

# Gegenwart im Gegenteil

## Christologische Überlegungen im Gespräch mit Christian Danz und anderen über das Paradox von Chalkedon

*Karlheinz Rubstorfer*

### 1. Das Paradoxon des Glaubens

„Das Bekenntnis zur zugleich göttlichen und menschlichen Natur Jesu Christi formuliert darum das Paradox, das christliche Theologie immer wieder neu zu durchdenken und im Horizont der jeweiligen erkenntnistheoretischen, kulturellen und religiös-weltanschaulichen Voraussetzungen zur Sprache zu bringen hat.“<sup>1</sup>

Diese Worte des Neutestamentlers Jens Schröter, mit denen er ein im letzten Jahr von ihm herausgegebenes Lehrbuch zusammenfasst, deuten mit ihrem Verweis auf das Dogma von Chalkedon das Thema meiner Überlegungen in treffender Weise an: Gegenwart im Gegenteil. Gott und Mensch sind Gegenteile. So können wir zunächst formulieren, wenn wir den alten Einwand Hegels, dass das Unendliche (Gott) niemals gegen das Endliche begrenzt werden kann, ebenso einklamern, wie die noch ältere Einsicht, dass von Gott und Mensch nicht in gleicher Weise gesprochen werden kann – sie folglich keine Gegenteile oder Gegensätze sein können –, weil Gott streng genommen *ineffabile* ist und sich somit eine Relation von selbst verbietet. Dennoch kommt es darauf an, gleich zu Beginn die – wie auch immer näher zu bestimmende Differenz – von Gott und Mensch ebenso festzuhalten wie die Aussage des christlichen Glaubens, dass in der Person Jesu diese Differenz zu einer – wie auch immer näher zu bestimmenden – Vereinigung beider Größen gefunden hat.

Der christliche Glaube besteht in einem seltsamen Paradoxon. Das Unendliche und das Endliche sind eines. Gott ist Mensch. Man kann diesen Satz sehr unterschiedlich interpretieren. Das Konzil von Chalkedon beschränkt die gottmenschliche Einheit auf die Person Jesus und spricht ihr zwei klar getrennte Naturen zu. Auf der einen Seite Gott, auf der anderen Seite der Mensch – untrennbar und doch unvermischt. Man kann das Paradoxon aber auch weitergehend interpretieren und eine Dialektik zwischen den beiden Naturen feststellen. Hegel

<sup>1</sup> Jens Schröter, Wahrer Mensch und wahrer Gott. Historisch-kritische Jesusforschung und christliches Bekenntnis, in: ders., Jesus Christus, Tübingen 2014, 299–308, 299.

identifiziert einerseits die göttliche mit der menschlichen Natur als solche,<sup>2</sup> umgeht aber den platten Widerspruch dadurch, dass er ihn als solchen zur produktiven Dynamik erklärt. Die Dynamik der Weltgeschichte wird dann als das Zu-sich-selbst-Kommen Gottes in seinem Gegenteil aufgefasst. Im Anderen will der Eine zu sich kommen. Theologisch denkt Hegel das Paradox durch die Neufassung der Trinitätslehre als Identität von Identität und Differenz oder als sich selbst differenzierender Geist. Man kann eine ganz andere Gangart einschlagen und die dialektische Spannung einseitig auflösen, wie Ludwig Feuerbach dies tut: „[D]as Bewusstsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen.“<sup>3</sup> Das Göttliche ist in Wirklichkeit nur Menschliches. Andererseits ist es möglich, die Spannung auch durch eine monistische oder pantheistische Wendung aufzulösen. Gott und Mensch sind in Wirklichkeit nur Erscheinungen Gottes. In Wahrheit ist alles Eins.<sup>4</sup> Schließlich kann christlicher Glaube noch einmal als unvermitteltes Paradoxon auftreten. Der Widerspruch wird als Widerspruch ohne jede dialektische Vermittlung gehalten. Gott und Mensch sind absolute Gegensätze. Das eine ist die vollkommene Negation des Anderen, weshalb der Glaube als Sprung in den göttlichen Abgrund erscheint (Kierkegaard).

Die Deutungen des christlichen Paradoxons führen unvermeidbar in die Geschichte des philosophischen Denkens, doch welche Rolle spielt dabei die Bibel? Schließlich begannen die Überlegungen mit dem Zitat eines der historisch-kritischen Exegese verpflichteten Neutestamentlers. Können biblische Inhalte – wie auch immer kritisch betrachtet – Glaubenseinsichten begründen? Oder sind die Offenbarungsschriften ausschließlich der Ausdruck eines reflexiv gewordenen Glaubens? Vor allem in der protestantischen Theologie scheiden sich die Geister. Einerseits entwickelte sich im Gefolge Kierkegaards eine offenbarungsfixierte Wort-Gottes-Theologie und andererseits eine subjektphilosophisch unterfütterte Transzendentaltheologie. Karl Barth ist der wirkmächtigste Protagonist der modernen Offenbarungstheologie, die sich durch die paradoxe Entgegensetzung von Gottheit und Menschheit auszeichnet. Zwischen Gott und Mensch, zwischen Offenbarung und Vernunft, Religion und Kultur gibt es keinen vermittelnden Übergang. Karl Barths Schule dominierte die protestantische Theologie als anti-modern-moderne Größe bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die biblische Offenbarung – verstanden als Ausdruck des Wortes Gottes – blieb hier die Quelle aller theologischen Erkenntnis, die den philosophischen Spekulationen des

<sup>2</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, 494: „Er wird gewusst als Selbstbewußtsein und ist in diesem unmittelbar offenbar, denn er ist dieses selbst; die göttliche Natur ist dasselbe, was die menschliche ist, und die Einheit ist es, die angeschaut wird.“

<sup>3</sup> Ludwig Feuerbach, *Wesen des Christentums*, 46 (zit. n. Michael Welker, *Gottes Offenbarung. Christologie*, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2012, 50).

<sup>4</sup> Diese Position vertritt in der aktuellen katholischen Theologie Deutschlands recht prononciert Klaus Müller.

Deutschen Idealismus ebenso entgegengesetzt wurde wie den *anthropo-logischen* Anwendungen der liberalen Theologie. Die im Glauben gelesene Bibel wurde dabei freilich radikal *theo-logisch* und damit getrennt von historischen Fragestellungen aufgenommen. Die *anthropo-logisch* gefasste Historizität Jesu gewann erst mit der sogenannten zweiten Rückfrage nach dem historischen Jesus, die durch Ernst Käsemann 1954 ausgelöst wurde, wieder an Relevanz. Seither stellt sich die Frage nach der Vermittlung von Geschichte und Dogma in neuer Weise.<sup>5</sup> In den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts begann sich die liberale, auf Tillich und Troeltsch, Harnack und Schleiermacher rückführbare Tradition neu zu formieren und dabei auch die Frage nach der Offenbarung neu zu stellen. In *Offenbarung als Geschichte* setzte Wolfhart Pannenberg den Impuls für eine Weitung des Offenbarungsverständnisses als Prozess (in) der Geschichte, die sich allerdings – im Unterschied zum Idealismus Hegels – erst im Eschaton erfüllt.<sup>6</sup> In diesem Umfeld entfaltete auch Falk Wagner seinen Ansatz, der noch mehr als Pannenberg auf Hegel bezogen blieb.<sup>7</sup> Während für Pannenberg die Geschichte – auch im Sinne der Geschichte Jesu, die sich vornehmlich auf die Auferstehung Jesu als Vorwegnahme des Eschaton konzentriert – maßgeblich blieb, hatte Wagners Ansatz seinen archimedischen Punkt in einer Theorie des Selbstbewusstseins. Im Anschluss an Wolfgang Cramer und Dieter Henrich arbeitete Wagner schließlich den Gottesgedanken selbst zum Prinzip der theologischen Dogmatik aus.<sup>8</sup> Trinitätstheologisch werden Gottesgedanke und Selbstbewusstsein verschränkt.<sup>9</sup> Der Gottesgedanke ist der Gedanke Gottes (im subjektiven Genitiv), der im Anderen, im Menschen, zu sich kommt. Gegenwart im Gegenteil kann als die Maxime der Theologie Wagners aufgefasst werden:

„Die Struktur der trinitarischen Subjektivität Gottes ist als Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins zu explizieren. Die Struktur der Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins fußt nicht auf einer Asymmetrie zwischen ungleichwertigen Relaten, sondern auf

<sup>5</sup> Siehe dazu die entsprechenden Passagen in Christian Danz, *Grundprobleme der Christologie*, Tübingen 2013. Ebenso Folkart Wittekind, *Christologie im 20. Jahrhundert*, in: Christian Danz/Michael Murrmann-Kahl (Hg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert*, Tübingen 2010, 12–47.

<sup>6</sup> Wolfhart Pannenberg, *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung*, in: ders., *zum. m. Rolf Rendtorff/Ulrich Wilckens/Trutz Rendtorff* (Hg.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961, 91–114.

<sup>7</sup> Hierzu Jan Rohls, *Falk Wagner im Kontext der protestantischen Theologiegeschichte*, in: Christian Danz/Michael Murrmann-Kahl, *Spekulative Theologie und gelebtes Leben*, Tübingen 2015, 13–45.

<sup>8</sup> Falk Wagner, *Die vergessene spekulative Theologie. Zur Erinnerung an Carl Daub anlässlich seines 150. Todesjahres*, Zürich 1987, 57.

<sup>9</sup> Ebd., 53; auch Falk Wagner, in: *Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Tübingen 1998, 277–299, 288f.

der vollständigen Symmetrie des gleich-gültigen Selbst- und Andersseins: Das Selbstsein ist als Anderssein und das Anderssein als Selbstsein zu explizieren.“<sup>10</sup>

Die Theologie Wagners stellt einen der klarsten Versuche dar, die christliche Paradoxie unter den Bedingungen der Gegenwart zu deuten. Doch diese Wiederkehr der spekulativen Theo-Logie im Horizont nachmetaphysischer Anthro-Logie musste scheitern, weil Wagner den Gegensatz von metaphysisch-spekulativer Theo-Logie und empirisch-weltlicher Anthro-Logie ebenso unterschätzte wie die konstitutive Rolle biblischer Schriften.<sup>11</sup> Wagner formuliert selbst: „Mein Vertrauen in die Möglichkeiten einer spekulativ-semantischen Logik, wie sie durch Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘ repräsentiert wird, fand sich damals [Ende der achtziger Jahre, KR] zunehmend erschüttert.“<sup>12</sup> Doch löst Wagner die nun neu erscheinende Kluft zwischen Gottheit und Menschheit nicht mit einer Rückbesinnung auf den Gedanken der Transzendenz Gottes à la Kierkegaard, sondern der radikalen Immanenz Gottes à la Feuerbach auf. Die religiöse Begründungsfunktion der Offenbarungsschriften wird ganz aufgegeben. Religion erscheint für Wagner mehr und mehr als eine „Reflexion von Personalität und Sozialität, relativer Freiheit und relativer Abhängigkeit, so dass alle anderen Gehalte der christlichen Religion auf die Funktion zu reduzieren seien, die sie für die Auslegung einer sich religiös verstehenden Individualität leisten“.<sup>13</sup> Falk Wagner reduziert den Gedanken der christlichen Versöhnung – durch Jesus Christus – auf seine sozial-ethische Dimension:

„In der sozialen Praxis wechselseitiger Anerkennung wird folglich der als Geist der versöhnenden Anerkennung manifeste absolute Geist verwirklicht. Der absolute Geist ist eben nicht als hypostasiertes Substanz-Wesen vorzustellen, sondern einzig und allein als der der versöhnenden Anerkennung immanente Geist zu begreifen.“<sup>14</sup>

Doch inwiefern ist dadurch die Gegenwart im Gegenteil insofern kassiert, als der Gottesgedanke im Endlichen aufgeht und eben nicht mehr das Gegenteil endlicher (Anerkennungs-)Verhältnisse ist?

Michael Welker kritisiert die auf Schleiermacher zurückgehende neuprotestantische Subjektreligion:

<sup>10</sup> Falk Wagner, Vorlesung über Christologie (WS 1989/90 in Wien), in: Danz/Murmann-Kahl, Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus, 309–402, 390.

<sup>11</sup> Vgl. dazu ausführlich Karlheinz Ruhstorfer, Christologie, Paderborn u.a. 2008 und ders., Gotteslehre, Paderborn u.a. 2010.

<sup>12</sup> Falk Wagner, in: Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, 277–299, 293.

<sup>13</sup> Jan Rohls, Falk Wagner im Kontext der protestantischen Theologiegeschichte, in: Danz/Murmann-Kahl, Gelebte Religion, 13–44, 40; Falk Wagner, Metamorphosen des modernen Protestantismus, Tübingen 1999, 44 und 73.

<sup>14</sup> Wagner, Metamorphosen, 114.

„Alle Inhalte der Religion, die sich nicht mehr in der mehr oder weniger scharfsinnigen Be Spiegelung des menschlichen Bewusstseins und Selbstbewusstseins in Gestalt einer ‚letzten Gewissheit‘ verorten ließen, wurden für problematisch oder sogar für nichtig erklärt.“<sup>15</sup>

Diese „ärmliche Dialektik des leeren Selbstbewusstseins“<sup>16</sup> sei nichts als eine „Form des abstrakten und leeren ‚Glaubens‘“. Vom Glauben an Jesus Christus als dem Vermittler von Gott und Mensch bleibe nur eine „notwendigerweise leere religiöse Form“.<sup>17</sup> Zu Recht hebt Christine Axt-Piscalar hervor, dass Wagner damit nicht nur den Gedanken des allmächtigen Gottes, sondern Gottes überhaupt aufgibt.<sup>18</sup> Der Wiener Theologe Christian Danz nun kann als ein herausragender Vertreter der Schule Falk Wagners gelten. In seinem Lehrbuch *Grundprobleme der Christologie* unternimmt er den Versuch, die wagnersche Christologie weiterzudenken. Mit Wagner hält er daran fest, dass die klassische Christologie von Chalkedon seit der Aufklärung aufgelöst worden sei.<sup>19</sup> Ebenso sei die begründende Rolle des geschichtlichen Jesus durch die Entwicklung der letzten beiden Jahrhunderte unwiederbringlich verloren<sup>20</sup>, denn seit der Aufklärung seien der Jesus der Geschichte und der Christus des Glaubens definitiv auseinandergetreten (7). Auch für Danz ist in der Tat die dogmatische Christologie nichts anderes als die Selbstdarstellung des Glaubens:

„Die Entwicklungsgeschichte der Christologie in der Moderne führt zu deren zunehmender Innenverlagerung. Das Christusbild beschreibt keine äußere historische Wirklichkeit mehr, sondern ist selbst der Ausdruck der reflexiven Struktur des Glaubensaktes. Die Theologie des 20. Jahrhunderts hat das unableitbare Entstehen des Glaubens als das Ereignis von Gottes Offenbarung in der Geschichte beschrieben“ (193).

Nun scheint zwischen einer modern subjektiv anthropologischen Christologie (Wagner, Danz) und einer modern objektiv offenbarungstheologischen Christologie (Welker, Schröter) ein unüberwindbarer Graben zu bestehen. So wirkt nicht nur die Christologie von Chalkedon paradox, sondern auch die aktuelle christologische Debatte aporetisch. Um einseitige Auflösungen der Differenzeinheit von Chalkedon bis Hegel ebenso zu vermeiden wie subjekttheoretische Entleerungen des Glaubens und einen verkürzten und eindimensionalen Blick auf die Geschichte, sollen im Folgenden zunächst das Verhältnis von Geschichte und Glaube, so dann die Geschichte Jesu Christi als inspirierendes Korrektiv angedeutet werden.

<sup>15</sup> Welker, Gottes Offenbarung, 40.

<sup>16</sup> Welker, Gottes Offenbarung, 43.

<sup>17</sup> Welker, Gottes Offenbarung, 44.

<sup>18</sup> Vgl. Christine Axt-Piscalar, Theologische Religionskritik und Theorie des Absoluten. Falk Wagners spekulatives theologisches Programm und sein Scheitern, in: Danz/Murmann-Kahl (Hg.), *Spekulative Theologie und gelebte Religion*, 111–132, 131.

<sup>19</sup> Vgl. Christian Danz, *Grundprobleme der Christologie*, Tübingen 2013, 55–142. Die weiteren Angaben im Text beziehen sich auf dieses Buch.

<sup>20</sup> Vgl. Danz, *Christologie*, 143–192.

## 2. Geschichtlichkeit des Glaubens und Glaubwürdigkeit der Geschichte Jesu

Christian Danz bestimmt Glauben als

„dasjenige Geschehen, in dem sich ein Mensch in seinem Leben verständlich wird. [...] Es ist das Geschehen des Sich-durchsichtig-Werdens menschlicher Selbsterkenntnis, und es stellt sich selbst als Gottesverhältnis dar. Deshalb ist Glaube zugleich Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis“ (216).

Auch hier findet sich eine Spur der seltsamen Paradoxie, die das chaledonische Bekenntnis kennzeichnet und die wir als Gegenwart im Gegenteil vorgestellt haben. Das menschliche Selbstverhältnis wird zugleich als Gottesverhältnis offenbar. Doch die Interpretation der Offenbarung Gottes als „das Geschehen des Sich-Verstehens menschlichen Lebens in seiner Tiefenstruktur“ (217) entgeht nur dann dem Welkerschen Vorwurf der vollkommenen Unbestimmtheit, wenn es ein Regulativ findet an der Gegenständlichkeit der Geschichte. In welchem Verhältnis stehen Glaube und Geschichte in der Theologie Christian Danz?

Die theologische Christologie habe einzig die Funktion einer Selbstbeschreibung des Glaubens, dabei ist diese Selbstbeschreibung stets geschichtlich eingebunden. Der Glaubensakt sei ein Geschehen in der Geschichte (11). Zwar lassen sich Glaube und Geschichte nicht mehr zusammenführen, doch seien beide Perspektiven nicht nur gleichermaßen notwendig, sondern sie stünden auch in einem Wechselverhältnis (9). So scheint die Geschichte Jesu, wie sie durch die historische Kritik rekonstruiert wird, doch für den Glauben relevant zu sein. Allerdings erscheint die Wirklichkeit Jesu als Produkt zeitgenössischer Geschichtswissenschaft. Auf deren eigentümliches historisches Gewordensein wiederum, auf deren methodische Relativität und damit auch auf deren geistes- und wissenschaftsgeschichtlich begrenzte Geltung wird nur wenig reflektiert. So räumt Danz zwar ein, dass die historische Forschung nie zu einem abschließenden historischen Porträt Jesu führe, dennoch betrachtet er die Einordnung Jesu von Nazaret in die jüdische Religionsgeschichte als ein Faktum, das der Geschichte Jesu jede glaubensbegründende Funktion nehme.

Doch selbst wenn wir am rein innerjüdischen Charakter des Wirkens Jesu festhalten, so gilt es dieses Konstrukt der Geschichtswissenschaft – und als solches sollten wir es betrachten – doch noch einmal zu interpretieren. Es folgt daraus noch nicht zwangsläufig die theologische Irrelevanz dieses jüdischen Jesus für den christlichen Glauben. Anders gewendet, die historisch wahrscheinliche Einsicht, dass Jesus ein jüdischer Wanderprediger war, widerspricht dem dogmatischen Glauben nicht unbedingt. Das ist an dieser Stelle nicht zu vertiefen, vielmehr reicht der Hinweis, dass der Exeget Schröter sowohl zur Geltung des Dogmas von Chalkedon als auch zur unbestreitbaren jüdischen Identität Jesu

offenkundig ein anderes Verhältnis hat als Danz.<sup>21</sup> Es ist sachlich kaum zu leugnen, dass vom galiläischen Juden Jesus Impulse ausgingen, die weit über die Grenzen dieses kulturellen und religiösen Horizonts hinaus wirksam waren. Diese Effekte wiederum haben Rückwirkungen auf den wissenschaftlichen Blick auf den Impulsgeber, Jesus von Nazaret. Generell gilt, dass die historische Wissenschaft nicht nur bezüglich ihrer Inhalte dynamisch ist, sondern auch bezüglich ihrer Methoden und Selbstdefinition. Vor allem aber ist ihr eigener wissenschaftshistorischer Standpunkt noch einmal in der Geschichte des europäischen Denkens zu verorten, die ihrerseits als Interpretations- und Wirkungsgeschichte des Jesusereignisses gedeutet werden kann. Damit steht der Jude Jesus nicht nur als ein Gegenstand *vor* den Geschichtswissenschaften, sondern im Gegenteil auch als geschichtlicher Impulsgeber *hinter* diesen.

Wir werden im Folgenden immer expliziter den Zusammenhang von geschichtlicher Selbstverständigung und christologischen Impulsen aufzeigen. Auch Danz postuliert: „Mit dem Christusbild klärt sich der Glaube über sich selbst sowie seine eigene Geschichtlichkeit auf“ (11). Doch nicht nur der Glaube kann und soll sich mit dem Gedanken Christi über sich selbst klar werden, sondern auch die scheinbar dem Glauben radikal entgegengesetzte (moderne) Kultur des Wissens und der Wissenschaft. Wenn wir zu einer offenen Beziehung zwischen religiösem Glauben und historischem Wissen kommen wollen, müssen wir nicht nur mit einer Rückwirkung der Historie auf den Glauben rechnen, sondern auch des Glaubens auf die Historie. Zu Recht betont Danz, dass der Historiker niemals jenseits der Geschichte von einem olympischen Standpunkt aus zurückblicken kann (197) und verweist dabei auf die kopernikanische Wende Immanuel Kants. Die Anschauungsformen des Subjekts bestimmen die objektive Erkenntnis. Dabei ist nicht nur an die innere Sinnlichkeit, an die Verstandeskategorien und an die Vernunftideen, sondern auch an die Glaubensüberzeugungen des Subjekts im weitesten Sinn des Worts zu denken, zumal auch die scheinbar apriorischen Strukturen Teil einer geschichtlichen Dynamik sind, in der geschichtlich geprägte Subjekte handeln.

Danz beschreibt diesen Sachverhalt, indem er formuliert, „jedwede Wahrnehmung ist bereits imprägniert durch kulturelle Sinnformen“ (198). Hier müssen wir nun zwei Blickrichtungen unterscheiden. Die Dynamik der Geschichte mit ihren konkreten Weichenstellungen und Entscheidungen prägt ihrerseits den Blick des gegenwärtigen Beobachters auf ein empirisches Datum (in Gegenwart und Vergangenheit). Doch auch die konkreten Problemlagen und Interessen der Gegenwart bestimmen unseren Blick auf die Geschichte. In diesem Zirkel wird die Geschichte zu einer „gegenwartsbezogenen Konstruktion“ (199).

<sup>21</sup> Schröter, Wahrer Mensch und wahrer Gott, 306: „Für den christlichen Glauben ist es demnach grundlegend und unverzichtbar, die in dem Bekenntnis Jesus ist der Christus‘ – das sich auch paraphrasieren lässt als ‚im Wirken und Geschick des galiläischen Juden Jesus von Nazareth ist Gott selbst erfahrbar geworden‘ – liegende Dynamik zu bewahren.“

Diese Konstruktion manifestiert sich ihrerseits als eine *Erzählung*. Dennoch und deshalb kann die Geschichte für die Gegenwart sinnstiftend werden. Sie bietet eben nicht nur die Faktizität der *history*, sondern auch die Fiktionalität der *story*. Beide Aspekte gemeinsam sind ein „Organisieren vergangener Ereignisse unter spezifisch menschlichen Interessen“. <sup>22</sup> Jörn Rüsen betont, dass gerade „[d]ie Synthese von Erfahrung und Bedeutung der menschlichen Vergangenheit, die durch das Erzählen als Form der historischen Erinnerung realisiert wird“, den Geltungsanspruch von Geschichten für die Gegenwart verdeutlichen kann. <sup>23</sup> Schon Jan Assmann hat in seinen Studien über das kulturelle Gedächtnis auf die „identitätsstiftende Aufgabe von Erzählungen“ hingewiesen. <sup>24</sup> Die Geschichte unserer Geschichte führt unvermeidlich auch zur Geschichte Jesu von Nazaret. Seine Geschichte stellt ein Vor-Zeichen dar, das nicht nur die Geschichte der europäischen Kultur und Religiosität prägt, sondern auch noch das historische Selbstverständnis und das Verständnis der Historie. Wenn sich gerade in unseren Tagen die Frage nach der prekären Identität Europas, aber auch der Besonderheit unserer Wissenskultur stellt, kommen wir an der Geschichte Jesu nicht vorbei. Umgekehrt ist die Geschichte Jesu ohne deren Interpretation durch die Geschichte des abendländischen Denkens nicht zu haben.

Was aber kann unter der „Geschichte“ Jesu verstanden werden? Als erstes die Erzählung vom Leben des wirklichen Jesus, wie es durch die historische Wissenschaft rekonstruiert wird. Doch nicht allein dieser „historische Jesus“ ist für den Glauben relevant. <sup>25</sup> Faktisch normativ geworden ist nämlich die Vielzahl von Erzählungen, wie sie sich in den Texten des Neuen Testaments niedergeschlagen haben. Die Schriften des biblischen Kanons haben als *vor-theologische* Erzählungen höchste Geltung. Doch so wenig die Geschichte Jesu mit seinem Tod zu Ende ist, so wenig endet sie mit dem Abschluss der Kanonbildung, vielmehr erstreckt sie sich über alle Epochen der Kirchen- und Theologiegeschichte bis in unsere Gegenwart. Auch die – im weiteren Sinn – christologische Tradition kann als Geschichte Jesu aufgefasst werden. Gerade die Vernunftgeschichte spielt bei der Frage nach der Normativität und damit nach der Glaubwürdigkeit dieser Geschichte eine entscheidende Rolle. Vernunft und Glaube sind in der europäischen Geschichte eine gleichermaßen ungetrennte wie unvermischte Einheit, die an die Einheit der beiden Naturen im Credo von Chalkedon zurückdenken lässt. Göttliches und menschliches Wissen sind ungetrennt und ungemischt verbunden.

<sup>22</sup> Hans Michael Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt 1997, 273.

<sup>23</sup> Jörn Rüsen, *Anmerkungen zum Thema Christologie und Narration*, in: Klaus-Michael Kodalle (Hg.), *Gegenwart des Absoluten – philosophisch-theologische Diskurse zur Christologie*, Güterslohn 1984, 90–96, 92.

<sup>24</sup> Vgl. Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2000.

<sup>25</sup> Vgl. dazu auch Georg Essen, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit*, Mainz 1995.

### 3. Die Geschichte Jesu Christi als Gegenteil

Beginnen wir noch einmal von vorne, indem wir auf Danz hören: „Zu erzählen gibt es nur dann etwas, wenn auch etwas vorgefallen ist“ (202). Also müssen wir einen gewissen Impuls für die Geschichte in der Realität annehmen, so sehr dieser Impuls immer strittig und je nach geistesgeschichtlichem Kontext unterschiedlich gefasst wird. Der Glaube braucht also ein gewisses geschichtliches *extra nos*, ohne das er nicht bestehen kann. Allerdings müssen wir mit Danz einräumen, dass dieses „Ansich“ des Geglaubten nicht ohne das „Fürsich“ des Glaubens zu haben ist. Schon die biblischen Zeugnisse sind *Ausdruck des Glaubens* und erst als solcher *Gegenstand des Glaubens*. Christian Danz tilgt deshalb die Begründungsfunktion des vorgängigen Glaubensinhalts und formuliert mit einem Verweis auf Martin Luther: „Die Inhalte des Glaubens und der Glaubensakt sind vielmehr gleich ursprünglich“ (204). Dadurch gewinnen wir eine Kopräsenz, die ohne Zweifel hilfreich und essenziell ist. Diese Kopräsenz impliziert – nach Falk Wagner – immer die Momente des Selbstseins und des Andersseins.<sup>26</sup> Wagner aktualisiert damit die hegelsche Rede von der Identität (3) von Identität (1) und Differenz (2). In der Gegenwart (3) tritt mir das Glaubenswissen (1) in biblischer Vermittlung als Anderes (2) entgegen. Durch den Glaubensakt erkenne ich die Inhalte als je meine Bestimmung an. Dadurch aber wird das Subjekt als Glaubenssubjekt überhaupt erst konstituiert. Glaubenssubjekt und Glaubensobjekt konstituieren sich ebenso wechselseitig wie Glaubensakt und Glaubensinhalt sowie Glaube und Geschichte.

Mit Niklas Luhmann bzw. mit Spencer Brown gesprochen wird der *unmarked space* des Subjekts mit dem *marked space* des Glaubenswissens konfrontiert.<sup>27</sup> Es kommt nun aber zu einem doppelt lesbaren *reentry*. Einerseits bilden Akt (*unmarked space*) und Inhalt (*marked space*) einen gemeinsamen *marked space*, den wir auch als das Glaubensleben verstehen können. Andererseits kann der *reentry* auch im Sinne eines *preentry* gelesen werden, da der *unmarked space* des Subjekts vor dem expliziten Glaubensakt – durch den es sich mit dem Glaubensinhalt verbindet – immer schon von den Spuren des Glaubensinhalts bestimmt wird. Das wiederum gilt ebenfalls in doppelter Weise. Einerseits kulturell gesehen, insofern die eigene Gegenwart, die durch die europäische Geschichte geprägt ist, christlich durchtränkt ist bis hin zur Absenz Gottes. Auch hier gilt die Rede von der Gegenwart im Gegenteil. Die reine, weil säkulare Anthro-pologie ist immer schon theologisch gekoppelt, da auch hier die gottmenschliche Einheit der Trennung in reine Gottheit und bloße Menschheit vorausgeht. Aber nicht nur kulturell, sondern spirituell-religiös müssen wir vom Standpunkt des Glaubens auch die Prägung des

<sup>26</sup> Falk Wagner, *Metamorphosen des modernen Protestantismus*, 165: „Die Reflexivität der Anerkennung lässt sich daher von dem Kriterium der kopräsenten Korrespondenz von selbstständigen Selbstsein und selbstständigen Anderssein leiten.“

<sup>27</sup> Vgl. Niklas Luhmann, *Die Sinnform Religion*, in: ders., *Die Religion in der Gesellschaft*, Frankfurt 2000, 7–52, 32ff.

Subjekts durch die christliche Offenbarung voraussetzen, da nach christlicher Überzeugung der Mensch als Mensch das von Gott eröffnete Lebewesen oder, sagen wir weniger metaphysisch, das auf radikale Differenz geöffnete System ist.

Beim Versuch, in Jesus von Nazaret einen Anfang zu finden, werden wir immer wieder auf die Gegenwart zurückgewiesen, wie wir beim Versuch, uns in der Gegenwart zu verstehen, auf Jesus von Nazaret verwiesen werden. Ähnlich formuliert Christian Danz: „Einerseits erfolgt die Deutung der Gestalt Jesu immer von der eigenen Gegenwart aus, und andererseits ist die von der eigenen Gegenwart ausgehende Deutung des Mannes aus Nazareth schon durch eine (Deutungs-) Geschichte bestimmt“ (204). Auch bei Christian Danz, der dem Schriftprinzip und der Vorstellung einer historischen Begründung des Glaubens gleichermaßen ablehnend gegenübersteht, erhält sich die Bedeutung der Geschichte des Mannes aus Nazaret. „Obwohl also das Ereignis des Sich-Verstehens eines Menschen nicht aus der Historie oder gar dem historischen Jesus ableitbar ist, so ist es doch auf die Geschichte und ihre inhaltliche Beschreibung bezogen“ (205). Diese Beziehung symbolisiert nach Danz „das Geschehen des Sich-Verständlich-Werdens des Menschen in seiner Geschichtlichkeit.“ Danz kann zwar Christus als Offenbarung Gottes bezeichnen, doch meint dies lediglich den Prozess, in dem der Mensch sich selbst durchsichtig und damit verständlich wird und zwar in seiner geschichtlichen Kontingenz (216): „Die Offenbarung Gottes ist das Geschehen des Sich-Verstehens menschlichen Lebens in seiner Tiefenstruktur“ (217). Die Endlichkeit und Gebrochenheit wird dem Menschen bewusst. Dabei ereignet sich im Glauben zugleich Selbst- und Gotteserkenntnis (ebd.). Gott und seine Erkenntnis bleiben aber bei Danz rein formal. Die Bestimmung des Gottesbildes durch Christus führt nicht wesentlich weiter, vielmehr werden Glaubensinhalte wie Gericht und Barmherzigkeit Gottes sowie Tod und Auferstehung Jesu zu Reflexionsbegriffen im glaubenden Selbstverhältnis (222). Die Gegenwart Gottes ereignet sich aber so für Danz gerade nicht im Gegenteil, sondern das Anderssein (Transzendenz) Gottes wird faktisch ebenso getilgt wie die Bestimmungskraft der Geschichte Jesu. So wird die Auferstehung Jesu – ein Bild, das eine immense Sinnproduktion freigesetzt hat und weiterhin freisetzt – zu einer abstrakten und leeren Rede von einem neuen und tieferen Selbstverhältnis. Das Selbst bleibt bei sich. Durch den Wegfall der bestimmenden Differenz verkümmert die Christologie zu einer Tautologie des unbestimmten Selbst, Michael Welker hat in aller Deutlichkeit darauf hingewiesen (s. o.). Damit befindet sich die Reduktion der Offenbarung auf ein Selbstverhältnis des Subjekts in einer Sackgasse.

Die neuprotestantische Subjektchristologie nach Wagner und Danz betrachtet die „Moderne“ als eine Phase des permanenten Abstoßes des Bisherigen, befindet sich aber gerade damit auf der Flucht vor der Geschichte. Die *flüchtige Moderne* unserer Tage kann aber gerade heute noch einmal kritisch reflektiert werden.<sup>28</sup> Nach fast zwei Jahrhunderten der Flucht ist es an der Zeit aufzuhören, der Ge-

<sup>28</sup> Vgl. Zygmunt Bauman, *Flüchtige Moderne*, Frankfurt a. M. 2011.

schichte entkommen zu wollen, und stattdessen darauf zu hören, was die Geschichte zu sagen hat.

Der Exeget James Dunn unterscheidet in seinem Jesusbuch drei Phasen der Betrachtung Jesu.<sup>29</sup> Die erste ist geprägt von einem Primat des metaphysischen Denkens, das sich christologisch etwa im Dogma von der gottmenschlichen Einheit niederschlägt. Diese Einheit prägt noch die christologischen Spekulationen des Deutschen Idealismus. Noch Hegel betont die subjektive Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus wie auch die substanzielle Einheit von Gottheit und Menschheit, wie sie das Resultat des geschichtlichen Prozesses des Zusichkommens Gottes im Anderen ist.

Auf die spekulative Christologie folgt die erste Flucht, die Flucht vor dem Dogma. Seit dem frühen 19. Jahrhundert bemüht sich eine nachidealistische, nachmetaphysische, nachspekulative Denkart, den wirklichen Jesus hinter den Entstellungen der (griechisch geprägten) Vernunft freizulegen. Dies ist die Geburtsstunde des „historischen Jesus“ und des anthropologischen Menschen, beide werden ihres göttlichen Grundes entkleidet und damit zu Bewohnern der weltlich gewordenen Welt und der chronisch gewordenen Geschichte.

Doch auf diese erste Flucht folgt nach Dunn die Flucht vor der Geschichte. Mit dem historischen Jesus verscheidet freilich auch der weltliche Mensch, dessen Tod Michel Foucault verkündet hatte. Eher synchrone Betrachtungen des Strukturalismus, der Rezeptionsästhetik oder der Dekonstruktion verdrängen die Fixierung auf die *Wirklichkeit*. Nun wird nach der „wahren Welt“ (Friedrich Nietzsche) auch die „wirkliche Welt“ zur Fabel. Der fortgesetzte Streit handelt dann von Grenzen der Interpretation (Umberto Eco),<sup>30</sup> womit die Frage verbunden bleibt, ob es ein kritisches Korrektiv des *hors texte* überhaupt gibt. So bricht auch die *neuere Rückfrage nach dem historischen Jesus* mit der Vorstellung, dass wir die Realität hinter den biblischen Texten überhaupt erreichen können. Der eingangs erwähnte Jens Schröter bestimmt das Ziel der Forschung nicht als „das Erreichen des *einen* Jesus *hinter* den Texten“, sondern als einen „auf Abwägen von Plausibilitäten gegründete[n] Entwurf, der sich als Abstraktion von den Quellen stets *vor* diesen bewegt“.<sup>31</sup> Hatte die historische Forschung des 19. Jahrhunderts die eine, *allgemeine* Idee des Gottmenschen verabschiedet, so verabschiedet die neuere historische Forschung die objektive Erfassbarkeit des einen, *singulären* Menschen Jesus von Nazaret. Man wird wohl nicht mehr sagen können, dass es „den *einen* irdischen Jesus hinter den verschiedenen Erzählungen gab“.<sup>32</sup> Damit ereignet sich nicht nur die Verlagerung des Interesses in die Narrationen als solche, die nun als Erinnerungen vorgestellt werden, sondern auch eine Pluralisierung der Interpretationen

<sup>29</sup> Vgl. James Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids (Mich.) 2003, 67–98.

<sup>30</sup> Vgl. Umberto Eco, *Die Grenzen der Interpretation*, München 1992.

<sup>31</sup> Schröter, *Jesus von Nazareth*, 36.

<sup>32</sup> Jens Schröter, *Der erinnerte Jesus als Begründer des Christentums? Bemerkungen zu James D. G. Dunns Ansatz in der Jesusforschung*, in: ZNT 20 (2007), 47–53.

oder Jesusbilder. Statt einem Jesusbild gibt es viele besondere Bilder, die ihr je eigenes Recht haben.

Auch Danz rezipiert diese dritte Runde der Suche nach dem historischen Jesus (30–41). Als deren Resultat betrachtet er einerseits die Einsicht in den Konstruktionscharakter der Vergangenheit, woraus der Schluss gezogen wird, dass eine Inspiration der Gegenwart durch die Geschichte Jesu ausgeschlossen wird. Das zweite Resultat ist die Einsicht in die Pluralität der frühchristlichen Jesusüberlieferungen, die ihre Bestimmungskraft deshalb verlieren, weil auch der „erinnerte Jesus“ als Jude seiner Zeit für den Glauben letztlich uninteressant ist. „Auch der gegenwärtigen Forschung entschwindet, wie es Albert Schweitzer formulierte, der Mann aus Nazareth in seine eigene Zeit“ (41). So nimmt Danz zwar Einsichten der neueren Exegese auf, aber die Kontexte, die diese Ergebnisse hervorgerufen haben, bleiben dunkel, weil die Postmodernität, die mediale bzw. die flüchtige Moderne in seinem subjekttheoretischen Ansatz letztlich abgeblendet wird. Weil Danz gleichermaßen auf der Flucht vor dem Dogma wie auf der Flucht vor der Geschichte bleibt, zugleich aber nicht das *Movens* dieser Bewegung realisiert, enden seine Reflexionen in der Sackgasse der Unbestimmtheit, denen der Zuprsuch der Geschichte Jesu letztlich fehlt.

Indem die Fluchtbewegung zum Stillstand kommt, der besinnungslose Blick nach vorne sich noch einmal wendet, deutet sich an, dass die Geschichte der Flucht nichts anderes ist als die Geschichte der Geschichte Jesu im Sinne der Interpretationsgeschichte. Jesus steht dann im Anfang bzw. in der Mitte bzw. am Ende der Geschichte. Doch nur durch die Interpretationsgeschichte hindurch erscheint Jesus Christus als gedeuteter Gegenstand. Nur in einem vermittelten Gegenüber kommt die Person Jesu zur Gegenwart. Die Vermittlung aber leistet die Vernunftgeschichte in ihrer inneren Dynamik. Jesus ist nicht als spekulative Idee, nicht als historische Person, nicht als bloßes Symbol des Glaubens wiederzugewinnen. Wohl aber wird sich zeigen, dass der *geschichtliche* Jesus am Anfang seiner Interpretation als Signifikat (Wahrheit), als Referent (Wirklichkeit) und als Signifikant (Metapher) steht. Nur wenn Jesus dieser anfängliche dreifache Charakter zugesprochen wird, kann er auch im Glauben realisiert werden.

#### **4. Die dreidimensionale Geschichte der Geschichte Jesu als Vermittlung**

##### **4.1 Problematische Beschränkungen der aktuellen neuprotestantischen Subjekttheologie**

Christian Danz zeigt sich in seiner Christologie als ein profunder Kenner der theologischen Tradition. Auch die spätantike und mittelalterliche Lehrentwicklung

wird gründlich und korrekt vorgestellt. Allerdings führt die lineare und tendenziell triumphalistische Geschichtsbetrachtung dazu, dass die Tradition vor und neben Luther faktisch als bedeutungslos eingestuft wird. Die Gesprächspartner in der Vergangenheit sind die altprotestantische Orthodoxie und der Neuprotestantismus. Jener wird widersprochen, diesem entsprochen. Mit dem auf Schleiermacher zurückgeführten Neuprotestantismus wird die eigentlich für die Gegenwart noch relevante Geschichte auf die Entwicklungen der nachkantischen und nachidealistischen Zeit begrenzt. Den Deutschen Idealismus – vor allem Hegel (Wagner) und Schelling (Danz) – als Gesprächspartner präsent zu halten, ist zweifellos ein Verdienst der subjekttheoretischen Christologie. Durch die Fixierung auf die subjektive Identität und eine bestimmte, vor allem deutsche theologische Diskussionslage im Protestantismus kommt es aber zu einer gewissen eindimensionalen Verengung, die schließlich in unserer Gegenwart in die oben angedeutete Sackgasse führt: zumal die deutsche Theologie und Philosophie nicht mehr als das Maß allen Fortschritts angesehen werden können.

Die Differenz zwischen dem griechischen und dem jüdischen Anfang der Traditionsgeschichte, in die sich auch die Subjektchristologie einschreibt, wird bei Danz unterbelichtet. Einseitig stützt sich die Reflexion auf die griechisch-philosophische Denkform. Dadurch wird der Gottesbegriff bereits stark an die aristotelische Reflexion des Denkens rückgebunden. Gott ist das Beisichsein des Denkens, wie Aristoteles im zwölften Buch der *Metaphysik* ausführt. Dieser Gedanke der reflexiven Identität, der nicht nur für die Trinitätsspekulationen der neuplatonisch geprägten Kirchenväter, nicht nur für Thomas von Aquin und die Scholastik, sondern auch für die neuzeitliche Philosophie von basaler Bedeutung ist, soll hier nicht geringgeschätzt werden. Doch ist für das anhebende Christentum auch die jüdische Tradition konstitutiv, und die Differenz Gottes, wie sie im Judentum angenommen wird, wird wegweisend. Im christlichen Gottesgedanken lebt eben nicht nur der reflexive Gott des Aristoteles fort, sondern auch der prä-reflexive Gott Israels. Deshalb kann christliche Theologie niemals auf den Gedanken der Transzendenz verzichten. Gott ist nicht nur denkbar, er ist auch der undenkbare und unsagbare Schöpfer des Himmels und der Erde. Die jüdisch inspirierte Schöpfungsdifferenz kann niemals ganz getilgt werden. Christian Danz kommt in seiner Christologie zwar ausführlich auf den jüdisch-christlichen Dialog zu sprechen (231–237). Es ist von größter Bedeutung, das historische Jüdischsein Jesu theologisch zu reflektieren. Zu Recht richtet sich Danz gegen jede Gestalt des christologisch begründeten Antijudaismus. Doch wird die theologische Relevanz des Gottesglaubens Jesu in seiner Tragweite nicht ansatzweise gewürdigt. Der Gott des Jesus von Nazaret ist ohne Zweifel der Gott Israels, der Vater im Himmel, dessen Name zu heiligen ist. So wahr es ist, dass Gott „im und als das Ereignis des Sich-Verstehens beim Menschen“ ist, so problematisch ist die Beschränkung des Gottesgedankens auf „allein das Geschehen der Durchsichtigkeit im Selbstverhältnis des Bewusstseins im Vollzug des Sich-Bestimmens“ (220). Der

christliche Gott ist eben *auch* das eigenständige Geheimnis der Welt (Jünger), das im Judentum als der Schöpfer des Himmels und der Erde vorgestellt wird, der der ganz Andere ist und bleibt.

Es kann nicht verwundern, dass infolge der Auflösung des transzendenten Eigenstands Gottes von Danz auch die patristisch-scholastische Tradition – bei aller konkreten Kenntnis – unterbewertet wird. Der christliche Neuplatonismus, der nicht nur die Theologie der lateinischen und griechischen Kirchenväter, sondern auch das mittelalterliche Denken und manche Strömung der Neuzeit bis Schelling prägt, ist bis heute die Grundlage der orthodoxen und der katholischen Gotteslehre und Christologie. Natürlich können Orthodoxie und Katholizismus nicht so einfach auf diese Herkunft beschränkt werden, wie dies faktisch mit einer deutlichen Geste der Überheblichkeit Adolf von Harnack getan hat.<sup>33</sup> Und natürlich ist es legitim, die eigene, in diesem Fall die protestantische Tradition besonders zu betonen. Allerdings prägt der Gedanke des transzendenten Eigenstands Gottes auch die reformatorische Theologie nicht unerheblich. Das Bedürfnis nach Offenbarung in Christus bzw. in der Schrift und die Betonung der Gnade Gottes, wie sie auch für reformatorisches Christentum konstitutiv sind, resultieren ja aus der Jenseitigkeit Gottes, die zugleich als Personalität vorgestellt wird. Doch explizit und nachdrücklich werden bei Danz der Gedanke der Transzendenz des Einen und der Persönlichkeit Gottes aufgegeben. Die philosophische Fassung der Un-sagbarkeit des persönlichen Gottes, wie sie aus dem Judentum übernommen wird, erscheint lediglich als ein überkommener und obsoleter Bestand der theologischen Asservatenkammer. Faktisch führt die damit verbundene lineare, evolutive Geschichtsauffassung zu einer antijüdischen, antiislamischen, antiorthodoxen und antikatholischen Grundhaltung, die sich ebenso gegen nicht unerhebliche Wesensmerkmale der eigenen reformatorischen Tradition richtet.

Diese Haltung kann nicht einfach in den Kategorien „progressiv“ und „konservativ“ abgehandelt werden. Diese deutsch-protestantische Theologie kann sich nicht als Speerspitze abendländischer und globaler Rationalität ansehen, da die Entwicklungen der sogenannten Postmoderne kaum rezipiert werden.<sup>34</sup> Bereits der Strukturalismus oder die Systemtheorie unterliefen das Subjektparadigma. Natürlich soll hier nicht behauptet werden, dass das „Subjekt“ damit jede Bedeutung verloren habe. Doch kann der Grund- und Fundamentcharakter der Subjektivität nicht mehr einfach, unmittelbar und naiv vorausgesetzt werden, wie dies in deutschsprachigen philosophisch-theologischen Kontexten teilweise bis heute der Fall ist.<sup>35</sup> So sehr es wahr ist, dass das traditionelle Schriftprinzip durch die neuzeitliche Subjektphilosophie und den modernen Historismus in Frage gestellt ist,

<sup>33</sup> Vgl. Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1901.

<sup>34</sup> Eine Ausnahme ist Folkart Wittekind.

<sup>35</sup> Kritisch dazu Wittekind, *Die dogmatische Christologie im 20. Jahrhundert*, 42ff. Wittekind versucht das Subjektparadigma im Horizont der Postmoderne fortzubestimmen. Siehe dazu hier weiter unten.

so wahr ist es auch, dass „das Subjekt“ nicht einfach ein kontext- und geschichtsenthobenes Apriori darstellt. *Die gründende Stellung des Selbstbewusstseins ist ebenso fragwürdig geworden wie die Begründungsfunktion der biblischen Offenbarung.* Vielleicht müssen wir heute, um an Falk Wagners Strukturformel anzuspielden, von einer Kopräsenz von Subjekt und Offenbarung ausgehen? Vielleicht ist der europäische Subjektgedanke gerade durch biblische Gedanken geschichtlich inspiriert? Kant und Fichte jedenfalls haben diese historische Vorgängigkeit, die auch sachlich konstitutiv ist, tatsächlich angenommen.<sup>36</sup>

Doch nicht nur der Subjektgedanke, sondern auch die Identität ist nicht mehr so einfach zu haben, wie dies bei Danz erscheint. Es ist Ernst mit der „Differenz von Identität und Differenz“.<sup>37</sup> Die Selbstreferenz der Identität setzt eine Fremdreferenz voraus.<sup>38</sup> So räumt Danz zwar ein, dass bei der Frage nach dem Selbst des Selbstverhältnisses „nichts bereits Vorliegendes oder als fixen Personkern Vorauszusetzendes“ (221) anzunehmen sei, vielmehr erscheint die Identität des Subjekts als „der sich selbst bezeichnende und symbolisierende reflexive Selbstvollzug“ (221). Auch wird festgestellt, dass dieses Selbstbild des Selbstvollzugs einerseits die einzige Selbstdarstellung und mehr noch das Selbst selbst sei (221), doch andererseits bleibe die Differenz zwischen Bild und Selbst bestehen. Doch handelt es sich hierbei stets um eine Differenz im Selben, wenn der Gottesgedanke nichts anderes ist als „das Geschehen der Durchsichtigkeit im Selbstverhältnis des Bewusstseins im Vollzug des Sich-Bestimmens“ (220). Die Bestimmung Gottes als Liebe bleibt ebenfalls auf ein Geschehen im Inneren des Selbst beschränkt, ist sie doch die „Selbstbeschreibung eines konkreten Vollzugs“ (221). Der Andere, die Anderen, Gott als der ganz Andere, dringt nicht in die Geschlossenheit dieses Selbstvollzugs ein, so fragmentarisch, gebrochen und ambivalent das kontingente Selbst-Bewusstsein auch sein mag (222). Deshalb ist es dringend geboten, die Geschichte dieses Selbst selbst in einen größeren Kontext zu stellen, in dem Differenz und Alterität, Transzendenz und Immanenz einen bestimmten Ort haben.

## 4.2 Die Geschichte als Spiel der Identität mit der Differenz

*Der doppelte Gott über uns. „Jewgreek is greekjew“*

Die Geschichte, die auch das neuzeitliche Subjektparadigma hervorbringt, beginnt mit einer unaufhebbaren Differenz, nämlich der zwischen dem griechischen und dem israelitischen Denken. Jacques Derrida eröffnete 1964 in *Gewalt und Meta-*

<sup>36</sup> S. Brief an Friedrich Heinrich Jacobi vom 30.08.1789 (Akademieausgabe, Bd. 11, 76), J. G. Fichte, *Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche*, in: *Fichtes Werke*, Bd. 4, 369–600, 541.

<sup>37</sup> Scheier, *Luhmanns Schatten*, 10.

<sup>38</sup> Vgl. Scheier, *Luhmanns Schatten*, 11.

*physik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas* einen Geschichtsraum, der vorangetrieben wird von einer quasi-ursprünglichen Differenz: „Sind wir Juden? Sind wir Griechen? Wir leben im Unterschied des Jüdischen und des Griechischen, der vielleicht die Einheit dessen ist, was man Geschichte nennt“.<sup>39</sup> Gewiss ist immer Vorsicht geboten, wenn Derrida von „Einheit“ spricht, doch ist die hier angedeutete Spannung jedenfalls ein wichtiger Hinweis, den wir nicht ignorieren sollten. Im Kontext der Christologie legt sich sofort die Frage nach der Synthese nahe, die ja etwa laut Paulus und der paulinischen Schule den Glauben bestimmt: „Denn er ist unser Friede, er hat aus den beiden eins gemacht und die Wand der Feindschaft, die uns trennte, niedergerissen durch sein Leben und Sterben“ (Eph 2,14). Derrida verweist bezeichnenderweise *nicht* auf Jesus Christus oder die neutestamentlichen Schriften, sondern auf die Geschichte der spekulativen Philosophie:

„Hat der eigentümliche Dialog zwischen dem Jüdischen und dem Griechischen, der Friede selbst, die Gestalt der absoluten spekulativen Logik Hegels, lebendige Logik, die die formale Tautologie und die empirische Heterologie versöhnt, nachdem sie den prophetischen Diskurs im Vorwort zur Phänomenologie des Geistes gedacht hat? Oder hat dieser Friede im Gegenteil die Gestalt der unendlichen Trennung der undenkbaren, unaussprechlichen Transzendenz des Anderen?“<sup>40</sup>

Ich möchte die Frage Derridas offen lassen und stattdessen eine Skizze des Geschichtsraums wagen, in dem sich die Geschichte *als christliche* entfaltet und die somit auch immer schon die Geschichte Christi ist, die aber zugleich auf ein Außen bezogen bleibt, ein heidnisch-rationales und ein jüdisch-(vor/über)rationales.

Am Anfang steht die Differenz zwischen einem Denken, das bei seiner Sache ist und einem Denken, welchem seine Sache entzogen ist. Die griechische Philosophie strebt nach dem Begriff ihrer Sache und endet schließlich im Begriff des Denkens selbst. In der aristotelischen *noësis noëseōs* findet die Vernunft ihre Identität, die gleichwohl die Differenz zwischen Denken und Gedachtem wahrte. Die Vernunft selbst erscheint hier als *der Gott*, der näher bestimmt ist als reine Gegenwart, belebendes und bewegendes Prinzip, höchste Lust und erste Substanz. Bei Aristoteles erfüllt sich die gleichermaßen heraklitische und parmenideische Intuition des *göttlichen Logos bzw. Seins über uns*. Der mythische Kosmos der olympischen Götter ist in reine Vernunft aufgegangen. Gleichwohl kommt es auch dem rein gedachten Gott zu, die Grenzen zu wahren. Entsprechend ist der *nómos* die andere Seite des *lógos*. Wiewohl die *pólis* der primäre Ort des Wohnens ist und die Helle-

<sup>39</sup> Jacques Derrida, *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas*, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a. M. 1976, 121–236.

<sup>40</sup> Derrida, *Gewalt und Metaphysik*, 234. Derrida fährt fort und endet mit diesen Worten: „Welchem Horizont des Friedens gehört die Sprache an, die diese Frage stellt? Wo schöpft sie die Energie ihrer Frage? Vermag sie über die geschichtliche Paarung des Judentums und des Hellenismus Rechenschaft zu geben? Welches ist die Berechtigung, welches ist der Sinn der *Kopula* in diesem Satz des vielleicht hegelischsten aller modernen Romanciers: *Jewgreek is greekjew. Extremes meet?*“

nen sich gerade durch ihre Kenntnis des rechten Maßes von den Völkern unterscheiden, eignet dem griechischen Denken ein Zug ins Universale, da zum ersten Mal die reine Vernunft mit einem absoluten Anspruch auftritt. Die menschliche Vernunft hat Anteil an der göttlichen und ist in der Lage, *ethisch* zu sagen, wie es zu sein hat, und *logisch* zu sagen, wie es ist – und zwar *kategorisch*. Dem kategorischen Relationsurteil entspricht die Relation von (göttlicher) Substanz und (menschlichem) Akzidenz. Die Vernunft der Sterblichen findet in der partiellen Identität mit der unsterblichen Vernunft des Gottes und deren reflexiver Identität ihre Erfüllung.

Dem jüdischen Gesetz im Sinne der Weisung kommt es ebenfalls zu, die Grenzen festzulegen. Das abstrakte Sein bleibt hier stets das konkrete Wohnen im Land, das an die Erfüllung des Gesetzes gebunden ist. Gesetzgeber ist ebenfalls der *Gott über uns*, der nun deutlicher als transzendentes Subjekt vorgestellt wird. Die Vorstellungen von diesem unvorstellbaren Gott werden in Erzählungen, Mythen, Ermahnungen, Gebeten usw. zur Anschauung gebracht. JHWH ist der transzendente und personale *Gott über uns*, der sich in der Wüste offenbart hat, nachdem er sein Volk aus dessen selbstverschuldeter Unmündigkeit befreit hat. Der Exodus-Gott verschmilzt mit dem Schöpfer des Himmels und der Erde, der auch der Herr des Gerichts ist und sich gleichermaßen durch die unaufhebbare Polarität von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit (Ps 100) auszeichnet. Trotz der universalen Anlage und universalisierender Tendenzen bleibt JHWH der Gott Israels, des Volkes, das von allen Völkern geschieden ist. Die Erhabenheit des Gottes Israels steht in einer gewissen Spannung zur marginalisierten Stellung der Juden im Kontext der antiken Großreiche von Nebukadnezar bis Alexander und Augustus. Wie der Gott Israels der ganz Andere ist, bleibt auch das Volk durch sein Anderssein bestimmt.

#### *Der transzendente Gott und sein immanenter Mittler – der Gott unter uns*

Obwohl der Wanderprediger Jesus von Nazaret wie mehrfach angedeutet voll und ganz in die jüdische Religionsgeschichte eingeordnet werden kann, führt sein Wirken und sein Reden zu einer Revolutionierung des Gottesgedankens.<sup>41</sup> Jedenfalls führt sich die christliche Innovation auf Jesu Worte und Taten, vor allem aber auf den Gedanken seines Todes und seiner Auferstehung zurück. Geschichtlich betrachtet besteht diese Revolution gerade in der Verschmelzung von jüdischem und griechischem Anfang. Doch werden Griechentum und Judentum nicht einfach in das Christentum aufgehoben. Zwar negieren gerade die frühen Christen das Heiden- und Judentum, soweit es sich nicht in die neue Einheit beider einfügt, doch wird faktisch die religionsunabhängige Rationalität des Griechischen wie

<sup>41</sup> Vgl. Falk Wagner, *Zur Revolutionierung des Gottesgedankens. Texte zu einer modernen philosophischen Theologie aus dem Nachlass* ediert von Christian Danz und Michael Murrmann-Kahl, Tübingen 2014.

auch die nichtgriechische und nichtchristliche Religiosität des Jüdischen *nicht* getilgt. Die griechische Theorie und die jüdische Lebenspraxis bilden eine unaufhebbare Differenz, die weiterhin unsere Geschichte prägt. Die allgemeine Vernunft und die besondere Religiosität einer Minderheit begleiten die christliche Geschichte bis heute nicht nur affirmierend, sondern häufig kritisierend. Doch erst in postmodernen Zeiten konnte der Primat der Differenz – auch zwischen Hebraismus und Hellenismus<sup>42</sup> – in angemessener Weise Würdigung finden. Die Paradoxie, dass das bleibend-different Andere für die eigene Identität stiftend wird, tritt erst hier klar ans Licht. Während Jesus selbst aramäisch-jüdisch bleibt, sind bereits die ersten maßgeblichen Zeugnisse über ihn griechisch-universal angelegt. Paulus relativiert das jüdische Gesetz und universalisiert den jüdischen Glauben. Auch die *New Perspective on Paul* bestätigt diese Sicht.<sup>43</sup> Damit wird für die Christen der Gott Israels als „unser Vater im Himmel“ zum transzendenten Gott der Juden *und* Heiden. Jesus von Nazaret aber wird als Sohn Gottes seinerseits zu Gott. Die neue Denkform, die diesem transzendent-immanenten Gott entspricht, der zugleich Identität (Gott) und Differenz (Sohn nicht Vater) ist, nennt sich Glaube. Mit dem Glauben eröffnet sich aber auch die geschichtliche Differenz zwischen der vorchristlichen Epoche des Vaters (*Gott über uns*), der sowohl griechisch als auch jüdisch gedacht werden kann, und der Epoche des Sohnes (*Gott neben/unter uns*).

Wichtig ist allerdings nun zu sehen, dass sich das Christentum ebenfalls in zwei epochale Gestalten auseinander legt. Die Differenz zwischen der Gestalt des Christlichen lässt sich ebenfalls mit einem Rückgriff auf die Trinität abbilden. Freilich eröffnet sich die Differenz zwischen der Epoche des Sohnes als des *Gottes unter uns* und des Geistes als des *Gottes in uns* erst mit der anhebenden Neuzeit. Die erste christliche Denkform übernimmt aus der vorchristlichen Epoche den Gedanken des *Gottes über uns* und bestimmt ihn fort. Aus der griechischen Rationalität stammt die Vorstellung Gottes als logische *archê* oder *principium*. Aus der jüdischen Welt stammt der Gedanke des Schöpfers als persönlicher Grund und Ursache von Welt und Zeit. Zugleich wird die starke Transzendenz übernommen, die im Judentum angelegt ist. Wieder ist es paradox, dass eine nichtjüdische, nichtchristliche, sondern heidnische Philosophie und Religion, nämlich die des Neuplatonismus, zum Ausgangspunkt für die epochale Denkform wird. Das neue epochale Prinzip, das Eine, zeichnet sich durch vorreflexive und mithin voridentische Absolutheit aus. Nicht einmal der Gedanke der Differenz kann das Eine fassen, würde es dadurch doch in Gegensatz zum Vielen gebracht. Das Unausprechliche wird hiermit aber auch zum philosophischen, theologischen und religiösen Prinzip, das in seiner absoluten Transzendenz nur noch angenommen, im Sinne von hypothetisch vorausgesetzt werden kann. Die Identität von Denken

<sup>42</sup> Vgl. Derrida, *Gewalt und Metaphysik*, 121, der hier Matthew Arnold, *Culture and Anarchy* (Cambridge 1960), zitiert.

<sup>43</sup> Siehe z. B. Ed Parish Sanders, *Paulus. Eine Einführung*, Stuttgart 1995.

und Gedachtem (*nous*) wird von der undenkbbaren Einheit bedingt. Gott ist nicht mehr denkbar, sondern die absolute Voraussetzung allen Denkens. Der Streit um Arius, der schließlich zu den Konzilien von Nizäa (325) und Konstantinopel (381) führt, dreht sich um die Frage, inwiefern die Reflexivität des Logos ontologisch mit der vorreflexiven Einheit des Einen auf einer Stufe steht. Die christliche Theoriebildung entscheidet sich für die radikale Lösung, die Identität<sup>2</sup> von Identität<sup>1</sup> und Differenz anzunehmen, wobei mit Identität<sup>1</sup> die Einheit der logischen Reflexion ( $A=A$ , Denken=Denken) und damit der Sohn oder die vorreflexive Einheit und damit der Vater bezeichnet werden kann, wie auch Differenz die Transzendenz des Vaters bzw. des Einen meinen kann oder die Differenz der beiden Seiten der Reflexion ( $A=B$ , Denken=Gedachtes). In jedem Fall bezeichnet die umfassende Identität<sup>2</sup> die Einheit von Reflexion (Sohn) und vorreflexivem Grund (Vater) und damit den Geist der Liebe. Doch auch bezüglich der Christologie wird eine vergleichbar kühne Lösung gefunden, indem Chalkedon die Menschheit Jesu und die Gottheit des Sohnes ihrerseits identisch setzt. Wobei zu bemerken ist, dass die Einheit beider Naturen wie die Einheit der drei göttlichen Personen im patristisch-scholastischen Kontext noch nicht dialektisch als Wechselwirkung gedacht wird, sondern hypothetisch-hypostatisch als Verhältnis von Ursache und Wirkung.<sup>44</sup> Der Einheitspunkt beider Naturen ist die zweite göttliche Person (Differenz), die auch die bleibende (!) Differenz beider Naturen trägt, nämlich der göttliche Logos oder der Sohn.<sup>45</sup>

Insofern die Undenkbarkeit auch noch die Denkbarkeit bedingt, verkörpert der Gott absoluter Transzendenz als Vater die Ursache des göttlichen *logos* oder des Sohnes und der menschlichen Natur Jesu Christi. Denn als Sohn ist Gott nicht nur *logisch* und mithin denkbar, sondern auch noch *physisch* und damit sichtbar. Das eine menschliche Individuum Jesus vermittelt von der absoluten Transzendenz des trinitarischen Gottes in die relative Transzendenz des inkarnierten Sohnes und des dem glaubenden Subjekt immanenten Heiligen Geistes. Damit wird die absolute Differenz von schöpferischer Trinität und geschaffenem Menschen, der vor allem auf seine trinitarische Geistigkeit hin betrachtet wird (bei Augustin: *memoria, intellectus, voluntas*), in gewissem Sinn relativiert. Streng genommen ist der Unterschied nur in Jesus Christus relativiert. Insofern aber die Geschichte Christi dem Gedächtnis überantwortet wird, bleibt die relative Einheit

<sup>44</sup> Bezogen auf die Trinität werden die sogenannten Ursprungsrelationen oder Hervorgänge personkonstitutiv, bezogen auf die Christologie wiederum ist das Verhältnis von Gottheit zu Menschheit das von Ursache und Wirkung, wobei es zwischen der verursachenden göttlichen Natur und der verursachten menschlichen Natur von Gott her zu keiner realen Relation kommt. Das Verhältnis bleibt also definitiv hypothetisch und noch nicht disjunktiv wie in der Neuzeit, vor allem in der Interpretation des Christentums durch Hegel.

<sup>45</sup> Zur Theorie der hypostatischen Union siehe Georg Essen, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personenphilosophie*, Regensburg 2001.

von göttlichem und menschlichem Individuum im Tun der Wahrheit der Gläubigen gegenwärtig: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ (Lk 22,19).

Die aktuelle Vermittlung von Transzendenz und Immanenz auch nach dem Ende der endlichen Präsenz des Absoluten im Relativen ereignet sich durch die Gemeinschaft der Glaubenden, d.h. durch die Kirche und ihre sakramentale Wirksamkeit. Jesus, der *Gott unter uns*, bleibt allgemein in den Glaubenden und deren Praxis der Liebe präsent. Die hierarchische Struktur der Kirche kennt eine gestaffelte Christusrepräsentanz. Christus ist in allen Menschen, besonders in den Glaubenden und in den apostolischen Amtsträgern sowie den von ihnen gespendeten Sakramenten sinnfällig wirksam. Die Sakramente, die Praxis der Nächstenliebe und die Verkündigung der christlichen Botschaft überwinden die Differenz des Endlichen zum Unendlichen und bewirken letztlich die Vergöttlichung der Welt im „Tun der Wahrheit“. Die in sich differenzierte, weil trinitarische Einheit Gottes ist nicht nur die Ursache, sondern auch das Ziel der Welt und ihrer Geschichte. Entscheidend ist noch zu sehen, dass die gesamte geschichtliche Dynamik von der Erschaffung der Welt über die Erlösung in Christus und die Vollen dung im Geist als eine *Gabe* begriffen werden muss. Aus der unverfügbaren Transzendenz gibt Gott sich selbst und auch noch die (hypothetische) Annahme dieser Gabe.

#### *Der Geist Christi in uns oder die Gottheit des Menschen*

Erst mit der Neuzeit wird dieses als Ursache-Wirkungs-Verhältnis gedachte Geben und Nehmen als *wechselseitig* betrachtet. Dies wird aber nur deshalb möglich, weil im empfangenden Geschöpf die göttliche Gabe immer schon angekommen ist. Damit aber wird das innerste Selbst des Menschen seinerseits Ursache und zwar nicht mehr nur Zweitursache, sondern relative Erstursache. Deshalb kann mit Blick auf die scholastische Definition der Freiheit als „Ursache sein“ erklärt werden, warum das neue epochale Prinzip *Freiheit* heißt.

Schon in der Deutschen Mystik wird der alte Gedanke der Gegenwart Christi im Selbst des Menschen neu gefasst. Über die Stufen der spätmittelalterlichen Frömmigkeit (*devotio moderna*) und der spätmittelalterlichen Scholastik (*via moderna*), gestärkt durch den Humanismus und die Renaissance, kommt es zu den epochalen Umbrüchen des 16. Jahrhunderts, die aber nicht nur auf die nun entstehenden reformatorischen Kirchen beschränkt bleiben, sondern in eigener Weise auch den ebenfalls neu entstehenden konfessionellen Katholizismus prägen. Das Christentum differenziert sich mit dem Übergang in die Neuzeit aus in den die (scheinbare) Kontinuität und Identität betonenden Katholizismus und den die (scheinbare) Differenz betonenden Protestantismus – auch hier eine unaufhebbare, wenn nicht unüberbrückbare Differenz. Doch auch die Neubesinnung auf die vorchristlich-griechische Kultur (Renaissance) ist ein wesentlicher Faktor dafür, dass neben der konfessionellen Realität der Neuzeit eine überkonfessionelle Sphäre entsteht, die sich in der neuzeitlichen Philosophie (spätestens seit Descartes) ebenso nieder-

schlägt wie im neuzeitlichen Staatsverständnis (spätestens seit Locke und Rousseau). Die Aufklärung kann nicht nur als ein protestantisches Unternehmen gedeutet werden (gegen Danz!). Auch Katholizismus und Judentum haben Anteil daran. Umgekehrt dürfen die Spannungen zu den konfessionellen christlichen Orthodoxien gleich welcher Konfession hier keinesfalls verschwiegen werden. Während die Konfessionsgemeinschaften – gleich ob jüdisch, katholisch oder protestantisch – die Differenz Gottes und den Gabecharakter der Wahrheit betonen, führt die säkulare Neuzeit den Gedanken der Identität bzw. der Wechselwirkung zwischen göttlicher und menschlicher Natur zu seiner vollkommenen Ausbildung. Nicht nur Baruch de Spinoza hatte Probleme mit den religiösen Autoritäten des Judentums, nicht nur Descartes, Pascal und Rousseau mussten katholische Institutionen fürchten, auch Kant, Fichte oder Hegel waren nicht einfach die Stimme der protestantischen Staatskirchen. Vor allem im Deutschen Idealismus kommt es zum Selbstbewusstsein des Geistes, das die Identität von menschlicher und göttlicher Natur nicht nur annimmt, sondern aus absoluter Freiheit setzt.

Galt in der ersten Epoche das (theoretische) Anwesen bei der göttlichen Substanz, in der zweiten Epoche das (praktische) Geben aus göttlicher Gnade als Vollkommenheit, so wird es nun zum (produktiven) Setzen aus Freiheit fortbestimmt. Eben deshalb kann nicht mehr der kirchlich vermittelte Glaube an Jesus Christus als göttlicher Maß-Gabe allein selig machen, sondern die menschheitliche Einsicht in die wesentliche Differenzeinheit von Immanenz und Transzendenz, Menschheit und Gottheit, Identität<sup>1</sup> und Differenz. Die Relation von Gottheit und Menschheit ist nicht mehr als Verhältnis von *Substanz und Akzidens*, nicht mehr als Verhältnis von *Ursache und Wirkung*, sondern als *Wechselwirkung oder Gemeinschaft* zu denken. Nicht nur mit den kantischen Relationskategorien lassen sich die epochalen Unterschiede bestimmen. Die kantischen Kategorien verweisen vor auf die hegelische Dialektik, die sich ihrerseits als Realisierung des trinitarischen Gottesgedankens versteht. Dann bleibt die erste Epoche die des Vaters als des *Gottes über uns* (Logik; Sein; Kunst), die zweite die des Sohnes als des *Gottes unter uns* (Natur; Wesen; Religion) und die des Geistes als des *Gottes in uns* (Geist; Begriff; Philosophie).

Entscheidend ist zu sehen, dass sich auch noch die idealistische Philosophie der Neuzeit als Selbstrealisierung des christlichen Gedankens begreift. Mit dem Sohn setzt der Vater die erste Differenz und begreift im Anderen sich selbst. In der Welt setzt Gott das Andere zu sich und kommt darin im menschlichen Individuum Jesus von Nazaret zu sich. In Jesus Christus setzt die christliche Religion sich das Absolute als vorgestellten Gegenstand gegenüber und begreift schließlich darin zuletzt sich selbst. Die Bewusstseinsgestalt der Religion geht über in das Selbstbewusstsein der Philosophie. Das Absolute hat sich selbst begriffen. Die *Weltgeschichte* ist der äußere Ort des Zusichkommens Gottes, die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* ist der innere Ort. Doch indem sich Gott im mensch-

lichen Selbstbewusstsein begreift, kommt es nicht nur zur komplexesten christologischen und trinitätstheologischen Theoriebildung, denn als solche ist die idealistische Philosophie – auch – zu sehen, sondern ebenso zur Aufhebung der Religion in den Begriff, was eben – auch – deren Negation und nicht nur deren Bewahrung und Höherentwicklung meint. Die Transzendenz Gottes jedenfalls wird im Schluss der *Phänomenologie des Geistes* ebenso aufgehoben wie im Ende der Enzyklopädie des Geistes. Die Differenz ist aufgehoben in eine letzte Identität.

So sehr Hegel immer die Dynamik des Denkens betont, das sich gegen jede Fixierung endlicher Momente richtet, so sehr Hegel selbst die geschichtliche Relativität seines eigenen Ortes bewusst war,<sup>46</sup> so sehr wird das Selbstbewusstsein des Geistes *ambivalent*. Hegel hält die Spannung in dynamischer Bewegung, doch ist der Zenit einmal erreicht, begreift das menschliche Denken die Endlichkeit auch dieses Gedankens und der Gottesgedanke wird schließlich nicht mehr als theologischer Gedanke Gottes, sondern als anthropo-logischer Gedanke über Gott aufgefasst (Feuerbach). Mit der theo-logischen Neuzeit endet aber – in Europa – nicht nur eine Epoche der Metaphysik, sondern die onto-theo-logische Interpretation der Geschichte im Ganzen als Geschichte der logischen Affirmation Gottes und – ab der zweiten Epoche – metaphysischen Interpretation Jesu.

#### *Zwischengedanken zum „Modernebegriff“*

Spätestens hier ist der Moment, an dem die scheinbare Linearität und Universalität der europäischen Geschichte ebenso in Frage gestellt werden muss wie die scheinbare Kontinuität der „Moderne“ vom – sagen wir – 15. ins 21. Jahrhundert. Es soll hier nicht bestritten werden, dass „Moderne“ ein sinnvoller Überbegriff sein kann, der jene Dynamik umfasst, die spätestens mit der Aufklärung beginnt und bis in die Gegenwart andauert. Dafür spricht die bleibende Bedeutung der prinzipiellen Subjektivität, der absoluten Freiheit, der autonomen Vernunft, der bürgerlichen Demokratie, der Menschenrechte und Menschenwürde. Doch ist deren konkrete Ausgestaltung in der nachmetaphysischen Zeit doch sehr von der klassischen Gründungsphase im 18. und frühen 19. Jahrhundert verschieden. Wie die Fortexistenz des Judentums in der christlichen Zeit, oder der alten (katholischen) Kirche in der Neuzeit nicht der Realität einer neuen Konstellation der Kultur bzw. der Religion widerspricht, so widerspricht die Aktualität neuzeitlicher Errungenschaften nicht der Tatsache, dass sich die Geschichte einmal mehr ausdifferenziert hat. Die Tatsache, dass es – mit Shmuel Eisenstadt gesprochen – multiple Modernen gibt, bleibt bei Danz und dem neuprotestantischen Subjektendenken weitgehend unterbelichtet.<sup>47</sup> Die europäische Moderne ist nur eine, wenn

<sup>46</sup> Bes. in der berühmten Passage der Grundlinien über die Philosophie des Rechts, Frankfurt 1970 (Werke 7), 28: „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“

<sup>47</sup> Vgl. Shmuel Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist 2000.

auch die erste Ausprägung eines bestimmten Typs sozialer und kultureller Organisation. Die Relevanz der Modernen im Plural kann nach Auskunft von Eisenstadt nur noch mit dem Aufkommen der Weltreligionen verglichen werden. Genau das dürfte der *kairós* unserer Situation im beginnenden 21. Jahrhundert sein, ein Anfang globaler Modernitäten, wobei die Pluralität gerade auf der geschichtlichen und damit auch religiösen Einbettung der Modernitätsmomente beruht und somit auch als kulturelle Selbstbewusstwerdung begriffen werden kann.

Doch auch innereuropäisch ist der Modernebegriff zu differenzieren und zwar in Neuzeit, nachmetaphysische Moderne und Postmoderne. Es ist sinnvoll, die klassische Neuzeit als dritte Epoche der metaphysischen Konstellation zu betrachten, denn bis zum Deutschen Idealismus findet sich in allen drei metaphysischen Phasen ein gewisser Primat der Idee. Das Besondere der jüngsten Formation onto-theo-logischen Denkens ist das Subjekt in absoluter Bedeutung oder der *Gott in uns* oder der (Heilige) Geist, die maßgebliche Relationskategorie (zwischen Gottheit und Menschheit) ist die Wechselwirkung oder Gemeinschaft und die spezifische Urteilsform das disjunktive oder dialektische Urteil. Damit vervollständigt sich die onto-theo-logische Phase der europäischen Geschichte, die bei Heraklit und Parmenides ihren Anfang nahm. Innerneuzeitlich versteht sich diese Zeit als die Summe bzw. Aufhebung aller früheren Epochen und damit als das Ende und die Vollendung der Geschichte. Doch aus heutiger Perspektive verweist gerade das trinitarische Schema auf die unaufhebbare Differenz der drei kulturellen Konstellationen. Sowenig wie der Vater und der Sohn im Geist aufgehen, so wenig gehen die griechisch-jüdische (*Gott über uns*) und die patristisch-scholastische Epoche (*Gott zwischen/ unter uns*) in der Neuzeit (*Gott in uns*) auf. Eine lineare Evolution wird damit ausgeschlossen, die Differenz ist unaufhebbar. Dadurch erscheint die klassische Neuzeit nicht mehr als die finale Epoche. Gott und Geschichte sind gerade nicht vollkommen begriffen. Zwar kann die neuzeitliche Interpretation des Christusgeschehens, um wieder zum Thema zu kommen, als *eine* unverzichtbare und mehr noch in mancher Hinsicht tatsächlich raffinierteste und komplexeste Affirmation des Christentums gesehen werden. Doch weder ist sie umfassend noch abschließend. Hegel selbst hat dies gewusst, wenn er vom Grau in Grau seiner Philosophie spricht. Zwar ist eine Gestalt des Geistes alt geworden, aber nicht der Geist schlechthin.

Es ist durchaus möglich, die onto-theo-logische Neuzeit in einem Kontinuum mit der bio-anthropo-logischen Moderne und der tele-semeio-logischen Postmoderne zu sehen, wie dies faktisch in den meisten Modernetheorien von Blumenberg<sup>48</sup> bis Habermas<sup>49</sup> der Fall ist. Als gemeinsam kann eine bestimmte Fixierung auf den Menschen angesehen werden. Doch darf die Anthropozentrik dieses Modernebegriffs nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Begriff des Menschen je unterschiedlich ist. Bereits hier können wir behaupten, dass der neuzeitliche

<sup>48</sup> Hans Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 31997.

<sup>49</sup> Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1988.

Anthropozentrismus zugleich ein Theozentrismus ist, in dem Sinn, dass Gottheit und Menschheit – christologisch grundgelegt – sich in besagter Dialektik oder Wechselwirkung befinden. Der in diesem Sinn nachneuzeitliche Begriff des Menschen negiert gerade diese theo-logische Fundierung und verlagert den identitätsstiftenden Grund des Menschen in die Welt. Der postmoderne Begriff des Menschen zeichnet sich durch die Dispersion der Identität aus. Hinzu kommt der berüchtigte Double Bind: weder Gott noch Mensch und zugleich sowohl Gott als auch Mensch. Damit deutet sich aber an, dass auch die weitere Geschichte mit trinitätstheologischen und christologischen Strukturen in ihrer inneren Differenziertheit plausibel gemacht werden kann.

### *Der auf sich gestellte Mensch*

Das ganze Gewicht der nachhegelschen Zeit liegt in einer ersten Phase auf der Anthro-Logie. Das Ende der Onto-Theo-Logie und mithin der spekulativen Vernunft setzt die reine Bio-Anthro-Logie frei. Der Gottesgedanke erscheint entweder als eine Funktion der Anthro-Logie – so in der Traditionslinie des Neuprottestantismus, wie Danz ihn versteht –, wobei es zur faktischen Identität des Gottesgedankens mit dem anthro-logischen Menschen kommt, oder er entrückt in eine neue Transzendenz und wird zur reinen Negation des Endlichen, wie bei Kierkegaard und in der auf ihn bezogenen Wort-Gottes-Theologie des 20. Jahrhunderts, oder die Negation Gottes wird absolut und Gott stirbt, was das eigentliche Novum der Bio-Anthro-Logie ausmacht und bei Marx, Nietzsche, Freud weltgeschichtlich wird. Auch Formen der Religion und Kultur, die ihre Ursprünge nicht in der Neuzeit sehen, wie der römische Katholizismus, die verschiedenen Gestalten der Orthodoxie und das Judentum bilden im Lauf des 19. Jahrhunderts neue, anti-moderne und moderne Varianten aus. Sogar im Protestantismus gibt es nicht nur die neuprotestantisch-liberale, sondern auch eine rechtshegelianisch-konservative Gestalt und radikale Negationen des spätneuzeitlichen Geistes durch einen vor-aufgeklärten protestantischen Fundamentalismus.

Im aktuellen Kontext geht es darum, die innere Logik der Bio-Anthro-Logie bzw., mit Scheier gesprochen, der industriellen Moderne zu begreifen. Bezogen auf die Kategorien legt sich hier die Negation als Grundmotiv nahe. Stets geht es um die Verneinung des Bisherigen. Die Modernität der nachspekulativen Welt beschleunigt den „Fortschritt“ zusehends. Der Fortschritt lebt aus der Erfahrung des Mangels, des Entzugs, der Enteignung: „Es ist, wie es nicht zu sein hat!“ Der befürchtete, gefühlte oder gedachte Verlust Gottes lässt die religiöse Versöhnung der Welt als illusionäre Zukunftsmusik erscheinen. Es ist eben nicht mehr Gott oder die Natur, die als primäres Movens des Weltgeschehens – zuletzt etwa in Kants moralischem Gottesbegriff oder in Hegels *Weltgeist* – der Garant

dafür ist, dass es im Grunde immer schon so ist, wie es zu sein hat.<sup>50</sup> Die Produktivität verlagert sich vom göttlichen Begriff (Hegel) zur menschlichen Arbeit. Damit ist mit Chalkedon formuliert die göttliche Natur im Gottmenschen getilgt, und es bleibt die menschliche übrig. Die Knechtsgestalt des (Gott-)Menschen und seine wesentliche Enteignung sind ein weiteres Signum der industriellen Moderne.

Blicken wir auf den bisherigen Weg zurück. Die drei metaphysischen Epochen lassen sich wie gesagt *post factum* trinitätstheologisch den drei göttlichen Personen zuordnen. Der himmlische Vater als Gott über uns – erste Epoche (Identität), der Sohn als Gott unter uns – zweite Epoche (Differenz), der Geist als Gott in uns (Identität von Identität und Differenz) – dritte Epoche. Nun wird es möglich, auf einer zweiten Ebene die Onto-Theo-Logie insgesamt – ähnlich wie Hegel dies in seiner Religionsphilosophie tut – mit dem Vater als Chiffre für die spekulativ immanente Trinität zu assoziieren. Absolute göttliche Identität (von Identität und Differenz) charakterisiert in eigener Weise die metaphysischen Denkformen, insofern in der göttlichen Idee das Göttliche mit sich identisch ist. Das nachmetaphysische Denken kann in neuer Weise dem Sohn zugeordnet werden, insofern nun der seiner Gottheit entkleidete Mensch zum Konstruktionspunkt aller Wirklichkeit wird: der Gottmensch in Knechtsgestalt (Kierkegaard). Die unüberbrückbare Differenz zwischen der (abwesenden) Gottheit und der Menschheit, zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit, zwischen der Fülle des Lebens und dem erfahrenen Elend prägt die Geschichte der Bio-Anthropo-Logie. Doch ist diese Differenz als Negation der metaphysischen Identität zu verstehen. Deren Präsenz wird nicht mehr erfahren. Damit wird das Kreuz Christi in neuer Weise zum eigentlichen Signum der nachspekulativen Denkart, da der moderne Mensch mit dem gekreuzigten Jesus sagen kann: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34; Ps 22,2). Nebenbei bemerkt ist auch der „historische Jesus“ ein von Gott verlassenes Konstrukt der industriellen Moderne. Die klassische Leben-Jesu-Forschung hat ihren Ort im Rahmen der Bio-Anthropo-Logie. Das Leben (*biós*) des Menschen (Jesus) wird mit den Mitteln nachspekulativer Rationalität beforcht.

Das Kreuz Jesu gewinnt eine neue Bedeutung, da sich der Mensch der Moderne an das Kreuz der Maschine (Marx) oder Technik (Heidegger) etc. gebunden erfährt. Wiewohl dem jungen Habermas Recht zu geben ist, dass die moderne Entfremdung „nicht Chiffre eines metaphysischen Unfalls, sondern Titel einer

<sup>50</sup> Scheier, Luhmanns Schatten, 18: „Solange das Denken aber innerhalb des Horizonts handwerklich-manufakturieller Produktion zu Hause war, lässt sich unbeschadet aller epochalen Grenzen *ein* Bogen ziehen von den frühen Griechen bis zum deutschen Idealismus. Immer waren Produzenten und Produkt durch die Mitte der produktiven Bewegung selbst zusammengeschlossen, die auch und gerade als menschliche den Charakter natürlicher Produktion hatte. Dadurch blieb sie ihrerseits durch die ganze produktive Natur (*physis*) bezogen auf Gott als deren produktiven Grund. In ihm erst als im *actus purus* und *primus motor* schaute der Mensch sein produktives Wesen an als sein meta-physisches Wesen.“

faktisch vorgefundenen Situation“ ist,<sup>51</sup> gilt doch, dass so wenig wie die Kreuzigung Jesu vorschnell als heilsgeschichtlicher Mechanismus betrachtet werden darf, die Erfahrung von Armut, Leid und Tod zunächst das Werk menschlicher und damit auch sozialer Strukturen oder Akteure ist. Auch der geschichtliche Tod Gottes kann und soll zunächst als Tat von konkreten Menschen in ihrer konkreten Situation betrachtet werden. Dies hat niemand deutlicher gesehen als Friedrich Nietzsche. Allerdings steigert sich der Druck, die Negation des Lebens zu negieren, nach dem Tod Gottes gewaltig und schlägt um in Gewalt, denn die Schuld am Leiden der millionenfach „gekreuzigten“ Menschen hat der Andere, der Bourgeois, der Jude, der Angehörige einer anderen Nation, der Christ, der Antichrist, der Behinderte, der Zigeuner usw. Diesen Anderen gilt es zu vernichten. Aus der Ostererfahrung wird so die innerweltliche Negation der Negation, die allerdings niemals zur Auferstehung führt, sondern in die Katastrophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. So gewinnt in Auschwitz der gekreuzigte Jude Jesus eine neue abgründige Symbolik, wie Johann Baptist Metz immer wieder verdeutlicht hat.<sup>52</sup> Die Abwesenheit Gottes erreicht eine neue weltgeschichtliche Dimension.

Der Gedanke der Identität war auf die Reinheit innerweltlicher Verhältnisse übergegangen, im Sinne einer postulierten Identität der Klasse, Rasse, Nation, Ideologie, Theorie etc. Dadurch aber wurden die beiden Begriffe Identität *und* Differenz desavouiert, ist doch der eine ohne den anderen nicht zu haben. Adorno kann als ein erster Vertreter einer Philosophie des Nicht-Identischen gelten. Doch auch die *Negative Dialektik* verweist lediglich auf eine perennierende *Unversöhnlichkeit*, die nichts anderes ist als die Abwesenheit des Sohnes und seiner versöhnenden Wirklichkeit.<sup>53</sup> So wenig wie die kritische Selbstreflexion der Aufklärung deren Widerruf ist, so wenig ist die atheistische Kritik der nachmetaphysischen Moderne ein Widerruf des Christentums, sondern *seine zeitgemäße Erscheinung*, die der versöhnenden Wirkmacht des Christusgedankens jedenfalls „*anonym*“ (wie der moderne Theologe Karl Rahner sagen würde) genauso nahestehen kann wie das Christentum des 19. Jahrhunderts. Unter den Bedingungen des anthropologischen Primats des Phänomens kann nicht die theo-logische Idee der Versöhnung greifen, sondern nur die Erfahrung einer veränderten Wirklichkeit, die aber *im Ganzen* ausbleibt. So ist die *Anthropo-Logie* des Karfreitags die eigentlich moderne Gestalt der *Christo-Logie*. Die *Theo-Logie* bleibt auch in ihrer Negation präsent, doch damit ist sie im Kern der Moderne als abwesende anwesend. Das ändert

<sup>51</sup> Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*. Sozialphilosophische Studien, Neuwied am Rhein 1963, 400.

<sup>52</sup> Vgl. Johann Baptist Metz, *Befreiendes Gedächtnis Christi*, Mainz 1979; ders., *Kirche nach Auschwitz*, Hamburg 1993; Jan-Heiner Tück, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz*. Die Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage, 2. erw. Aufl. Paderborn u. a. 2001.

<sup>53</sup> Vgl. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1975.

nichts daran, dass auch die verschiedenen Kirchen und ihre Theologien sich in je eigener Weise modern-antimodern weiterentwickeln. Doch bleiben diese Entwicklungen innerhalb der Moderne zunächst sekundär und oft auch reaktionär.

### *Der Geist des Mediums*

Die innere Widersprüchlichkeit der industriellen Moderne wird mit dem Aufkommen der sogenannten Postmoderne offenkundig. Es mag die Frage, ob die Postmoderne eine weitere Gestalt der Moderne ist, ebenso offenbleiben wie die Frage, ob die Moderne nur eine Gestalt der Neuzeit ist. Entscheidend ist vielmehr, dass die logische Grundfigur sich ändert. Nicht mehr die *Negation*, sondern die *Limitation* prägt die neuen Denkgestalten.<sup>54</sup> Das unendliche Urteil verbindet die Affirmation und die Negation in neuer Weise, indem es eine Spur eröffnet. Bezogen auf Jan Patočka und Emanuel Levinas zerstreut Derrida den Gedanken des Gottmenschen, wenn er formuliert:

„Wenn Gott der ganz andere ist, die Figur oder der Name vom ganz anderen/jedem anderen, so ist jeder andere ganz anders/jeder andere jeder andere [tout autre est tout autre]. Diese Formel [...] schließt ein, dass Gott als ganz anderer überall ist, wo es ganz anderes/einen ganz anderen gibt. Und wie jeder von uns, jeder andere, ganz andere, unendlich anders ist in seiner absoluten, unzugänglichen, einsamen, transzendenten, nicht manifesten, nicht meinem Ich ursprünglich gegenwärtigen Singularität, [...] läßt sich das, was von der Beziehung Abrahams zu Gott gesagt wird, von meiner Beziehung ohne Beziehung zu jedem anderen als ganz anderem sagen, besonders zu meinem Nächsten, zu den Meinen, die mir so unzugänglich, geheim, transzendent sind wie Jahwe.“<sup>55</sup>

Die Spur Gottes findet sich auf dem Antlitz jedes Anderen. Das bedeutet christlich gewendet, dass auch die Spur Christi entgrenzt wird.

Niemand hat die Logik der – sagen wir – *dritten* Moderne (nach Neuzeit und nachmetaphysischem Denken) deutlicher auf den Punkt gebracht als Jacques Derrida mit seiner Rede von *différance* im Sinne von Aufschub und Unterschied.<sup>56</sup> Aufgegeben wird die Negation der Negation als Wieder-Holung der ursprünglichen Identität, Präsenz oder These. So wenig wie Derrida eine *Realität des Phänomens* annimmt, geht er von der *Wahrheit der Idee* aus. Zwischen Signifikat und Referenz eröffnet sich das Reich der Zeichen. Stand in der Onto-Theo-Logie die Wahrheit der Idee im Vordergrund – christologisch gewendet der Begriff bzw. die Natur Christi –, rückte in der bio-anthropo-logischen Moderne die Wirklichkeit der phänomenalen oder materiellen Welt ins Zentrum – christologisch gewendet, die Realität des historischen Jesus bzw. die Erfahrung des geglaubten Christus –, so geht es nun primär um den Zwischenraum, mit Platon und Derrida gespro-

<sup>54</sup> Ausführlich Karlheinz Ruhstorfer, *Gotteslehre* (GGD 2), Paderborn u. a. 2012, 12–34.

<sup>55</sup> Jacques Derrida, *Den Tod geben*, in: A. Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt a. M. 1994, 331–445, 405.

<sup>56</sup> Klassisch in: Jacques Derrida, *Die différance*, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien 2<sup>1999</sup>, 31–56.

chen: die Khora<sup>57</sup> – bezogen auf die Christologie, der symbolische bzw. metaphorische Zwischenraum von Fiktionalität und Faktizität, Signifikant und Referent, Idee und Materie, Gott und Mensch. Die *différance* zwischen beiden ereignet sich als Spur auf dem Antlitz des Anderen, jedes Anderen.

Auch die dritte Rückfrage nach dem historischen Jesus bewegt sich (meist unbewusst) in diesem Zwischenraum von Signifikat und Referent. Die symbolische Deutung des Signifikanten überlagert Realität und Idealität, Geschichte und Dogma.<sup>58</sup> Folkart Wittekind zieht aus dieser Verfasstheit der *third quest* Konsequenzen für die zeitgenössische Dogmatik, wenn er schreibt: „Es gibt nicht die reale Ereignisfolge hinter den vielen Deutungen. Geschichte bleibt innerhalb des Rahmens möglicher Deutungen, sie ist als Ereignis immer bereits deutungskonstituiert.“<sup>59</sup> Der Jesuit und Theologe Roger Haight betrachtet Jesus im Horizont der Postmoderne vornehmlich als Symbol Gottes, das aber zugleich symbolischer Imperativ für die Transformation der Welt ist.<sup>60</sup> Jesus erscheint für die telesemio-logische Betrachtung als Zeichen oder Bild im Geist des Mediums. Der Geist der offenen Mitte ist medial vermittelt der Raum der Kommunikation.<sup>61</sup> Christologie in der medialen Moderne wird im Geist der symbolisch vermittelten Kommunikation betrieben.

Die neue Fassung der Differenz ist nicht mehr die Negation der metaphysischen Identität von Identität und Differenz, da diese Destruktion der Onto-Theologie auf eine neue bio-anthropo-logische Affirmation und damit (negative) Identität abzielt. Der Ort der versöhnenden Identität wurde gerade als geschichtliche Versöhnung der Gegensätze (von der kommunistischen Gesellschaft bis zur idealen Kommunikationsgemeinschaft) begriffen. Die Kraft der Negation blieb die andere Seite der Identifikation. Die neue Differenz hingegen ist der offene Aufschub ohne Präsenz. In diesem Sinn können wir mit Anspielung auf Derrida von der *Differenz von Identität und Differenz* sprechen. In diesem Sinn markiert das neue Paradigma zugleich die *Differenz* von metaphysischer Identität und postmetaphysischer Differenz. Bezüglich der Versöhnung verlagert sich der eschatologische Unterschied, die Ankunft des Reichs Gottes, in eine aufgeschobene Gegenwart. Es geht nicht mehr darum, am Ende die ganz andere Welt zu erwarten oder auf eine Weltrevolution zu hoffen, sondern die Welt jetzt schon dekonstruktiv zu verändern, d. h. die manifesten Ungerechtigkeiten fragmentarisch in einem pluralistischen Horizont zu transformieren.

<sup>57</sup> Jacques Derrida, *Chôra*, in: ders., *Über den Namen. Drei Essays*, Wien 1993, 125–170.

<sup>58</sup> Dazu Karlheinz Ruhstorfer, *Christologie* (GGD 1), Paderborn u. a. 2008, 45–52.

<sup>59</sup> Wittekind, *Christologie im 20. Jahrhundert*, 44.

<sup>60</sup> Vgl. Roger Haight, *Jesus Symbol of God*, Maryknoll NY 1999.

<sup>61</sup> Dazu Karlheinz Ruhstorfer, *Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart*, in: ders. (Hg.), *Gotteslehre* (Theologie Studieren, Modul 7), Paderborn u. a. 2014, 263–352, hier 326–329.

Jesus ist das Zeichen für die Anwesenheit des abwesenden Gottes, den Anbruch des Gottesreiches und die offene Differenz von Mensch und Gott. War die bio-anthropo-logische Moderne vom Tod Gottes gezeichnet (Nietzsche), so steht die tele-semeio-logische Moderne für den Tod des Menschen (Foucault). Damit ist aber nichts anderes gemeint, als dass der weiße, fleischfressende, heterosexuelle, zum Opfer bereite Mann, zu ergänzen wäre Europäer oder Nordamerikaner, nicht länger der Maßstab des Menschseins ist.<sup>62</sup> Doch sind Negationen im Rahmen des postmodernen Paradigmas stets mit Vorsicht zu genießen. So ist hier wohl eher an jenen oben erwähnten Double Bind zu erinnern: *weder Gott noch Mensch und zugleich sowohl Gott als auch Mensch*. Deshalb ereignet sich eine gebrochene und pluralisierte Wiederkehr Gottes, nicht nur in der französischen Religionsphilosophie.

Das Oszillieren zwischen Gott und Mensch (auch Vater und Sohn) lässt noch einmal an den Geist denken. Der Geist ist – zumindest in der lateinischen Tradition – als das Dritte zugleich die Mitte, die Vermittlung, der vom Vater und vom Sohn ausgehende Geist der Versöhnung oder die Liebe, die den Unterschied zugleich bestehen lässt wie aufhebt. Der Geist ist es aber auch, der die Gottheit des Sohnes erkennen lässt. Der Geist ist der Name für jene Struktur, Selbstsein an der Stelle des Andersseins, das nun dekonstruktiv gewendet ist, und damit anders als bei Wagner gerade ein asymmetrisches Verhältnis meint.

Wittekind ist wohl derjenige Wagnerschüler, der am deutlichsten den postmodernen Schub rezipierte. Er kritisiert die Christologie des europäischen Subjekts inhaltlich und nimmt die Christologie auf die Funktion der Beschreibung zurück, wie überhaupt religiöse (Selbst-)Bilder funktionieren.<sup>63</sup> Die neue feministische, pluralistische, interkulturelle, anti-antijudaistische Einzelkritik erschütterte im Verein mit der Kritik am neuzeitlichen/modernen Subjektgedanken die klassische Christologie in ihren Grundfesten.<sup>64</sup> Auch in der Christologie müsse von der Darstellung des Glaubenssubjekts im klassischen Sinne des 19. und 20. Jahrhunderts Abstand genommen werden.<sup>65</sup> Ja er geht so weit zu behaupten, dass es dieses Subjekt gar nicht gibt.<sup>66</sup> An seine Stelle treten Darstellungsvollzüge der symbolischen Bildproduktionen, Durchsichtigkeit der Symbolherstellung.<sup>67</sup> Für die

<sup>62</sup> Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt 1974, 410ff., 447; Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der ‚mystische‘ Grund der Autorität*, Frankfurt a. M. 1991, 37.

<sup>63</sup> Vgl. Wittekind, *Christologie im 20. Jahrhundert*, 42.

<sup>64</sup> Vgl. ebd.

<sup>65</sup> Vgl. Wittekind, *Christologie im 20. Jahrhundert*, 43.

<sup>66</sup> Ebd.: „An die Stelle des klassischen Glaubenssubjekts der Moderne, an die Stelle von Geschichte, Individualität, Personalität und ethischer Subjektivität müssen Darstellungsvollzüge treten, denn das Subjekt ist unter postmodernen Bedingungen nicht ein Etwas, eine Instanz, ein substanzielles Referenzzentrum, sondern es ist aufgelöst in seine Vollzüge als intentionales Zentrum der mentalen Deutungsprozesse, als die es sich darstellt“.

<sup>67</sup> Ebd.: „Das Subjekt selbst erkennt sich und ist nur im Modus jener absoluten Metapher, die nicht durch gegenständlich-inhaltliche Aussagen ersetzt werden kann.“

Christologie bedeutet die Einbettung in ein operationales Selbstverständnis des Subjekts eine Offenheit für „pluralistische, deabsolutierende, Bestimmtheit auflösende und Machtansprüche zersetzende Konsequenzen.“ Gleichwohl erhält sich eine gewisse Funktion des historischen Jesus im Vermittlungsgeschehen des Selbstreflexiven. Allerdings bleibt Wittekind dem Subjektparadigma als reflexiver Struktur unter neuen Konstellationen verhaftet. Jesus wird dabei mit Rückgriff auf Schleiermacher zum Bild und Zeichen für ein sündloses Leben. Die verschiedenen christologischen Titel und Bilder drücken „nicht den Gegenstand des Gottesglaubens im Sinne der späteren Zwei-Naturen-Lehre aus, sondern sind die in eigene Produktion umgesetzte Erinnerung an Jesu kreativen Bildgebrauch religiöser Sprache, mit der ihm göttliche Vollmacht zugeschrieben wird.“<sup>68</sup> Für den Glauben konstituiert sich freilich besagtes Subjekt erst im Kontext und im Kontakt mit der Geschichte, die immer schon Geschichte Jesu bzw. Interpretation der Geschichte Jesu ist. Dass auch noch die Postmoderne von christologischen Inspirationen lebt, haben in je eigener Weise Gianni Vattimo<sup>69</sup> und Jean-Luc Nancy<sup>70</sup> herausgearbeitet. Sie bleibt auf Jesus Christus als ihr inspirierendes Gegenteil angewiesen.

Der Philosoph Claus-Artur Scheier deutet die eben beschriebene dritte Phase als „mediale Moderne“, die anders als die „industrielle Moderne“ nicht mehr anthropologisch fundiert ist, und in der sich die ontologische Differenz zum „*Differenzfeld*“, dessen strukturalistisches Paradigma die Sprache ist“, zerstreut hat.<sup>71</sup> Die Pluralität der erinnerten Geschichten ist nicht einfach zu kassieren. Deshalb wird die Erinnerung über die Grenzen des postmodernen Paradigmas hinaus relevant. Nur im Rahmen der gesamten Geschichtsdynamik von der anfänglichen Differenz von Juden und Griechen bis zur symboltheoretischen Einholung Jesu in einen dekonstruierten Glauben lassen sich Fülle und Vielfalt des Christlichen gegenwärtig denken.

Der Theologe Michael Welker fordert angesichts der Tatsache der Pluralisierung und Globalisierung, aber auch der kommunikationstechnischen Medialisierung unserer Lebenswelten nicht nur einen „multicontextual turn“, sondern auch einen „pneumatical turn“.<sup>72</sup> Das Gewicht verlagert sich also von der Materialität der Offenbarung Gottes in der Welt zur Spiritualisierung (*pneuma, spiritus*) der Offenbarung in den textuellen und kontextuellen Zusammenhängen. Kommunikation, Pluralität und Beschleunigung kennzeichnen die globale Realität der medialen Moderne. Doch gerade in der multikontextuellen Gegenwart gewinnt das Individuum im Zuspruch der vernünftigen Geister eine neue Autonomie.

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> Vgl. Gianni Vattimo, *Glauben philosophieren*, Stuttgart 1997.

<sup>70</sup> Vgl. Jean-Luc Nancy, *Dekonstruktion des Christentums*, Zürich 2008.

<sup>71</sup> Scheier, *Luhmanns Schatten*, 19.

<sup>72</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 39.

Der Soziologe Zygmunt Bauman spricht vom Übergang der „festen“ in die „flüchtige Moderne, in einen Zustand, in dem soziale Formen (Strukturen, individuelle Entscheidungsspielräume, Grenzen; Institutionen die darüber wachen, dass Routineabläufe wiederholt werden; allgemein akzeptierte Verhaltensmuster) ihre Gestalt für nur kurze Zeit behalten (und niemand etwas anderes erwartet), weil sie so schnell zerfallen, dass sie schon geschmolzen sind, während sie noch geformt werden.“<sup>73</sup> Was bleibt? Müssen „wir Lebenskünstler“<sup>74</sup> uns im Paradigma der Flucht einrichten oder gebietet die hier angedeutete Dynamik nicht vielmehr eine neue Besinnung und eine neue Erinnerung? Auch hier gilt das Wort von Hegel, dass unser theologisch-philosophisches Grau in Grau das Welken einer Gestalt des Lebens anzeigt.

In der aktuellen Besinnung auf die Geschichtsdynamik unserer Kultur zeichnet sich ein neues Bewusstsein vom „Wohnen im verheißenen Land“ ab. Wir dürfen aufhören und aufatmen angesichts des Zuspruchs aus der Geschichte, die wir sind, und vor der wir nicht länger fliehen müssen. Im Zentrum der heiß laufenden Bewegung zeichnet sich ein Moment der Ruhe ab, in der Vielfalt zeigt sich Eines. Die Geschichte ist keine lineare Triumphgeschichte, aber auch kein totalitäres Verhängnis. Vielmehr zeigen sich die Konturen eines gebrochenen Rings, der an den trinitarischen Gott denken lässt und der uns darüber Aufschluss gibt, wer wir sind. Der Ring hat eine Mitte. Diese Mitte hat einen Namen.

Unsere europäische Kultur erschließt sich erst im Licht der Geschichte Jesu. Der rote Faden ist die gottmenschliche Würde des Individuums. Bei ihrer stets offenen Realisierung ist mit Heterochronien und Heterotopien zu rechnen. Die erschlossene europäische Geschichte geht weiter, ihr Strom mündet in eine neue, globale Welt. Diese Welt ist universal: Eines und Vieles. Gestern und Morgen. In der Begegnung mit dem Anderen erhält und transformiert sich die prekäre, identitätsstiftende *Gegenwart im Gegenteil*.

Die Krisenphänomene unserer Tage zeigen einmal mehr, dass hinter den Kulissen bereits an einem neuen Szenario für die globale Bühne gearbeitet wird. Die Aufgabe ist eine andere und doch immer wieder dieselbe:

„Das Bekenntnis zur zugleich göttlichen und menschlichen Natur Jesu Christi formuliert darum das Paradox, das christliche Theologie immer wieder neu zu durchdenken und im Horizont der jeweiligen erkenntnistheoretischen, kulturellen und religiös-weltanschaulichen Voraussetzungen zur Sprache zu bringen hat.“<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Zygmunt Bauman, *Flüchtige Zeiten. Leben in der Ungewissheit*, Hamburg 2008, 7.

<sup>74</sup> Vgl. Zygmunt Bauman, *Wir Lebenskünstler*, Frankfurt a. M. 2010.

<sup>75</sup> Jens Schröter, *Wahrer Mensch und wahrer Gott*, 299.