

# Christologie und Christusbilder

## update

### I.

Man könnte sich fragen, ob sich ein update der Christologie überhaupt lohnt angesichts des Umstands, da sie bis heute ein hohes Maß an Kontinuität aufweist. Denn sie stellt allermeist eine Interpretation des Chalcedonense von 451 dar, des Dogmas also, dass Jesus Christus wahrer Mensch und wahrer Gott ist (unvermischt und unverwandelt, aber auch ungetrennt und ungesondert): »eine Person in zwei Naturen«. Die letzten Theologengenerationen standen in dieser Kontinuität, die evangelischen (G. Ebeling 1979, C.E. Gunton 1982, W. Pannenberg 1991, W. Härle 1995, M. Welker 2012), wie auch die römisch-katholischen (K. Rahner 1976, G.L. Müller 1995, G. Kraus 2005, K.H. Menke 2008, K. Ruhstorffer 2008). Die chalcedonensische Basis ist ohnedies bekennnismäßig (Confessio Augustana, Art. 3) und lehramtlich (Enzyklika Novo Millennio Inuente, 2001) festgeschrieben. Auch ein »Jugendlexikon Religion« nennt als das Anliegen der Christologie, »Jesus als Menschen und gleichzeitig als ›Gott für uns‹ zu beschreiben.«

Das update lohnt trotzdem. Denn die chalcedonensische Kontinuität der Christologie wird zur Zeit von derartig scharfen Spannungen überlagert, dass man sich fragen muss, wie lange sie noch hält – und was dann passiert. Nicht nur dogmenkritische Skeptiker meinen daher, dass die Christologie sich in einer tiefen Krise, wenn nicht gar in Desintegration befinde. Auch die Bezugnahme auf das Chalcedonense ist so gut wie immer mit seiner Kritik verbunden, einer historischen (an dem Dokument kaiserlicher Religionspolitik) und einer theologischen: seine Denk- und Sprachform ist für uns aporetisch, wie W. Pannenberg 1964 konstatiert hat. Aber andererseits gilt es nach wie vor als eine Plattform für das angemessene Reden von Mensch und Gott in Jesus Christus, als eine Art christologisches und daher überhaupt theologisches Strukturprinzip.

Diese Ambivalenz begleitet die christologische Reflexion seit der Zeit, (1) als die Frage nach dem »historischen« Jesus gestellt werden konnte, unabhängig

vom Dogma und in Kritik des Dogmas; und als (2) dessen ontologische Kategorien »Natur« und »Person« unbegreiflich wurden (beides hat bereits F. Schleiermacher festgestellt). Sieht man von sehr spekulativen Einzelpositionen ab, so findet sich niemand, der erklären kann, was eine »göttliche Natur« ist, und der den Begriff »menschliche Natur« substantiell beansprucht. Der christologische Ausdruck »Person« bedeutet im Chalcedonense ja etwas ganz anders als der anthropologische Ausdruck, wie ihn bald Boethius definierte und der lange fraglos galt (»Persönlichkeit«); und dieser, nicht etwa der chalcedonensische, wird benutzt, wenn man heute von Jesus Christus als von Gottes Liebe »in Person« spricht. Das Dogma interpretiert die biblischen Evangelien und Christusbekenntnisse jedoch im Blick darauf, dass sie nicht nur die Worte und Taten, sondern auch das »persönliche«, d.h. hier: *gottmenschliche* Sein des Erlösers zum Gegenstand haben.

Die moderne, teils historische teils erkenntnistheoretische Kritik am »metaphysischen« Anspruch des christologischen Dogmas wird in letzter Zeit deutlich relativiert. Denn es scheint, dass die Alternative zu dieser »Christologie von oben«, die moderne »Christologie von unten« auch noch metaphysische oder weltanschauliche Annahmen macht, insbesondere die, dass Jesu *Menschsein* eindeutig sei. Aber ist sein konkretes Menschsein – Jude, Mann, Charismatiker – für den Christusglauben unerheblich? Vielleicht wiederholt sich hier, nur umgekehrt, das Problem der alten Christologie, die von dem selbstverständlichen »Gottsein« Jesu Christi ausging, aber dann Mühe hatte, sein wahres Menschsein zu erreichen (wie es im »homousios« des Trinitätsdogmas von 325 gefordert wurde)?

Es sind vor allem vier Initiativen, die seit 30 Jahren explizit in den christologischen Diskurs eingreifen und ihn erheblich kompliziert haben, auch weil sie sich selbst verändern und zum Teil überlappen (II.). Noch wichtiger sind m.E. aber Vorgänge, die implizit christologische Relevanz haben, weil sie, dogmatische Fixierungen unterlaufend, in unsere Christusbilder eingreifen. Das ist der Fall in der Begegnung von Christinnen und Christen (nicht nur von Theolo-

gen) mit anderen Religionen und ihrem Christusbild (III.) und in der Begegnung mit Christusbildern unserer eigenen Kultur, von der Christus-Ikonographie über den so genannten »historischen Jesus« (IV.) bis zu Biographien, Romanen und Filmen, die Leben und Sterben des Menschen Jesus von Nazaret ins Bild setzen (V.).

### II.

Die schärfste Kritik an der Christologie kam aus der frühen *feministischen* Theologie. Sie wurde als die Lehre angesehen, die im christlichen, mit politischer Herrschaft verknüpften Patriarchat der Unterdrückung der Frauen die stärkste Legitimation verschaffte; es schien völlig klar, dass ein (wesentlich!) männlicher Erlöser nicht auch Frauen erlösen könne (R. Radford-Ruether). Dieser Anstoß führte nicht selten zur Ablehnung jeglicher Christologie bzw. zur Auswanderung aus dem Christentum. Sonst wurde die Lösung des Problems teils in einer Reduktion der Christologie auf das Bild Jesu als antisexistischem Frauenbefreier gesucht, teils in der Modifikation des »wahrer Mensch« durch »wahre Frau« oder sogar in der inkarnatorischen Vergöttlichung der Frau, teils in einer Sophia-Christologie im Kontrast zur Logos-Christologie (E. Schüssler-Fiorenza, J. Hopkins). Der Rekurs auf weibliche Weisheit hat jedoch überraschend auch zur neuen Schätzung des Chalcedonense geführt: Auch wenn es eine kulturspezifische Kompromissformel sei, bekräftigt es doch mit der Kanonisierung der Gottesgebärerin den Bruch mit dem Patriarchat. Seine feministische Rekonstruktion und kontextuelle Interpretation verhindere die biologistische Fixierung auf die Männlichkeit Jesu bzw. Gottes, also eine wiederum dogmatische Verkürzung der Kritik (L. Scherzberg, M. Kalsky, E. Klinger). Auch die *Befreiungstheologie* begann ihre Kritik an der Christologie mit einer Jesulogie, z.B. unter dem Titel »Jesus der Befreier« (L. Boff, 1986), wo die utopische Vision der Faktizität und die Orthopraxis der Orthodoxie vorgeordnet wurde. Nicht nur wegen der vatikanischen Disziplinierung (1984), die den Vorrang der anthropologischen vor der ekklesiologischen Verpflichtung tadelte, sondern vor allem im Blick auf die interne Logik des Christusglaubens wurde das im Übergang zum 21. Jahrhundert deutlich modifiziert. Jan Sobrino, »Der Glaube an Jesus Christus. Eine Chris-

tologie aus der Perspektive der Opfer« (1999, dt. 2008) verbindet die historische und dogmatische Kritik v.a. des Naturbegriffs des Chalcedonense mit dessen doxologischer Interpretation und nimmt mit K. Rahner an, dass es eine Art hermeneutischer Schlüssel für das Mensch-Gott-Verhältnis sei. Neuerliche lehramtliche Disziplinierung (2006) erfuhr Sobrino aber nicht wegen dieser Ambivalenz, sondern wegen der Verschiebung der Autoritätsinstanz auf die Perspektive der Armen als der von Gott Bevorzugten.

Für Deutschland wurde für die Christologie noch wichtiger die Auseinandersetzung mit der *Shoa*: »Wo war Gott in Auschwitz?« Diese Frage wurde beantwortet mit der Annahme, dass Jesus von Nazaret den abwesenden Gott stellvertrete (D. Sölle, Stellvertretung, 1965) oder mit der Suche nach dem Gott, der am Kreuz mit der Welt mitleidet (J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, 1972; J.B. Metz, Landschaft aus Schreien, 1995). Auch hier ergab sich eine ambivalente Situation: Einerseits wurde das Chalcedonense wegen seiner machtförmigen Ansprüche auf exklusive Wahrheit und seiner hellenisierenden Rede von Jesus Christus scharf kritisiert: »Wahrer Mensch« muss eigentlich heißen »wahrer Jude« (F.-W. Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, 1990). Auf der andern Seite wurde es in der Kontinuität zum jüdischen, narrativen Gottesdenken (als Nähe Gottes zu den Menschen bei gleichzeitiger Unverfügbarkeit) interpretiert, als unschuldig am christlichen Antijudaismus (J. Manemann, J.B. Metz, Christologie nach Auschwitz, 2001). Möglicherweise hat die von amerikanischen Rabbinern verfasste Erklärung »Dabru emet« (2000) auch dem christologischen Dialog neue Wege eröffnet. Noch in keiner Weise christologisch bewältigt ist die Koexistenz von mehreren Religionen auch bei uns; Religionen, die je auf ihre Weise den christlichen, seit Apg 4,21 oder Joh 14,6 expliziten Anspruch dementieren, dass Jesus von Nazaret eine heilsgeschichtlich einzigartige, unvergleichliche Gestalt sei. Akzeptiert man das (authentisch christliche!) Gebot religiöser Toleranz, bedeutet unsere Situation nicht nur, dass man die Einschätzung Jesu Christi seitens der Angehörigen fremder Religionen und Kulturen (der afrikanischen, der asiatischen) zur Kenntnis nehmen und sie in Beziehung setzen muss zum eigenen, europäisch-amerikanischen

Christusglauben. Sie bedeutet überdies, dass wir mit einer harten Asymmetrie leben müssen: Einerseits ist der Christusglaube, den wir bekennen, *unhintergebar* für uns; andererseits müssen wir denselben Glauben auch *relativ*, d.h. als eine unter anderen Formen religiösen Glaubens betrachten, mindestens insofern, als wir auf einen falschen, z.B. mit Repression verbundenen Anspruch auf »Absolutheit« verzichten.

Wenn diese doppelte Perspektive nicht bloß der Not gehorcht und einen inneren, destruktiven Widerspruch darstellt, sondern eine innerlich christliche ist, muss sie vor allem christologisch ausgewiesen werden.

### III.

Die eine der beiden aktuellen christologischen Aufgaben ist die religiöse (und überhaupt kulturelle) *Kontextualisierung* unseres Christusglaubens. Dafür bieten sich, auf den ersten Blick, nur zwei Wege an: Das Beharren auf der soteriologischen Exklusivität Jesu Christi gegenüber anderen Religionen oder aber der Verzicht auf diese Exklusivität. Beide Wege eröffnen jedoch keine theologisch plausible und praktisch handhabbare Orientierung für den Christusglauben in der Welt religiöser Pluralität, sondern verhindern oder verunnötigen eine solche Orientierung.

Das bloße *Behaupten* der Einzigartigkeit Jesu Christi (ich verzichte hier auf Quellenangaben) verdammt andere Religionen nicht nur als falsch, sondern als ganz falsch. Das aber ist weder religionswissenschaftlich noch theologisch haltbar: ersteres nicht, weil in vielen Religionen vieles dem Christentum ähnlich ist; letzteres nicht, weil der Glaube an den zur Rechten Gottes erhöhten Christus nichts in unserer Welt aus seiner Regierung ausklammern kann (auch wenn wir nicht schon wissen, wie er in anderen Religionen wirkt). Umgekehrt erlaubt uns dieser Glaube nicht, das Christentum aus der Welt der Religionen auszugrenzen, wie es der moderne Offenbarungspositivismus gegen die gesamte Tradition getan hat. (Aber K. Barths These »Religion ist Unglaube« betrifft auch das Christentum: als Religion.) Die allgemeine Aussage, dass Jesus Christus der ausschließlich einzige Weg des Lebens sei, verwechselt sich mit einem Christusbekenntnis – mit desaströsen Folgen.

Der *Verzicht* auf die religiöse Exklusivität Jesu Christi hat demgegenüber

den Vorzug, der friedlichen Konvivenz des Christentums mit anderen Religionen zu dienen. Aber ein *bloßer* Verzicht macht religiöse Kommunikation geradezu unnötig: Die Andersgläubigen sind, wie sie sind, weder eine negative noch auch eine positive Herausforderung, und dass ich (noch) Christ bin, ist reiner Zufall. Das ist zwar nicht falsch (auch unter dem Gesichtspunkt, dass Glaube ein reines Geschenk ist), ist aber eine unzureichende Selbstwahrnehmung im Blick darauf, dass Christsein immer nur in Überlieferungszusammenhängen und sozialen Netzen gegeben ist. Daher bleibt auch hier die Frage: Inwiefern ist Jesus mehr als Sokrates, so seit der Aufklärung, oder heute: Inwiefern ist Jesus mehr als der Buddha?

Die klassische liberale Christologie spricht hier von einer von Jesus ausgehenden und an ihn bindenden »Kraft«, sagt aber nicht viel darüber, wie diese Kraft wirkt und übermittelt wird (z.B. U. Neuenschwander, Christologie, 1997). Deutlicher äußert sich die anglikanische liberale Theologie, die nicht exklusiv Jesus als Menschwerdung Gottes versteht oder die Vorstellung der Inkarnation zugunsten der einer *Inspiration* verflüssigt; so die Gruppe um J. Hick (The Myth of God incarnate, 1977, dt. 1979). Konsequenterweise entwickelten Hick und seine Nachfolger eine pluralistische Religionstheologie, der zufolge Jesus einer der großen und maßgebenden, von der Liebe Gottes inspirierten Menschen war. Dieser tolerante Pluralismus verzichtet freilich nicht nur auf den Glauben an die *leibhafte* Präsenz Gottes in der Welt und definiert ohne weiteres Gott als Liebe, sondern impliziert, gegen das Programm, auch eine Art Inklusivismus: Er imaginiert einen dritten, überblickenden Standort über den positiven Religionen. Erst dieser nämlich ermöglicht die Relativierung des jeweiligen Wahrheitsanspruches auf die allen gemeinsame Beziehung auf das namenlos Eine, Ewige, auf Gott »an sich«, »hinter« aller religiöser Praxis. Allerdings darf dann Inkarnation Gottes nicht als Singularität behauptet werden, sondern muss als ein Grundzug göttlicher Immanenz bzw. Inspiration gelten (P. Schmidt-Leukel, Gott ohne Grenzen, 2005, 270ff).

In Vermeidung des exklusivistischen, aber auch des pluralistischen Extremis hat H.-M. Barth eine »Dogmatik im Kontext der Weltreligionen« (2002) verfasst. Das christologische Kapitel stellt das Christusverständnis des christli-

chen Glaubens und außerchristliche Mittlergestalten inhaltsreich sowie seine die fremden Außerperspektiven integrierenden bzw. distanzierenden Aspekte der Christologie anregend dar. Allerdings bleibt es bei einer normativ christlichen Perspektive, z.B. in der Priorität des persönlichen Glaubens oder in der heilsgeschichtlichen Hermeneutik der dogmatischen Loci. Das hat z.B. die Folge, dass zwar erwähnt, aber nicht berücksichtigt wird, dass die Offenbarungs- und Mittlerfunktion Christi nicht mit Muhammad, sondern mit dem Koran zu vergleichen wäre.

Gegen die Normativität der christlichen Perspektive für einen christlichen Autor ist natürlich nichts zu sagen – aber mit andern Religionen tolerant umzugehen, würde erfordern, dass er andersreligiöse Autoren in ihrer Eigenperspektive und ihrer Wahrnehmung des Christentums zu Wort kommen lässt. Dass einer *dialogischen* Dogmatik vielfach Grenzen gesetzt sind, das ist jedoch selber ein Faktum, das man auf dem christlichen Feldherrnhügel leicht überspielt. Akzeptieren sollte man aber auf jeden Fall, dass die Differenzen und Ähnlichkeiten zwischen Religionen nicht auf nur *einer* Erscheinungsebene, hier: der kognitiven Ebene von Aussagen, sondern nur auf mehreren (rituellen, ethischen, ästhetischen, institutionellen u.a.) zureichend beschrieben werden können; Erscheinungsweisen, die sich überdies nicht restlos ineinander überführen oder gar auf die kognitive zurückführen lassen.

#### IV.

Die andere aktuelle Aufgabe der christologischen Reflexion ist veranlasst durch die noch andauernde Diskrepanz zwischen der historischen, also relativierenden Kontextualisierung Jesu Christi und dem Wahrheitsanspruch der Christologie, zwischen »historischem Jesus« und »dogmatischem Christus«. Diese Diskrepanz wurde im 18. Jahrhundert durch die historisch-kritische Bibelexegese aufgerissen und hat sich trotz der Einsicht, dass uns *der* historische Jesus nicht objektiv greifbar ist, immer wieder erneuert; aktuell durch die »dritte Frage« nach dem historischen Jesus, die ihren Blick auch auf archäologische Funde und zumal auf sozial- und religionsgeschichtliche Faktoren in der Umwelt Jesu lenkt (J. Roloff, *Jesus*, 2000; G. Theißen, *Von Jesus zur urchristlichen Zeichenwelt*, 2011; zur kulturanthropologischen Forschung vgl. KORRESPONDENZ-

BLATT 4/2013). Ein konstruktiver Umgang mit jener Diskrepanz nötigt m.E. zu der Frage, wie die *Christusbilder* zustande kommen, in die unser Christusglaube emotional und ästhetisch eingelagert ist.

Das wird allerdings erschwert durch einige Missverständnisse. Eines davon ist bereits die Formulierung der Diskrepanz: Keineswegs stehen sich hier die Größen »historischer Jesus« und »dogmatischer Christus« fremd gegenüber; das weiß übrigens schon der berühmte Titel von M. Kähler (*Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, 1892). Ein weiteres Missverständnis ist, dass sich hier die historische bzw. exegetische und die systematische Theologie gegenüberstünden. Tatsächlich tritt die fragliche Diskrepanz sowohl *innerhalb* der historischen als auch *innerhalb* der systematischen Theologie auf. Denn bekanntlich kommt keine dogmatische (normative) Christologie ohne den Bezug auf die historische Gestalt Jesu von Nazareth aus, und es gibt keine historische Darstellung Jesu von Nazaret ohne dogmatische (normative) Momente, und sei es nur diejenigen, die überhaupt in den Bedingungen von Historiographie als der nachträglichen Rekonstruktion vergangener Vorgänge liegen.

Letzteres sollte eigentlich auch bekannt sein, wird aber nicht selten im dogmenkritischen Eifer überspielt. So befreien die vermeintlich »rein historischen« Bezugnahmen auf Jesus (G. Lüdemann, K.-P. Jöns, C. Petersen) diesen von spekulativem Pomp oder hellenistischem Ballast, aber es sind – *Bilder*, anderes zeigend, aber nicht weniger normativ codiert als alle Bilder, die wir uns von etwas machen können. Es wäre naiv zu meinen, eine narrative Jesulogie sei völlig frei von dogmatischer Christologie. Insofern wird die »rein« historische Jesus-Forschung von den Exegeten, die den vorösterlichen Jesus im normativen Rahmen des neutestamentlichen Christuszeugnisses interpretieren (P. Stuhlmacher, O. Hofius), eher noch verharmlost; weshalb sie freilich auch fälschlich meinen, der erforschte »historische Jesus« unterscheide sich »absolut« vom Jesus des Neuen Testaments, einer »analogielosen Person«. Doch die kanonischen Exegeten haben wohl darin recht, dass die Frage nach dem historischen Jesus nicht nur nicht sein Gottsein, sondern auch sein »wahres Menschsein« nicht zu Gesicht bekommen könne – »wahr« ist ja keine

beschreibende, sondern eine normative Näherbestimmung. Das Problem ist damit aber nicht beseitigt, dass sie selber faktisch *systematisch*-theologisch arbeiten, das aber nur »dezidiert theologisch« nennen und nicht methodisch (im Sinn der systematischen Theologie) verantworten.

Das ergibt eine missliche Doppelung der historischen Jesus-Forschung mit der systematischen Theologie, die ihre exegetischen Aspekte ihrerseits nicht methodisch (im Sinn exegetischer Theologie) verantwortet – wenn sie sich nicht sogar, abgetrennt von der Exegese, mit dem Aufbau begrifflich stringenter Geschlossenheit begnügt. Glücklicherweise muss man dies von den neueren Jesus-Büchern systematischer Theologen nicht sagen (J. Ringleben 2008; H. Küng 2012); aber ihr Unterschied zu denen von Bibelwissenschaftlern (J. Schröter 2006, 4 2012; K. Berger 2004, 2010) ist keineswegs nur ein konstruktiver. Die Misslichkeit ihrer Doppelung wird in letzter Zeit nicht mehr leicht hingenommen (P. Metzger, Chr. Danz, s. Lit.); die (außerdeutsche) Religionsphilosophie ist da schon weiter (J.-L. Marion; R. Swinburne, *Was Jesus God?*, 2008).

Es wäre nun aber nicht weniger naiv zu meinen, die dogmatische Christologie sei frei davon, sich Vorstellungen, d.h. innere Bilder von dem zu Verstehenden zu machen. Das unterstellte nicht einmal die traditionelle Christologie, trotz ihres metaphysischen Kontextes: Sie folgte nicht einfach dem theoretischen Ideal, von den Bildern wegzukommen und die Sachen selbst zu begreifen, d.h. nicht uneigentlich (metaphorisch), sondern eigentlich zu denken und zu reden. Begrifflich bestimmte das Chalcedonense lediglich die *Grenzen* der Christusbilder, die fortan als christlich gelten dürften und sollten: Zwischen seinen vier »un-« befindet sich der Spielraum, in dem jeder Christusglaube sein Christusbild formen sollte. In jüngster Zeit hat diese Einschätzung des Chalcedonense als hermeneutische Regel für die Arbeit an den konkreten Christusbildern auch Unterstützung erhalten (z.B. I.U. Dalferth 2004, W. Kasper 2007). In der Tat schließt die antisubstantialistische Zielrichtung des Chalcedonense die weitere christologische Reflexion nicht in sich ab, sondern *öffnet* sie. Es ist daher nach wie vor plausibel, auch wenn unser Problem nicht mehr die Substanz- und Naturen-Metaphysik ist, sondern weltanschauliche oder direkt esoteri-

sche Konstrukte des »Göttlichen« und des »Menschlichen«.

Auch jedes heutige Christusbild muss »das Menschliche« und »das Göttliche« in Jesus von Nazaret so korrelieren, dass weder das einer noch das andere dabei verkürzt wird – der nun fällige Streit darüber, was Göttliches und was Menschliches denn überhaupt sei, sollte in der Korrelation zwischen den Christusbildern des biblischen Kanons und den andersreligiös oder kulturell jeweils geltenden Menschenbildern und Gottesbildern platziert werden. Das konkrete Christusbild eines Christen oder einer christlichen Gruppe ist immer eine Synthese aus den in Sprache und Bild überlieferten Christusbildern (meist einer ziemlich kleinen Auswahl) und aus unseren aktuellen Erfahrungen und Überzeugungen davon, wie es mit uns Menschen bestellt ist und wie Gott dabei mitlebt und mitwirkt; dazu kommen noch viele kleine oder zufällige, aber persönlich wichtige Elemente. Christologische Kompetenz bildet sich dann nicht im Repetieren welcher Dogmen auch immer, sondern in der regelgeleiteten Arbeit an konkreten Christusbildern. (Damit kein Missverständnis aufkommt: Auch die Abklärung der Regeln und der Streit um sie kann wichtig werden, z.B. der Streit zwischen lutherischer und calvinistischer Transformation der chalcedonensischen Regel oder neuestens ihr phänomenologisch vertieftes Verständnis; aber das ist ein zweiter Schritt, zur Stärkung einer schon entwickelten Christusfrömmigkeit.) Und, um das nochmals zu betonen, die Ergebnisse auch der »dritten Frage« nach dem historischen Jesus stellen wiederum ein deutendes, d.h. religionskulturell (in diesem Fall vor allem durch wissenschaftliche Methodik) bedingtes Jesusbild dar; genau genommen ein Christusbild, m.E. nicht einmal nur ein privatives.

## V.

Selbstverständlich waren der Stoff der jeweiligen Christusbilder immer die Christusbilder des Neuen Testaments und der christlichen Frömmigkeit in ihrer ganzen geschichtlichen Fülle und Vielfalt (auch in ihren Unebenheiten und Rissen). Aber sie wurden immer im Kontext der jeweiligen Vorstellungen von und Ansprüchen an das Menschliche und das Göttliche rezipiert und transformiert und transformierten wiederum auch diese. Geradezu ein Ärger-

nis speziell in der evangelischen Christologie ist freilich, dass sie die auch in den Kirchen der Reformation nicht arme Christus-Ikonographie so gut wie gar nicht wahrnimmt; auch die RGG<sup>4</sup> überlässt sie der Kunstgeschichte, in einem von »Christologie« und von »Jesus Christus« separierten Artikel »Christusbilder«! Es wäre ein Gewinn auch für die evangelische Christologie, wenn sie nicht dem (missdeuteten) Bilderverbot folgte und sich über den katholischen Herz-Jesu-Kitsch mokierte (dabei aber Ikonen bewundert), sondern ihrer häuslichen Sehschwäche aufhülfe; das führt anschaulich A. Stocks »Poetische Christologie« (4 Bde. 1995–2001) vor Augen – katholisch, liturgienah, aber besser (und viel spannender) als manche protestantische Denkverkampfungen. Zu solchen Verkampfungen zähle ich aber z.B. nicht die Klärung der Metaphorizität der Christologie (R. Zimmermann u.a. 2003) und eine systematikkritisch »wartende«, sapientiale Christologie (H. Rosenau 2012).

Die aktuelle christologische Aufgabe besteht aber nicht nur darin, dass wir unsere eigene Christus-Ikonographie lesen, sondern auch andere Christusbilder, gleich welcher Provenienz, lesen und evaluieren lernen. Da hat es in der bildenden Kunst, in der Literatur, in der Musik und in den visuellen Medien wie dem Film, weniger Mangel denn je. Kein Pfarrer, keine Pfarrerin kann das alles zur Kenntnis zu nehmen, aber sie sollten mindestens das kennen, was die Gemeinden oder auch die Öffentlichkeit bewegt – oder eben nicht berührt. Und hier gibt es erhebliche, für den Christusglauben wichtige Unterschiede in der christologischen Qualität. Es gibt Comics, die christologisch besser sind als der Jesus mancher Bibellustrationen, z.B. die von Schnorr von Carolsfeld, die manche Christenmenschen noch immer für christologisch gut halten. Es gibt unter den über 200 Jesus-Filmen unserer Generation christologisch hervorragende, so dass man sie als evangelische Predigt nehmen könnte (z.B. der schon ältere »Jesus von Montreal«, neuestes etwas schräg, aber theologisch astrein »Jesus liebt mich« 2012); es gibt bedenkliche Deutungen wie M. Scorseses »Die letzte Versuchung Christi« (1988) und auch katastrophale Missdeutungen wie Mel Gibsons Hit »Die Passion Christi« (2004).

In ihrer Wirksamkeit unterschätzt werden die in letzter Zeit sich mehrenden Biographien oder Romane über Jesus

Christus, die auch und gerade von nichtkirchlichen Zeitgenossen gelesen werden – je burlesker, heterodoxer (und erotisch eingefärbter) sie sind, desto höher klettern sie in den Bestseller-Listen. Ein umgekehrter Fall ist etwa die Erzählung des Neutestamentlers(!) G. Theißen »Der Schatten des Galiläers« (1986), 2007 in der 20. Auflage erschienen; aber auch der chalcedonensisch provokante Roman von Philip Pulmann »Der Gute Herr Jesus und der Schurke Christus« (dt. 2011). Literarisch ambitioniert, christologisch fantasievoll, wohl auch riskant ist der Roman K. Huizings »Mein Süßkind« (2012), der sich dem Leben Jesu mit Maria vor dessen öffentlichem Auftreten widmet, »wie es gewesen sein könnte«. Literarisch eher anspruchslos, auf andere Art riskant ist aber auch der dritte Band der Jesus-Trilogie Benedikts XVI., der die synoptischen Kindheitsgeschichten Jesu auslegt (2012). Die Trilogie insgesamt ist ein respektables Beispiel christlicher Erbauungsliteratur, eines freilich stark normativen Christusbildes. Ihr selektiver Gebrauch historisch-kritischer Exegese muss evangelische Leser nicht ärgern, und ihren besonderer philosophisch-theologischen Impetus können sie mit gelassenem Abstand zur Kenntnis nehmen. Schon weil H. Küng ein schönes, Schleiermacher sozusagen auf katholisch präsentierendes Pendant lanciert hat (Jesus, 2012).

Für Leser, die Hinweise aufs Dichterische unnötig finden: Obwohl der normative Rahmen der Christologie M. Luthers selbstverständlich das Chalcedonense war, hat er nicht überspielt, dass der Christusglaube sich nicht eins zu eins in einem gedanklichen System abbilden lässt, das aus Aussagesätzen besteht, oder sich darauf reduzieren lässt. In seinen christologischen Disputationen von 1539 (über Joh 1,14) und 1540 (über die göttliche und menschliche Natur Christi) ging er daher so weit, von einer Wahrheit zu sprechen, die in

die irdische Wahrheit nicht integrierbar ist, sondern eine andere, eine neue Art Wahrheit darstellt (*duplex veritas*). Diese neue Wahrheit, die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret, hat Luther daher am liebsten poetisch und musikalisch ausgedrückt. Man meditiere EG 24!

*Dr. Walter Sparr,  
Erlangen*

**Literatur:**

Ulrich Kühn: Christologie, Göttingen 2003 (UTB 2393)

Ralf Wüstenberg: Christologie. Wie man heute theologisch von Jesus sprechen kann, Gütersloh 2009

Paul Metzger (Hg.): Die Konfession Jesu, Göttingen 2012

Christian Danz, Grundprobleme der Christologie, Tübingen 2013.