

Inkarnation.

Jesus Christus – Ermöglichung und Herausforderung christlichen Lebens und Denkens

MICHAEL QUISINSKY

Für Kardinal Hermann Volk (1904–1988) ist ein Christ „einer, der die Fragen nicht abtut, nicht beiseite schiebt, nicht abwiegelt, ein Christ ist vielmehr einer, der alle Fragen des Lebens zuspitzt, und zwar so lange, bis sie nur noch mit dem Verweis auf Jesus Christus beantwortet werden können“¹. Wenn „Jesus Christus“, wie Walter Kasper eindringlich formuliert, einerseits „kein Doppelname wie etwa Hans Müller, sondern ein Bekenntnis“² ist, so scheint andererseits für viele Zeitgenossen die mit diesem Bekenntnis bezeugte Menschwerdung Gottes keineswegs ein unmittelbar überzeugender Grund zu sein, im christlichen Glauben eine besonders attraktive Antwort auf die Frage zu sehen, die sich der Mensch selbst ist. Spätestens damit wird Jesus Christus selbst zu einer Frage, die weit über die von Karl Lehmann nachgezeichnete wissenschaftliche Diskussion christliches Leben und Denken, aber auch dessen Infragestellungen, bestimmt.³ In der Tat ist Jesus Christus auch für diejenigen, die sich auf ihn einlassen, immer neu ein Grund zur „Verwunderung“.⁴

Die von Kardinal Volk beschriebene Identität der Christinnen und Christen wird damit einerseits in noch radikalerer Weise eine, die auf die vielfältigen Fragen des Lebens nicht einfach leichtfertige Antworten gibt. Andererseits verzich-

- 1 Hermann Volk im Gespräch mit Michael Albus, Stuttgart 1988, 66. Bei diesem Zitat handelt es sich um die Wiedergabe einer Äußerung des Kardinals in einer Frage von Michael Albus. Zu Volk s. P. Walter, s. v., in: LThK³ 10 (2001) 850.
- 2 W. Kasper, Jesus der Christus (WKGS 3), Freiburg 2007, 38.
- 3 K. Lehmann, Die Frage nach Jesus von Nazaret, in: W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (Hgg.), Handbuch der Fundamentalthologie, Bd. 2, Freiburg 1985, 122–144. Vgl. nunmehr auch C. Theobald, Jésus n'est pas seul. Ouvertures, in: P. Gibert, ders. (Hgg.), Le cas Jésus Christ. Exé-gètes, historiens et théologiens en confrontation, Paris 2002, 381–462.
- 4 So formuliert der renommierte Christologe und emeritierte Erzbischof von Straßburg, Joseph Doré: „Mon étonnement est le suivant: qu'un homme comme nous, Jésus de Nazareth, ait pu être reconnu et désigné, à travers vingt siècles, comme Christ, et qu'aujourd'hui il puisse être toujours tenu par plus d'un milliard d'hommes pour la révélation, l'incarnation, la présence même de Dieu parmi les hommes, cela me paraît énorme. Cela me paraît même à la fois être en soi absolument renversant, et n'être pourtant pas, d'une manière générale en tout cas, assez perçu et compris comme tel.“ (J. Doré, La grâce de vivre. Entretiens avec Michel Kubler et Charles Ehlinger, Paris 2005, 233)

tet christliche Identität nicht auf Orientierung, wie sie sie von Jesus Christus her erhoffen darf. Jesus Christus selbst ist dabei in gleicher Weise Ermöglichung wie Herausforderung christlichen Lebens und Denkens. Christliches Leben und Denken wiederum ermöglichen immer neue Zugänge zu Jesus Christus, die ihrerseits den Glauben an ihn nicht unerheblich herausfordern können. Christliches Leben und Denken wurden in ihrer bewegten Geschichte in verschiedensten Ausprägungen auf Jesus Christus als Mitte hingeführt und haben sich von dieser Mitte her immer neu entfaltet. Für Desiderius Erasmus von Rotterdam (um 1469–1536 etwa, dessen *via media* in einer Zeit religiöser, geistiger und sozialer Umbrüche wenig Verständnis entgegengebracht wurde, war „Jesus Christus als die Mitte der Heiligen Schrift [...] nicht Reduktionsprinzip, das alles, was nicht unmittelbar im Zentrum steht oder mit diesem identisch ist, abwertet, sondern Konzentrationsprinzip, das dieses Beziehungsgefüge, einen Kosmos im wahrsten Sinn des Wortes, gestaltet“⁵. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist für Erasmus nicht nur ein historisches Ereignis, sondern ein grundsätzlicher Vorgang, „der das Verhältnis von Gott und Mensch in einzigartiger Weise ermöglicht und bestimmt“⁶. Was die christologische Mitte des Glaubenslebens und Glaubensdenkens des Erasmus ist, führt über dessen Werk hinaus in drei zentrale Dimensionen des Christlichen hinein: Erstens können Gott und Mensch von Jesus Christus her in einer Beziehung gedacht werden, bei der das Gottsein Gottes und das Menschsein des Menschen nicht als Alternative gegeneinander ausgespielt werden, sondern ersteres letzteres ermöglicht, bejaht und vollendet. Zweitens ist mit der der Inkarnation zugeschriebenen Rolle eine christologische Fundierung gelegt, von der her in der Nachfolge Jesu Christi ein biblisch vermittelter, umfassender christlicher Umgang mit der gesamten Wirklichkeit lebbar und denkbar ist. Drittens ist der umfassende Charakter dieses Wirklichkeitsverständnisses keineswegs mit einem geschlossenen System zu verwechseln. Vielmehr ermöglicht er in seiner dynamischen Konzentration auf Jesus Christus hin wahrhaft katholische Weite, und dies gerade bei der letztlich in Jesus Christus gründenden Offenheit für die ganze Vielfalt der menschlichen Zugänge zur Wirklichkeit.

Von der Christologie ausgehend, in der im 19. Jahrhundert besonders das Werk Johann Baptist Franzelins (1816–1886) Wirksamkeit erlangte,⁷ diese aber zugleich übersteigend, kann man in der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts wichtige Entwicklungen hinsichtlich der drei eben vom Beispiel des Erasmus her skizzierten Dimensionen entdecken. So wurde erstens neu um das Verhältnis von Gott und Mensch gerungen, wobei katholischerseits neben der Zuwendung zum

5 P. Walter, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam* (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 1), Mainz 1991, 254.

6 P. Walter, *Erasmus von Rotterdam. Humanist und Theologe des Wortes Gottes*, in: M. H. Jung (Hgg.), *Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus – Reformation – Katholische Erneuerung. Eine Einführung*, Darmstadt 2002, 31–46, 42.

7 P. Walter, *Johann Baptist Franzelin (1816–1886). Jesuit, Theologe, Kardinal*, Bozen 1986, 38.

Menschen der Gegenwart nicht zuletzt der Rückgriff auf die neu als lebendig verstandene Tradition Impulsgeber war.⁸ Zweitens wirkte in Verbindung damit eine theologische Entwicklung, die christliches Leben und Denken neu christologisch fundierte.⁹ Drittens ermöglichten die beiden zuletzt genannten Aspekte nicht nur christliches Leben und Denken, sondern brachten für beide auch vielfältige Herausforderungen ans Licht. Zu dieser glaubensdynamischen Doppelstruktur hingeführt, diese zugespitzt und entfaltet haben theologische Ansätze, die die *Denkfigur der Inkarnation* in den Mittelpunkt stellten. Diese Ansätze gründeten im Satz des Credo „et incarnatus est“, mit dem „wir uns zu dem tatsächlichen Hereintreten Gottes in die reale Geschichte“¹⁰ bekennen. Im Rückgriff auf Jesus Christus als inkarnierten Logos, durch den die Denkfigur der Inkarnation als „Reflexionsbegriff“¹¹ überhaupt erst ermöglicht wird und herausfordert, versuchten sie grundsätzlich wie konkret das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem in Kirche, Welt und Geschichte zu denken.¹² Hier galt es jeweils, die Dimensionen zu

- 8 Dies war auch von ökumenischer Bedeutung, brachte es doch auch eine wachsende Wertschätzung für ostkirchliche christologische Denkformen mit sich. Vgl. hierzu A. Argyriou, *Chemins de la Christologie orthodoxe (Jésus et Jésus-Christ 91)*, Paris 2005.
- 9 Wenn im Folgenden v. a. katholische Autoren genannt sind, darf dies nicht über die konfessionsübergreifende Dimension der christologischen Debatten im 20. Jahrhundert hinwegtäuschen. Exemplarisch sei verwiesen auf Karl Barth, dessen Werk „christologische Konzentration“ und „christologische Expansion“ (W. Härle, Art. Barth, Karl, in: *LThK* 2 [1994] 35–37, 36) vereint, sowie auf die christologische Ausrichtung des Ökumenischen Rates der Kirchen, vgl. K. Raiser, *Inkarnation und Kreuz. Beobachtungen zur Funktion der Christologie im ökumenischen Denken*, in: H. Falcke, M. Onnasch, H. Schultze (Hgg.), *Als Boten des gekreuzigten Herrn. Festgabe für Bischof Dr. Dr. Werner Krusche zum 65. Geburtstag*, Berlin 1982, 47–68.
- 10 J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung*, Freiburg 2007, 14. Vgl. auch ebd. 38: „Das Wirken Jesu ist nicht als ein mythisches Irgendwann anzusehen, das zugleich immer und nie bedeuten kann; es ist genau datierbares historisches Ereignis mit dem ganzen Ernst wirklich geschehener menschlicher Geschichte – mit ihrer Einmaligkeit, deren Weise von Gleichzeitigkeit mit allen Zeiten anders ist als die Zeitlosigkeit des Mythos.“
- 11 R. Miggelbrink, „Inkarnation“. Systematisch-theologische Übersetzung eines kardinalen Reflexionsbegriffs des christlichen Glaubens, in: *Lebendige Seelsorge* 57 (2006) 422–426. Zu den Fragen, die sich näherhin im Hinblick auf ein Verständnis der Inkarnation stellen, vgl. den Überblick von G. O’Collins, *The Incarnation: The Critical Issues*, in: S. T. Davis, D. Kendall, eds. (Hgg.), *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Oxford 2002, 1–27.
- 12 Für die hier in Anschlag gebrachte mehrdimensionale Verwendung von „Inkarnation“ vgl. P. Hünermann, Art. Inkarnation. I. Begriffs- und Religionsgeschichte, in: *LThK* 35 (1996) 498–500, 500; „Begrifflich besagt I., dass Jesus Christus, der Gekreuzigte u. Erhöhte, das Ereignis der Selbstaussage u. -zusage Gottes ist. Insofern dieses Ereignis die Sinnmitte der Schöpfung ist, eröffnet es als ‚gott-menschliches Prinzip‘ (F. X. Arnold) ein neues Verständnis der Wirklichkeit.“ Vgl. in diesem Sinn auch A. J. Godzieba, L. Boeve, M. Saracino, *Resurrection – Interruption – Transformation. Incarnation as Hermeneutical Strategy. A Symposium*, in: *Theological Studies* 67 (2006) 777–815. Für eine konsequente Entfaltung der chaldonensischen Strukturformel in der „Analogie des Glaubens“ vgl. B. Sesboué, *Jésus-Christ dans la tradition de l’Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine. Édition revue, corrigée et mise à jour (Jésus et Jésus-Christ 17)*, Paris 2000, 165–174, Zitat 165.

unterscheiden, um sie zusammenzudenken.¹³ Dabei wurde, besonders seit der 1550-Jahrfeier des Chalkedonense, in analoger Weise nicht zuletzt auch dessen Begrifflichkeit vorausgesetzt bzw. angewandt, mit der das Verhältnis der zwei Naturen Christi beschrieben wurde (συγχύτως, τρέπτως, διαιρέτως, χωρίστως).¹⁴ Insofern es sich bei Chalkedon ebenso um ein „Aggiornamento“ handelt wie bei dem von Walter Kasper mit diesem Leitwort Johannes' XXIII. (1958–1963) charakterisierten Nikaia, ist die konziliare Christologie der Alten Kirche selbst ein Zeichen „von inkarnatorischer Kraft und geistlicher Präsenz“¹⁵ des Glaubens. In ihren verschiedenen Ausgestaltungen eignet im Anschluss daran der Denkfigur der Inkarnation – oft in intuitiver und bisweilen auch etwas unscharfer Anwendung der Begriffe – eine zugleich auf Jesus hin konzentrierende und von ihm her Perspektiven eröffnende Dynamik. Das II. Vaticanum rezipierte derlei christozentrische bzw. in einer neuen Weise zu Christus als der Mitte des Glaubens führende Bewegungen. Folglich bekam dann auch die Konzilsrezeption eine besondere christologische Note,¹⁶ klärt sich doch nach der in ihrer Tragweite kaum zu überschätzenden christologischen Grundlegung von *Gaudium et spes* 22 „nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf“¹⁷. Dabei ist diese Aufklärung für das Konzil eine christliche Antwort auf das, was *Nostra aetate* 1 einfühlsam als „die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins“ bezeichnet. Seit dem II. Vaticanum ist diese damit benannte Aufgabe

13 In Anlehnung an den berühmten Buchtitel J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1932.

14 Die Passage lautet vollständig: „ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt; der einziggeborene Sohn, Gott, das Wort, der Herr Jesus Christus, ist nicht in zwei Personen geteilt oder getrennt, sondern ist ein und derselbe, wie es früher die Propheten über ihn und Jesus Christus selbst es uns gelehrt hat und das Bekenntnis der Väter es uns überliefert hat“ (DH 302).

15 Mit diesen Worten bewertet angesichts des Hellenisierungsvorwurfs W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi* (WKGS 4), Freiburg 2008, 295, das Konzil von Nikaia.

16 Zur Rezeption durch das II. Vaticanum vgl. G. Routhier, *Orientamenti per lo studio del Vaticano II come fatto di ricezione*, in: M. T. Fattori, A. Melloni (Hgg.), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II* (Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova Seria; 20), Bologna 1997, 465–499, zur Rezeption des Konzils selbst vgl. ders., *La réception d'un concile* (*Cogitatio Fidei* 171), Paris 1993; ders., *Vatican II. Herméneutique et réception* (*Héritage et projet* 69), Montréal 2006.

17 Vgl. M. C. Aparicio Valls, *La Plenitud del Ser Humano en Cristo. La Revelación en la „Gaudium et Spes“* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 17), Rom 1997, bes. 225, sowie grundsätzlich auch T. Gertler, *Jesus Christus – Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Erfurter theologische Studien 52), Erfurt 1986. Zur Bedeutung der Inkarnation, wie sie in GS 22 in Anschlag gebracht wird, im Zusammenhang des interreligiösen Dialogs vgl. auch M. L. Fitzgerald, *Die Erklärung Nostra aetate. Die Achtung religiöser Werte durch die Kirche*, in: J. Sinkovits, U. Winkler (Hgg.), *Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra aetate* (Salzburger Theologische Studien 28), Innsbruck 2007, 29–43, 32.

christlichen Lebens und Denkens, für die das Konzil allen Menschen guten Willens bei weitem noch nicht ausgeschöpfte Möglichkeiten bereitgestellt hat, keineswegs einfacher und umso dringlicher geworden.¹⁸

Analog zu Jesus Christus selbst ist die Denkfigur der Inkarnation vor diesem Hintergrund nicht nur die Ermöglichung eines Bekenntnisses, sondern auch dessen Herausforderung. Der damit verbundene Problem- und Antworthorizont soll in diesem Beitrag exemplarisch ausgeleuchtet werden, wobei das II. Vaticanum als auch christologisches Konzil eine gewisse Vermittlungsfunktion einnimmt. In einem ersten, der jüngeren Theologiegeschichte gewidmeten Teil steht eine Entwicklungslinie im Mittelpunkt, die auf den Tübinger Johann Adam Möhler zurückgeht und die, nicht zuletzt darin, als charakteristisch für das Umfeld des II. Vaticanums betrachtet werden kann.¹⁹ Nach einem zweiten, der gegenwärtigen Diskussionslage um die Inkarnation gewidmeten Teil sollen in einem dritten Teil die verschiedenen theologiegeschichtlichen Entwicklungslinien zusammengeführt und so fruchtbar gemacht werden.

1. Annäherungen an die Inkarnation als Ereignis und Denkfigur. Aspekte der Inkarnationstheologie vor dem II. Vaticanum und ihre bleibende Bedeutung

Ein Kronzeuge für die Verwurzelung des II. Vaticanums in der Tradition jenseits einer falschen Alternative von Kontinuität und Diskontinuität ist Johann Adam Möhler (1796–1838). Während die Tübinger Schule im 19. Jahrhundert aus einer wiederentdeckten Tradition heraus Theologie und Kirche zu erneuern suchte, war es im 20. Jahrhundert die Rückbesinnung auf Möhler und die Tübinger Schule, die zwischenzeitlich eingetretene Engführungen aufzubrechen verhalf, wie der im Anschluss an Möhler erfolgende Umgang mit der Denkfigur der Inkarnation bei Marie-Dominique Chenu (1895–1990), Yves Congar (1904–1995) und der

- 18 Deshalb sieht A. Wierciński, Inkarnation als die Ermächtigung des Differenzdenkens. Das Logosverständnis und die permanente Herausforderung zur Interpretation, in: C. Schaller, M. Schulz, R. Voderholzer (Hgg.), *Mittler und Befreier. Die christologische Dimension der Theologie* (FS Gerhard Ludwig Müller), Freiburg 2007, 160–202, 166, eine Aufgabe darin, angesichts der von ihm einfühlsam geschilderten religiösen Situation des „postmodernen Menschen“ „die Frage nach der Möglichkeit des Zugangs zu dieser Glaubenswahrheit in einem Horizont von inkarnatorisch-kenotischer und trinitarischer Hermeneutik zu erschließen“. Vgl. auch ebd. 198f.
- 19 Für die Entwicklungslinie Möhler – II. Vaticanum vgl. Hünemann, Art. Inkarnation (wie Anm. 12) 500. Freilich war diese Entwicklungslinie im Blick auf die Inkarnation als Denkfigur in sich höchst vielfältig und von vielen Querverbindungen mit anderen Strömungen geprägt (vgl. die Beispiele bei M. Rieger, *Inkarnation. Christliches Heilsverständnis im Kontext französischsprachiger Theologie der Menschwerdung* [Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Band 496], Frankfurt 1993), vgl. deshalb auch andere Traditionslinien, die freilich in vielfacher Überschneidung wirken konnten und von denen exemplarisch Karl Rahner genannt sei (s. bes. R. Stolina, *Die Theologie Karl Rahners: Inkarnatorische Spiritualität. Menschwerdung Gottes und Gebet* [Innsbrucker theologische Studien 46], Innsbruck 1996).

Schule der Theologie Le Saulchoir sowie dem Tübinger Pastoraltheologen Franz Xaver Arnold (1898–1969) zeigt.²⁰ Gemeinsam ist ihnen, die in der Verbindung von Traditions- und Gegenwartsverbundenheit zentrale und bleibend bedeutende Aspekte und Fragestellungen thematisiert haben, dass ihre an der Inkarnation als Denkfigur ausgerichtete Theologie im zeitgenössischen Leben und Denken der Kirche theologische und pastorale Öffnungen ermöglichte und christologisch konzentrierte, die ihrerseits die Bedingung für die katholische Weite des II. Vaticanums sind.²¹

a) Johann Adam Möhler und die Tübinger Schule

Nach der umwälzenden Zeit der Aufklärung, in deren katholischer Spielart Kirchenmänner wie der Konstanzer Generalvikar und Bistumsverweser Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) bei aller Anfanghaftigkeit mancher ihrer theologischen Ansätze Jesus Christus neu zum Zentrum christlichen Lebens und Denkens zu machen versuchten,²² war der Tübinger Schule unter dem Einfluss der Romantik ein entscheidender Beitrag zur Überwindung eines offenbarungsskeptischen Moments aufklärerischen Denkens zu verdanken. Möhler zufolge hat Gottes Offenbarung „einen konkreten Ort in einer bestimmten Zeit“ und trifft auf „Menschen bzw. eine Menschheit, die sich in einer bestimmten geschichtlichen Situation bzw. Aufnahmefähigkeit befindet“²³. Dabei „tritt das Unendliche mit dem Ziel in die Endlichkeit ein, die Endlichkeit des Menschen in die Unendlichkeit – die Göttlichkeit – hineinzunehmen. Zentral ist in diesem Zusammen-

- 20 Auch wenn man mit solcherlei Etikettierungen vorsichtig sein sollte, kann man Möhler aufgrund dieser theologiegeschichtlichen „Scharnierfunktion“ seines Denkens in einem ganz spezifischen Sinn einen „Kirchenvater der Moderne“ nennen – so der Titel: H. Wagner (Hg.), Johann Adam Möhler (1796–1838). Kirchenvater der Moderne, Paderborn 1996. Freilich bedeutete diese Scharnierfunktion nicht, dass alle, die in den 1930er Jahren von einer „Begeisterung für die Moehlersche Sicht der Kirche“ (H. de Lubac, *Meine Schriften im Rückblick* [Theologia Romana 21], Einsiedeln 1996, 77) geprägt waren, aus der von Möhler eingebrachten Denkfigur der Inkarnation in Vorfeld, Verlauf und Rezeption des II. Vaticanums dieselben Konsequenzen zogen.
- 21 Johann Adam Möhler wirkte durch die Nachgeschichte seines wiederentdeckten Denkens auf das Konzil ein. Vgl. dazu wichtige Perspektiven bei P.-W. Scheele, Johann Adam Möhlers *Communio-Theologie* und das II. Vatikanische Konzil, in: Wagner (Hg.), Johann Adam Möhler (wie Anm. 20) 119–136. Zu Congar und Chenu auf dem II. Vaticanum vgl. M. Quisinsky, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vaticanum* (Dogma und Geschichte 6), Münster 2007. Arnold (s. jetzt G. Schneider, *Auf dem Fundament von Dogma und Geschichte. Der pastoraltheologische Entwurf Franz Xaver Arnolds* [1898–1969], Ostfildern 2009) kann als Beispiel dafür stehen, dass zentrale Anliegen des II. Vaticanums und seiner Rezeption auch über die in der Konzilsaula wirkenden Personen hinaus vorbereitet und entfaltet wurden, was das Konzil in einer sehr weit zu fassenden Weise in Kontinuitäten und Diskontinuitäten des Glaubens einschreibt.
- 22 M. Quisinsky, *La dimension oecuménique de la pensée d'Ignaz Heinrich von Wessenberg* (1774–1860). Un héritage controversé, in: *Istina* 54 (2009) 227–251.
- 23 Für dieses und die folgenden Zitate s. H. Wagner, Johann Adam Möhler. Die Kirche als Organ der Inkarnation, in: P. Neuner, G. Wenz (Hgg.), *Theologen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt 2002, 59–74, 62f.

hang die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus; er, Christus, der Gottmensch, ist das eigentliche ‚Symbol‘ Gottes in der Welt.“ An dieser inkarnationstheologischen Grundlegung Möhlers sind insbesondere zwei Aspekte folgenreich. Zum einen tritt die bei Möhler zunächst starke pneumatologische Dimension zunehmend zugunsten einer ausgeprägten Christozentrik in den Hintergrund, was erst im Gefolge des II. Vaticanums wieder ausgeglichen wurde. Zum anderen überträgt Möhler den Gedanken des Symbols, das die Vereinigung Gottes mit den Menschen nicht nur darstellt, sondern bewirkt, in analoger Weise auf die Kirche sowie auf „alle Abstufungen und Artikulationen der fortlebenden Offenbarung in der Welt.“ Insofern Möhler, dessen Denken darin eine, wenn auch oft indirekte und insgesamt kritische, Reaktion auf die Philosophie Hegels darstellt,²⁴ die Denkfigur der Inkarnation ausweitet,²⁵ kann er sie grundsätzlich als Artikulationsinstrument in Anschlag bringen, um das sich in verschiedener Weise artikulierende gleichzeitige Vorhandensein eines göttlichen und eines menschlichen Elements auszudrücken. Insbesondere gilt das für die Ekklesiologie, der sich Möhler besonders widmete:²⁶ „Vielmehr, wie in Christus Göttliches und Menschliches wohl zu unterscheiden, aber doch auch beides zur Einheit verbunden ist, so wird er auch in ungeteilter Ganzheit in der Kirche fortgesetzt.“²⁷ Aber nicht nur die Kirche, sondern fundamentaler noch wird die Geschichte, wenn auch in einer ekklesiozentrischen Sichtweise, zum Ort der „Realisierung des Heilsangebotes Gottes“ und „Ereignis gottmenschlicher Begegnung“²⁸ und ist als solche von der Denkfigur der Inkarnation her näher zu begreifen, insofern „Gott in Jesus Christus den Menschen selbst in der Mitte seines Daseins angesprochen hat und darin auch die innere Idee des gesamten Geschichtsverlaufs konstituierte“²⁹. Diese An-

- 24 Vgl. zu den christologischen Aspekten seines Werks H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg 1970; K. Ruhstorfer, *Die Heilige Schrift in Hegels Religionsphilosophie*, in: Ders., W. Metz, *Christlichkeit der Neuzeit – Neuzeitlichkeit des Christentums. Zum Verhältnis von freiheitlichem Denken und christlichem Glauben*, Paderborn 2008, 95–118, bes. 108–116.
- 25 J. R. Geiselman, *Der Einfluss des Konzils von Chalkedon auf die Theologie Johann Adam Möhlers*, in: A. Grillmeier, H. Bacht (Hgg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Band III: *Chalkedon heute*, Würzburg 1954, 341–420, 405, zeichnet die Stationen seines Denkens nach, gemäß derer „der Gottmensch Jesus Christus, das heißt die in der Person des Logos hypostatisch geeinte, unvermischte, aber ungetrennte göttliche und menschliche Natur das analoge konstruktive Prinzip [wurde], von dem aus Möhler in der ‚Symbolik‘ die Lehre von der Kirche aufbaut“.
- 26 Y. Congar, *Handbuch der Dogmengeschichte*, Band III, Faszikel 3d: *Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*, Freiburg 1971, 87. Vgl. dazu auch M. Deneken, *Johann Adam Möhler (Initiation aux théologiens)*, Paris 2007, 142–145.
- 27 J. A. Möhler, *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von J. R. Geiselman. Band I, Köln 1958, 389 (§39).
- 28 G. L. Müller, *Die Geschichtlichkeit der Offenbarung in der Sicht Johann Adam Möhlers*, in: Wagner (Hg.), *Johann Adam Möhler (wie Anm. 20)* 99–117, 107 bzw. 109 sowie Deneken, *Johann Adam Möhler (wie Anm. 26)* 124–134.
- 29 Ebd. 109.

wendungsform der Inkarnation als Denkfigur wird sich im 20. Jahrhundert als höchst wirkmächtig erweisen.³⁰

b) Yves Congar, Marie-Dominique Chenu und die Schule der Theologie Le Saulchoir

Die folgenreiche Faszination Yves Congars für Möhler, in der Dominikanerhochschule Le Saulchoir vermittelt durch Marie-Dominique Chenu,³¹ begann in den für seine theologische und geistliche Entwicklung entscheidenden Jahren, als in Frankreich ein Bewusstsein für eine Krise von Seelsorge, Theologie und letztlich christlichem Glauben selbst wuchs.³² So wollte der spätere Konzilstheologe und Kardinal Congar seine einflussreiche ökumenische Reihe *Unam Sanctam* mit der ersten französischen Übersetzung von Möhlers *Die Einheit der Kirche* (1825)³³ eröffnen.³⁴ Während ihm diese Publikation zunächst keineswegs nur Dankbarkeit einbrachte, ließ sich der theologisch sensible Paul VI. (1963–1978) während der dritten Konzilsperiode 1964 über Congar mit einem Exemplar versorgen.³⁵ Die berühmte „Conclusion théologique à l'enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance“ (1935)³⁶ des erst 31-jährigen Dominikaners gilt als Initialzündung einer pastoral und in der Folge auch theologisch immer breiteren Verwendung des Inkarnationsmotivs.³⁷ Dabei setzt Congar zunächst weder bei einer spekula-

30 Während sich R. Reinhardt, Zur Möhler-Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert, in: Wagner (Hg.), Johann Adam Möhler (wie Anm. 20) 13–33, fast ausschließlich mit dem 19. Jahrhundert befasst, legt Deneken, Johann Adam Möhler (wie Anm. 26) 237–254, wichtige Entwicklungslinien über das II. Vaticanum hinaus bis zu Kardinal Walter Kasper frei.

31 Zu einer Vorlesung Chenus über die Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts aus den Jahren 1929 und 1930 (in diesen Jahren war Congar sein Student) vgl. Quisinsky, Geschichtlicher Glaube (wie Anm. 21) 156 Anm. 157; ein kondensiertes Resümee der kreativen Aneignung des Inkarnationsmotivs durch Chenu findet sich z. B. in M.-D. Chenu, Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie (Collection Chenu 2), Berlin 2003, 133. Aus der Sicht Congars vgl. dazu Y. Congar, „Mon témoignage“, in: Ders., Journal d'un théologien 1946–1956. Edité et présenté par E. Fouilloux avec la collaboration de D. Congar, A. Duval et B. Montagnes, Paris 2001, 19–62, 60; vgl. auch ders., Johann Adam Möhler (1796–1838), in: ThQ 150 (1970) 47–51.

32 Allgemein dazu: M. Quisinsky, Congar avec Chenu et Féret au Saulchoir des années 1930, in: Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris, n° 98, avril–juin 2006, 3–35; J. Famerée, G. Routhier, Yves Congar (Initiations aux théologiens), Paris 2008, 20ff.

33 J. A. Möhler, Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, hg. von J. R. Geiselman, Köln 1957.

34 „Pour des raisons purement matérielles“ verzögerte sich die Veröffentlichung, sodass die Reihe mit Congars berühmten *Chrétiens désunis* eröffnet wurde (vgl. die Erläuterung von Etienne Fouilloux in Congar, „Mon témoignage“ [wie Anm. 31] 60 Anm. 211).

35 „Möhler“ findet sich auf Congars „liste des ennuis“, die praktisch alle seine Pionierleistungen vereint: ders., Vraie et fausse Réforme dans l'Église menacé, in: Ders., Journal d'un théologien, 181–222, 183f. Für die Episode um Paul VI. vgl. ders., Mon journal du Concile, présenté et annoté par E. Mahieu, Band 2, Paris 2002, 222.267.269.

36 Y. Congar, Une conclusion théologique à l'enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance, in: La Vie Intellectuelle 37 (1935) 214–249.

37 B. Besret, Incarnation ou Eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain 1935–1955 (Rencontres 66), Paris 1964, 25f. Umfassend zur Herausbildung und

tiven Theologie der Inkarnation ein noch entwickelt er ein pastoraltheologisches oder ekklesiologisches Anwendungsprogramm des Inkarnationsbegriffs. Vielmehr sucht er die vielgestaltige, historisch lange angebahnte Auseinanderentwicklung von Glaube und Leben, die in der französischen Gesellschaft der 1930er Jahre immer deutlicher sichtbar wurde, zunächst *ex negativo* als „desinkarnierten Glauben“³⁸ zu erklären. Diesem Defizit des Glaubenslebens und –denkens stellt er sodann einen „inkarnierten Glauben“ gegenüber,³⁹ der als solcher einen ganzheitlichen Anspruch aufweist.⁴⁰ Congar bringt hier, ekklesiologisch gefärbt durch die Verwendung des zeitgenössisch populären Leib-Christi-Motivs, die Inkarnation des Logos in eine Parallele zur Gegenwart des Christlichen in seiner eigenen, prinzipiell aber in jeder geschichtlichen Situation. Zeit seines Lebens blieb Congar in verschiedenen Veröffentlichungen dem Inkarnationsthema, das zumindest als implizite Denkfigur weite Teile seines Werkes mitbestimmt,⁴¹ auch ausdrücklich verbunden.⁴² Dabei war er nicht zuletzt um eine inhaltliche Grundlegung und begriffliche Genauigkeit in der das theologische Denken strukturierenden Anwendung des Inkarnationsmotivs bemüht.⁴³

Dem menschlichen und geistlichen Temperament Marie-Dominique Chenu entsprach es noch stärker als dem diesbezüglich nüchterneren Congar, die Denkfigur der Inkarnation ausdrücklich zum Zentrum seines Christseins zu machen.⁴⁴ Dabei ist dieses Zentrum gerade dadurch Konzentrationsprinzip, dass es

Verwendung des Motivs der Inkarnation bei Congar M. M. Wolff, Gott und Mensch. Ein Beitrag Yves Congars zum ökumenischen Dialog (Frankfurter theologische Studien 38), Frankfurt 1990, 38–48. Zu den französischsprachigen Ausprägungen der Inkarnationstheologie vgl. auch Rieger, Inkarnation (wie Anm. 19).

38 Congar, Une conclusion théologique (wie Anm. 36) 244.

39 Zeitgenössische Parallelen bei Chenu verweisen auf die gemeinschaftliche Verwendung dieser Terminologie, vgl. nur ders., Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie (Collection Chenu 2), Berlin 2003 (frz. 1937), 123.129.133.

40 Congar verwendet hier das Wort „totalitaire“, das aber in diesem Zusammenhang nicht im heute naheliegenden Sinn von „totalitär“, sondern eben als „ganzheitlich“ bzw. „allumfassend“ zu verstehen ist.

41 Vgl. neben der Arbeit von Monika Maria Wolff (wie Anm. 37) bes. auch C. MacDonald, Church and World in the Plan of God. Aspects of History and Eschatology in the Thought of Père Yves Congar o. p., (Regensburger Studien zur Theologie 27), Frankfurt 1982.

42 Zu den spirituell und theologisch beeindruckendsten Schriften Congars gehört dabei ders., Dum visibiliter Deum cognoscimus, in: Ders., Wege des lebendigen Gottes. Glaube und christliches Leben, Freiburg 1964, 65–98.

43 So reflektiert er beispielsweise auch die Grenzen einer ekklesiologischen Anwendung der Denkfigur der Inkarnation, insofern für ihn die Kirche trotz aller inkarnationstheologischer Struktur nicht ohne Weiteres allein als Verlängerung des Inkarnationsereignisses oder in direkter Analogie mit dem Inkarnationsprinzip denkbar ist (Y. Congar, Dogme christologique et Eclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle, in: Grillmeier, Bacht [Hgg.], Das Konzil von Chalkedon [wie Anm. 25] 239–268 bzw., mit einigen Ergänzungen, in: Ders., Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques [Unam Sanctam 41], Paris 1963, 69–104 bzw. in deutscher Übersetzung in: Ders., Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen, Stuttgart 1966, 65–104).

44 Neuere Literatur hierzu u. a. C. F. Potworowski, Contemplation and Incarnation. The theology of Marie-Dominique Chenu (McGill-Queen's Studies in the History of Ideas 30), Montreal 2001, 196–225; A. Cortesi, Marie-Dominique Chenu. Un percorso teologico, Florenz 2007, 79–91.

die Eigenbedeutung eines jeden faktischen wie theoretischen Aspekts der Wirklichkeit auf Christus bezieht, ohne diesen Aspekt zu vereinnahmen. In der Aufsatzsammlung *La parole de Dieu*, die während des II. Vaticanums, bereits als eine *Summa theologiae* eines an Erfahrungen und Einsichten reichen Lebens, erschien, erweist sich die Inkarnation in den Untertiteln der beiden Teilbände – *La foi dans l'intelligence* bzw. *L'Évangile dans le temps*⁴⁵ – in gleicher Weise als Ermöglichung wie Herausforderung von Glaubensdenken und Glaubensleben: Bereits mit diesen Titeln wird aber auch deutlich, dass Chenu mit seinem „theandrisch“⁴⁶ strukturierten Denken weniger die konkrete Inkarnation im Blick hat und auch nicht deren Verwurzelung in der biblisch bezeugten Heilsgeschichte,⁴⁷ sondern beides voraussetzt und von einem analog dazu geprägten „Gesetz der Inkarnation“⁴⁸ her die gesamte Wirklichkeit theologisch beleuchtet. Dabei ist der Begriff Wirklichkeit radikal weit zu fassen: Während die Inkarnation des Glaubens in die Intelligenz bis hinein in die intimste Herzmitte des persönlichen Glaubenslebens reicht,⁴⁹ ist mit der Inkarnation des Evangeliums in die Zeit prinzipiell jegliche Form menschlicher Lebensäußerung in der Geschichte angesprochen. Chenu entwickelt – fundiert in seiner Deutung der Theologie des Thomas von Aquin – ein Wirklichkeitsverständnis, das von der Inkarnation her Schöpfung und Erlösung (bzw. „Rekapitulation“ aller Wirklichkeit in Christus) aufeinander bezieht:⁵⁰ durch die Inkarnation wurde die Schöpfung neu qualifiziert und unwiderruflich eschatologisch finalisiert.⁵¹ Zugleich ist die Theologie, die deshalb nicht allein Domäne von Fachleuten ist,⁵² als *scientia Dei* eine Teilhabe des Menschen an der Erkenntnis Gottes, aufgrund des „übernatürlichen“ Charakters des Glaubens während seines

45 M.-D. Chenu, *La parole de Dieu*, Band 1: *La foi dans l'intelligence* (Cogitatio Fidei 10), Band 2: *L'Évangile dans le temps* (Cogitatio Fidei 11), Paris 1964.

46 M. Heimbach-Steims, Theandrisch. Sozialethische Impulse im inkarnatorischen Denken Marie-Dominique Chenus, in: K. Arntz, P. Schellenberg (Hgg.), *Ethik zwischen Anspruch und Zuspruch. Gottesfrage und Menschenbild in der katholischen Moraltheologie* (FS Klaus Demmer), Freiburg 1996, 90–106.

47 So zwei Anfragen seines Schülers Claude Geffré: vgl. ders., *Théologie de l'Incarnation et théologie des signes du temps*, in: Marie-Dominique Chenu. *Moyen-Age et modernité*. Colloque organisé par le Département de la recherche de l'Institut catholique de Paris et le Centre d'études du Saulchoir à Paris, les 28 et 29 octobre 1995 sous la présidence de Joseph Doré et Jacques Fantino (Les Cahiers du Centre d'études du Saulchoir 5), Paris 1997, 131–153, 132f.

48 Ausführlich analysiert bei F. A. Eyabi, *La 'loi d'incarnation' de Marie-Dominique Chenu. Histoire des 'victoires humaines' ou histoire de la 'vie menacée'*, Rom 2000.

49 Vgl. auch das Thema der Kontemplation bei Chenu, beginnend mit seiner bei Réginald Garrigou-Lagrange (1877–1964) erarbeiteten Dissertation C. G. Conticello, *De Contemplatione* (Angelicum, 1920). La thèse inédite de doctorat du P. M.-D. Chenu, in: RSPT 75 (1991) 363–422.

50 Dazu Quisinsky, *Geschichtlicher Glaube* (wie Anm. 21) 198–230.

51 Vgl. dazu den Eindruck, den Geffré, *Théologie de l'Incarnation* (wie Anm. 47) 138, äußert: „Je crois pouvoir dire qu'il étend à l'histoire elle-même la *capacité* radicale de la nature humaine à l'égard de Dieu.“ Hier ist auch der Hegelismus-Vorwurf einzuordnen, der Chenu gegenüber, allerdings zu unrecht, erhoben wird, vgl. dazu A. White, *Il papa e il Concilio*, in: A. Cortesi, A. Tarquini (Hgg.), *Teologia dell'incarnazione oggi*. Dio dell'umanità, umanità di Dio, Florenz 2007, 279–301, 285ff.

52 M.-D. Chenu, *La théologie est-elle une science?*, Paris 1957, 18.

irdischen Lebens freilich auf „inkarnierte“ Weise.⁵³ Dieses inkarnatorisch grundierte und gefüllte Wirklichkeitsverständnis ermöglicht Chenu eine ungeheure, bis heute kaum eingeholte, menschliche und theologische, geistliche und pastorale Weite. Systematisch stößt er bei so umfassenden und komplexen Themen wie Gnade und Geschichte in neue Horizonte des Glaubens und Denkens vor. Grundsätzlich jedwede „irdische Wirklichkeit“, so ein zeitgenössisch populäres Motiv, kann dabei in einer ganz neuen Weise bedacht werden, wie nicht zuletzt Chenus Beitrag zu einer Theologie der „Zeichen der Zeit“⁵⁴ im Umfeld des II. Vaticanums eindrücklich zeigt.⁵⁵

Mit Chenus Theologie, die gleichsam die größtmögliche Reichweite der Inkarnation als Denkform auslotet, stößt diese aber auch an Grenzen. Nicht zuletzt die Meinungsverschiedenheiten auf dem II. Vaticanum zwischen Chenu einerseits und Karl Rahner (1904–1984), Joseph Ratzinger und Hermann Volk,⁵⁶ aber auch Henri de Lubac (1896–1991)⁵⁷ andererseits, zeugen von bleibenden Anfragen, die

- 53 Vgl. M.-D. Chenu, *Contribution à l'histoire du traité de la foi. Commentaire historique de II^e II^m, q.1, a.2* [1923], in: Ders., *La Parole de Dieu 1* (wie Anm. 45) 31–50, 49, die für Chenus Werk wegweisende Aneignung des thomasischen Prinzips „Cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis.“
- 54 M.-D. Chenu, *Les signes des temps*, in: *NRTh* 87 (1965) 29–39; ders. *Les signes des temps – Réflexion théologique*, in: Y. Congar, M. Peuchmaurd (Hgg.), *L'Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes“*, Bd. 2: *Commentaires*, Paris 1967, 205–225; zu Chenus Umgang mit den „Zeichen der Zeit“ C. F. Potworowski, *La théologie de l'incarnation derrière l'inculturation. Les signes des temps chez Marie-Dominique Chenu*, in: C. Ménard, F. Ville-neuve (Hgg.), *Pluralisme culturel et foi chrétienne. Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie*, Montreal 1993, 69–85; A. Oliva, *Marie-Dominique Chenu: la teologia dei segni dei tempi*, in: Cortesi, Tarquini (Hgg.), *Teologia* (wie Anm. 51) 349–358.
- 55 Ähnlich wie die Denkfigur der Inkarnation faszinierte der Begriff der ‚Zeichen der Zeit‘ zunächst durch sein Potential der Öffnung und Perspektivenerweiterung, das systematisch erst einzuholen war und ist. Der neuere Forschungsstand ist dokumentiert bei P. Hünermann, B. J. Hilberath, L. Boeve (Hgg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg 2006; J. Verstraeten (Hg.), *Scrutinizing the Signs of the Times and Interpreting Them in the Light of the Gospel* (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 208), Leuven 2007; J. Ostheimer, *Zeichen der Zeit lesen. Erkenntnistheoretische Bedingungen einer praktisch-theologischen Gegenwartsanalyse* (*Praktische Theologie heute* 92), Stuttgart 2008.
- 56 Quisinsky, *Geschichtlicher Glaube* (wie Anm. 21) 450–457; vgl. auch die systematisch folgenreiche – m. E. allerdings etwas zu stark schematisierende bzw. die Implikationen einiger Aspekte von Werkgrundlage, -genese und -konstellation von Rahner und Chenu z. T. zu wenig berücksichtigende – Gegenüberstellung von Chenu und Rahner bei H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: *HThK. Vat II 4* (2005) 581–886, bes. 658ff. Vgl. auch P. Bordeyne, *L'homme et son angoisse. La théologie morale de „Gaudium et spes“* (*Cogitatio Fidei* 240), Paris, 2004, 156ff. sowie A. Kreuzer, *Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralconstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet* (*Innsbrucker Theologische Studien* 75), Innsbruck 2006, 213–225.
- 57 So äußerte sich de Lubac zurückhaltend gegenüber der von Chenu und Congar initiierten „Botschaft an die Welt“ und sehr kritisch zu Chenus, aber auch Rahners und Schillebeeckx' Vorstellung vom Verhältnis von Kirche und Welt im Rahmen der Arbeit an der späteren Pastoralconstitution (H. de Lubac, *Carnets du Concile. Introduit et annoté par L. Figoureux*, Band 1, Paris 2007, 104 bzw. ebd. Band 2, 218).

auch die Konzilsrezeption prägen sollten.⁵⁸ Diesen liegt in verschiedener Spielart der fragende Einwand zugrunde, wie bei einer bleibend inkarnatorisch qualifizierten und von hierher strukturierten Verfasstheit der Welt zwischen Schöpfung und Erlösung bzw. der daraus erfolgenden Wahrnehmungsstruktur der innergeschichtlich bleibende qualitative Unterschied zwischen Göttlichem und Menschlichem zu denken ist. Radikalisiert wird dieser Einwand durch die Frage der Sünde, deren Überwindung am Kreuz z. B. in Chenu's Inkarnationstheologie zwar vorausgesetzt, aber selten eigens bedacht wird. Auch in Le Saulchoir selbst wurde die Inkarnationstheologie problematisiert. Eine soteriologisch ausgerichtete Untersuchung von Jean-Pierre Jossua,⁵⁹ einem Nachfolger Chenu's als Studienregent, stellt ein Echo auf die Fragestellungen dar, die von der thomistisch geprägten Inkarnationstheologie im Dominikanerorden um Chenu, aber auch von der patristischen Erneuerungsbewegung besonders im Jesuitenorden um Henri de Lubac und Jean Daniélou (1905–1974) ausgingen.⁶⁰ Gegenüber einer vereinfachenden Tendenz der Gegenüberstellung von „griechischer“ Inkarnationstheologie und „lateinischer“ Kreuzes- bzw. Auferstehungstheologie weist er anhand von Kirchenvätern wie Irenäus von Lyon (2. Jh.) und Leo dem Grossen († 461) nach, dass bei diesen, wie bereits neutestamentarisch, eine soteriologische Qualifikation der Inkarnation als solcher weniger unmittelbar erfolgte, denn von Kreuz und Auferstehung her. Für die Inkarnation als solche gilt somit zunächst: „Alles ist schon gegeben, aber alles ist noch zu realisieren.“⁶¹ Im Glauben, wie ihn die Kirche lebt und denkt, ist das Geheimnis der Menschwerdung deshalb heilsökonomisch mit dem Ostergeheimnis in einer solchen Weise verbunden, dass das eine nicht ohne das andere gedacht werden kann. Die Inkarnation und damit das irdische Leben Jesu ist dabei aber dennoch heilskonstitutiv im Sinne eines „Theandrismus“⁶², der allerdings erst vom österlichen Geheimnis her in seiner Universalität offenbar ist.⁶³ Dies ist die Basis dafür, dass der Glaube nicht etwa, wie manche spirituellen Traditionen insinuieren, weniger christlich, sondern christlicher wird, je menschlicher er ist.⁶⁴ Auch der Dominikaner Christian Duquoc

58 J. A. Komonchak, *Le valutazione sulla Gaudium et spes: Chenu, Dossetti, Ratzinger*, in: J. Doré, A. Melloni (Hgg.), *Volte di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, Bologna 2000, 115–153.

59 J.-P. Jossua, *Une vie*, Paris 2001.

60 J.-P. Jossua, *Le Salut. Incarnation ou mystère pascal. Chez les Pères de l'Eglise de saint Irénée à saint Léon le Grand (Cogitatio Fidei 28)*, Paris 1968. Wie Jossua einleitend bemerkt, betreffen diese Fragestellungen nicht nur die Christologie i. e. S., sondern von dieser als Grundlegung her u. a. auch Verständnis von Liturgie und Sakramenten, Kirche, Ökumene (insbesondere zwischen orientalischer und okzidentaler Ausprägung des Christentums) und Mission. Schließlich ist das christliche Engagement vor dem Horizont der Einheit der Menschheit Gegenstand dieser Fragestellungen (ebd. 3ff.).

61 Ebd. 9.

62 Ebd. 387.

63 Vgl. auch P.-A. Liège, *Préface*, in: Jossua, *Le Salut* (wie Anm. 60) IX–XVI, XV.

64 S. dazu auch J.-P. Jossua, *Le Dieu de la foi chrétienne*, Paris 1989, 57. Vgl. auch ebd. bes. 87ff. einen Nachklang zur Verhältnisbestimmung von Inkarnations- und Ostertheologie. Vgl. schließ-

(1926–2008) wendet sich in besonderer Weise den mit dem Kreuz und der Auferstehung verbundenen Fragen zu und gelangt von diesen her in einer nachmetaphysischen Ausprägung christologischen Denkens zu einem von der Messianität Jesu geprägten Verständnis der Inkarnation, das die Frage nach dem Heil insbesondere auch angesichts des vielfältigen menschlichen Leidens berücksichtigt.⁶⁵

Wenn die Inkarnationstheologie hier auf eine breitere systematische Basis gestellt wurde, so geschah dies nicht im Sinne der Errichtung oder Vervollständigung eines Systems. Vielmehr ist der Inkarnationstheologie eine Dynamik inhärent, deren Stationen der jeweiligen Zeitbezug sind. Von diesem her können umgekehrt Aspekte der Inkarnation neu in den Blick kommen.⁶⁶ Zu den erweiternden Einsichten gehört erstens eine neue Aufmerksamkeit für das biblische Zeugnis in seiner spannungsreichen und herausfordernden Vielgestaltigkeit und damit einhergehend eine „Wiederentdeckung des Christentums als Religion des Evangeliums“⁶⁷. Zweitens ist ein starkes Bewusstsein für den paradoxen Charakter der Inkarnation präsent im Hinblick auf das Verhältnis von Partikularität und Universalität sowie die diese Paradoxie noch verstärkende Notwendigkeit, das Christentum in der Pluralität der Religionen zu verorten.⁶⁸ Stärker als dies in der Phase der begeisterten Entdeckung und Entfaltung der Inkarnationstheologie mitunter

lich ders., *Une vie* (wie Anm. 59) 10: "J'ai joué toute ma compréhension du christianisme et, je puis le dire, toute ma vie sur une certaine interprétation de la foi qui s'est imposée à moi à la fin des années soixante. Le mot *incarnation* la résume. Expérience humaine entière de Jésus, qui fut la présence de Dieu dans une vie. Entière humanité de l'expérience chrétienne: une vie, avec toutes ses chances et tous ses risques. Humanité et donc possible ouverture du langage de foi, sans que soit nécessaire une langue particulière, codée. Quel choix magnifique, encore à mes yeux d'aujourd'hui! Quel Dieu! Quel Messie! Quel croyant face à ce Dieu!" Eine Weiterführung dazu findet sich in ders., *Si ton cœur croit...* Le chemin d'une foi, Paris 2007, 52f. Zur Inkarnation im Denken Jossuas vgl. auch C. Geffré, *A travers la beauté et le mal du monde*, in: *Autour de l'oeuvre de Jean-Pierre Jossua. Création littéraire et recherche de l'absolu*, Paris 2004, 47–58, 52f.

- 65 C. Duquoc, *Jésus, homme libre. Esquisse d'une christologie*, Paris 1973; ders., *L'Unique Christ. La symphonie différée*, Paris 2002 sowie dazu B. Rey, *La médiation de Jésus Christ. Les propositions de Christian Duquoc dans l'Unique Christ. La Symphonie différée*, in: *RSPT 87* (2003) 303–312. Für eine kondensierte Darstellung der Theologie Duquocs vgl. Rieger, *Inkarnation* (wie Anm. 19) 199–211; B. Lauret, *Le messianisme de Jésus. La contribution de Christian Duquoc*, in: *RSPT 92* (2008) 737–752.
- 66 Im Folgenden beziehe ich mich exemplarisch auf eine dominikanische Studentagung in Pistoia im Jahre 2006, deren Beiträge veröffentlicht wurden in Cortesi, Tarquini (Hgg.), *Teologia* (wie Anm. 51).
- 67 A. Cortesi, *Dio dell'umanità, umanità di Dio. Ripensare la teologia dell'incarnazione oggi*, in: Ders., Tarquini (Hgg.), *Teologia* (wie Anm. 51) 21–47, 39ff. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Inkarnationsmotivs, das Cortesi insbesondere auch von Kenosis und Auferstehung her bedenkt, vgl. ebd. 26ff.
- 68 C. Geffré, *Il paradosso dell'incarnazione di fronte al pluralismo delle religioni*, in: Cortesi, Tarquini (Hgg.), *Teologia* (wie Anm. 51) 77–92. Ders., *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse (Cogitatio Fidei 247)*, Paris 2006, 128f., plädiert in Weiterführung der Denkfigur der Inkarnation, wie er sie seinem Lehrer Chenu verdankt, angesichts der eschatologischen Verheißungsstruktur der Wahrheit Jesu Christi für einen relationalen Wahrheitsbegriff, der den geoffenbarten christlichen Wahrheitsanspruch nicht aufgibt, ihn aber auch nicht seiner geschichtlichen Dynamik entbindet.

der Fall war, ist sie nun auch sensibilisiert für mögliche einseitige bzw. vereinnahmende Ausprägungen, darunter auch monophysitische Tendenzen nicht zuletzt in der Ekklesiologie,⁶⁹ und zeigt sich insbesondere auch verstärkt aufmerksam für die Pneumatologie.⁷⁰

c) Franz Xaver Arnold und das Erbe der Tübinger Schule

Der Dominikaner Pierre-André Liégé (1921–1979), der in Le Saulchoir mit der Inkarnationstheologie von Chenu und Congar vertraut wurde, vervollständigte sein Studium auch durch einen Aufenthalt in Tübingen, wo er gleichsam zurück zu den Möhlerschen Wurzeln der Denkfigur Inkarnation in Gestalt der Pastoraltheologie Franz Xaver Arnolds gelangte.⁷¹ Auch Arnold, dem Josef Rupert Geiselman (1890–1970) die von ihm betreute Neuausgabe von Möhlers *Symbolik* widmete, vertrat eine Theologie, der mit dem „gott-menschlichen Prinzip“ eine explizit inkarnatorische Denkfigur zugrunde liegt.⁷² Für Arnold, dem an einer ekklesiologischen Unterscheidung zwischen Heilsvermittlung und Heilsprozess gelegen war, galt es, angesichts des zeitgenössisch populären Leib-Christi-Motivs, der Kirche den ihr zukommenden Platz als „Mittel und Werkzeug“⁷³ im Dienst an der Beziehung zwischen Gott und Mensch zuzuweisen. Der eigentliche Mittler, der der kirchlichen Vermittlung vorausgeht, ihr zugrunde liegt und zu dem alle kirchliche Vermittlung führen muss, ist Jesus Christus.⁷⁴ Das gott-menschliche Prinzip fasst Arnold von Jesus Christus ausgehend zunächst als das „Zusammenströmen von gnadenhaft Göttlichem und natürlichem Menschlichen“⁷⁵, wendet es dann aber im Laufe der Zeit auf ganz verschiedene theologische Fragestellungen an.⁷⁶ Grundsätzlich stellt im Laufe der theologischen Entwicklung

69 P. Napiwodzki, Un nuovo monofisismo in ecclesiologia?, in: Cortesi, Tarquini (Hgg.), *Teologia* (wie Anm. 51) 105–111, bes. 109.

70 I. Bertin, Incarnazione, verità e dialogo delle culture in: Cortesi, Tarquini (Hgg.), *Teologia* (wie Anm. 51) 49–61, 54ff.

71 Auf Bitten Arnolds verfasste er eine ausführliche Einleitung zur französischen Übersetzung von Arnolds „Dienst am Glauben“: P.-A. Liégé, Introduction, in: F. X. Arnold, *Serviteurs de la foi. Les tâches les plus urgentes de la pastorale d'aujourd'hui* (Pastorale et Catéchèse), Tournai 1957, V–XXVIII. Dabei weist er auf seine Übereinstimmung mit Arnold in der grundsätzlichen Zielrichtung des pastoraltheologischen Ansatzes trotz unterschiedlicher Konstellationen in den pastoralen Landschaften Deutschlands und Frankreichs hin (ebd. VIII).

72 Arnold konnte sich mit seiner Forderung, Liégé und Congar am Handbuch der Pastoraltheologie zu beteiligen, nicht durchsetzen (vgl. Schneider, *Fundament* [wie Anm. 21] 152).

73 Ebd. 96.

74 Ebd. 101.

75 F. X. Arnold, Das Prinzip des Gottmenschlichen und seine Bedeutung für die Seelsorge, in: *ThQ* 123 (1942) 145–176, 173, zit. nach Schneider, *Fundament* (wie Anm. 21) 102.

76 Schneider, *Fundament* (wie Anm. 21) 103, zufolge geschieht dies allerdings „ohne dass er es hinsichtlich seines theologischen und methodischen Anspruchs genügend präzisiert.“ Einerseits handelt es sich bei Arnolds Leitidee um ein „christologische[s] Seelsorgeprinzip, das den Fokus auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch lenkt, ein echtes Zusammenwirken beider postuliert und als einzigen und wahren Mittler im Heilsprozess Jesus Christus selbst kennt – und

Arnolds bei allen Wendungen und Abwandlungen des „gottmenschlichen Prinzips“ doch das Chalkedonense den zentralen Quellort dar, wengleich sich sein Denken werkbiographisch sozusagen flussaufwärts dieser Quelle zuwandte. So gelangt er in seiner Auseinandersetzung mit dem Konzil von Chalkedon anlässlich dessen 1500-Jahrfeier zu einer Fundierung des gottmenschlichen Prinzips als grundlegender Denkform des Christlichen überhaupt: „Wie nämlich in der Person des Gott-Menschen Jesus Christus zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, zusammenkommen und zusammenwirken, so ist es notwendig, auch im Vorgang des Heilswerkes den Anteil Gottes und den des Menschen und ihr Zusammenwirken ernst zu nehmen.“⁷⁷ Dabei gilt es, „die göttliche Gnade und die menschliche Freiheit, das Objektive und das Subjektive, das Mysterium und das Ethos, je in seiner Art und nach Maßgabe seines Anteils“⁷⁸ zu berücksichtigen. Das pastorale Prinzip des Gott-menschlichen, das ein dogmatisches impliziert, korrespondiert in analoger Weise mit dem „gott-menschliche[n] Prinzip der Heilsordnung“⁷⁹, weswegen Arnold besonderen Wert auf die biblische Bezeugung der Heilsgeschichte bzw. Heilsökonomie als Pastoral und Dogmatik grundlegendende Dimension legt. Wo durch das Mittelertum des gott-menschlichen Prinzips eine Beziehung des Menschen zu Gott ermöglicht wird, ereignet sich für Arnold Heilsgeschichte, die somit zwar von der Geschichte in einem innerweltlichen Sinn zu unterscheiden, aber nicht zu trennen ist.

Arnold handelt folglich nicht nur vom Konzil von Chalkedon, sondern nimmt von dessen Kriteriologie her die Entwicklung von Leben und Lehre der Kirche durch die Jahrhunderte in den Blick.⁸⁰ Gerade weil Chalkedon in dieser wirkmächtigen und kriteriologischen Funktion ein „Grundprinzip der Pastoraltheologie“⁸¹ ist, darf es als „dogmengeschichtliche Situation [...] nicht verabsolutiert werden“⁸². Mit anderen Worten kann sich die Kirche nicht mit Blick auf ihre Ge-

nicht die Kirche, die in ihrer Funktion als Heilmittlerin lediglich eine nicht näher bestimmte Nebenbeziehung im Heilsprozess einnimmt“ (ebd. 116). Andererseits beinhaltet dieses Prinzip in seiner Verwendung durch Arnold auch ekklesiologische, pastorale und wissenschaftstheoretische Implikationen, die der Tübinger Theologe nicht in den Blick nimmt und die deshalb in seinem Werk eine unaufgelöste Spannung bilden.

77 F. X. Arnold, Das gott-menschliche Prinzip in der Seelsorge und die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit, in: Grillmeier, Bacht (Hgg.), Das Konzil von Chalkedon (wie Anm. 25) 286–340, 290f.

78 Ebd. 291.

79 Ebd. 296.

80 Der Blick in die konkrete Geschichte der Kirche ist vor diesem Hintergrund für die je gegenwärtige Fortschreibung der Glaubensgeschichte unerlässlich, um das mühsam zu erlangende Gleichgewicht aufrechtzuerhalten, zeigt er doch, dass göttliches und menschliches Element „nur selten in voller Harmonie zusammengefunden haben“ (ebd. 291) und dass stattdessen eine Überbetonung bald der einen, bald der anderen Dimension zu verzerrenden Entwicklungen führen konnte.

81 Ebd. 316.

82 Ebd.

schichte zurücklehnen und sich mit einer „einseitigen Repristinations-Sucht“⁸³ zufriedengeben, ist ihr doch in der Geschichte eine stete, wenn auch verantwortliche, Weiterentwicklung aufgetragen in der Überzeugung, dass der Heilige Geist „nicht nur an der Wiege der Kirche stand, sondern sie durch *alle* Zeiten begleitete bis herauf zum heutigen Tag und [...] ihr auch für alle Zukunft verheißen ist“⁸⁴. Damit konnte bei Arnold eine je neue „Inkarnation“ des Glaubens in die jeweilige Zeit zum Leitgedanken werden und, ähnlich wie in französischsprachigen Entwürfen, zugleich zu einem Faktor der Öffnung wie zu einem Kriterium der Konzentration werden.⁸⁵ Zwar gestaltete Arnold das Konzil nicht mit, nach dessen Ende sein Denken schnell in den Hintergrund trat.⁸⁶ Allerdings lebte das inkarnationstheologische Erbe Tübingens nicht nur in den verschiedenen Bezugnahmen auf die Tübinger Schule, sondern etwa auch in der Theologie Alfons Auers weiter.⁸⁷

2. Fortschreibungen und neue Herausforderungen nach dem II. Vaticanum

a) Das II. Vaticanum: ein christologisches Konzil als Horizont der Denkfigur Inkarnation

Für Chenu war das II. Vaticanum nicht nur ein ekklesiologisches, sondern auch ein „christologisches“⁸⁸ Konzil:

83 Ebd. 287.

84 Ebd. 288.

85 Eine Differenz besteht zwischen Le Saulchoir und Franz Xaver Arnold, was die zu gestalten- de Geschichte in der Gegenwart angeht. Chenu und Congar betrachten vor dem Hintergrund eines thomistisch geprägten Geschichtsverständnisses die Gegenwart und in ihr die „Zeichen der Zeit“ nicht nur als gewordene Geschichte, sondern christologisch zentriert auch von der Schöpfung als ihrem Ermöglichungsgrund und der Eschatologie als ihrer gnadenhaften Finalisierung her als Ort der Aktion und des Engagements. Dagegen gelang Arnold mit seinem gott- menschlichen Prinzip zwar eine durchaus perspektiveneröffnende Grundlegung für die Aufar- beitung pastoralgeschichtlicher Zusammenhänge, er konnte aber neue historische und theo- logische Entwicklungen nicht ohne Weiteres und spannungsfrei von diesem Prinzip her auf die zu gestaltende Zukunft deuten (Schneider, *Fundament* [wie Anm. 21] 173).

86 Gründe hierfür benennt Schneider, *Fundament* (wie Anm. 21) 274f.

87 Vgl. z. B. ders., *Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit*, Düsseldorf 1966, 26. Bei dem von ihm sehr geschätzten Erasmus bedauert Auer just die nicht ausreichende spekulative Durchdringung der inkarnatorischen und realistischen Dimension seiner Theologie (H. Hirschi, *Moralbegründung und christlicher Sinnhorizont. Eine Auseinan- dersetzung mit Alfons Auers moraltheologischem Konzept* [Studien zur theologischen Ethik 45], Freiburg i. Ue. 1992, 66f.).

88 M.-D. Chenu, *Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute*, in: G. Baraúna (Hg.), *Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanischen Konzils*, Salzburg 1967, 226–247, 242ff., schreibt dem II. Vaticanum dieselbe „christologische Dichte“ (ebd. 244) wie dem Chalkedonense sowie dem II. und III. Konzil von Konstantinopel (553 bzw. 680) zu. Auf seine Weise bestätigt er damit auch die The- se von Karl Rahner, der im Chalkedonense nicht nur ein Ende, sondern auch einen Anfang gese-

„Wenn Jesus erklärt, dass er die Wahrheit verkündet (Joh 8,40.45.46; 16,17), bedeutet das nicht nur, dass sein Wort wahr ist, sondern vor allem, dass die Offenbarung auf ihm ruht als auf dem, der in radikaler Weise ihr Treuhänder ist. Er ist die Wahrheit in Person, zugleich der Offenbarer und der Geoffenbarte. So läuft die Frage nach der Wahrheit letztlich auf die Frage hinaus, wer diese Person Jesus ist. Wie es zahlreiche Konzilsväter als Reaktion auf das vorbereitete Schema [*De deposito fidei pure custodiendo*, MQ] kraftvoll eingefordert haben, schlägt sich die Offenbarung unserem Glauben zuallererst nicht in einer Serie von satzhaften Äußerungen vor, sondern in der Person Christi, im Ereignis seiner Inkarnation, seines Todes und seiner Auferstehung.“⁸⁹

Wie bereits das Offenbarungsverständnis von *Dei Verbum* christozentrisch ist,⁹⁰ wird in *Gaudium et spes* und *Lumen gentium* die Inkarnation „nicht nur zum Schlüsselbegriff zum Verständnis der Kirche und ihrer Sakramente, sondern eröffnet ein neues Verständnis von Welt und Mensch“⁹¹. Einerseits wird die Kirche in *Lumen gentium* 8 als „in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich“ bezeichnet.⁹² Andererseits erfolgte nicht einfach eine ausschließliche und undifferenzierte Übernahme der Inkarnation als Denkfigur durch das Konzil, wie z. B. die Diskussionen zwischen französischen und deutschen Konzilsbischöfen und -theologen während der Arbeit an *Gaudium*

hen hat: vgl. K. Rahner, Chalkedon – Ende oder Anfang?, in: Grillmeier, Bacht (Hgg.), Das Konzil von Chalkedon (wie Anm. 25) 3–49. P. Hünermann, Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster 1997, 357, zufolge hat das II. Vaticanum „den bisherigen Christologieaussagen ein weiteres wichtiges Kapitel über den auferstandenen und durch seinen Geist in der Kirche wirksamen Herrn hinzugefügt“.

- 89 M.-D. Chenu, *Vérité évangélique et métaphysique wolffienne à Vatican II*, in: RSP 57 (1973) 632–640, 639. Das Schema *De deposito fidei pure custodiendo*, das Karl Rahner „ein erbärmliches philosophisches Machwerk“ (H. Sauer, *Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils* [Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 12], Frankfurt 1993, 103) nannte, stieß wie das Schema *De fontibus revelationis* auf großen Widerstand seitens der Konzilsväter. Daraufhin entstand in einer komplexen Textgenese *Dei Verbum*, vgl. R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione „Dei Verbum“ del Vaticano II* (Testi e ricerche di scienze religiose, Nuova serie, 21), Bologna 1998, 105–169; H. Hoping, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum*, in: HThK. Vat II 3 (2005) 695–831, 720ff.
- 90 Dazu u. a. Sauer, *Erfahrung und Glaube* (wie Anm. 89) 391ff. (Kommentar zu DV 2: Jesus Christus als Schlüssel zur Verbindung von Transzendenz und Immanenz), 493f. (Selbstmitteilung in Jesus Christus); 534ff. (christologisch-chalkedonensische Struktur der „Offenbarung als Prinzip ihrer Weitergabe“); 564 (von Jesus Christus her wirkt das „Prinzip der Inkarnation“ in der Inspiration der Schrift“); 583 (Bezeugung des „inkarnierte[n] Glaube[ns] durch die konkrete Praxis der Agape“).
- 91 Mit diesen Worten beschliesst J.-B. Madragule Badi, *Inkarnation in der Perspektive des jüdisch-christlichen Dialogs* (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn 2006, ein mit „Das Zweite Vatikanische Konzil als Aktualisierung der klassischen Inkarnationschristologie“ beschriebenes Kapitel (Zitat 196f.).
- 92 Ausführlich zur Entwicklungslinie von Möhler her, ihren Stärken und Grenzen, dabei nicht zuletzt auf die pneumatologische Dimension der inkarnatorischen Analogie hinweisend A. Grillmeier, *Kommentar zum Ersten Kapitel*, in: LThK.E 1 (1966) 156–176, bes. 170–176. P. Hünermann, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, in: HThK.Vat II 2 (2004) 269–582, geht hierauf nur kurz ein (vgl. ebd. 366, Anm. 47).

et spes zeigen.⁹³ Gerade durch die aufscheinende Komplementarität in den dabei geführten Diskussionen konnte Jesus Christus zwar – gemäß dem eben zitierten Rückblick Chenus auf das Konzil – als Wahrheit in Person nach dem Konzil in neuer Weise als Zentrum christlichen Glaubens erkannt und bezeugt werden. Die neuen christologischen Horizonte, die das II. Vaticanum mit seiner am Evangelium orientierten „erzählenden Christologie“⁹⁴ der Kirche eröffnet hat, verlangten allerdings im Blick auf die damit freigelegten Perspektiven nach einer sachlichen und im Blick auf die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge nach einer begrifflichen Aufarbeitung.⁹⁵ Auch vor diesem Hintergrund erfolgte nach dem II. Vaticanum und mitbedingt durch dieses eine durchaus auch kritische Weiterführung der Inkarnationstheologie.⁹⁶ Eine bleibende Herausforderung für die Denkfigur der Inkarnation ist hierbei in einer Frage enthalten, die dem vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf als Konzilsbeobachter nach Rom entsandten reformierten Theologen Lukas Vischer (1926–2008) zufolge nach dem II. Vaticanum „alle Kirchen in neuer Weise beschäftigt“, in welchem Verhältnis nämlich im Anschluss an die Inkarnation die Verkündigung des Evangeliums und das Handeln Gottes in der von ihm geschaffenen Welt stehen – für Vischer „vielleicht sogar das theologische Thema unserer Generation“⁹⁷. Eine Antwort auf diese Frage, die für Vischer die Errungenschaften des Konzils keineswegs beeinträchtigt, sah er nur als möglich an, wenn neben der Kontinuität zwischen der von Gott geschaffenen und von Christus geheilten Welt auch die kritisch richtende Funktion des Evangeliums gewahrt bleibt.⁹⁸ Von *Lumen gentium* 8 her kann man dabei be-

93 S. dazu die in Anm. 56 genannte Literatur.

94 Hünermann, *Jesus Christus* (wie Anm. 88) 352ff.

95 Ebd. 357. Zur Rolle einer positiven Würdigung neuzeitlicher Philosophie in diesem Zusammenhang vgl. auch G. L. Müller, *Vom Vater gesandt. Impulse einer inkarnationstheologischen Christologie für Gottesfrage und Menschenbild*, Regensburg 2005, 85f.; T. Soding, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg 2008, 28. Was die (neu-)chalcedonensische Kriteriologie angeht, bietet G. Essen, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalcedonensische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (ratio fidei 5)*, Regensburg 2001 eine instruktive Fortschreibung im Sinne einer „Denkformtransformation“ (so ebd. 298).

96 Der eben zitierte Text Chenus (Anm. 89) stellt gegenüber den Anfängen seiner eigenen, zunächst Kreuz und Auferstehung nicht eigens in den Blick nehmenden Inkarnationstheologie eine spätere, ausgewogene Stufe dar. Zur implizit oder explizit wirkenden Denkfigur der Inkarnation in nachkonziliaren Grundlagenwerken vgl. beispielhaft E. Klinger, *Formaler Vorentwurf und geschichtstheologische Einführung*, in: J. Feiner, M. Löhrer (Hgg.), *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Zürich 1970, 9–46, bes. 31f. und 36f.; D. Wiederkehr, *Entwurf einer systematischen Christologie*, in: ebd. 477–648, bes. 582ff.

97 L. Vischer, *Nach der vierten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: ÖR 15 (1966) 81–120, 103. An dieser Stelle behandelt Vischer dieses inkarnationstheologische Thema, das er im hier zitierten Artikel auch in seinem Kommentar zu *Gaudium et spes* und darüber hinaus in zahlreichen Veröffentlichungen aufgreift, im Zusammenhang mit dem Laiendekret des II. Vaticanums.

98 Sein orthodoxer Kollege als Beobachter des ÖRK beim II. Vaticanum, Nikos Nissiotis (1924–1986), steht der inkarnatorischen Grundausrichtung von *Gaudium et spes* durchaus positiv gegenüber, zeigt sich jedoch skeptisch im Hinblick auf eine mögliche ekklesiologische Versuchung, die Unterwerfung des Profanen unter das Sakrale einzufordern, wobei er beide Begrif-

reits als ein Antwortelement die analoge Struktur der Denkfigur der Inkarnation benennen, insofern dort das „menschliche Element“ in seiner Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit gesehen wird. Dass die Kirche „zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig ist“ und „immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“ gehen muss, gilt hier gerade von ihrer inkarnatorischen Struktur her, sodass auch der „richtende“ Charakter des Evangeliums in eine inkarnatorische Dynamik eingebunden ist, wie sie in diesem Fall dem Verständnis des Wesens der Kirche gilt. Anders als manche Kritik, die der den Kontext der 1960er Jahre reflektierenden Zeitgebundenheit der Pastoralkonstitution gilt und bei der man sich gelegentlich des Eindrucks nicht erwehren kann, dass sie mit *Gaudium et spes* auch das II. Vaticanum selbst zu unterminieren sucht, verabschiedet eine kreative Weiterentwicklung der Traditionslinien, die zu *Gaudium et spes* geführt haben, keineswegs die Errungenschaften der Inkarnationstheologie unter Verweis auf deren mögliche und tatsächliche Grenzen. Vielmehr macht eine solche Fortschreibung, nicht zuletzt im Rahmen einer Fortentwicklung der *Loci-theologici*-Lehre des Melchior Cano (ca. 1509–1560), Orte der Gegenwart aus, denen von der Inkarnation her theologale Bedeutung zukommt.⁹⁹

Nach dem II. Vaticanum werden einzelne oder mehrere Aspekte der vor dem Konzil sich herausbildenden Leitgedanken hinsichtlich der Denkfigur der Inkarnation entfaltet und weitergeführt. Insbesondere in der Befreiungstheologie wirkte sich der Inkarnationsgedanke aus, wie ihn Gustavo Gutiérrez im Sinne von Chenu als Qualifizierung der Wirklichkeit und Struktur kirchlichen Denkens und Handelns übernommen hat.¹⁰⁰ In den nach dem II. Vaticanum aufgetretenen Reflexionen über die Inkulturation, hinter denen ein erst einzuholender Problemhorizont einer nicht mehr eurozentrisch zu fassenden Katholizität steht, stellt die Denkfigur der Inkarnation ebenfalls eine wichtige Inspirationsquelle dar.¹⁰¹ Einzelne theologische Disziplinen wie etwa die Moraltheologie,¹⁰² die Pas-

fe durch die Pastoralkonstitution als eigentlich überholt ansieht (N. Nissiotis, Bericht über das Zweite Vatikanische Konzil, in: ÖR 15 [1966] 120–136, 128).

- 99 Vgl. insbesondere Berten, *Incarrazione* (wie Anm. 70); J.-Y. Brachet, *Incarrazione e teologia ortodossa*, in: Cortesi, Tarquini (Hgg.), *Teologia* (wie Anm. 51) 113–130. I. Zum Umgang mit diesen Orten vgl. auch H.-J. Sander, *Das singuläre Geschichtshandeln Gottes – eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit*, in: HThK. Vat II 5 (2006) 134–147; ders., *Gott. Vom Beweisen zum Verorten*, in: T. Franz, H. Sauer (Hgg.), *Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil* (FS Elmar Klinger), Band 1: Profilierungen, Würzburg 2006, 574–596.
- 100 Vgl. z. B. den Verweis auf ein „inkarnatorisches“ Evangelisierungsmodell im Sinne Chenus bei G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, Mainz ¹⁰¹1992, 331. Vgl. auch H. Brandt, *Gottes Gegenwart in Lateinamerika. Inkarnation als Leitmotiv der Theologie der Befreiung* (Hamburger Theologische Studien 4), Hamburg 1992.
- 101 B. Doppelfeld, *Ein Gott aller Menschen. Inkarnation und Inkulturation*, Münsterschwarzach 1991; E. Piacentini, *Inculturazione e teologia dell'incarnazione*, in: *Sapienza* 61 (2008) 191–225.
- 102 E. Schockenhoff, *Menschenwürde, Biopolitik und Kultur. Der Beitrag des Glaubens zum ethischen Diskurs der Gesellschaft*, in: T. Böhm (Hg.), *Glaube und Kultur. Begegnung zweier Welten?*, Freiburg 2009, 289–316, bes. 297–301.

toraltheologie¹⁰³ oder die Sozialethik¹⁰⁴ können ihre Grundlegung, Aufgabe und Methode ganz oder teilweise von der Denkfigur der Inkarnation her reflektieren. Ähnliches gilt für in der Theologiegeschichte bisher kaum aufgearbeitete Fragestellungen wie etwa den Dialog mit den Naturwissenschaften¹⁰⁵ oder den Umgang mit der Körperlichkeit des Menschen.¹⁰⁶

b) Neue Perspektiven in der Postmoderne

In der Postmoderne, die – nicht zuletzt auch in der Klärung der Frage, was unter ‚postmodern‘ zu verstehen ist – zu einer theologischen Grundlagenbesinnung geführt hat, steht die Inkarnation als zentrale Kategorie christlichen Denkens vor fundamental neuen Herausforderungen, wird doch nicht weniger hinterfragt als Begriff und Anspruch der Wahrheit. Insofern für den christlichen Glauben Jesus Christus selbst die Wahrheit ist, muss sich diese Wahrheit und damit die Inkarnation als Denkfigur vor einem Horizont bewähren, der von religiöser und weltanschaulicher Pluralität sowie einem unhintergehbaren Bewusstsein für Kontingenz und Geschichtlichkeit geprägt ist, zudem von Individualisierung und Enttraditionalisierung.¹⁰⁷ Eine Herausforderung für den christlichen Glauben stellt aber darüber hinaus nicht nur die Transformation der okzidentalen geistigen Landschaft mit ihrer vielfältigen, dabei manche Ungleichzeitigkeit mit sich bringenden Verschränkung mit den konkreten Lebenswelten der Menschen dar. Zugleich treten

- 103 G. Biemer, Inkarnatorische Pastoral, in: *Diakonia* 20 (1989) 15–22. Die Anliegen Arnolds wurden aber trotz ihrer zeitweiligen pastoraltheologischen Unzeitgemäßheit nicht obsolet, wie neuerdings etwa die Ansätze von Ottmar Fuchs zeigen. Vgl. im Anschluss an diesen auch Gerhard Schneiders Ausführungen mit Blick auf „die chalcedonensische Christologie als Orientierungsgröße [...] für eine Pastoraltheologie“ (ders., *Fundament* [wie Anm. 21] 324f.).
- 104 A. Kreuzer, Inkarnation als Prinzip – eine dogmatische Inspiration zur theologischen Verortung der Sozialethik, in: A. Bohmeyer, J. J. Frühbauer (Hgg.), *Profile. Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie* (Augsburger Schriften zu Theologie und Philosophie 3), Münster 2005, 99–112.
- 105 Grundsätzlich dazu T. F. Torrance, *Incarnation et rachat/théôsis et hénôsis à la lumière du refus moderne et scientifique du dualisme*, in: J.-L. Leuba (Hg.), *Le salut chrétien. Unité et diversité des conceptions à travers l'histoire* (Jésus et Jésus-Christ 66), Paris 1995, 231–250. Als Ergebnis der Darstellung des Denkens des anglikanischen Theologen Arthur Robert Peacocke verweist auf die chalcedonensische Formel als Denkfigur z. B. G. Predel, *Sakrament der Gegenwart Gottes. Theologie und Natur im Zeitalter der Naturwissenschaften* (Freiburger theologische Studien 158), Freiburg 1996, 260; vgl. auch J. Arnould, *L'Église et l'histoire de la nature* (*Histoire du christianisme*), Paris 2000, bes. 128.
- 106 S. Orth, *Zur Einführung*, in: Ders., (Hg.), *Eros – Körper – Christentum. Provokation für den Glauben?* (Theologie kontrovers), Freiburg 2009, 9–17, bes. 15. „Im Vergleich zu ‚Feuchtgebiete‘, dem 2008 erschienenen vieldiskutierten Roman von Charlotte Roche, „ist die Inkarnation, konsequent zu Ende gedacht, der wirkliche Skandal“ (T. Heimerl, *Der Skandal des Körpers. Woran der Roman „Feuchtgebiete“ die Theologie erinnern sollte*, in: ebd. 82–96, 95). Vgl. zur Inkarnation in einem christlichen Verständnis des Körpers auch J. Rousse-Lacordaire, *Corps – âme – esprit par un catholique*, Grenoble 2007, 139.
- 107 Zu einigen Herausforderungen für die theologische Grundlagenarbeit siehe P. Walter (Hg.), *Gottesrede in postsäkularer Kultur* (*Quaestiones disputatae* 224), Freiburg 2007.

mit dem interreligiösen Dialog Rationalitätsansprüche und -figuren auf den Plan, die in der bisherigen Christentumsgeschichte keine Parallelen haben.¹⁰⁸

Dabei zeigt sich eine durchaus überraschende Konstellation: Einerseits steht mit dem Tod Gottes und dem der Menschen ein Postulat im Raum, das die Denkfigur der Inkarnation an ihren beiden Komponenten wurzelhaft in Frage stellt.¹⁰⁹ Andererseits wird die Denkfigur der Inkarnation auch außerhalb kirchlich verfasseter Theologie ins Werk gesetzt wird, sodass sie nicht mehr nur aus dem kirchlichen Binnenraum heraus zum wertschätzenden Dialog zwischen Glaube und Kultur drängt, sondern selbst Gegenstand eines solchen werden kann.¹¹⁰ Als Beispiel hierfür kann Gianni Vattimo gelten, für den das Inkarnationsmotiv und hier insbesondere der Gedanke der Kenosis zentraler Verständnisschlüssel für den neuzeitlichen Säkularisierungsprozess und damit die hermeneutische Verfasstheit der philosophischen Vernunft ist. Wahrheit, wie sie in der Bibel offenbart ist, die für Vattimo die gesamte okzidentale Kultur prägt, kann für den italienischen Philosophen dabei nicht in metaphysische Denkformen eingeeengt werden, sondern erweist sich in einer kenotischen Dynamik in der *caritas*. Vattimos dem „pensiero debole“¹¹¹ verpflichtete Interpretation des Christlichen stellt durchaus eine, wenn auch nicht erschöpfende, Möglichkeit dar, den christlichen Glauben mitsamt seiner Tradition und seiner eschatologischen Dynamik – insbesondere *ad extra* – in das Gespräch mit der Gegenwart zu bringen, und sei es zunächst nur deshalb, weil sie – insbesondere *ad intra* – zentrale Voraussetzungen der Rede von der konstitutiven Bedeutung Jesu Christi für ein christliches Welt- und Wirklichkeitsverständnis von Kriterien her hinterfragt, die aus einer existenziellen und philosophischen Auseinandersetzung mit der Wirkungsgeschichte des Inkarnationsglaubens erwachsen.¹¹²

Während bei Vattimos Inkarnationsphilosophie die Kategorie des Fleisches nicht in den Blick kommt,¹¹³ ist diese für die Inkarnationsphänomenologie Michel Henrys (1922–2002) gerade zentral.¹¹⁴ Das Fleisch ist für den französischen Philo-

108 Vgl. einen Überblick über die Vielfalt dieser Ansprüche bei P. Capelle, J. Greisch (Hgg.), *Raison philosophique et christianisme à l'aube du troisième millénaire* (Philosophie et théologie), Paris 2004.

109 C. Bauer, M. Hölzl (Hgg.), *Gottes und der Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003.

110 Für einen breiten Dialog zwischen Philosophie und Theologie vgl. die in *Incarrazione*. *Archivio de filosofia* 67 (1999) Nr. 1–3 veröffentlichten Beiträge des Enrico-Castelli-Kongresses des Jahres 1998.

111 G. Vattimo, P. A. Rovati (Hgg.), *Il pensiero debole*, Mailand 1983.

112 Von der theologischen Diskussion zu Vattimo seien hier nur genannt U. Engel, *Philosophie (im Licht) der Inkarnation*. Zu Gianni Vattimos Religionsdiskurs im Zeitalter der Interpretation, in: G. Vattimo, R. Schröder, ders., *Christentum im Zeitalter der Interpretation*, Wien 2004, 41–78; K. Müller, *Vernunft und Glaube: Eine Zwischenbilanz zu laufenden Debatten* (Pontes 20), Münster 2005, 190f.; B. Klun, *Die (post)moderne Überwindung der Metaphysik und das christliche Erbe*, in: E. Dirscherl, C. Dohmen (Hgg.), *Glaube und Vernunft. Spannungsreiche Grundlage europäischer Geistesgeschichte* (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 9), Freiburg 2008, 175–191; K. Ruhstorfer, *Christologie* (Gegenwärtig Glauben Denken 1), Paderborn u. a. 2008, 24–30.

113 Darauf macht in seiner ansonsten durchaus zustimmenden Würdigung Vattimos Engel, *Philosophie* (wie Anm. 112) 68, aufmerksam.

114 M. Henry, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg 2002. Vgl. dazu auch R. Kühn,

sophen, der sich wie die Inkarnationstheologien der Vorkonzilszeit von Kirchenvätern wie Irenäus von Lyon und Tertullian (um 160 – nach 220) inspirieren lässt, in einem umfassenden Sinn „genau die Art und Weise, wie das Leben zum Leben wird“¹¹⁵ – das Leben aber ist in seinem tiefsten Grund Gott. In der Schöpfung tritt Gott aus sich ganz heraus, ohne dabei in dieser Schöpfung abwesend oder auch nur ihr bloß gegenüber zu sein. Er wird in der Inkarnation seines Wortes als Leben offenbar, das vor aller Zeit aller Zeit bereits gegenwärtig ist. Weil die Menschen als fleischlich Ins-Leben-Gekommene untereinander und damit in ihrem je persönlichen Leben mit dem Leben, das als Grund der Gabe ihrer eigenen Existenz vorausliegt, in Verbindung sind, ist Gott auch in dieser inkarnierten Beziehungsdynamik präsent. Zwar können Menschen die göttliche Gebung des Verfügtheitens ihres Vermögens vergessen, jedoch führt die dann vorherrschende Angst zu einer objektivistischen Weltsicht, die im Begehren vergeblich zu überwinden versucht wird. Wenn aber die Wahrheit des Lebens in der Wahrheit Jesu Christi erkannt wird, erweist sich den Menschen in einer Dynamik der Vergöttlichung ihr Anteil an der Ur-Intelligibilität und der Ur-Passibilität des liebenden und sich selbstoffenbarenden Gottes.¹¹⁶ Das eigene Leben als im Fleisch am Leben teilhaftig ist somit in einem spezifischen Sinn Ort einer Inkarnation Gottes, der als Geber und Vollender des Lebens das Leben selbst ist.¹¹⁷

Ralf Miggelbrink entfaltet, nicht zuletzt im Anschluss Henrys, eine an der Kategorie des Fleisches ausgerichtete inkarnatorische Denkfigur, wobei für ihn Fleisch „Symbol der bleibenden spannungsvollen Differenz zwischen Gott und der Menschheit als Möglichkeitsbedingung der spezifisch göttlichen Art, Einheit zu realisieren als Einheit in gewährter Verschiedenheit und respektierter Freiheit“¹¹⁸ ist. Nach einem Durchgang durch entsprechende Stationen der Theologiegeschichte formuliert Miggelbrink Konsequenzen erstens im Blick auf den *modus incarnationis* (das Inkarnationsgeschehen ist demnach „biographisch-dynamische Durchsetzung Gottes selbst in dem widerständigen und sperrigen Material des Menschseins, das Gott selber als Schöpfung will“¹¹⁹). Zweitens gelangt er zu einer Interpretation

Phänomenologischer Leibbegriff und christologische Inkarnation, in: MThZ 59 (2008) 239–255 sowie K. Wolf, „Gabe“, Sozialontologie und Religionsphilosophie, in: ebd. 256–269, 267f.

115 Henry, Inkarnation (wie Anm. 114) 193.

116 Vgl. Henry, Inkarnation (wie Anm. 114) 410f.

117 Für eine theologische Auseinandersetzung mit Henry vgl. u.a. J.-L. Souletie, *Incarnation et théologie*, in: P. Capelle (Hg.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris 2004, 135–141. Nicht verfolgt werden kann an dieser Stelle, inwiefern in Henry, *Inkarnation* (wie Anm. 114) die christologisch bedenkenswerten Beobachtungen und Fragen aufgegriffen werden, die von J. Doré, „C'est moi la vérité“. *Dialogue avec Michel Henry*, in: ebd. 33–43 hinsichtlich eines der Vorgängerwerke (M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une phénoménologie du christianisme*, Paris 1996) formuliert werden.

118 R. Miggelbrink, *Verbum Caro. Inkarnation als Schlüsselbegriff christlicher Weltdeutung*, in: TThZ 115 (2006) 200–215, 207.

119 Ebd. 212. In der Folge leuchtet Miggelbrink diesen pneumatologisch grundierten dynamischen Begriff auch im Blick auf die mögliche Anwendung auf die Ekklesiologie aus.

des *fnis incarnationis* (das Inkarnationsgeschehen zielt über seine Einmaligkeit hinaus auf die „Heiligung der Menschheit als von Gott betriebene[m] Prozess, dem auch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus dient“¹²⁰ und in dem gegenüber einem „neognostische[n] Zeitgeist der Leibverdrängung [...] gerade das Fleisch als Medium des sakramentalen Hervortretens göttlichen Heils im Menschenleben“ zu achten ist). Drittens sieht er eine christlich-anthropologische Positionierung in der Kontroverse ermöglicht, die derzeit über den Zusammenhang von Willensfreiheit und der Bedeutung hirnpfysiologischer Prozesse ausgetragen wird. Als Schlussfolgerung formuliert Miggelbrink vor dem Hintergrund seiner hier nur kurz referierten Überlegungen – mit einem ökumenisch bedeutsamen Seitenblick auf Martin Luther (1483–1546): Bei aller Geprägtheit und Determiniertheit der fleischlichen Existenz des Menschen kann dieser „Freiheit“ und „Selbst“ als in einem eschatologischen Horizont zu gestaltende bzw. zu prägende biographische Geschichte mit seinen Mitmenschen und mit Gott leben und deuten.¹²¹

Insofern mit der Postmoderne ein Denken des Ganzen aus verschiedenen Gründen hinterfragt und nicht selten gar für unmöglich erklärt worden ist, ergibt sich ein Problem im Hinblick auf den mit der Inkarnation gegebenen umfassenden Geltungsbereich christlicher Wahrheit. An dieser Stelle kann auf eine weitere Verwendung der Inkarnation als Denkfigur verwiesen werden, wie sie in der zeitgenössischen Theologie Lieven Boeve gleichsam an der Schnittstelle einer inkarnatorischen Deutung der überindividuellen gegenwärtigen Geisteswelt einerseits und des je individuellen Lebens in dieser andererseits entwickelt. In einer programmatischen Formulierung strukturiert er diese Kategorie, die er ihrerseits das christliche Leben und Denken in Geschichte und Gegenwart strukturell zu fassen in der Lage sieht, als „Wahrheit der Inkarnation und Inkarnation der Wahrheit“¹²². Dabei sucht Boeve in der „post-säkularen“ und „post-christlichen“¹²³ Gegenwarts-kultur, die mehr denn je von einer Pluralität von Geschichtswahrnehmungen,

120 Dieses und die folgenden Zitate ebd. 214.

121 Ebd. 215. Vgl. zur inkarnatorischen Grundlegung auch R. Miggelbrink, *Der eine Gott. Christlicher Monotheismus des Bundes und der Schöpfung*, Münster 2006, 70f.: „Gottes Inkarnation bedeutet nicht, dass Gott vollkommen in die Inkarnation hinein aufgeht und so schließlich in ihr untergeht. Die Idee der Rückkehr der Welt zu Gott, die in verschiedenen Modellen nach den griechischen Kirchenvätern die Grundstruktur der Heilsgeschichte bildet, ereignet sich, wie am Beispiel Jesu Christi abzulesen ist, nicht anders als in der alltäglichen, liebevollen Bezogenheit auf Gott als den jenseitigen Ursprung und das Ziel der Welt. Auch wenn diese liebende Bezogenheit auf den jenseitigen Gott gerade wegen dessen Inkarnationshandeln wieder zurückverweist auf die sichtbare Welt, an deren Menschen und Gegenständen die Liebe zu Gott alleine konkret werden kann, so verlöre diese Liebe ohne den Bezug auf den jenseitigen Gott ihre Kreativität, ihre Leichtigkeit und ihre eschatologische Hoffnung.“

122 L. Boeve, *La vérité de l'incarnation et l'incarnation de la vérité. Epistémologie théologique, particularité et pluralité*, in: B. Van Meenen (Hg.), *La Vérité (Théologie)*, Brüssel 2005, 29–47. Vgl. auch ders., *Interrupting Tradition. An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context* (Louvain theological & pastoral monographs 30), Leuven 2003; ders., *God interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*, New York 2007.

123 Boeve, *God interrupts History* (wie Anm. 122) 13–29.

Gegenwartsdeutungen und Identitätsfindungsprozessen geprägt ist, nach Möglichkeiten, den Glauben jenseits seiner der Moderne erwachsenen, in der Postmoderne aber ungenügenden Ausdrucksformen zu „rekontextualisieren“¹²⁴. In der christlichen (Erzähl-)Tradition als komplexem Prozess der Glaubensvermittlung und Rekontextualisierung stehen Tradition und Gegenwart, Glaube und Lebenswelt in einer Beziehung wechselseitiger Unterbrechungen.¹²⁵ Mit der Kategorie der Unterbrechung, die Boeve im Anschluss an Johann Baptist Metz verwendet, ihm gegenüber aber zur spezifisch verwendeten hermeneutischen Basiskategorie seines Ansatzes erweitert,¹²⁶ ist allerdings weder ein Bruch gemeint, noch zielt Boeve auf eine wie auch immer geartete Diskontinuität zwischen Glauben und Leben ab.¹²⁷ Vielmehr handelt es sich um ein wechselseitig (potentiell) fruchtbares Herausforderungs- und Bereicherungsverhältnis. Dieses ist christologisch und näherhin inkarnationstheologisch grundiert. Zunächst sieht Boeve nach dem Ende der „grand narratives“ der Moderne eine verantwortungsvolle Möglichkeit christlichen Sprechens in der Form von „open narratives“ gegeben, d. h. einer Form von Erzählung, die dem kritischen Bewusstseinsstand der Postmoderne entspricht. Eine solche Erzählung ist sich ihrer historischen Situiertheit, ihres partikularen Charakters und ihrer grundsätzlichen Kontingenz bewusst, ebenso der Gefahr von offenen oder verdeckten Hegemonisierungsansprüchen, durch die menschlich-allzumenschliche Wirklichkeitsdeutungen Menschen an der Entfaltung ihrer Identität hindern können. „Open narratives“ beinhalten an strukturellen Elementen erstens Offenheit für das Andere bzw. den Anderen, oder anders gesagt für das, was unterbricht.¹²⁸ Sie sind damit Teil einer kritischen Praxis, insofern diese sich selbst und die Welt hinterfragt. Boeve geht es hierbei weniger um eine Pastoralstrategie oder einen pragmatischen Umgang mit der gegenwärtigen Situation, vielmehr sieht er, wenn auch angeregt durch ebendiese, eine „christian open narrative“ im Wesen des Christlichen, wie es von Jesus Christus her aufscheint, selbst grundgelegt:¹²⁹ „Jesus is the very paradigm of the open narrative.“¹³⁰ Jesus unter-

124 Ebd., 26: „Theology only exists, therefore, as contextual theology, and the development of tradition only as an ongoing process of recontextualisation.“

125 „Unterbrechung“ wird folglich ein systematischer Schlüsselbegriff im Denken Boeves.

126 L. Boeve, *Der schwierige Dialog zwischen Glaube und Kultur. Jenseits des modernen und anti-modernen Dilemmas*, in: C. Wessely (Hg.), *Kunst des Glaubens – Glaube der Kunst. Der Blick auf das „unverfügbar Andere“* (FS Gerhard Larcher), Regensburg 2006, 11–26, 23 mit Anm. 10.

127 Von daher auch seine Vorbehalte gegenüber Strömungen wie der Radical Orthodoxy (God interrupts History [wie Anm. 122] 76f.) und Teilen der Balthasar-Rezeption (ders., *Der schwierige Dialog* [wie Anm. 126] 16). Vgl. auch ders., *Gaudium et Spes and the Crisis of Modernity. The End of the Dialogue with the World?*, in: M. Lambergits, L. Kenis (Hgg.), *Vatican II and its Legacy* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 166), Leuven 2002, 83–94.

128 „that which interrupts“, vgl. Boeve, *Interrupting Tradition* (wie Anm. 122) 95.

129 Ebd. 109: “[...] the Christian narrative should not merely become an open narrative because the context demands it but rather because it discovers itself – in terms of its own particular narrative – to be an open narrative and is able to offer theological justification of this discovery.“

130 Ebd. 119. Boeve entwickelt im Folgenden u. a. Denkansätze von Edward Schillebeeckx und Timothy Radcliffe weiter.

brach Denken und Handeln, Lähmungen und Selbstsicherheiten der Menschen seiner Zeit und ließ sich dabei sogar selbst in seinem Erzählen von seinen ZeitgenossInnen unterbrechen (vgl. Mt 15,21–28 bzw. Mk 7,24–30).¹³¹ Jesus als in Wort und Tat Verkündigender wie als in Wort und Tat Verkündigter ruft die Menschen in eine solche Praxis hinein.¹³² An Jesus Christus wird auch deutlich, dass es bei der Offenheit einer „christian open narrative“ nicht etwa um zielloses Erzählen geht, sondern zunächst einmal um ein Aufbrechen von „closed narratives“,¹³³ die durch ihre Hegemonieansprüche den Menschen zum Opfer macht und ihn letztlich tötet.¹³⁴ Auch die Evangelien als Erzählungen über Jesus folgen der Struktur der „open narratives“. Somit enthalten die „christian open narratives“ eine christologisch fundierte Struktur, die ein Spezifikum christlichen Denkens, Redens und Handelns ausmacht: Diese müssen erstens geprägt sein von wohlwollender Offenheit für das Unerwartete sowie zweitens von der Bereitschaft, die eigenen Erzählungen aus Respekt vor dem Anderen kritisch zu hinterfragen. Sie können so drittens zum Zeugnis dafür werden, dass in der Unterbrechung Gott, der ganz Andere, mit seiner Gnade auf dem Lebensweg der Menschen am Werk ist.¹³⁵

Die christologische Grundlegung der Struktur einer „christian open narrative“ ist ein Ansatz, der über sich hinaus zu weiterer Reflexion drängt. Dabei ist einerseits das Dogma von Chalkedon unhintergebares, aber durchaus fortzuschreibendes Grunddatum,¹³⁶ andererseits aber auch der postmoderne Kontext, in dem Edward Schillebeeckx (1914–2009) zufolge die chaledonensische Sprache als solche den Gehalt des Dogmas schlechterdings nicht mehr aussagbar machen kann.¹³⁷ So erwachsen in Boeves Modell aus der Christologie heraus zugleich zentrale Antwortelemente auf die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität, Identität und Wandel in der Dogmen- und Glaubensgeschichte. Das chaledonensische Dogma erhebt dabei in der in ihm benannten paradoxalen Einheit einen eigenen sprachlichen und theologischen Anspruch: “[it] does what it expresses and expresses what it does”¹³⁸. Die Wahrheitsfrage erhält ihre Antworten von daher als inkarnatorisch strukturierte in „christian open narratives“: Wie das Jesusereignis

131 Boeve, *God interrupts History* (wie Anm. 122) 206 und ders., *Der schwierige Dialog* (wie Anm. 126) 24 Anm. 12.

132 Boeve, *Interrupting Tradition* (wie Anm. 122) 127.

133 Ebd.

134 Ebd. 132.

135 Ebd. 145f.

136 Boeve nimmt hier Bezug auf Karl Rahners Wort, wonach Chalkedon nicht nur ein Ende, sondern v. a. auch ein Anfang sei: vgl. ders., *Christus Postmodernus. An Attempt at Apophatic Christology*, in: T. Merrigan, J. Haers (Hgg.), *The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 152), Leuven 2000, 577–593, 581.

137 Ebd. 584. Boeves Theologie erwächst nicht zuletzt auch aus einer wohlwollenden, aber kritisch weiterführenden Auseinandersetzung mit dem belgischen Dominikaner, vgl. seine „Recontextualization of Schillebeeckx’s Method, Inspired by Schillebeeckx“, in: Ders., *God interrupts History* (wie Anm. 122) 107ff.

138 Ebd. 585.

wechselseitige Unterbrechung war, so ist nunmehr dem inkarnatorisch gegründeten christlichen Glauben die Struktur einer wechselseitigen Unterbrechung mit dem jeweiligen Kontext eigen.¹³⁹ Die inkarnatorische Struktur der Unterbrechung „füllt“ dabei einerseits ein theologisches Verständnis von Tradition¹⁴⁰ sowie ein christliches Verständnis von Geschichte und Geschichtlichkeit christologisch¹⁴¹ und ruft andererseits, so kann man Boeve weiterdenken, nach dieser inkarnatorisch strukturierten „Füllung“ von Geschichte und Gegenwart des Glaubens.¹⁴²

Im gegenwärtigen pluralen Kontext stellt besonders auch der Dialog mit der Philosophie wie mit den nichtchristlichen Religionen eine neuartige wechselseitige Herausforderung dar.¹⁴³ In beiden Fällen steht das Christentum vor der Herausforderung, den geschichtlich kontingenten Grund des christlichen Glaubens – Jesus Christus – mit dem universalen Heils- und Wahrheitsanspruch dieser Gründung zu rekontextualisieren, d. h. lebbar, denkbar und kommunizierbar zu machen. In der gegenseitigen Unterbrechung von bisherigen theologischen Traditionen und zeitgenössischer Philosophie, letztlich einer spezifischen Spielart der inkarnatorischen Grundstruktur der Unterbrechung, zeigen sich dabei auch gewisse Parallelen, wie sie Boeve in der negativen Theologie ausmacht, wobei die echten oder vermeintlichen Parallelen von Philosophen und Theologen verschieden bewertet werden können.¹⁴⁴ Für die Christologie ergibt sich aus diesem Gespräch über die Theologie hinaus, dass an der Stelle einer propositionalen eine pragmatische Sprache dem Glauben entsprechen kann und dass sich eine inkarnatorisch gegründete Wirklichkeitssicht in einer Metaphysik der gegenwärtigen Abwesenheit widerspiegelt, die in der Spannung zwischen Welt und Wort offenbar wird.¹⁴⁵ Im Bereich des interreligiösen Dialogs bieten verschiedene Spielarten der Grundoptionen Exklusivismus, Relativismus und Inklusivismus Denkmotive an, wie das Verhältnis der eigenen Wahrheit zu anderen Wahrheitsansprüchen gedacht werden kann. In diesem Problemfeld ist zugleich die Frage enthalten, wie sich innerhalb des christlichen Wahrheitsanspruchs Partikularität und Universalität zueinander verhalten. Boeve, demzufolge christliche Theologie

139 Vgl. diese Struktur zusammenfassend z. B. Boeve, *God interrupts History* (wie Anm. 122) 48: „Theologically speaking, interruption is not a formal, empty category; it is charged rather with the narrative tradition of the God of love revealed in concrete history, of the God who became human among humans.“ Vgl. auch ebd. 178.

140 Vgl. *pars pro toto* Boeve, *Interrupting tradition* (wie Anm. 122).

141 Z. B. Boeve, *God interrupts History* (wie Anm. 122) bes. 150–156, 201f.

142 Vgl. dazu meinen Beitrag M. Quisinsky, *Can Tradition (not) change? Truth in the History between God and Mankind*, in: *ETL* 86 (2010) (im Erscheinen).

143 Boeve, *La vérité* (wie Anm. 122) 46f.

144 Vgl. dazu v. a. Boeve, *Christus Postmodernus* (wie Anm. 136) bes. 591; ders., *La vérité* (wie Anm. 122), 42–45; ders., *God interrupts History* (wie Anm. 122) 153 u. ö.

145 „Because of the Word (Logos), the word is both kataphasis and apophasis, or more precisely, kataphasis conditioned by apophasis [...] words about the Word (Logos) no longer function propositionally but pragmatically. In other words, theology and, from our perspective, christology, does not involve a metaphysics of presence, nor of absence, but of present absence, revealed in the tension between the word and the Word (Logos)“ (ebd. 592).

auf einen epistemologischen Inklusivismus schwerlich verzichten kann (wenngleich ein solcher für ihn näher zu präzisieren und in sich durchaus pluralitätsfähig ist),¹⁴⁶ sieht in der Inkarnation Partikularität als für die christliche Wahrheit konstitutiv grundgelegt. In Jesus offenbart sich Gott nicht, obwohl er Mensch ist, sondern weil er Mensch ist.¹⁴⁷ In einer von der „Partikularität“ der geschichtlichen Existenz Jesu her ermöglichten inkarnatorischen Struktur des Denkens und Handelns können grundsätzlich jedes kontingente Ereignis und jede menschliche Begegnung auf je ihre Weise auf Gott verweisen, dabei aber ganz geschichtlich kontingentes Ereignis bleiben.¹⁴⁸ Boeve bringt nun einen entscheidenden Akzent in die Denkfigur der Inkarnation ein: Wenn nicht mehr nur in direkter Weise nach der Zuordnung von Göttlichem und Menschlichem gefragt wird, sondern das je Konkrete als ko-konstitutiv für die inkarnierte Wahrheit in ihrer Universalität gewürdigt wird, die es als menschliches Sprechen nicht ist, aber auf die hin es relativiert,¹⁴⁹ kann sich die christliche Botschaft in einem sich faktisch ständig verändernden und unhintergebar pluralistischen Denk- und Lebenshorizont bewahrheiten, ohne auf den Anspruch der Wahrheit auf Universalität einerseits und neue Einsichten durch die je nur konkret verortete Bewahrheitung andererseits verzichten zu müssen. Die Denkfigur der Inkarnation ist somit unter post-modernen Vorzeichen von Boeve konsequent plural-relational und differenziert-prozessual weitergedacht, zugleich aber konsequent an die biblisch bezeugte Wahrheit Jesu Christi rückgebunden. In beidem beinhaltet sie gewaltige Chancen wie Aufgaben.

3. Die Denkfigur der Inkarnation: Jesus Christus als Ermöglichung und Herausforderung christlichen Lebens und Denkens

Wenn das Bekenntnis „Jesus Christus“ nach Walter Kasper eine Kurzformel des Glaubens ist,¹⁵⁰ so ist nach Ralf Miggelbrink mit dem Begriff der Inkarnation „in der äußersten Abkürzung eine *Ultrakurzformel des christlichen Glaubens* gegeben“¹⁵¹. Angesichts der gegenwärtigen kirchlichen und gesellschaftlichen, philo-

146 Boeve, *La vérité* (wie Anm. 122) 34.39.

147 Ebd. 40.

148 Solange die Christinnen und Christen selbst auf dem Weg durch die Geschichte sind und damit keine Vogelflugperspektive über Sein und Zeit einnehmen können, können sie sich dem Grund ihres Glaubens nicht in einer absoluten, wohl aber in einer „radikalhermeneutischen“ Weise in einer letztlich eschatologischen Dynamik nähern und so zugleich aus diesem Grund ihres Glaubens leben: „L'Incarnation exige donc une 'herméneutique radicale et sans fin.'“ (Boeve, *La vérité* [wie Anm. 122] 41)

149 Boeve, *La vérité* (wie Anm. 122) 40.46; ders., *God interrupts History* (wie Anm. 122) 177.

150 Kasper, *Jesus der Christus* (wie Anm. 2) 38.

151 Miggelbrink, *Verbum Caro* (wie Anm. 118) 200. Karl Rahner prägte in den 1960er Jahren den Begriff von den Kurzformeln des Glaubens, der ungeachtet der Diskussion über ihn im kirchlichen Leben und Denken „eine geradezu selbstverständliche Rolle“ spielt (L. Karrer, *Kurzfor-*

sophischen und theologischen Situation bedarf es solcher Formeln, die mit Gott und dem Menschen die beiden großen Geheimnisse menschlicher Existenz zusammenbringen. Allerdings wirft eine solche Formel in einem Dialog mit Menschen guten Willens oft mindestens ebenso viele Fragen auf, wie sie zu beantworten vermag. Kurzformeln des Glaubens sind deshalb angemessen, wenn sie von einer Beziehungsdynamik geprägt sind, aufgrund derer man sie besonders auch als Einladung erkennen kann, sich in einem prinzipiell un abgeschlossenen weil eschatologisch qualifizierten Lebens- und Denkweg existenziell und denkerisch auf das „Evangelium von Jesus Christus, dem Sohn Gottes“ (vgl. Mk 1,1) einzulassen, was freilich persönlich und gemeinschaftlich auf sehr verschiedene Weise geschehen kann.

Die Denkfigur der Inkarnation erwies sich in den vorgestellten theologischen Ansätzen insofern als spezifisch christlich, als durch sie – direkt oder indirekt – die „dynamische Bedeutung Jesu Christi“¹⁵², der für Erasmus *fons* und *scopus* war, als Ermöglichung und Herausforderung christlichen Lebens und Denkens aufscheint.¹⁵³ Sie selbst wird allererst ermöglicht durch Jesus Christus, von dem her sich diese Denkfigur im Denken derer inkarniert, die sich auf ihn einlassen, und die in der Folge zu neuen Perspektiven herausgefordert werden. In ihren verschiedenen Spielarten, in denen Mensch und Welt in ihrer Beziehung zu Gott bedacht werden, greift sie auf die chaldäonensische Formel zurück und ist über deren analoge Anwendung mit Jesus Christus strukturell verbunden. Sie beinhaltet eine christliche Grundhaltung bzw. Spiritualität, die ebenso lebenspraktisch wie reflexionsfähig ist: Wie in der inkarnatorisch gegründeten Beziehung zwischen Gott und den Menschen gleichsam Gott den ersten Schritt auf die Menschen zu gemacht hat, können Christinnen und Christen immer neu im Leben und im Denken eine inkarnatorisch gegründete Bewegung des ersten Schritts wagen, der freilich aufgrund seiner Gründung schon Teil einer Dynamik der Gnade ist. Insofern in der Folge gleichsam der Blick von innen und von außen auf die Wahrheit Jesu Christi verschränkt wird, werden die menschlichen Grenzen dieser Wahrheit, wie sie Glaubensleben und Glaubensdenken der Christinnen und Christen unweigerlich prägen, gesprengt, sodass der Ursprung und das Ziel der Wahrheit Jesu Christi in Gott zu ihrem Horizont werden kann.

meln des Glaubens, in: LThK³ 6 [1997] 544–545, 545). Vgl. auch M. Delgado (Hg.), Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom „Wesen des Christentums“ zu den „Kurzformeln des Glaubens“, Stuttgart 2000. Auch Erasmus von Rotterdam legte übrigens in der *Ratio verae theologiae* ausgehend von der Bergpredigt eine Art „Kurzformel des Glaubens“ vor (Walter, Erasmus von Rotterdam [wie Anm. 6] 44f.).

152 Walter, Erasmus von Rotterdam (wie Anm. 6) 42.

153 Sie ist damit zugleich eine Ausdrucksform des „Zurück zu Jesus“, das näher zu verstehen ist als „Aufsuchen jenes präzisen Geschichtsorts, an dem eine die Gesamtgeschichte beanspruchende Zusage von Heil geschichtlich real geworden ist“ (K. Wenzel, Der Weg ‚zurück zu Jesus‘, in: U. Ruh [Hg.], Das Jesusbuch des Papstes – Die Debatte; Freiburg 2008, 165–173, 168) als auch des Aufzeigens einer durch Jesus gewirkten Geschichte (E. Borgman, Jesus von Nazaret: der Anfang einer neuen Geschichte, in: Conc[D] 44 [2008] 322–331, bes. 328ff.).

Grundsätzlich möglich ist diese Denkform zum einen (aus „ontologischer“ Perspektive¹⁵⁴), weil Christinnen und Christen davon ausgehen dürfen, dass die Schöpfung des liebenden Gottes durch Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi unhintergebar geprägt und unwiderruflich eschatologisch ausgerichtet ist. Dies strukturiert in einer christlichen Weltsicht nicht nur die Wirklichkeit, sondern auch die menschlichen Möglichkeitsbedingungen der Wirklichkeitswahrnehmung, insofern diese Teil der Schöpfung sind. Grundsätzlich möglich ist ihre Verwendung deshalb zum anderen (aus „gnoseologischer“ Perspektive¹⁵⁵) auch von der Anlage der chaledonensischen Formel her, insofern diese nicht abschließend „definiert“, sondern die Rede über Jesus Christus strukturiert,¹⁵⁶ und von daher im Sinne Bernard Sesboués ein „Kriterium“¹⁵⁷ für die Einbeziehung neuer Erkenntnisstrukturen in Glaubensaussagen über Jesus Christus ist. Zwar kann die binomische chaledonensische Struktur in ihren konkreten Ausprägungen faktisch durchaus als aporetisch wahrgenommen werden.¹⁵⁸ Jedoch liegt ein unersetzlicher Wert dieser Denkfigur in ihrem impliziten und, wie aus dem eben Gesagten folgt, berechtigten, wenn auch menschlich stets nur partiell und in einem relationalen Sinn relativ einlösbaren Anspruch, gerade in ihrer binomischen Verfasstheit alle, auch die zunächst nicht theologisch generierten, Betrachtungen der Wirklichkeit auf Jesus Christus zu beziehen und dann auch von Jesus Christus her alle Wirklichkeit, die als solche respektiert bleibt, zu betrachten.¹⁵⁹ Die Denkfigur der Inkarnation gründet von daher auf Jesus Christus und führt zu diesem hin. Sie kann deshalb die zunächst nichttheologischen Einsichten aus Philosophie und Humanwissenschaften dann in eine theologische Kriteriologie

154 Zu den in diesem Zusammenhang implizierten Reichweiten des Worts „ontologisch“, die hier nicht näher vor dem Hintergrund der Metaphysikgeschichte untersucht werden können, vgl. die von I. Koncsik, *Die ontologische Vermittlung des „neuen Seins“ durch Christus*, in: Schaller, Schulz, Voderholzer (Hgg.), *Mittler und Befreier* (wie Anm. 18) 443–464, 447ff. aufgezeigten Dimensionen der „christologischen Wirkung“.

155 Dazu Wierciński, *Inkarnation* (wie Anm. 18) 190–194.

156 Dazu S. Coakley, *What Does Chalcedon Solve and What Does it Not? Some Reflections on the Status and Meaning of the Chalcedonian „Definition“*, in: Davis, Kendall, O’Collins (Hgg.), *The Incarnation* (wie Anm. 11) 143–163, 159.162.

157 Nach Sesboué, *Jésus-Christ* (wie Anm. 12) 165f., erfolgt aus der analogen Anwendung der chaledonensischen Formel deren Charakter als „critère“ und nicht als „principe“, insofern letzteres zum Missverständnis verleiten kann, von ihm her deduktiv vorzugehen.

158 Vgl. dazu G.M. Hoff, *Chalcedon im Paradigma Negativer Theologie. Zur aporetischen Wahrnehmung der chaledonensischen Christologie*, in: *ThPh* 70 (1995) 355–372. Ders., *Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie*, Paderborn u. a. 1997, 220, sieht „Chalcedon als Paradigma aporetischer Interpretation für die Christologie“. Was K. von Stosch, *Cur deus homo?*, in: *FZPhTh* 52 (2006) 521–536, mit einer durchaus berechtigten Frage heftig kritisiert, erweist seine Berechtigung zumindest in der Demut, die es für eine Annäherung an die Wahrheit Jesu Christi mit sich bringt.

159 Konzilshermeneutisch fundiert wird dieses Programm auch bei M. Bredeck, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation* (Paderborner theologische Studien 48), Paderborn 2007, 212; durchgeführt ist es etwa bei Kreutzer, *Kritische Zeitgenossenschaft* (wie Anm. 56) bes. 333–453.

einbringen, wenn sich Jesus Christus und nicht letztere als letzte Basis der Krite-
riologie erweist.¹⁶⁰

In der von Johann Adam Möhler ausgehenden Entwicklungslinie der Denk-
figur der Inkarnation fällt zunächst deren in ihrer jeweiligen Situation theologisch
horizontweiterndes, pastoral motivierendes und spirituell begeisterndes Potent-
ial auf. Sie ermöglichte von der persönlichen über die gemeinschaftliche Spiritua-
lität bis hin zur Integration von sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen in das
theologische Denken eine doppelte Dynamik der Konzentration auf Jesus Chris-
tus hin einerseits und der von Jesus Christus her eröffneten Vielfalt andererseits.
Der Inkarnation als Denkfigur, die alles Göttliche und alles Menschliche ganz
ernst nimmt und auch jenseits institutioneller, konfessioneller, konventionel-
ler, spiritueller, psychologischer Grenzen miteinander in Beziehung bringt, eige-
net von daher einerseits ein fundamental öffnender und perspektiveneröffnender
Grundzug, andererseits eine antidualistische Dynamik. Dies kann zur heilsamen
Herausforderung für die Welt werden, in die sich der Glaube inkarniert. Zugleich
ist es aber auch eine Herausforderung für den Glauben, der sich inkarniert. Was
vor diesem Hintergrund in manchen konkreten, nunmehr historischen, Ausprä-
gungen und Anwendungen der Denkfigur an klarer Begrifflichkeit fehlte, machte
die Denkfigur gleichsam durch ihr perspektiveneröffnendes Potenzial wett, das
freilich dann auch denkerisch eingeholt werden musste. Während die Theologen

160 Damit suchen sie allerdings nicht in erster Linie nach ersten oder letzten Begründungen, sondern
„näher“ sich (im Wortsinn) Jesus Christus auf menschenmögliche (und damit auch vernunftge-
prägte) Weise. Damit ist (im Wortsinn) „zunächst“ dieser Jesus Christus Ermöglichung und Herausforderung eines Glaubens, der daher „zunächst“ diesen Jesus Christus zu seinem grundlegen-
den Ansatzpunkt macht. Weder Sigmund Freud noch Johann Gottlieb Fichte, um zwei in der ge-
genwärtigen theologischen Diskussion wirkmächtige Beispiele zu nennen, können diese „zu-
nächst“ alles christliche Leben und Denken zumindest implizit strukturierende Rolle einneh-
men, was in keiner Weise bedeutet, dass sie nicht auch mit dem durch sie ermöglichten Denkhoriz-
ont in die durchaus nächste „Nähe“ (im Wortsinn) dieser Ermöglichung und Herausforderung
führen können (vgl. zu den beiden genannten Geistesgrößen die Bemerkung von O. H. Pesch,
Katholische Dogmatik in ökumenischer Erfahrung, Band 1: Die Geschichte der Menschen mit
Gott, Teilband 1/1, Ostfildern 2008, 593 [in Auseinandersetzung mit Gerd Lüdemann und Hans-
jürgen Verweyen]). Von der im Folgenden zu skizzierenden Struktur der Denkfigur der Inkarna-
tion kann man etwa auch die theologische und näherhin christologische Leistungsfähigkeit
der Rolle hinterfragen, die T. Ruster, Karl Rahner und die Modernisierung der katholischen Dog-
matik, in: R. Miggelbrink (Hg.), Karl Rahner 1904–1984. Was hat er uns gegeben – was hat er
uns genommen? Auseinandersetzung mit Karl Rahner, Münster 2009, 27–41, bes. 31f., Niklas
Luhmann (im Zusammenhang mit dem – bei Luhmann freilich nicht inkarnationstheologisch
strukturierten – Zueinander von Unterscheidungen und Einheit) für seine kritische Bewertung
des Werkes von Karl Rahner zuschreibt, wobei i. Ü. auch dessen inkarnationstheologische Dimen-
sion (vgl. dazu bes. Stolina, Die Theologie Karl Rahners [wie Anm. 19]) Rusters Urteil nicht
milder stimmen kann, wonach Rahner – bzw. mit ihm immerhin nicht weniger als „die Theolo-
gie“ – nicht in der Lage war, der gegenwärtigen „Kultur des Todes eine eigene Wirklichkeitskon-
struktion entgegen zu setzen“ (Ruster, ebd., 41). Darin, dass eine christliche „Wirklichkeitskon-
struktion“ durchaus eine wichtige theologische Aufgabe ist, ist Ruster von der Denkfigur der In-
karnation her unbenommen von der auf den Fuß folgenden Frage zuzustimmen, ob dies – trotz
der keineswegs zu vernachlässigenden richtenden Dimension Christi – sinnvoll und begründet
wirklich vorrangig und vorgängig im Modus der Entgegensetzung erfolgen kann.

im Gefolge Möhlers, die von der Inkarnation als Denkfigur ausgingen, mit dieser lähmende Sprachlosigkeiten aufbrechen konnten, mussten insbesondere nach dem II. Vaticanum die theologischen und pastoralen Implikationen der Öffnungen auch in ein gleichsam chaledonensisches Gleichgewicht gebracht werden. Anders gesagt galt es zum einen, in den jeweils in sich betrachteten Einzelaspekten ein ausgewogenes Verhältnis von „göttlicher“ und „menschlicher“ Dimension anzustreben und zum anderen, in der Vielfalt der durch die Inkarnation als Denkfigur ermöglichten „chaledonensischen“ Öffnungen die Wahrheit Jesu Christi als konzentrierende und bei aller Verschiedenheit in der Konkretion einheitsstiftende Mitte erkennbar werden zu lassen. Dabei ist vorausgesetzt, dass die Denkfigur der Inkarnation von sich aus zur Öffnung und Ergänzung durch andere theologischen Denkfiguren bzw. einzelner ihrer Elemente drängt.¹⁶¹ Auch wird eine ursprünglich angesichts von denkerischen oder sozialen Verkrustungen der konkreten Erscheinungsform des Christlichen besonders attraktive „öffnende“ Dynamik sich im heutigen Kontext, in der die Denkfigur der Inkarnation über die Möhlersche Intuition hinaus aus verschiedenen Zugängen erwächst, verstärkt auch von einer solchen Dynamik sekundiert werden, die inmitten einer verwirrenden und mitunter haltlos wirkenden Offenheit von Jesus Christus her, der „der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6) ist, verantwortbare Wege aufscheinen lässt und somit – im Geist des II. Vaticanums in „Dienst und Dialog“¹⁶² – den Menschen Orientierung ermöglicht.¹⁶³

Die Inkarnation als Denkfigur setzt eine lebenspraktische und reflektive Glaubensdynamik frei.¹⁶⁴ Sie kann im Rahmen einer „proposition de la foi“ Leben

- 161 Gerhard Schneider urteilt am Ende seiner Arnold-Studie unter Verweis auf den Titel eines Arnoldschen Sammelbandes, dass sich „‘Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte’ [...] schwerlich *allein* mit der Formel von Chalcedon begründen lässt“ (Schneider, Fundament [wie Anm. 21] 321).
- 162 Dies benennt vom II. Vaticanum ausgehend als „Leitideen“ bzw. „Vollzugsweisen des Kircheseins“ K. Lehmann, Kraftvoll-lebendige Erinnerung bis heute. Zweites Vatikanisches Konzil und Gemeinsame Synode als Wegweiser für die Zukunft, in: Schaller, Schulz, Voderholzer (Hgg.), Mittler und Befreier (wie Anm. 18) 609–627, 611ff.
- 163 Dieser Akzent folgt besonders auch aus Ralf Miggelbrinks Vermittlung zwischen Kreuzes- und Inkarnationstheologie in einer „dramatischen Theologie“, vgl. ders., Der eine Gott (wie Anm. 121) 68f.
- 164 An dieser Stelle kann man allerdings fragen, inwiefern ein Begriff (nicht: die Sache) wie der der „Christusbeziehung“ zumindest in für den ungeübten Hörer möglichen Konnotationen dem fragenden und suchenden Aspekt einer zeitgenössischen christlichen Spiritualität gerecht wird bzw. näherhin, ob er nicht, zu unsensibel oder zu inflationär gebraucht, ebenso große Fragen auslöst, wie er zu beantworten sucht. Dies bedeutet freilich keineswegs, dass in einem „inkarnierten“ Glauben Nachfolge Jesu Christi nicht stets aus einer von Gottes Liebe und Gnade gewirkten persönlichen und gemeinschaftlichen Beziehung unter dem Beistand des Heiligen Geistes heraus erfolgen würde, die vom Geheimnis von Inkarnation und Auferstehung ermöglicht und herausgefordert ist (zur Nachfolge als Ausgangspunkt der Christologie s. C. Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Band 2 [Co-gitatio Fidei 261], Paris 2007, 809). Insofern sie Göttliches und Menschliches im gelebten Glauben nicht nur zusammendenkt, sondern auch unterscheidet, kann die Denkfigur der Inkarnation dabei helfen, in Fragen der Spiritualität nicht die Sache durch den Begriff zu verstellen so-

und Denken in einer immer neuen Weise weit und frei und damit menschlich machen.¹⁶⁵ Wenn die Inkarnation als Denkfigur Gott und Mensch in ihrer Beziehung in den Blick nimmt, so erweitert sie auch den Blickwinkel auf Gott wie auf den Menschen erheblich und erfährt dadurch selbst eine Perspektivenerweiterung. So öffnet sie sich neuen Konstellationen menschlichen Lebens, so wird sie sich aber auch immer mehr der messianischen,¹⁶⁶ der pneumatologischen,¹⁶⁷ in der Folge dann auch der trinitarischen¹⁶⁸ und der eschatologischen¹⁶⁹ Dimension christlichen Lebens und Denkens bewusst. Dieses wird damit in einen nicht mehr nur christologisch-inkarnatorisch, sondern trinitarisch strukturierten Umgang mit der Wirklichkeit hineingeführt. Dieser Umgang ermöglicht wiederum auch den interreligiösen Dialog und wird von ihm herausgefordert. Als bleibendes Erbe der im Vor- und Umfeld des II. Vaticanums an der Inkarnation als Denkfigur ausgerichteten Theologien kann dabei trotz deren Fortentwicklung in diesen trinitarischen Umgang mit der Wirklichkeit eingebracht werden, dass sich die Verschränkung von vertikaler und horizontaler Inkarnation¹⁷⁰ dann umso mehr

wie einer impliziten Abwertung von Aspekten christlichen Lebens und Denkens, die in subtiler Weise, aber zu Unrecht, nicht als „eigentlich“ spirituell empfunden werden, Vorschub zu leisten.

- 165 Im Anschluss an GS 42–44 entfaltet U. Engel, *L'incarnazione continua nel tempo. Un approccio teologico sistematico*, in: Cortesi, Tarquini (Hgg.), *Teologia* (wie Anm. 51) 63–76, 73ff. die „Humanisierung“ von Kirche und Welt als aus der Inkarnation erfolgende Aufgabe.
- 166 Sowohl Congar als auch Chenu hatten wesentlichen Anteil an der Formulierung von LG 9 („messianisches Volk“). Vgl. exemplarisch M.-D. Chenu, *Un peuple messianique. Constitution de l'Eglise* chap. 2, no. 9, in: NRTh 89 (1967) 164–182; Y. Congar, *Un peuple messianique. Salut et liberation*, Paris 1975.
- 167 Ausgelöst v. a. durch die Präsenz ostkirchlicher Theologie und Spiritualität auf dem II. Vaticanum entwickelte Congar ein regelrechtes pneumatologisches Arbeitsprogramm (Y. Congar, *La pneumatologie dans la théologie catholique*, in: RSPT 51 [1967] 250–258), das in sein großes Werk *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1979, mündete. In Congars Analysen der zeitgenössischen Glaubenssituation ergänzte in den Jahren nach dem Konzil eine pneumatologische immer mehr eine inkarnationstheologische und eschatologische Perspektive. U. Link-Wieczorek, *Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 84), Göttingen 1998, die für eine „Korrelation von Logos- und Geist-Christologie“ plädiert, formuliert: „Die Rede von der Inkarnation ist so verstanden eine auf Gott referierende kontemplative Deutung der Erfahrung der Gegenwart des Geistes, der in Jesus war.“ (38)
- 168 Kasper, *Der Gott Jesu Christi* (wie Anm. 15) 445–479.
- 169 A. J. Godzieba, „Stay with us ...“ (Lk 24:29) – „Come, Lord Jesus“ (Rev 22:20): *Incarnation, Eschatology, and Theology's Sweet Predicament*, in: Ders., Boeve, Saracino (Hgg.), *Resurrection* (wie Anm. 12) 783–795.
- 170 Nach K.-H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 92, „entscheidet sich die Treue zu der Wahrheit, die Christus ist, dort, wo die vertikale Inkarnation des Wortes (die Fleischwerdung des präexistenten Logos) in die horizontale Inkarnation des ‚Christus-Tuns‘ der Gläubigen übersetzt wird“. Menke nennt an dieser Stelle Joseph Ratzinger nicht, als dessen Leitgedanken er an anderer Stelle just die Verschränkung von vertikaler und horizontaler Inkarnation herausgearbeitet hat, wie sie sich in Ratzingers Denken in vier von Menke exemplarisch dargestellten „Kontroversen“ mit Walter Kasper, Gisbert Greshake und Gustavo Gutiérrez profilierte: vgl. ders., *Der Leitgedanke Joseph Ratzingers. Die Verschränkung von vertikaler und horizontaler Inkarnation* (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge G 415), Paderborn 2008.

als glaubenspraktischer und erkenntnistheoretischer Ort der Wahrheit erweist, wenn dabei nicht einseitig unterscheidend und ausschließend vorgegangen wird, sondern primär die in gleicher Weise eröffnende und auf Jesus Christus hin konzentrierende doppelte Dynamik in ihrem ganzen, nicht durch die Gefahr von Verzerrungen eingeschränkten, Perspektivenreichtum zu erfassen versucht wird. Dies ist spirituell, pastoral und theologisch in einer Zeit von umso grundsätzlicherer Bedeutung, in der einerseits das Weiterwirken der „Inkarnation der Wahrheit“, die diese Zeit überhaupt erst in dieser Form mit hervorgebracht hat,¹⁷¹ oftmals sehr indirekt erfolgt, und in der andererseits durch Perspektiven, die neu oder aus der bisherigen Wirkungsgeschichte des Christlichen nicht ableitbar sind, die „Wahrheit der Inkarnation“ in je neuer Weise Wirklichkeit wird. Dies kann sich auch im Modus einer Infragestellung anbahnen, die dann, auch in ihrer mitunter radikalen Form, nicht einfach nur als defizitär oder dekadent abgewehrt werden muss, sondern die in demütigem Respekt vor Such- und Leidenserfahrungen das Hoffnungspotenzial des Inkarnationsglaubens freizulegen in der Lage sein kann.¹⁷²

Es liegt im Wesen der Inkarnationstheologie, dass jede aus der Mitte des Glaubens erfolgende Öffnung neu in diese Mitte des Glaubens hineinführt, dass jedoch diese Form der Konzentration auf Jesus Christus als Mitte des Glaubens christologische Grundfragen zugleich auch in einer je neuen und radikalen Weise aufwirft. Dies gilt nicht nur für eine neue Aufmerksamkeit für Jesu Leben und für seine untrennbar mit diesem Leben verbundene Botschaft. Klassische christologische Fragestellungen mit all den damit zusammenhängenden Problemhorizonten, die in der Theologiegeschichte zahlreiche bleibend bedeutsame Antwortversuche erfuhren, werden in der aufgezeigten doppelten Dynamik letztlich neu aufgerollt. Dabei lässt die Denkfigur der Inkarnation in gewisser Weise die Alternative zwischen einer Christologie „von oben“ und „von unten“ hinter sich. An diesem Punkt zeigte sich aber auch je länger, je mehr, dass die Denkfigur der Inkarnation bei aller Unverzichtbarkeit und bleibender Inspirationsfähigkeit Fragen mit sich bringt, die insbesondere auch das Verständnis des Kreuzestodes Jesu und der Auferstehung und diese gerade in ihrem Verhältnis zur Inkarnation be-

171 Dazu grundsätzlich G. Essen, „Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch“, *Neuzeit als Thema katholischer Fundamentalthologie*, in: K. Müller (Hg.), *Fundamentalthologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 23–44; Metz, *Ruhstorfer* (Hgg.), *Christlichkeit* (wie Anm. 24). Vgl. auch *Ruhstorfer*, *Christologie* (wie Anm. 112) 18: „Wenn sich der Gedanke der Menschwerdung Gottes als die Bedingung der Möglichkeit der Geschichte des metaphysischen Denkens, der nachmetaphysischen Moderne und der nachmodernen Informations- und Kommunikationswelt aufzeigen lässt, dann müssen alle drei Dimensionen in ihm angelegt sein bzw. dann kann er durch alle drei Sphären hindurch gegenwärtig erschlossen werden.“

172 Ein Beispiel für einen solchen Umgang mit Christentumskritik ist Magnus Striet, *Unerledigte Trauer. Schnädelbachs Religionskritik als Herausforderung des Christlichen*, in: *HK 63* (2009) 364–368, der dabei auch oft subkutan wirkende Fragen wie die nach möglichen Spannungen zwischen der Inkarnation und den Verwirklichungsformen des Inkarnationsglaubens (366) und nach dem Enttäuschungspotenzial des Gottesglaubens (367) offenlegt.

treffen.¹⁷³ Hier ist von den in dieser Untersuchung genannten Theologen an Jean-Pierre Jossua zu erinnern, demzufolge im Kreuz das Geheimnis der Inkarnation offenbar wird, das in diesem Sinn das Ganze des Christusereignisses meint.¹⁷⁴ Dass Antworten auf diese christologische Fragen dabei Auswirkungen auf die gesamte Struktur theologischen Denkens haben, zeigt sich besonders deutlich im Hinblick auf eine aus dieser Struktur bewusst oder unbewusst erfolgenden Bewertung von Geschichte und Geschichtlichkeit menschlicher Existenz, drängt doch jede an der Inkarnation ausgerichtete Theologie in gewisser Weise zu einer Theologie der Geschichte.¹⁷⁵ Allerdings kommt jede christliche Theologie der Geschichte durch die konkrete Geschichte stets neu an ihre Grenzen, die damit auch den paradoxen Charakter der Inkarnation als Denkfigur in Erinnerung ruft. Diese Grenzen wurden in einer Zeit, in der gar das „Ende der Geschichte“¹⁷⁶ postuliert werden konnte, in ihrer ganzen Radikalität deutlich. Auch bleibt für eine christliche Schau der Geschichte aufgrund der konkreten Geschichte die Theodizee, „die nervöseste und zermürbendste theologische Frage überhaupt“¹⁷⁷ und die zumin-

173 Vgl. grundsätzlich M. Deneken, *Le salut par la croix dans la théologie contemporaine* (1930–1985), Paris 1988.

174 S. o. An die Stelle einer Gegenüberstellung von Kreuzes- und Inkarnationstheologie tritt somit eine Zusammenschau, wobei verschiedene theologische Anwege zu verschiedenen Akzentuierungen gelangen können. Als Selbsterniedrigung Gottes kann die Inkarnation dabei so verstanden werden, dass sie ihre kenotische Radikalität im Kreuz erweist. In kritischer Aufnahme des Begriffs „Selbstexposition“ Hans Urs von Balthasars, für den sich Gott „der Macht der Nichtigkeit bis zuletzt aus[setzt], um alles ans Licht zu bringen“ (J. Werbick, *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg 2007, 548 Anm. 55), ordnet Jürgen Werbick Inkarnation und Kreuz einander zu: „Die christologische Exposition ist der Weg des Sich-zugänglich-Machens Gottes, der dann auch dazu führt, dass der Fleisch gewordene Logos, in den Gott sich selbst exponiert, sich in die gewalttätigen Hände der Menschen gibt. Letzteres aber ist ersterem geschuldet.“ Otto Hermann Pesch entwickelt in seinem „Nachbegriff von der Aufgabe der Christologie“ die „Faustregel“: „Der Glaubenssatz von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ist nicht das erste Wort des christlichen Glaubens, sondern das mehr erahnte als begriffene letzte Wort.“ (Pesch, *Katholische Dogmatik* [wie Anm. 160] 916) Vgl. weiterhin auch Cortesi, *Dio dell'umanità* (wie Anm. 67) 26f. 45f., Miggelbrink, *Der eine Gott* (wie Anm. 121) 68. In besonderer Weise als Herausforderung für die Denkfigur der Inkarnation formuliert G. Thomas, *Das Kreuz Christi als Risiko der Inkarnation*, in: Ders., A. Schüle (Hg.), *Gegenwart des lebendigen Christus* (FS Michael Welker), Leipzig 2007, 151–179, 175: „Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten offenbart in Wahrheit – jenseits von schlichter Aufhebung und ereignisloser Erschließung des Kreuzes – eine differenzierte und mehrschichtige Auseinandersetzung mit dem Risiko der Schöpfung und dem Risiko der Inkarnation.“

175 Vgl. etwa die Problemanzeige bzgl. des Zusammenhangs von Christologie und Geschichtsphilosophie bei C. Danz, *Der Jesus der Exegeten und der Christus der Dogmatiker. Die Bedeutung der neueren Jesusforschung für die systematisch-theologische Christologie*, in: *NZSTh* 51 (2009) 186–204, 201f. In einem theoretische und praktische Aspekte vereinenden Zugang hebt C. Theobald, *A quelles conditions une théologie 'biblique' de l'histoire est-elle aujourd'hui possible?*, in: D. Doré (Hg.), *Comment la Bible saisit-elle l'histoire? XXI^e congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible* (Issy-les-Moulineaux, 2005), Paris 2007, 253–279, in diesem Zusammenhang die messianische Dimension christlichen Umgangs mit der Geschichte hervor. Vgl. auch ders., *Le christianisme* (wie Anm. 164) 863–889.

176 F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992.

177 M. Striet, *Vom Tod und vom Glauben. Eine kleine Meditation*, in: M. Böhnke, M. Bongardt,

dest in den frühen, noch recht stark an metaphysischen Bezugsrahmen orientierten, inkarnationstheologischen Entwürfen relativ wenig bedacht wird,¹⁷⁸ immer ein Stachel im Fleisch.¹⁷⁹ Dies fordert die ansonsten so herausfordernde Denkfigur der Inkarnation selbst in einer grundsätzlichen Weise heraus. So gehört zu ihr neben glaubender und liebender Hoffnung auch Demut.

Betrachtet man die Stationen der Entwicklung der Denkfigur der Inkarnation, stellt Lieven Boeves Theologie der Unterbrechung eine „Rekontextualisierung“ des Inkarnationsglaubens dar, bei dem sich der Schwerpunkt der Fragestellung und Antwortsuche endgültig von einem ontologisch-metaphysischen hin zu einem dynamisch-relationalen verlagert hat. Mit dieser Verlagerung reiht sich Boeve, was die Konsequenzen seines Ansatzes betrifft, in eine breite Strömung zeitgenössischer Theologie ein, insofern diese aus ganz unterschiedlichen Zugängen heraus das metaphysische Erbe überschreitet,¹⁸⁰ wozu sie sich in ihrer christologischen Grundlegung von *Gaudium et spes* 22 legitimiert und beauftragt sehen kann.¹⁸¹ Dabei muss man den Frage- und Antwortüberhang, der angesichts dieser „Verzeitlichung der Metaphysik“¹⁸² aus deren reicher Tradition in die postmoderne Gedankenwelt hineinragt und diese in oft verdeckter Weise auch mitgründet, keineswegs ausschließen, wie nicht zuletzt die Geschichte der Denkfigur der Inkarnation selbst zeigt.¹⁸³ Gerade vor diesem Hintergrund gewinnt das Plädoyer

G. Essen, J. Werbeck (Hgg.), *Freiheit Gottes und der Menschen*. Festschrift für Thomas Pröpper, Regensburg 2006, 161–173, 169.

- 178 Allerdings ist bei Möhler, dem die „optimistischen“ Inkarnationstheologien einen wesentlichen Impuls verdanken, das Problem der Theodizee (in antihegelianischer Stoßrichtung) durchaus präsent, vgl. M. Striet, „Wer dürfte eine Theodizee wagen?“ Theodizeekritische Implikationen theologischer Anthropologie als kontroverstheologisches Problem, in: Wagner (Hg.), Johann Adam Möhler (wie Anm. 20) 177–202.
- 179 Zum Problemhorizont vgl. J. B. Metz, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg 2006; K. von Stosch, *Gott – Macht – Geschichte*. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg 2006; B. J. Claret (Hg.), *Theodizee*. Das Böse in der Welt, Darmstadt 2007.
- 180 Vgl. dazu exemplarisch die von einem ganz anderen Anweg her erfolgenden Schlussfolgerungen, die J. Wohlmuth, *Chalkedonische Christologie und Metaphysik*, in: M. Knapp, T. Kobusch (Hgg.), *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne* (Theologische Bibliothek Töpelmann 112), Berlin 2001, 333–354, 353f., im Anschluss an Emmanuel Levinas vorlegt, sowie die wohlwollend-kritische Auseinandersetzung mit dieser Konzeption bei G. Essen, „Und das Wort ist Fleisch geworden“. Transzendenz Gottes im Horizont des Inkarnationsglaubens, in: E. Dirscherl, S. Sandherr, M. Thomé, B. Wunder (Hgg.), *Einander zugewandt*. Die Rezeption des christlich-jüdischen Dialogs in der Dogmatik, Paderborn 2005, 97–120 bzw. M. Hundek, *Ist eine trans-ontologische Lesart der Christologie möglich? Transzendenz Gottes im Horizont des Inkarnationsglaubens* (Replik zu Georg Essen), in: ebd. 121–133.
- 181 Sander, *Theologischer Kommentar* (wie Anm. 56) 742f.
- 182 J. B. Metz, *Gott und Zeit*. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne, in: Knapp, Kobusch (Hgg.), *Religion* (wie Anm. 180) 5–19, 8.
- 183 Vgl. grundlegend W. Kasper, *Zustimmung zum Denken*. Von der Unerlässlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie, in: *ThQ* 169 (1989) 257–271. Vgl. auch G. Essen, *Jesus als Christus heute*. Die Schwierigkeiten gegenwärtiger christologischer Reflexion, in: *Jesus von Nazareth*. Annäherungen im 21. Jahrhundert (HK Spezial), Freiburg 2007, 23–26, 26: „Seit den Jubiläumsfeierlichkeiten ‚1500 Jahre nach Chalkedon‘ von 1950 bildet innerhalb der katholischen

Eberhard Jüngels für ein chalkedonensisch strukturiertes Verhältnis von Glaube und Vernunft Kontur.¹⁸⁴ In Boeves relationalem Zuordnungsmodell von Konkretem und Universalem ist es insbesondere die Struktur der wechselseitigen Unterbrechung, insofern sie sich und die in dieser Struktur zur Sprache kommenden Aspekte auf den verkündigenden und verkündigten Jesus Christus bezieht, die Kirche und Theologie vor falschen Alternativen befreit, wie etwa derjenigen zwischen einer weltentrückten Ignoranz und einem respektlosen Integralismus oder auch derjenigen zwischen einer Auflösung des Glaubens in die Welt hinein und einer apologetischen Dualisierung von Glaube und Welt. Übrigens würde sich der Glaube besonders in den letztgenannten Fällen einseitig abhängig von dem jeweils mit „Welt“ bezeichneten machen, wenngleich er andererseits aus inkarnatorischer Perspektive eine Beziehung zwischen Gott und Mensch nicht nur in der Welt, sondern auch als Teil der Welt darstellt. Die Möglichkeiten, die die Struktur einer wechselseitigen Unterbrechung eröffnen, sind nicht nur zahlreich, sondern werden von der Struktur selbst her in die Dynamik eines freilich nicht statischen, sondern kritisch-relationalen Zueinanders hineinverwiesen, in dem eine gnaden- und trinitätstheologische Unterlegung die Schöpfer- und Erlöserrolle Gottes zum Ausdruck bringt und dabei nicht zuletzt auch die von Lukas Vischer angemahnte richtende Dimension Jesu Christi bzw. des Evangeliums nicht aus dem Auge verliert: Durch die Inkarnationsdynamik des Glaubens werden Menschen mit der Botschaft Jesu von der Umkehr und Hinwendung zu Gott konfrontiert, die alles allzumenschliche durchkreuzt. Anders gesagt: Während die Inkarnation als Denkfigur lange Zeit insbesondere auch um eine Zuordnung von Göttlichem und Menschlichem bemüht war, um einem falschen Dualismus Vorschub zu leisten, kann sie nunmehr im Horizont und als Ausdruck einer Geschichte zwischen Gott und den Menschen betrachtet werden.¹⁸⁵ In einer solchen aus der Mitte des Inkarnationsgeheimnisses verstandenen Geschichte kommen menschliche und göttliche Freiheit in einer radikal Gott zu verdankenden eschatologisch finalisierten Weise in Beziehung.¹⁸⁶ Damit kann die Denkfigur der Inkarnation zugleich auch einen Beitrag

Theologie der Grundlagenstreit um den metaphysischen Bezugsrahmen das nervöse Zentrum der dogmatischen Christologie. Seither geht es sowohl um die existenziell-anthropologische Reformulierung der traditionellen Formeln (Karl Rahner) als auch um die angemessene Berücksichtigung des geschichtlichen Denkens für die Reformulierung metaphysischer Aussagen (Bernhard Welte). [...] Offenbar kehrt ein altes Thema in neuer Gestalt auf die christologische Agenda zurück: Geschichte und Metaphysik!“

184 E. Jüngel, Glaube und Vernunft, in: G. Augustin, K. Krämer (Hgg.), Gott denken und bezeugen. Für Walter Kardinal Kasper, Freiburg 2008, 15–32, 32.

185 Vgl. Quisinsky, Can Tradition (not) change? (wie Anm. 142).

186 Nach W. Kasper, Vorwort zur Neuausgabe, in: Ders., Jesus der Christus (wie Anm. 2) 9–29, 21, ist, [d]ie leibhaft ‚inkarnierte‘, menschliche Freiheit [...] das Vermögen, inmitten vielfältiger historischer Bedingungen letztlich unbedingte, d. h. aus den geschichtlichen Bedingungen unableitbare Entscheidungen zu setzen und so geschichtlich Neues hervorzubringen.“ Es wäre zu fragen, inwieweit man diese Aussage auch dahingehend verstehen kann, dass ein philosophischer bzw. an der Vernunft orientierter theologischer Freiheitsbegriff auch von anderen durch die leibliche Verfasstheit generierten und geschichtlich „unableitbaren“, allerdings in einem ge-

dazu leisten, die vielfältigen Dimensionen gegenwärtiger Suche nach einem angemessenen Verhältnis von Einheit und Vielfalt sowie Identität und Unterschiedenheit von der Wahrheit Jesu Christi her und auf diese hin zu denken.¹⁸⁷ Indem sie die eschatologisch strukturierte Unvollkommenheit bedenkt, die auch in einer inkarnatorischen Dynamik der menschlichen Dimension noch eignet, kann die Denkfigur der Inkarnation auch im Blick auf eine Hierarchie der Wahrheiten hilfreich sein. Insofern ist sie ein wichtiges Antwortelement für die Frage nach einer christologischen Denkform, die sowohl der christologischen Tradition als auch dem zeitgenössischen Leben und Denken entspricht.¹⁸⁸

Nicht zuletzt aufgrund der prinzipiellen Offenheit, die sich bei den inkarnationstheologischen Entwürfen stets in einer nicht nur unvermeidlichen, sondern auch positiv begründeten, wenn auch nicht unkritischen, Verbindung mit nicht-theologisch generierten Erkenntnissen äußert, unterscheiden sich diese in den Anwendungsformen und damit der konkreten Reichweite der Denkfigur. In ihrer systematisierenden Zusammenschau,¹⁸⁹ deren gleichsam natürlicher Ort die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden ist, ermöglichen diese vielfältigen Aspekte aber gerade deshalb, die Wahrheit Jesu Christi auf eine in menschenmöglicher Weise umfassende und dabei doch in sich differenzierte Weise in den Blick zu be-

wissen Sinn vor- oder irrationalen (d. h. nicht primär aus einer Vernunfthandlung erwachsenen, dabei aber in seinen Konsequenzen nicht einfach unvernünftigen, d. h. durchaus vor dem Forum der Vernunft und mit deren Mitteln zu rechtfertigenden und ggf. zu kritisierenden) Aspekten menschlicher Entscheidungen, Handlungen und Setzungen sekundiert werden müsste. Damit ist weder eine unreflektierte oder romantische Vernunftskepsis noch eine diffuse Irrationalität gemeint, jedoch wird die faktische Verwobenheit der Freiheit mit emotionalen, intuitiven oder anderen Dimensionen der geschichtlich situierten Glaubens- und Lebenserfahrung konzediert. Dies scheint eine wichtige Aufgabe nicht nur im Hinblick auf eine geschichtliche Anbindung von erstphilosophischen Zugängen auf der einen Seite zu sein, sondern auch eine nicht minder wichtige Aufgabe im Hinblick auf eine stärkere Verschränkung und wechselseitige Bereicherung von Spiritualität und Theologie auf der anderen Seite. Zum Problemhorizont vgl. grundlegend T. Pröpper, Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluss an W. Kaspers Konzeption der Dogmatik, in: E. Schockenhoff, P. Walter (Hgg.), Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. Festschrift für Bischof Walter Kasper, Mainz 1993, 165–192, bes. 181f. sowie, die Wirkungsgeschichte Pröppers ausleuchtend, Böhnke, Bongardt, Essen, Werbick (Hgg.), Freiheit Gottes (wie Anm. 177).

187 Vgl. auch die Problemanzeige von A. Torres Queiruga, Das Geheimnis von Jesus dem Christus: Gottheit „in“ der Menschheit, in: *Conc(D)* 44 (2008) 282–292, 288: „Das Verhältnis zwischen Gott und Schöpfung als Identität in der Unterschiedenheit zu denken stellt heute vielleicht den entscheidendsten Punkt für ein grundlegendes Neudurchdenken des christologischen Mysteriums dar.“

188 „Angesichts einer Entfremdung zwischen der substanzontologischen Denkform der klassischen Christologie und dem geschichtlichen Grund des christologischen Glaubens besteht die Aufgabe [...] darin, nach einer der vorgegebenen Glaubenswahrheit entsprechenden Denkform zu fragen.“ (Essen, „Und das Wort ist Fleisch geworden“. [wie Anm. 180] 97–120, 113f.). Dabei ist ein Unterschied von „Denkform“ und „Denkfigur“ mitgesetzt, der Übereinstimmungen in Form, Stil und Anwendung keineswegs ausschließt.

189 Vgl. besonders Cortesi, Dio dell'umanità (wie Anm. 67); U. Engel, L'incarnazione (wie Anm. 165).

kommen.¹⁹⁰ Nicht nur der Gottmensch Jesus Christus, auch der ihm nachfolgende Mensch und seine Erkenntnis ist dabei Teil einer Welt, in die sich Gott aus freier Initiative und um unseres Heiles willen inkarniert hat, von der er aber in seiner Gegenwart unterschieden ist.¹⁹¹ Von der Inkarnation Jesu Christi in die Geschichte her kann man deshalb analog¹⁹² von einer Inkarnation des Glaubens in die Intelligenz, einer Inkarnation des Evangeliums in die Zeit, einer Inkarnation der Kirche in die Welt, einer Inkarnation der Wahrheit Jesu Christi in eine je mögliche Perspektive menschlicher Vernunft etc. sprechen. Aufzeigen, inwiefern Leben und Botschaft, Tod und Auferstehung Jesu in ihrem heilsökonomischen Zusammenhang Ermöglichung und Herausforderung christlichen Lebens und Denkens sind, kann die Denkfigur der Inkarnation hierbei, wenn sie im Bewusstsein eingesetzt wird, dass es sich um einen christologisch gefüllten Reflexionsbegriff handelt, der wie die Formel von Chalkedon "does what it expresses and expresses what it does" (Boeve). So ist die Denkfigur der Inkarnation als Ultrakurzformel des Glaubens dort berechtigt, wo sie, wenn auch nicht exklusiv und mitunter nur indirekt und im Hintergrund wirkend, als Grammatik christlichen Lebens und Denkens von der Wirklichkeit her den Blick der Menschen *auf* die Wahrheit Jesu Christi zu lenken vermag bzw. den Menschen den Blick auf die Wirklichkeit *von* der Wahrheit Jesu Christi her ermöglicht.¹⁹³ In ihrer stets partiellen Perspekti-

190 Hier trifft sich auch eine dominikanisch geprägte mit einer ignatianisch geprägten inkarnatorischen Spiritualität; vgl. zu letzterer Stolina, *Die Theologie Karl Rahners* (wie Anm. 19); A. R. Battlogg, *Vom Mut, Jesus um den Hals zu fallen: Christologie*, in: Ders., P. Rulands, W. Schmolly, R. A. Siebenrock, G. Wassilowsky, A. Zahlauer, *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Mainz 2003, 277–299.

191 Vgl. auch das Kapitel „Abschied von Chalkedon?“ in Pesch, *Katholische Dogmatik* (wie Anm. 160) 812–815.

192 Es wäre genauer auszuleuchten, inwiefern es sich bei dieser Analogie um eine solche im Sinne des IV. Lateranense (DH 806) handelt bzw. inwieweit sich diese hier und andernorts als Grundlegung inkarnationstheologischer Anliegen erweist. Insbesondere müsste dabei berücksichtigt werden, dass im Unterschied zu Jesus Christus, der ohne Sünde war, aller menschliche Anteil in einer inkarnatorisch strukturierten Dynamik einerseits brüchig und auch sündhaft ist, ihm andererseits aber auch durch den göttlichen Anteil dieser Dynamik eschatologische Vollendung verheißen ist.

193 Die der Denkfigur eigene „Grammatik“ bringt mit sich, dass sie auf Grund und Ziel des Glaubens verweist, insofern Jesus Christus Gottes Selbstmitteilung und Selbstzusage ist. Sie artikuliert eine Verbindung bei gleichzeitiger Unterschiedenheit von Schöpfung und Erlösung. Sie drückt eine spezifische Beziehung von Partikularität und Universalität aus, in der das Eine nicht auf Kosten des Anderen gedacht werden kann. Sie wird getragen von einem in ihr enthaltenen Bekenntnis, das angesichts der gegenwärtigen Situation des Religiösen aber auch Ausdruck einer Frage und Suche nach Wahrheit ist. Sie lädt zu einer Spiritualität der Nachfolge ein, die Nähe im Geist und Distanz in Raum und Zeit, Vertrautheit und Fremdheit Jesu Christi berücksichtigt. Sie weiß sich Gottes Solidarität mit den Menschen verdankt und drängt von daher zur Solidarität mit den Menschen (GS 1). Sie ist selbst Verkündigungsform der Frohen Botschaft und als solche ebenso befreiend wie richtend. Sie strukturiert Wahrheitsbekenntnis wie Wahrheitssuche in gleicher Weise persönlich-existenziell wie gemeinschaftlich-ekklesial und macht vor den sichtbaren Grenzen der Kirche nicht Halt. Sie bezieht Kirche auf Jesus Christus und hilft ihr so, Sakrament der Vereinigung der Menschen untereinander und mit Gott (LG 1 in Verbindung mit LG 8) zu sein. Die in ihr ausgedrückte Wahrheit ist zugleich menschlich un-

vität ist sie darin zutiefst relational, dass sie sich darauf einlässt, dass Gott selbst sich zukunftsöffnend auf Welt und Menschen eingelassen hat, ohne in ihnen aufzugehen. Die Inkarnation erhellt dabei einerseits ihre eigene schöpfungstheologische wie eschatologische Gründung, macht aber auch Ernst mit der Wechselseitigkeit der Beziehung aus Freiheit und Liebe, die der Mensch in seiner Unvollkommenheit radikal Gott verdankt. Als chaledonensisch strukturierte kann die Denkfigur der Inkarnation in dieser Beziehung aufzuzeigen helfen, inwiefern Jesus Christus Ermöglichung, zugleich aber auch Herausforderung christlichen Lebens und Denkens ist. Beides ist als durch und durch weltliches jeglichem Dualismus abhold und weiß sich gerade als Teil der Welt jenseits von allem Monismus ganz und gar vom Geheimnis der Gegenwart ihres Schöpfer- und Erlösergottes umfassen. In ihren verschiedenen Aspekten und Dimensionen, die zwar nicht alle zugleich zum Tragen kommen, aber füreinander offen sind, eignet der Denkfigur der Inkarnation eine wechselseitige Dynamik, die menschliches Leben und Denken ebenso in das Geheimnis Jesu Christi hineinführt, wie sie aus dem Geheimnis Jesu Christi heraus menschliches Leben und Denken eröffnet im Angesicht eines Gottes, der das Menschsein des Menschen ermöglicht und bejaht, trägt und vollendet.

erreichbar und in einer Weise beziehungsstiftend, die das Handeln und Denken des Menschen im Angesicht Gottes auf ganz neue Weise ermöglicht. Sie erhebt zugleich einen umfassenden Anspruch wie sie sich jeder integralistischen Tendenz verweigert. Sie drängt sowohl zur lebenspraktischen Realisierbarkeit als auch zur denkerischen Durchdringung ihrer nicht auf einen Begriff zu bringenden und eschatologisch offengehaltenen Komplexität. Sie hilft dabei, Orte der Gegenwart Gottes unter den Menschen wahrzunehmen, zu benennen und aufzutun. Sie eröffnet spirituelle, pastorale und theologische Perspektiven für den Glauben in der Gesellschaft und für die Kirche in der Welt. Sie bezeugt die sie strukturierende Wahrheit auch dann, wenn sie, auch auf der Ebene der Religionsbegegnung, den Anderen in seiner Andersheit anerkennt und dabei sich und den Anderen neu der Wahrheit öffnet.

Zusammenfassung

Der Beitrag von Michael Quisinsky widmet sich der Inkarnation als spezifisch christlicher Denkfigur, wie sie seit dem 19. Jahrhundert in analoger Weise auf verschiedene Erfahrungs- und Reflexionsfelder des Glaubens übertragen wurde. Das Zueinander von Göttlichem und Menschlichem ausdrückend, ermöglichte sie zunächst spirituelle, pastorale und theologische Aufbrüche. In der Folge wurde sie vom II. Vaticanum rezipiert, damit aber auch in einen grösseren kirchlichen und theologischen Zusammenhang eingebunden. Nach dem Konzil konnte sie verschiedentlich in Anschlag gebracht werden, um den Glauben vor postmodernem Horizont auszusagen. Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch, ist sowohl Ermöglichung als auch Herausforderung dieser Denkfigur, die ihrerseits Jesus Christus als Ermöglichung und Herausforderung christlichen Lebens und Denkens vergegenwärtigt. Dabei eignet ihr ihrem Wesen als radikaler Mitte zufolge eine Anschlussfähigkeit an andere Denkfiguren und Perspektiven, von denen insbesondere die trinitarische zu nennen ist.