



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Christentum als Stil. Überlegungen zur Theologie

von Christoph Theobald.

Verfasserin

Bernadette Neuwirth

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, im Oktober 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 190 347 020

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Lehramtsstudium UF Französisch UF Katholische Religion

Betreuerin / Betreuer:

Univ.-Prof. MMMag. DDr. Kurt Appel

*Ich widme diese Arbeit dem, „den meine Seele liebt“ (Hld 3,1)
und meinem Vater Félix, der nicht die Gelegenheit hatte,
die Dissertation, an der er schrieb, abzuschließen.*

DANKSAGUNG

Ich möchte mich bei meinem Betreuer Herrn Univ.-Prof. MMMag. DDr. Kurt Appel für seine Unterstützung bedanken.

Auch möchte ich mich bei P. Dr. Jakob Deibl OSB für seine Offenheit bei Fragen jeglicher Art bedanken.

Ebenso bin ich dankbar für den gastlichen und herzensoffenen Rahmen des Instituts der Fundamentaltheologie, in dem ich die Diplomarbeit schreiben konnte.

Ein Dank geht auch an Christoph Theobald, ohne dessen Werk ich nicht über so ein interessantes Thema hätte schreiben können.

Weiters bedanke ich mich bei meiner Freundin Alina Bachmann, die diese vorliegende Arbeit korrekturgelesen hat.

Auch an meinen Mann Christoph Neuwirth geht ein Dankeschön, der mich im ganzen Prozess der Diplomarbeit ermutigt hat.

«Ils ne s'instruiront plus entre compagnons, „Apprenez à connaître le Seigneur !“, car ils me connaîtront tous, petits et grands»

Jr 31, 34

„Keiner wird mehr den andern belehren, man wird nicht zueinander sagen: Erkennt den Herrn!, sondern sie alle, Klein und Groß, werden mich erkennen - Spruch des Herrn.“

Jer 31,34

Inhaltsverzeichnis

1	Vorwort	1
2	Einführung in den Stilbegriff	4
2.1	Der Stil im Allgemeinen	4
2.1.1	Stil-ein vielseitiger Begriff	4
2.1.2	Stil in der Sprachwissenschaft	5
2.1.3	Stil in der Philosophie	7
2.2	Stil bei Friedrich Schleiermacher	9
2.2.1	Schleiermacher und die Hermeneutik	9
2.2.2	Zur Auslegung von Texten bei Schleiermacher	10
2.2.3	Der stilistische Ansatz bei den Werken des Christentums und ihre Inspiration	12
2.2.4	Eine zweifache Problematik beim Stilbegriff von Schleiermacher	14
2.3	Stil bei Hans Urs von Balthasar	15
2.3.1	Hans Urs von Balthasars Definition von Ästhetik	16
2.3.2	Wahrnehmung der christlichen Gestalt und Erfahrung der Hingerissenheit 18	
2.3.3	Von der christlichen „Figur“ zu den Schriften und von den Schriften zu den theologischen „Stilen“	19
2.3.4	Drei Diskussionspunkte	20
2.4	Stil und Moderne / Postmoderne	24
2.4.1	Zur Lage während dem katholischen Modernismus	24
2.4.2	Eine bipolare Lektüre der Geschichte im Wandel	28
2.4.3	Grundzüge der Postmoderne	33
2.4.4	Das Gottesbild der Postmoderne	35
3	Vertiefung des Stilbegriffs bei Theobald	38
3.1	Das „Stil“-Zentrum: Jesus Christus, der Nazoräer	38
3.1.1	Die Gastlichkeit Jesu	39
3.1.2	Die Heiligkeit Jesu	41
3.1.3	Messianischer Stil der neutestamentlichen Heiligkeit	43
3.1.4	Eschatologischer Stil der neutestamentlichen Heiligkeit	57
3.2	Zur Theologie der Spiritualität	61

3.2.1	Die Theologie der Spiritualität als kritischer Punkt für die dogmatische Theologie	62
3.2.2	Reibungspunkte zwischen Dogmatik und „théologie spirituelle“	64
3.2.3	Herausforderungen des zeitgenössischen Bezugs an die Geisterfahrung	68
4	Schlusswort.....	75
5	Anhang	78
5.1	Textausschnitte aus Theobalds Werk	78
6	Bibliographie.....	84
6.1	Zentrale Werke.....	84
6.2	Quellen	84
6.3	Fachliteratur.....	84
7	Abstract	86
8	Lebenslauf	88

1 Vorwort

„L'oeuvre de Christoph Theobald est trop riche qu'on puisse en fournir un exposé complet ¹», so stellt der Theologe Vincent Holzer zu Recht in seinem Artikel fest, denn es sind 1110 Seiten, die sich über zwei sehr umfangreiche Bände erstrecken.

Wie bin ich zur Entscheidung gelangt, mich mit diesem Werk in meiner Diplomarbeit auseinanderzusetzen? Ich bin auf Umwegen dazu gekommen, Theobalds Werk zu behandeln. Ursprünglich hatte ich ein anderes Thema im Kopf, das aber noch recht vage war; in einem Gespräch wurde mir unter anderem als mögliches Diplomarbeitsthema Theobalds französischsprachiges Werk „Le christianisme comme style“ vorgeschlagen. Es bot sich mir an, da Französisch mein zweites Unterrichtsfach ist. Letztlich hat mir ein Zufall bei der Entscheidung geholfen, als ich mit meinem Mann Christoph in der Theobaldgasse in Wien spazieren ging...

Von diesen Umständen abgesehen interessiert mich die Thematik persönlich aus zwei Gründen sehr. Erstens kam ich über den künstlerischen Bereich mit dem Stilbegriff in Kontakt, weil ich in meiner Freizeit schon immer gerne gemalt und gezeichnet habe und weil ich über einen sehr langen Zeitraum die Musikschule besuchte und Blockflöte spielte. Zweitens habe ich mir zeitlebens Gedanken darüber gemacht, was es bedeutet, als einzelner Christ im Kollektiv der katholischen Kirche zu leben, die so weitläufig und bunt ist und wie so viele verschiedene Gruppierungen, Orden und Gemeinschaften einer Kirche angehören können. Ich stellte mir die Frage, wieviel Raum mir gegeben ist, als praktizierende Christin einen eigenen Stil entwickeln zu können. So habe ich angesichts meines gedanklichen Prozesses, meiner Erfahrungen und der Umstände bei der Themensuche diese Wahl getroffen. Nun möchte ich zur Ausgangsposition der Diplomarbeit kommen.

Die Theologie hat sich bereits vermehrt mit dem Stilthema auseinandergesetzt. Ein Beispiel dafür sind die Stilanalysen der einzelnen Bücher der Bibel wie dem Römerbrief. Natürlich geschieht zudem eine Auseinandersetzung mit dem Thema zum

¹ „Das Werk von Christoph Theobald ist zu reichhaltig, als dass man dazu eine komplette Darstellung machen könnte.“ HOLZER, Vincent, Le christianisme comme style. Dogmatique « négative » et identité stylistique du christianisme dans l'oeuvre de Christoph Theobald, in: RSR Nr. 4 (2008) 567-590 [Online-Ausgabe, URL: www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2008-4-page-567.htm (Stand: 27.08.15)].

Beispiel über Biographien von Heiligen, die mit ihrem Leben hervorstechen sind. Ich nehme hingegen wahr, dass das Werk Theobalds ein Novum in der Theologie darstellt, da es den Stilbegriff 1. ganzheitlich, das heißt auf die gesamte Christenheit bezogen und 2. im Kontext der Postmoderne denkt. Mit „Le christianisme comme style“ wird ein Ansatz vor- und dargestellt, der versucht, das Christentum aus einer neuen Perspektive zu sehen. So scheint das Thema des Stilbegriffs implizit im Christentum vorhanden zu sein, das bei Christoph Theobald einen expliziten Ausdruck findet.

Es ist an dieser Stelle anzumerken, dass das zweibändige Werk zur Zeit nur in französischer oder in italienischer Sprache zugänglich ist. Mit dieser Diplomarbeit soll ein erster Schritt zur deutschsprachigen Rezeption gesetzt werden. Angesichts der soeben dargelegten Situation ist Christoph Theobalds Werk zentral für diese Diplomarbeit; ich werde mich hauptsächlich darauf beziehen und aus dessen reichhaltigen Inhalt heraus Schwerpunkte setzen, da alles andere den Rahmen einer Diplomarbeit sprengen würde. Mein Erkenntnisinteresse gilt also im ersten Schritt der inhaltlichen Auseinandersetzung im Allgemeinen und im Speziellen und der Frage, worin das Wesen des Stilansatzes im Christentum besteht. Dabei folge ich im Großen und Ganzen der inhaltlichen Linie Theobalds.

Es lässt sich häufig beobachten, dass sich altherbrachte Strukturen, die sich als gut, wichtig und verlässlich erwiesen haben, mit neuen Situationen und Phänomenen konfrontiert sehen. So verhält es sich auch bei Jesus und der Umgebung seiner Zeit. Von Jesus Christus geht das Christentum als Stil aus, das von Menschen gelebt wird, die durch ihn geprägt und verändert worden sind. Mittlerweile sind es etwa 2,2 Milliarden Christen, davon ungefähr 1,1 Milliarden Katholiken. Nun stehen sich die Perspektive der dogmatischen Theologie und das Novum der Stilperspektive gegenüber. In einem zweiten Schritt gilt meine Aufmerksamkeit der Frage, in welchem Verhältnis die beiden Bereiche zueinander stehen und inwieweit ein Neben-, ein Mit- oder gar ein Ineinander gedacht werden kann.

Somit lautet die Frage, der ich nachgehe: Wie wirkt sich das Wesen des Stilansatzes auf das Verhältnis zwischen der dogmatischen Theologie und der Theologie der Spiritualität aus?

Die Diplomarbeit gliedert sich in drei große Bereiche. Im ersten Kapitel erfolgt eine Einführung in den Stilbegriff in vier Punkten. In einem ersten Punkt wird der Stilbegriff im Bereich der Sprachwissenschaft und der Philosophie anhand von Maurice Merleau-Pontys Phänomenologie dargelegt. In der Auseinandersetzung des Stilbegriffs haben zwei Personen Christoph Theobald auf seinem Weg begleitet: der protestantische Theologe Friedrich Schleiermacher (1768-1834) und der katholische Theologe Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Beide setzten sich aus verschiedenen Blickwinkeln mit dem Stil auseinander. Deshalb ist beiden jeweils ein Punkt gewidmet. Dieses Kapitel wird mit einer Analyse des zeitlichen Kontextes abgeschlossen. Dazu gehört die Thematisierung des katholischen Modernismus, die Perspektive auf die Moderne und die Postmoderne und eine Überlegung über Gott in der Postmoderne.

Der erste Teil dient vordergründig der Begriffsklärung und der Darstellung des zeitlichen Kontextes. Im zweiten, spezifischen Teil der Arbeit wird der Stilbegriff, wie Theobald mit ihm arbeitet, vertieft und auf zentrale Inhalte von „Le christianisme comme style“ näher eingegangen. Im gewissen Sinne ist es der „praktische“ Teil der Diplomarbeit, da in zwei Punkten der gelebte Stil genauer betrachtet wird. Der erste Punkt kreist um das Zentrum des Stils Jesu Christi, welches sich durch eine gastliche Heiligkeit auszeichnet. Den zweiten Punkt bildet eine Gegenüberstellung der dogmatischen Theologie mit der Theologie der Spiritualität, welchen ich als Übergang und Impuls für den dritten Teil nutze, nämlich meine Reflexion über die Frage nach dem Verhältnis zwischen den beiden Bereichen der Theologie.

2 Einführung in den Stilbegriff

2.1 Der Stil im Allgemeinen

Zu Beginn soll der ursprüngliche Stilbegriff, von dem Theobald ausgeht, näher betrachtet werden, um das Stilkonzept besser verstehen und mit dem Christentum in Einklang bringen können, wie dies im Werk „Le christianisme comme style“ gemacht wird. Dies soll in vier Punkten geschehen: Zuerst wird die Vielseitigkeit des Stilbegriffs dargestellt, dann wird näher auf den Stilbegriff in der Kunst eingegangen. Im Folgenden wird nach dem Stilbegriff in der Sprache bzw. in der Kommunikation gefragt, um schließlich den Stilbegriff mit der Philosophie in Verbindung zu bringen.

2.1.1 Stil-ein vielseitiger Begriff²

Theobald konkretisiert zu Beginn das Stilkonzept und weist auf unterschiedliche Bedeutungen des Begriffs hin, genauer gesagt handelt es sich um den individuellen und den kollektiven Stilbegriff.

„Dans son acceptation commune, le „style“ relève de l’art ou de l’esthétique et désigne la qualité d’une œuvre ou d’une série d’œuvres; mais nous verrons que le concept est utilisé aussi, de manière plus générale, pour parler de la forme des objets produits par le travail humain, voire de la manière de vivre des groupes et des êtres humains.“³

Zum einen fällt der Stilbegriff in den Bereich der Kunst oder der Ästhetik und zeichnet die Qualität eines Werkes oder einer Reihe von Werken aus. Zum anderen wird der Begriff in einem weiteren Kontext verwendet, um über die Form der von menschlicher Hand hergestellten Produkte oder gar von einer „manière de vivre“⁴ zu sprechen, einer Lebensweise von Gruppen und menschlichen Individuen. Theobald führt weiter aus, dass das Wort „Stil“ zudem verwendet wird, um ein System zu benennen oder eine Qualität zu definieren.

„D’un côté, le „style“ signifie le système de moyens ou de codes en jeu dans la production des œuvres; il a alors une fonction descriptive et sert à la classification, pouvant même avoir un sens normatif dans un cadre académique ou dans une société où l’art joue un rôle

² Vgl. dazu und im Folgenden: THEOBALD, Christoph, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Band 1, Paris 2008, 16ff; [*in Folge* :: C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1)].

³ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 16.

⁴ Ebd.

d'intégration. D'un autre côté, le „style“ définit une propriété ou une qualité, à savoir la cohérence interne d'une œuvre singulière ou la maîtrise qu'elle manifeste chez son auteur.“⁵

Zudem kann der Stilbegriff ein System bezeichnen, eine Gesamtheit an Mitteln und „codes“, die beim Schaffen von Werken im Spiel sind. In diesem Fall hat der Stil eine deskriptive Funktion und dient zur Schaffung von Kategorien, zur Klassifizierung. Es geht sogar so weit, dass der Stil als Norm zu verstehen ist, sei es in einem akademischen Rahmen („cadre académique“⁶) oder in einer Gesellschaft, in der die Kunst eine entscheidende, integrative Rolle („rôle d'intégration“⁷) spielt. Hierbei sprechen wir vom kollektiven Stilbegriff.

Stil kann aber auch das „Was“ bezeichnen, also jene Charakteristik, die einem einzelnen Werk zu Eigen ist, oder auch die Qualität dieses Werks. Qualität definiert sich hier als das, was das Werk in seinem Inneren zusammenhält oder das Können („maîtrise“⁸) des Urhebers, das das Werk sichtbar werden lässt⁹. Dies charakterisiert den individuellen Stilbegriff.

2.1.2 Stil in der Sprachwissenschaft¹⁰

Im 20. Jahrhundert bildete sich, wie Theobald ausführt, der sprachwissenschaftliche Bereich der Stilistik und damit auch sein Theoriegerüst heraus. Die Stilistik war es, die zu einer großen Zahl an „analytischen Präzisierungen“ („précisions analytiques“¹¹) beitrug. Außerdem war sie es, die sich auf die drei Bereiche der Rhetorik („rhétoriques“¹²) sozusagen gepropft („s'est greffée sur“¹³) hat; diese setzen sich aus der Überzeugungskunst, der Poetik und der Fähigkeit der Beurteilung bzw. des Urteils zusammen (letztere existiert seit dem 17. Jahrhundert). Im Zuge dessen gestand sich die Stilistik ihre Begrenztheit in der Sprache und im literarischen Diskurs ein und

5 C.THEOBALD, Le christianisme comme style (Bd 1) 16.

6 Ders., 17.

7 Ebd.

8 Ebd.

9 Vgl.ebd.

10 Vgl.dazu und im Folgenden: Ders., 17f.

11 Ders., 17.

12 Ebd.

13 Ebd.

zugleich positionierte sie sich explizit in einer bestimmten Art der Kommunikation: Es ist hier vom Sender einer Botschaft, der Botschaft und dem Empfänger die Rede.

Anschließend folgt Theobald der Überlegung von P.Guiraud und L. Spitzer: Wenn zwischen einer Stilistik des Ausdrucks („stylistique de l’expression“¹⁴), die die allgemeinen sprachlichen Möglichkeiten hervorhebt, unterschieden wird, und einer Stilistik des Individuums („stylistique de l’individu“¹⁵), die sich für die Kunst(fertigkeit) des Schriftstellers interessiert, wie wird dann der Stil oder die Wirkung von Stil definiert?

„[...] le style ou l’effet de style se définit finalement comme une propriété du message, mais en tant qu’il est conditionné par les moyens et les codes mis à disposition par une langue.“¹⁶

Stil wird als die „Eigenheit“ („propriété“¹⁷) einer Botschaft gedacht, und zwar so weit, als dass diese Botschaft durch die Mittel und die Codes, die in einer Sprache zur Verfügung stehen, beeinflusst wird. Gilles-Caston Granger versuchte in seinem „Essai über eine Philosophie des Stils“ das Suchgebiet hinsichtlich des Stilbegriffs zu erweitern auf eine allgemeine Stilistik. Er beabsichtigte damit, die Aufmerksamkeit nicht nur auf die Gesamtheit der Künste, sondern auch auf alle durch die menschliche Arbeit geschaffenen Gegenstände/Objekte zu lenken. Dies sollte dort untersucht werden, wo sich diese Objekte einem Code entziehen, der bereits vorhanden ist und so einem vielschichtigen Metacode („surcodage“¹⁸) Raum geben, der ein individualisierendes Heraustreten erlaubt. Grangers Überlegungen führen Theobald zur Erkenntnis, dass in der Stilistik die Frage nach der Persönlichkeit („personnalité“¹⁹) eines Werks bleibt. Das Werk hat nicht mehr einen Vergleich klassifizierender Natur vorzuweisen, sondern es tritt eine unvergleichbare Einzigartigkeit („unicité incomparable“²⁰), eine Neuheit („innovation“²¹) in Erscheinung, die sich in gewisser Weise über den Stil lustig macht.

¹⁴ C.THEOBALD, Le christianisme comme style (1) 17.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ders., 18.

¹⁹ Ebd.

²⁰ C.THEOBALD, Le christianisme comme style (1) 18.

²¹ Ebd.

„La stylistique nous laisse en effet avec la question de la personnalité de telle œuvre, qui ne relève plus d’une comparaison classificatrice mais de la manifestation d’une unicité incomparable, d’une „innovation“ qui se moque en quelque sorte du „style““²².

2.1.3 Stil in der Philosophie

Wie gestaltet sich der Stilbegriff nach Theobald im Kontext der Philosophie? Wie schon vorher anhand des individuellen Stilbegriffs gezeigt wurde, „unternahm die Philosophie den Versuch, sowohl den Wert oder gar das „Absolute“²³ als auch die Einschreibung eines singulären Stils in die Geschichte zu denken.“²⁴ Es wird nach der Persönlichkeit eines Werkes gefragt, nach dem, was es zu dem macht, was es ist. Damit betritt Christoph Theobald den Bereich der Phänomenologie und folgt den Überlegungen von Maurice Merleau-Ponty.

2.1.3.1 *Das Stilkonzept bei Maurice Merleau-Ponty*

In seinen Ausführungen über den Stil bewegt sich Maurice Merleau-Ponty in der Welt der Malerei und der Schriftstellerei. Er übernimmt die Reflexionen, die Ferdinand de Saussure über die schöpferische Aktivität („activité créatrice“²⁵) der Sprache anstellt und übernimmt sie in den Kontext der Malerei.

Selbst wenn der Maler bereits gemalt hat und in gewisser Hinsicht Meister seiner selbst geworden ist, ist dasjenige, was ihm mit seinem Stil gegeben ist, keine Manier, nicht eine bestimmte Anzahl von Verfahrensweisen oder sonderbaren Gewohnheiten, von denen er ein Verzeichnis anlegen könnte, sondern eine Formulierungsweise, die für die anderen ebenso erkennbar, für ihn selbst aber so wenig sichtbar ist wie seine Silhouette oder seine alltäglichen Gesten.²⁶

Merleau-Ponty unterscheidet also zwischen der Perspektive der Betrachtenden und jener des Schaffenden. Stil kann erst erkennbar werden, wenn man beginnt, sich „in die Wirkungsweise des Stils selbst“ hineinzusetzen²⁷. Gegen eine Außenperspektive spricht sich Merleau-Ponty aus, weil es seiner Ansicht nach mit dieser Art des Blickes auf Kunstwerke zu einer Ab-, einer Entwertung kommt. Zudem verleiht die Perspektive

²² Ebd.

²³ Ders., 17. Theobald merkt an, dass der Begriff „l’absolu“ von Focillon stammt.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ders., 18.

²⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice, Zeichen (deutsche ÜS), Hamburg 2007, 72f.

²⁷ Ders., 72.

des Museums dem wahren Wert der Werke eine falsche Äußerlichkeit und ein falsches Prestige, denn sie enthebt sie den Zufällen, in denen sie entstanden sind²⁸.

„Das Museum macht uns die Maler so geheimnisvoll wie Tintenfische oder Langusten. Jene Werke, die in der Hitze eines Lebens entstanden sind, verwandelt es in Wunder einer anderen Welt, und der Hauch, der sie belebte, ist in der bedächtigen Atmosphäre des Museums und hinter schützenden Glasscheiben nur noch ein schwaches Zucken auf ihrer Oberfläche.“²⁹

Was die Innenperspektive angeht, kann man sie nur erlangen, wenn man in der Malerei lebt³⁰ und mit ihr interagiert.

„Die Einheit der Malerei findet sich nicht nur im Museum, sie liegt in jener einzigen Aufgabe, die sich allen Malern stellt und die es ermöglicht, daß [sic!] sie eines Tages im Museum vergleichbar sein werden und daß [sic!] diese Leuchtfeuer sich in der Nacht gegenseitig antworten. Die ersten Höhlenzeichnungen gaben die Welt >zu malen< oder >zu zeichnen< auf, appellierten an eine unbegrenzte Zukunft der Malerei, und deshalb sprechen sie zu uns, und wir antworten ihnen durch Metamorphosen, in denen sie mit uns zusammenwirken.“³¹

Der Stil eines Malers schreibt sich ein in eine Struktur von „Appell und Antwort“³² („appel et réponse“), die kein Ende zu finden scheint und wodurch das Kunstwerk durch die nicht enden wollende Veränderung keinen endgültigen Abschluss findet.

„Der Maler selbst ist ein Mensch bei der Arbeit, der jeden Morgen in der Gestalt der Dinge denselben Fragen, derselben Aufforderung begegnet, auf die er nie endgültig geantwortet hat. In seinen Augen ist sein Werk niemals fertig, es ist immer im Werden, so daß [sic!] niemand es gegen die Welt ins Feld führen kann.“³³

Das Stichwort der Veränderung führt zur Frage, welcher Art die stilistische Wirkweise ist. Nach Merleau-Ponty kommt sie einer Metamorphose³⁴ gleich, es entsteht „eine andere Welt – nämlich dieselbe, die der Maler sieht und die seine eigene Sprache spricht, doch von jenem namenlosen Gewicht befreit, das sie zurückhielt und in der

²⁸ Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 19.

²⁹ Ders., 86.

³⁰ Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 19.

³¹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Zeichen* (deutsche ÜS), Hamburg 2007, 82.

³² Ders., 20.

³³ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Zeichen* (deutsche ÜS), Hamburg 2007, 80.

³⁴ Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 20.

Mehrdeutigkeit beließ³⁵. Der Grund für diese Metamorphose liegt in der Malerei selbst, es kommt also kein Impuls von außen, der einen Stil entstehen lässt.

„Renoir hätte wohl unrecht gehabt, den Wirt um Rat zu fragen oder ihm zu gefallen zu versuchen. In diesem Sinne malte er nicht für den Wirt. Er selbst definierte durch seine Malerei die Bedingungen, unter denen er sich verstanden wissen wollte.“³⁶

Schlussendlich bleibt zum Stilkonzept von Merleau-Ponty anzumerken, dass er den Stil von Kunstwerken folgendermaßen sieht³⁷: Nämlich als

„das Sinnbild einer bestimmten Art, die Welt zu bewohnen, mit ihr umzugehen, sie zu interpretieren durch das Gesicht wie durch die Kleidung, durch die Bewegtheit der Gebärde wie durch die Trägheit des Körpers, kurz, das Sinnbild einer bestimmten Beziehung zum Sein.“³⁸

Da es im Hinblick auf das Christentum nicht ausreichend erscheint, bei einem allgemeinen Stilbegriff stehenzubleiben, zieht Christoph zwei privilegierte Zeugen („témoins privilégiés“³⁹) zu Rate, die den Stilbegriff im christlichen Kontext weiterdenken. Hierbei handelt es sich zum einen um den Protestanten Friedrich Schleiermacher und zum anderen um den katholischen Theologen Hans Urs von Balthasar. Mit Hilfe dieser Beiden fragt Theobald nach theologischen Begründungen, die für eine Annäherung der christlichen Identität an den Stilbegriff sprechen.⁴⁰

2.2 Stil bei Friedrich Schleiermacher

2.2.1 Schleiermacher und die Hermeneutik⁴¹

Im Kontext der Theologie der Aufklärung distanziert sich Schleiermacher von einer Theologie, die zwischen Wahrheiten der Vernunft und historischen Wahrheiten unterscheidet, wie auch dem Versuch Hegels einer spekulativen Versöhnung. Schleiermacher plädiert für eine positive Religion und die darin historisch gegebenen Gestalten und setzt es sich zum Ziel, nach der besonderen Essenz („essence

³⁵MERLEAU-PONTY, Maurice, Zeichen (deutsche ÜS), Hamburg 2007, 77.

³⁶ Ders., 87

³⁷ C.THEOBALD, Le christianisme comme style (1) 19, zitiert nach : MERLEAU-PONTY, Maurice, Signes, Paris 1960, 68.

³⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice, Zeichen (deutsche ÜS), Hamburg 2007, 74.

³⁹ Ders., 25.

⁴⁰ Vgl. C.THEOBALD, Le christianisme comme style (1) 25.

⁴¹ Vgl. dazu und im Folgenden : C.THEOBALD, Le christianisme comme style (1)26.

particulière⁴²⁾ zu suchen. Es geschieht mit Schleiermachers Hermeneutik eine Zuwendung und ein Ernstnehmen der Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens mit Augenmerk auf die Texte der christlichen Urgemeinschaft („communauté primitive“⁴³⁾.

2.2.2 Zur Auslegung von Texten bei Schleiermacher

Diese soeben erwähnte Perspektive mit dem Fokus auf die frühchristlichen Texte, die sich bei Schleiermacher eröffnet, legt sich auf das philosophische Denken, das sich seinerseits zusätzlich noch der Auslegung von Philosophen bzw. philosophischen Konzepten wie von Heraklit, Parmenides oder Platon bedient, wie auch der sokratischen Schule im Allgemeinen⁴⁴⁾. Schleiermacher vollzieht einen Übergang von einer allgemeinen zu einer speziellen Hermeneutik. Dort, wo die beiden sich berühren, zielt er darauf ab, die besondere Essenz des Ausdrucks des Geistes ausfindig zu machen, als die sich der Stilbegriff zeigt⁴⁵⁾.

2.2.2.1 *Ausdruck von grammatischer und psychologischer Interpretation im Stil eines Werkes*

Das Stilkonzept bei Schleiermacher macht eine grundlegende Unterscheidung zwischen einer psychologischen bzw. technischen Interpretation – wie Schleiermacher sie nennt („interprétation psychologique/technique“⁴⁶⁾ – und einer grammatischen Unterscheidung („interprétation grammaticale“⁴⁷⁾), wobei die beiden einen hermeneutischen Zirkel bilden und einander ergänzen. Die grammatische Unterscheidung baut die Auslegung auf dem Sprachgebrauch des Autors auf und verfolgt die Methode des Vergleichs durch die Geschichte hindurch („comparatisme historique“⁴⁸⁾). Die psychologische Auslegung betrachtet das individuelle Gedankengut und die Persönlichkeit des Autors und versetzt sich in ihn hinein, es wird hier mit der

⁴²⁾ Ebd., zitiert nach : SCHLEIERMACHER, Friedrich, Le Statut de la théologie. Bref exposé (1810-1830), Paris 1994, §84.

⁴³⁾ Ebd., zitiert nach : ders., §87 und §88.

⁴⁴⁾ Vgl. C.THEOBALD, Le christianisme comme style (1) 26.

⁴⁵⁾ Vgl. C.THEOBALD, Le christianisme comme style (1) 27. „...où il s’agit de comprendre „l’essence particulière » d’une expression de l’esprit qu’apparaît la notion de style. »

⁴⁶⁾ Ebd.

⁴⁷⁾ Ebd.

⁴⁸⁾ Ebd.

Methode der „divination“⁴⁹, der Einfühlung, gearbeitet. Zusammenfassend kann gesagt werden: Die grammatische Auslegung ist auf sprachlicher Ebene sinngehend, während die psychologische Auslegung die Persönlichkeit des Werks anhand der Ausdrucksweise und der Absicht des Autors hervorzuheben anstrebt⁵⁰.

Anhand dieser beiden Methoden soll nun der Stilbegriff erfasst werden.

2.2.2.2 Die Perspektive der Grammatik

In Hinblick auf das Neue Testament drängt sich eine spezielle Hermeneutik auf, da man es mit einem sprachlichen Sonderfall zu tun hat: Mit dem Bild eines Baumes, dessen Basis das Hebräische bildet und in welche das Griechische eingepropft wird, bringt Theobald die sprachliche „Verschmelzung“ („métissage“ linguistique⁵¹) nahe.

„Le nouvel esprit chrétien surgit dans le Nouveau Testament à travers un mélange linguistique où l’hebreu est la souche, qui a d’abord permis au nouveau d’être pensé, tandis que le grec y a été greffé. C’est pourquoi l’herméneutique du Nouveau Testament doit être traitée comme une herméneutique spéciale.“⁵²

Es ist fraglich, wie konkret der neutestamentliche Text in sprachwissenschaftlicher Hinsicht untersucht werden kann. Um ein klareres Bild über die Unsicherheiten in der neutestamentlichen Semantik bekommen zu können, reichen folglich ein Komparatismus und eine grammatische Methodik nicht aus. Hier kommt die Einfühlung als ergänzender Ansatz ins Spiel.

2.2.2.3 Die Perspektive der Psychologie

Sie wird benötigt, sobald man eine psychologische Perspektive einnimmt und sobald der Exeget den eigentümlichen Stil einer jeden Schrift und eines jeden Autors des Neuen Testaments thematisiert⁵³. Eben dieser Aspekt der individuellen Religiosität ist für Schleiermacher jenes entscheidende Kriterium, das das Neue vom Alten Testament

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Vgl. ebd.

⁵¹ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 28.

⁵² Ebd.

⁵³ Vgl. ebd.

unterscheidet und wodurch die psychologische Aufarbeitung („tâche psychologique“⁵⁴) der Texte erst beginnt.

Die letzte Frage nach der Neuheit („nouveau“⁵⁵) des Christentums bleibt offen, da die neutestamentlichen Schreiber im Vergleich zu Plato oder anderen Philosophen kein neues Konzept erarbeitet haben. Aufgeworfen wird die Frage nach der neuen Perspektive durch den neutestamentlichen Sprachgebrauch durch die geschichtliche Kultur („culture historique“⁵⁶) des Interpretieren.

2.2.3 Der stilistische Ansatz bei den Werken des Christentums und ihre Inspiration

2.2.3.1 Der Konflikt zwischen Exeget und Theologe

Das Erbe der Aufklärung enthält einen Konflikt, in dem sich Exeget und Theologe als Gegner gegenüberstehen: Während der Exeget jedes Buch eines jeden Autors für sich betrachtet, verfolgt der Theologe mit seinem dogmatisch motivierten Interesse den Blick auf das Neue Testament als „ein einziges Werk von einem Schriftsteller“⁵⁷. Angesichts dieser Situation möchte Schleiermacher die Grenzen beider Seiten aufzeigen, um sie im Anschluss einander anzunähern⁵⁸.

2.2.3.2 Sokratische Grundfarbe⁵⁹

Wie bringt Friedrich Schleiermacher nun die dogmatische Einheit des Neuen Testaments und die Individualität jedes Autors zusammen? Hierzu bringt er den Begriff der sokratischen Grundfarbe⁶⁰ ins Gespräch. Wie nicht Sokrates selbst, sondern seine Schüler die Schriften verfassten, die uns heute überliefert sind und an denen die Philosophie des Sokrates, seine Grundfarbe also, erkennbar wird, so verhält es sich mit der Beziehung der Jünger zu Christus. Schleiermacher weist darauf hin, dass die

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 29, zitiert nach SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das neue Testament*, F. LÜCKE (Hg.), in *Sämtliche Werke*, 1.Abt.: *Zur Theologie*, 7, Berlin 1838, §22.

⁵⁸ Vgl. ebd.

⁵⁹ Vgl. dazu und im Folgenden: C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 29f, zitiert nach SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das neue Testament*, F. LÜCKE (Hg.), in *Sämtliche Werke*, 1.Abt.: *Zur Theologie*, 7, Berlin 1838, §29-31.

⁶⁰Ebd., zitiert nach ders., §31.

neutestamentlichen Schreiber im Unterschied zu den Sokratikern untereinander in eine größere Nähe rücken aufgrund „der Kraft der Einheit, die von Christus ausging“⁶¹.

„Zum ersten Mal wird der Kern der großen Konflikte zwischen der Exegetik und der Dogmatik berührt, und zwar einerseits die Verbindung zwischen der mehr oder weniger bemerkenswerten stilistischen Partikularität eines jeden neutestamentlichen Autors und die „Grundfarbe“, die sie „gemeinsam“ haben, andererseits hinsichtlich der Beziehung, die jeder von ihnen mit Christus geführt hat und die Inspiration der Gesamtheit ihrer Schriften.“⁶²

2.2.3.3 Vorrang des persönlichen Glaubens vor dem Schriftglauben⁶³

In Theobalds Darstellung von Schleiermachers Stilverständnis wird klar, dass dieser den Glauben an die Schrift nicht als entscheidend für das Christsein erachtet, sondern vielmehr den persönlichen Glauben. Dies mag daran liegen, dass er sich einer lutherischen Orthodoxie („orthodoxie luthérienne“⁶⁴) und dem damit einhergehenden Supranaturalismus widersetzt. Der supranaturalistische Ansatz geht vom inspirierten Buchstaben der Schrift aus; der federführende Autor ist der Heilige Geist, der eine festgelegte Persönlichkeit besitzt. Er ist es, der Verantwortung für die stilistischen Unterschiede der neutestamentlichen Autoren trägt. So etwas steht im Widerspruch zum zwölften Kapitel des ersten Korintherbriefs, der von einer Beziehung zwischen ein und demselben Geist und den verschiedenen Gliedern der Gemeinschaft schreibt⁶⁵. Deshalb sieht Schleiermacher den Glaubensakt des gläubigen Individuums als Voraussetzung und Fundament für den Glauben und nicht den biblischen Text.

2.2.3.4 Eingebung und Leitung des Heiligen Geistes⁶⁶

Schleiermacher ist es wichtig, einen Zusammenhang zwischen der radikalen Geschichtlichkeit bestimmter Gestalten des Christentums und dem Wirken des

⁶¹ Ders., 30, zitiert nach ebd.

⁶² Ebd.

⁶³ Vgl. dazu und im Folgenden: C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 31f.

⁶⁴ Ders., 30.

⁶⁵ Vgl. dazu und im Folgenden: Ders., 30, nach SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das neue Testament*, F. LÜCKE (Hg.), in *Sämtliche Werke*, 1.Abt.: *Zur Theologie*, 7, Berlin 1838, §26.

⁶⁶ Übersetzt werden die beiden Begriffe Schleiermachers mit „inspiration“ und „conduite“. Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 31, zitiert nach SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, Berlin, 1960, §130,1.

Heiligen Geistes herzustellen⁶⁷. Aus diesem Grund nimmt er eine mittlere Position ein, indem er begrifflich zwischen der Eingebung und der Leitung unterscheidet. Eingebung meint das schriftstellerische Arbeiten des jeweiligen Autoren an seinem neutestamentlichen Buch – und das sowohl in Verbindung mit Christus als auch mit aller Freiheit kreativen Schaffens („liberté créatrice“⁶⁸)⁶⁹. Laut Schleiermacher kommt dies dem Apostelamt („ministère de l’apôtre“⁷⁰) zu. Ergänzt wird diese Tätigkeit durch die Leitung des Heiligen Geistes, welcher Schleiermacher einen reinigenden Einfluss („influence purificatrice“⁷¹), eine auswählende Tätigkeit („sélection“⁷²) und Zusammenstellung („collection“⁷³) zuschreibt.

2.2.4 Eine zweifache Problematik beim Stilbegriff von Schleiermacher⁷⁴

Theobald zeigt anhand von Schleiermachers Stilbegriff eine Problematik in zwei Punkten auf, die bei einem stilistischen Verständnis des Christentums aufkommt. Dabei bedauert Theobald die Tatsache, dass Schleiermacher – gerade hinblicklich seiner eigenen Fragestellung – nie nach den spezifisch theologischen Gründen gefragt hat, die für eine Annäherung zwischen Stilanalyse und den neutestamentlichen Texten sprechen. Das soll nicht heißen, dass er keine wertvollen Impulse gebracht hätte, was die Verbindung zwischen seiner Hermeneutik und seiner Weise, die besondere Essenz des Christentums sichtbar zu machen, betrifft. Zudem hilft er – wie bereits vorher schon angeklungen ist -, die Schwierigkeiten besser sichtbar zu machen, die bei einem stilistischen Verständnis des Christentums entstehen können.

2.2.4.1 Zur Einheit von Form und Inhalt der neutestamentlichen Schriften und zum Ausdruck in unterschiedlichen literarischen Genres⁷⁵

Diese beiden Elemente führt er auf den Ursprung in der Person Christi, seinem Wirken und dem apostolischen Amt zurück, und dies ist auch die Absicht, die er bei all dem

⁶⁷ Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 30, zitiert nach SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, Berlin, 1960, §130,2.

⁶⁸ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 31.

⁶⁹ Vgl.ebd.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ders., 32.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Vgl.dazu und im Folgenden : C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 33.

⁷⁵ Vgl. dazu und im Folgenden: C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 33f.

verfolgt. Was er dabei nicht bedenkt, ist der Übergang vom Mündlichen ins Schriftliche am Beispiel von Sokrates und Jesus einerseits, sowie die Transformation der Gestalt der Unterweisung oder auch der Lehre selbst andererseits.

Da er stark von der paulinischen Unterweisung geprägt ist, kommen die Taten Christi und der Bericht nicht ausreichend in den Blick: er sträubt sich laut Theobald dagegen, den erwähnten Elementen den Platz ordnender Natur zuzuteilen, den sie eigentlich verdienen⁷⁶.

Es ist außerdem auffallend, dass das Stilkonzept in seiner technischen und psychologischen Textauslegung in der Dogmatik praktisch verschwindet, was daran liegen mag, dass es Schleiermacher mehr darum geht, die kritische Hermeneutik von der theologischen Sicht her zu ermöglichen, anstatt sie real als Einheit zu denken.

2.2.4.2 Eine zu große Nähe der Individualität des neutestamentlichen Autors zum Stil seines Werkes⁷⁷

Wie bei der Gegenüberstellung der sokratischen Schule mit der Grundfarbe und der Kirche zur Zeit der Apostel ersichtlich wird, bereitet es Friedrich Schleiermacher Probleme, die Einheit der beiden zu denken. Das Problem der bemerkenswerten Partikularität gewisser Apostel und ihrer Verbindung mit Christus wird sehr wohl dargestellt, wenn auch sehr knapp. Das Verständnis eines Stilbegriffs, das zugleich die Vielfalt der Schriften und der Autoren ebenso wie ihre Verbindung in der Kirche zueinander im Blick hat, erlauben es uns, die christliche und pneumatologische Identität des Christentums zu denken. Hierbei wird der komplexe und umstrittene Prozess seiner Entstehung berücksichtigt, ohne auf die Unterscheidung zwischen Inspiration und Führung zurückzugehen.

2.3 Stil bei Hans Urs von Balthasar

Hans Urs von Balthasar ist ein Theologe, der sich jenseits der Neuscholastik und fernab von einer „Lehrbuchtheologie“⁷⁸ bewegt. Damit distanziert er sich von einer einseitig

⁷⁶ Vgl. ders., 33.

⁷⁷ Vgl. dazu und im Folgenden: Ders., 34.

⁷⁸ Balthasar schreibt von einer „théologie de „l'école“ in C.THEOBALD, Le christianisme comme style (1) 35.

dogmatischen und moralischen Perspektive der christlichen Identität⁷⁹ und führt mit Erfolg die Transzendentalien des Schönen, des Guten und des Wahren wieder ein, die in der Moderne keinen fruchtbaren Boden fanden⁸⁰.

2.3.1 Hans Urs von Balthasars Definition von Ästhetik

Hans Urs von Balthasar verfolgt eine Theologie der Ästhetik. Nur die wahre Ästhetik, die er als eine göttliche Phänomenologie versteht, ist in der Lage, das Schöne in einer sich übertreffenden Reinheit und Erhabenheit zutage zu bringen; von dieser Fähigkeit schließt er jegliche profane Ästhetik aus.⁸¹ Zudem bekundet er wenig Interesse für die moderne Kunst.⁸²

2.3.1.1 Blick auf die Moderne

Im Kontext der Moderne, in der ein vorher festgelegter Text oder eine im Vorhinein festgelegte Natur nicht mehr von Bedeutung sind und wo Kant die Erfahrung der Inspiration des Geistes durch jenen des Genies ersetzt⁸³, plädiert Balthasar für eine Transzendentalästhetik. Diesbezüglich übernimmt er das Konzept Kants auf abgewandelte Weise, das heißt ohne die klassische Bedeutung der Konvertibilität der Transzendentalien⁸⁴.

Ein grundlegendes Element für die Wiederherstellung einer theologischen Ästhetik ist die johanneische Theologie, denn sie tut zwei Dinge. Erstens gibt sie die göttliche Herrlichkeit im Fleisch zu erkennen und zweitens bringt sie den philosophischen Seinsbegriff ins Spiel.⁸⁵

Die göttliche Phänomenologie bezieht sich auf die Herrlichkeit Gottes, „d. h. auf das vollkommen freie und hinreißende Einstrahlen der Herrschaft Gottes auf das Sein, auf alles Sein ; eine Herrlichkeit, aus der eine Schönheit fließt, die den, der sie wahrnimmt, hinreißt.“⁸⁶

⁷⁹ Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 34.

⁸⁰ Vgl. ders., 35.

⁸¹ Vgl. DELANNOY, Franck, *L'expérience du beau dans l'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer et dans l'esthétique théologique de Hans Urs von Balthasar*, in : *Études Germaniques*, n° 246, (2007) 397-427[Online-Ausgabe, URL: <http://www.cairn.info/revue-etudes-germaniques-2007-2-page-397.htm> (Stand 31.08.15)]

⁸² Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 35.

⁸³ Vgl. ders., 21.

⁸⁴ Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 37.

⁸⁵ Ders., 42.

⁸⁶ SCOLA, Angelo, *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Eine Einführung in sein Werk*, Paderborn 1996, 45, nach: BALTHASAR, Hans Urs von, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd.II, Einsiedeln 1969, S.11.

2.3.1.2 Die Erfahrung von Evidenz

Diese ästhetische Wahrnehmung verzeichnet in der Begegnung mit Gott eine Erfahrung von Evidenz. Die nähere Erläuterung des Begriffs, die Balthasar im Kontext der Kunst tätigt, kann auch für die Theologie übernommen werden: In der Erfahrung eines wahren Kunstwerkes zeigt sich diese Evidenz, die sich mit ihrem „sagenden“ Charakter in ihrer Reichhaltigkeit und Dichte bedeutungsschwanger aufdrängt⁸⁷. Es handelt sich bei Balthasar um eine Evidenz, die aus sich selbst herausstrahlt und keine Reaktion auf die zu erfüllenden Bedürfnisse des Subjekts darstellt⁸⁸.

2.3.1.3 Die Glaubenserfahrung

Angesichts der Evidenz sieht der Schweizer Theologe den Glauben als einen einfachen Akt, der zugleich einen komplexen darstellt, weil das Bewusstsein über die absolute Übereinstimmung der Sendung Christi mit seiner gesamten Existenz und sein Gehorsam zum Vater eine zentrale Rolle spielen⁸⁹. So fächert er den Glauben, mit dem die Gestalt Christi wahrgenommen wird, in vier Aspekte auf⁹⁰: 1. Diese besondere Art der Wahrnehmung besitzt eine kontemplative Perspektive, die die Verhältnisse und Verbindungen berücksichtigt, die der christlichen Gestalt entsprechen. 2. Es gibt eine existenzielle Verifizierung („*vérification existentielle*“⁹¹), die die Macht der Gestalt Christi prüft. 3. Zudem erfolgt eine Selbstunterscheidung („*autodistinction*“⁹²) der Gestalt Christi, die bezogen ist auf alle anderen Gestalten der menschlichen Religion. Es werden die unterschiedlichen Positionen miteinander verglichen. 4. Schließlich wird im Glauben die Möglichkeit wahrgenommen, dass man im Inneren der Gestalt nicht

⁸⁷DELANNOY, Franck, *L'expérience du beau dans l'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer et dans l'esthétique théologique de Hans Urs von Balthasar*, in : *Études Germaniques*, n° 246, (2007) 400f [Online-Ausgabe, URL: <http://www.cairn.info/revue-etudes-germaniques-2007-2-page-397.htm> (Stand 31.08.15)]

-« *L'expérience véritable de l'œuvre d'art peut être décrite comme l'expérience d'un surgissement : subjectivement, le contenu de ce surgissement s'impose dans son évidence, et il ne peut en aucune manière être imputé aux diverses réflexions et opinions du sujet. Objectivement, ce qui de l'œuvre se présente, s'impose de manière parlante.* »

-« *Parlant (« sagend ») signifie, objectivement, saturé de sens, tellement riche et chargé d'échos profonds que l'œuvre acquiert une densité, une épaisseur jamais perçue comme cela auparavant.* »

⁸⁸ Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 41, zitiert nach BALTHASAR, Hans Urs von, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, 1 : Apparition, 392f.

⁸⁹ Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 41, zitiert nach BALTHASAR, Hans Urs von, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, 1 : Apparition, 395-406.

⁹⁰ Vgl.dazu und im Folgenden : C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 42.

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd.

vor einer unverschuldeten Blindheit oder einer verschuldeten Blindheit verschont werden kann.⁹³

2.3.2 Wahrnehmung der christlichen Gestalt und Erfahrung der Hingerissenheit

Balthasars ästhetischer Ansatz ist anders als bei Schleiermacher in der Hermeneutik in der „Gestalt der göttlichen Offenbarung in der Heilsgeschichte mit Christus als Ursprung und als Ende“⁹⁴ verankert.

Gestalt bedeutet bei Balthasar:

„Gestalt ist die konkreteste Struktur des Seins (daher sind ihr ‚Inneres‘ und ‚Äußeres‘ untrennbar miteinander verbunden), sie ist eine konkrete, dynamische Größe, die jedes einzelne Sein durchdringt, es in allen seinen Gliedern eint und dem göttlichen Sein öffnet; dieses ‚formt‘ es im eigentlichen Sinne, verleiht also ihm Gestalt: das Seiende ist daher dessen Ausdruck und befähigt es seinerseits, seinen eigenen Glanz erstrahlen zu lassen. Im höchsten Sinn ist somit Gestalt der dreieinige Gott, dessen geheimnisvoller Glanz, dessen Herrlichkeit, absolut sie selbst bleibend, das ganze grenzenlose Gebiet der Wesenheiten durchdringt und ihnen seinen Siegel einprägt (impressio), während die Wesen nun ihrerseits die empfangene Schönheit ausdrücken können (expressio).“⁹⁵

In Jesus Christus zeigt sich die von sich selbst strahlende Gestalt schlechthin. Erst durch die Distanz mit dem Tod und der Auferstehung Jesu war es den Jüngern Jesu möglich, diese Gestalt zu erkennen, es hatte sich eine neue Perspektive eröffnet.

Zwar mögen die Verkündigung der Jünger und die Schrift sekundär in Bezug auf die Gestalt Christi sein, jedoch handelt es sich dabei um ein Zeugnis, „das der Geist über den Logos ablegt“⁹⁶. So stehen die Augenzeugen Jesu Christi und der Geist in enger Verbindung zueinander. Diese Form des Zeugnisses gibt ihr, so wie sie vom Inneren her konstituiert ist, einen kanonischen Charakter. Der inspirierte Text als solcher ist das Endresultat, hinter das eine sprachliche Analyse nicht treten kann⁹⁷. Mit dieser Richtung, die Balthasar einschlägt, stellt er sich als „Gegenspieler“ dem

⁹³ Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 41, zitiert nach BALTHASAR, Hans Urs von, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, 1 : Apparition, 406-443.

⁹⁴ Ders., 39, zitiert nach ders., 25.

⁹⁵ SCOLA, Angelo, Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Eine Einführung in sein Werk, Paderborn 1996, 45.

⁹⁶ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 41, zitiert nach BALTHASAR, Hans Urs von, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, 1 : Apparition, 26.

⁹⁷ Vgl.ebd.

hermeneutischen Ansatz Schleiermachers gegenüber, der auf der historisch-kritischen Auslegung und deren hermeneutisch-theologischen Wiederaufnahme aufbaut⁹⁸.

Was die Hingerissenheit oder, wie Theobald schreibt, das « ravisement » angeht, vertritt Hans Urs von Balthasar den Standpunkt, dass die Glaubenserfahrung nicht anders kann, als über die « einfache Unterwerfung der Evidenz gegenüber » hinauszugehen. Sie „muss sich durch den Glanz hinreißen und wegtragen lassen zur Herrlichkeit, die die unsichtbare Schönheit der Schöpfung und des Seins ist“⁹⁹. Diese Hingerissenheit bewegt Balthasar dazu, einen ästhetischen Ansatz des christlichen Mysteriums zu entwickeln.

2.3.3 Von der christlichen „Figur“ zu den Schriften und von den Schriften zu den theologischen „Stilen“

In einem weiteren Punkt beschäftigt sich Theobald mit damit in welchem Verhältnis die Gestalt der Offenbarung, die Schriften und die theologischen Stile zueinanderstehen bzw. wie sich die Übergänge zwischen den drei Aspekten gestalten.¹⁰⁰

Wie verhalten sich nun die Gestalt Christi und die Schrift zueinander? Zuerst ist festzuhalten, dass Balthasar der Schrift eine Gestalt zuerkennt, die jedoch nicht die Grundgestalt bildet. Vielmehr wurde sie ihr durch den Geist von der einzigartigen Gestalt Jesu Christi verliehen und ihre theologische Aufgabe besteht darin, auf die göttliche Offenbarung hinzuweisen und sie zu bezeugen. So sind der Schriftenkanon und die inneren Zusammenhänge nicht ausgehend von der historisch-kritischen Methode, sondern von der „christologischen Gestalt“¹⁰¹ und ihrer Fähigkeit, sich in die Kirchen- und Menschheitsgeschichte einzufügen, zu betrachten¹⁰². Die besondere Stellung der Schrift bei Balthasar besteht in der engen Verbindung zwischen ihr und

⁹⁸ Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 39.

⁹⁹ Ders., 43.

¹⁰⁰ Vgl. ders., 44.

¹⁰¹ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 45.

¹⁰² Ders., 45, zitiert nach BALTHASAR, Hans Urs von, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, 1 : Apparition 462f.

dem Sakrament. Daher rührt die spirituelle Lesart der Schrift bei Balthasar, wobei er sich auf die Tradition der Patristik und des Mittelalters bezieht¹⁰³.

Der Stilbegriff bei Balthasar taucht im zweiten Band der Ästhetik auf, konkret „stellt“ er „den Stil (die Form) von zwölf berühmten christlichen Autoren vor, die er „Stilschöpfer“ nennt“¹⁰⁴. Während die Schrift die Gestalt Christi durchstrahlen lässt, ist in diesem Fall der Stile von einer doppelten Vermittlung die Rede (« une double médiation»), die sich in der gesamten Theologie finden lässt: Es handelt sich um „den menschlichen Charakter der Offenbarung“ und den „freien Schöpfungsakt des Menschen“¹⁰⁵. Mit der Darstellung dieser doppelten Vermittlung „bahnt“ Hans Urs von Balthasar „einen Weg zwischen dem Formalobjekt der Theologie und der Ausdrucksform, einer bestimmten Theologie, die eigentlich der Stil ist“¹⁰⁶.

Es ist bezeichnend, dass Balthasar den ästhetischen Stilbegriff in den Plural setzt. Ein ganzer Band seiner theologischen Ästhetik trägt den Titel „Fächer der Stile“. Diesen Plural bezieht er aber nur auf die christlichen Theologieströmungen („théologies chrétiennes“) während das Konzept der Gestalt, des Ur-Stils sozusagen, im Singular geführt wird. Sobald es aber zu den Elementen der Vermittlung Christi kommt, nämlich der Schrift, der Eucharistie und der Kirche, wechselt Balthasar in den Plural¹⁰⁷. So spricht der Theologe sowohl vom Stil schlechthin und von der Vielfalt der Stile, beides ist bei ihm vorhanden.

2.3.4 Drei Diskussionspunkte¹⁰⁸

Wie Theobald bereits bewiesen hat, geht er auch hier mit Fingerspitzengefühl auf die Kritikpunkte hinsichtlich des Stilansatzes von Hans Urs von Balthasar ein, wobei er die Stärken von Hans Urs von Balthasars Theologie nicht außer Acht lässt.

Theobald würdigt die Tatsache, dass der Basler Theologe die gestalthafte, stilistische Identität des Christentums nicht teilweise, sondern in jedem Bereich eines Prozesses

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ SCOLA, Angelo, Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Eine Einführung in sein Werk, Paderborn 1996, 15.

¹⁰⁵ C.THEOBALD, Le christianisme comme style (1) 46, zitiert nach BALTHASAR, Hans Urs von, La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation, 2/1 : Styles 22ff.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Vgl. C.THEOBALD, Le christianisme comme style (1) 38.

¹⁰⁸ Vgl.dazu und im Folgenden: Ders., 47.

verortet, der sich von der christlichen Gestalt über die Schriften der Kirche bis hin zur Einprägung der Gestalt in die Gläubigen und die verschiedenen theologischen Stilausdrücke erstreckt.

Eine weitere Stärke der Theologie Hans Urs von Balthasars ist die Herausarbeitung der Übereinstimmung Jesu Christi und seiner Sendung, seiner Identität und seine enge Beziehung zum Vater.

2.3.4.1 Die Haltung Balthasars zur archäologischen Methode und der historischen Diagnostik. Die symmetrische Beziehung.¹⁰⁹

Theobald stellt in diesem ersten Punkt die Distanz zur archäologischen Methode und der historischen Diagnostik Diskussion. Sie sei nicht zulässig, da Balthasar die kulturelle Differenzierung der modernen Zeit außer Acht lässt, indem er an die Stelle der „Transzendentalien“ die abgewandelte Transzendentalästhetik Kants treten lässt. Zudem enthält Balthasar sich des Blickes auf den wertvollen Beitrag, den die Textermeneutik zu bieten hat. Der Grund dafür, dass er ihr wenig Beachtung schenkt, lässt sich in der Beziehung der Apostel, der Autoren und der Texte des Neuen Testaments zur, der einzigartigen Gestalt Christi finden¹¹⁰. Das schriftliche Zeugnis und die „geisterfüllte“ (spirituelle) Schöpferkraft, die dort hineingeflossen ist, lässt sich nur durch die Beziehung erklären, die Jesus Christus zu den Menschen hatte. Die Begegnung als der „einzigartige „Ort“ der Offenbarung“¹¹¹ ist entscheidend. Anders formuliert bedeutet dies: „...sa manière à lui de faire et de laisser advenir d’autres que lui – et comme lui - fait intrinsèquement partie de sa propre figure de sainteté messianique.“¹¹²

Balthasar umgeht den Gedanken eines Paradoxons, der den Glauben in einer symmetrischen Beziehung hervorbringt. Eine solche symmetrische Beziehung entsteht nämlich, sobald Jesus in genau dem Moment, in dem er Glauben hervorruft, sich bereits von ihm überraschen lässt, da der Glaubensakt des Anderen in aller Freiheit und Unverfügbarkeit geschieht. Es kommt sozusagen zu einer Begegnung Jesu mit dem

¹⁰⁹ Vgl. dazu und im Folgenden : Ders., 48f.

¹¹⁰ Vgl. ders., 48.

¹¹¹ C.THEOBALD, Le christianisme comme style (1) 48.

¹¹² Ebd.

Glauben des Anderen, was beispielsweise im fünften Kapitel des Markusevangeliums ersichtlich wird: Eine Frau wird von ihren Blutungen geheilt, nachdem sie den Saum des Gewandes Jesu Christi berührt hat. Die Worte Jesu an sie sind: „Meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen. Geh in Frieden! Du sollst von deinem Leiden geheilt sein.“¹¹³

Eine symmetrische Beziehung meint auch ein Gleichgewicht zwischen der Wahrnehmung einer Evidenz durch die Augenzeugen Jesu und der Auslegung dieser Wahrnehmung. Letztere wird aber beim Basler Theologen aus dem Kontext der Offenbarung verbannt, was womöglich an der Befürchtung liegen mag, die „*créativité herméneutique*“¹¹⁴ könnte den heiligen Charakter der Gestalt „berühren“ und verzerren¹¹⁵.

Es ist wohl auch ein berechtigter Einwand, zu sagen, dass eine Annäherung oder gar eine Gleichstellung von Wahrnehmung und Kreativität der Interpretation („*créativité interprétative*“)¹¹⁶ dazu führen würde, dass die Grenzen zwischen der einzigartigen Gestalt Christi und jenen, die sich mit ihr auseinandersetzen, verwischt werden. Balthasar beharrt auf der Zentriertheit und Ursprünglichkeit der Gestalt Jesu Christi, von der alles ausgeht und die sozusagen eine asymmetrische Beziehung beschreibt, da die „auslegenden Faktoren“ sich nicht auf der gleichen Ebene befinden.

Diesem Ansatz mit dem Zentrum auf Jesus Christus wird Theobald nicht folgen, er versucht vielmehr die Normativität des Schriftkanons anhand der Beziehung zwischen Jesus und den Seinen zu betrachten, „die infolgedessen im Stil der Stile der Schriften zum Ausdruck kommt“¹¹⁷.

2.3.4.2 Die „conviction“ in der Phänomenologie

Was diesen Punkt betrifft, hebt Theobald hervor, dass der Balthasar'sche Ansatz eines Glaubens, der von der Phänomenologie her zu verstehen ist, nicht außer Acht gelassen werden darf. Die Textauslegung und die situative Auslegung beherbergen nämlich die Schwäche, dass sich eine schier unendlich weite Bandbreite an Perspektiven und

¹¹³ Mk 5,34.

¹¹⁴ Ders., 49.

¹¹⁵ Vgl. ebd.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 49.

Interpretationen auftut: „L’interprétation des textes et des situations peut en effet dégénérer en démarche indéfinie puisque l’historicité des interprètes leur offre sans cesse de nouvelles perspectives de comparaisons“¹¹⁸. Es wird klar, dass der Faktor der Auslegung weder ausgeschlossen noch aufgeschoben werden kann. Balthasar nimmt hier das Erscheinen einer Evidenz war, die an die Unauflöslichkeit oder auch die Totalität der wahrgenommenen Gestalt gebunden ist. Diesen Aspekt erweitert Theobald, indem er von einer Evidenz ausgeht, die sich in einer Haltung der „conviction“ ausdrückt¹¹⁹. Ins Deutsche übersetzt meint der Begriff Überzeugung, es kommt aber nicht die Nuance zum Vorschein, auf die Theobald anspielt. Das französische Wort setzt sich aus dem „con“ und „viction“ zusammen: „viction“ kommt vom französischen Begriff für Sieg, „victoire“. Das „con“ zeigt an, dass es ein gemeinsamer Sieg ist bzw. dass es mehr als eine Person zum Sieg bzw. der Überzeugung braucht:

„...elle [l’évidence d’une expression de l’esprit de la sainteté ne *con*-vainc qu’à condition que ce qui est perçu comme évident, dans un rapport d’altérité aliénable, soit déjà à l’œuvre en celui qui le perçoit et qui le perçoit dans une victoire sur ce qui risque sans cesse de le détourner de sa propre unicité incomparable.“¹²⁰

2.3.4.3 Umgehen des Interpretationskonfliktes¹²¹

Im phänomenologischen Stilansatz Merleau-Pontys gibt es so viele Blickweisen auf die Welt und damit „Weisen, in der Welt zu leben“¹²², wie es Menschen gibt, die den Versuch unternehmen, ihre „Anwesenheit in der Welt und in der Geschichte und Erfahrungen der Begeisterung zu interpretieren. Wie ist nun mit der Pluralität der Weltansichten und der Lebensstile umzugehen? Ein „Interpretationskonflikt“¹²³ tut sich auf. Balthasar umgeht ihn, « indem er die Lehre der Transzendentalien des Seins ausgehend von einer Unterscheidung zwischen dem Plural an Stile und der einzigartigen Gestalt der Herrlichkeit in der Schöpfung hinzuzieht“¹²⁴.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Vgl. ders., 50.

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ Vgl. dazu und im Folgenden : C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 50f.

¹²² C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 50.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Ebd.

Wenngleich Christoph Theobald dem Basler Theologen auf dieser Ebene nicht folgen kann, erkennt er die Wichtigkeit an, die dieser den weisheitlichen Schriften beimisst. Sie sind die Verbindung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Mit diesem Aspekt weist er zumindest auf das „biblische Terrain“¹²⁵ hin, das den Grund dafür bietet, nach der christlichen Identität mit Stilbegriffen zu fragen.

2.4 Stil und Moderne / Postmoderne

Dieses Kapitel soll zeigen, in welcher Beziehung die Moderne, Postmoderne und der Stil zueinander stehen. Die Annäherung daran wird in mehreren Schritten erfolgen: Zu Beginn erfolgt eine Unterscheidung zwischen dem katholischen Modernismus und der Epoche der Moderne, dann wird der Zusammenhang von Moderne und Postmoderne näher erläutert.

2.4.1 Zur Lage während dem katholischen Modernismus

Im Kontext der zeitgenössischen Diskussion über die Moderne ist eine Analyse des katholischen Modernismus nicht aus den Augen zu lassen, um unter anderem das theologische Stilverständnis Theobalds besser verstehen zu können. Der Modernismus als Zeitspanne reichte in etwa von 1893 bis 1914¹²⁶, wobei der Begriff des „Modernismus“ sich im katholischen Wortschatz ab 1904 einfügte¹²⁷.

Wie sah die Situation der Kirche zu jener Zeit aus? Theobald schreibt von einer katholischen Kultur, die relativ homogen blieb und die sich durch das 19. Jahrhundert hindurch als ein Gegenspieler zu den für eine neue Art der Gesellschaft konstitutiven Elemente, die aus den Leitsätzen der französischen Revolution hervorgegangen waren, darstellte¹²⁸. Weiters handelt es sich um einen Katholizismus, der « intégral » oder auch « intransigent »¹²⁹ war, was mit dem Wort « total » oder, um es anders zu formulieren, « kompromisslos » zu übersetzen ist.

¹²⁵ Ders., 51.

¹²⁶ Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 207.

¹²⁷ Vgl. ders., 211.

¹²⁸ Vgl. ders., 207.

¹²⁹ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 212.

2.4.1.1 Die Enzyklika « Pascendi Domini gregis » in ihren Grundzügen

Als bedeutend in diesem Kontext erweist sich die Enzyklika „Pascendi Domini gregis“ von Papst Pius X., das am 8. September 1907 veröffentlicht wurde; darin wurde die Lehre der Modernisten thematisiert. Die Adressaten befinden sich – anders als im „Syllabus errorum“¹³⁰ von Papst Pius IX. – im Inneren der Kirche:

„Ehrwürdige Brüder, Wir sind der Meinung, daß sich viele aus der katholischen Welt der Laien und – noch viel schlimmer – sogar aus den Reihen des Klerus, die sich unter dem Deckmantel der Liebe zur Kirche verstecken, ohne Grundlage einer soliden Philosophie und Theologie, vergiftet durch falsche Lehren, die sie aus dem Munde der Feinde zu hören bekamen, und jede Bescheidenheit beiseite rückend als Reformatoren der Kirche aufspielen.“¹³¹

Was die Theologie bzw. die Anthropologie dieser Enzyklika angeht, steht das Bild eines Menschen im Zentrum, der grundsätzlich aufgrund seiner Vernunft von Natur aus offen für Gott ist. Die Vernunft ermöglicht die Gotteserkenntnis, sie ist im Menschen angelegt: « ...l'humanité se construit, selon cette vision des choses, nécessairement par une raison humaine qui est, par principe, ouverte à Dieu »¹³². Es lässt sich eine Überzeugung herauslesen, die sich aus der in der biblischen Weisheit wurzelnden Gewissheit (« certitude (sapiendale) »¹³³) der natürlichen Gotteserkenntnis nährt. So wird eine Beziehung zwischen Gott und Mensch ersichtlich, die „auf vollkommene und unbedingte Weise weiterbesteht“¹³⁴, „auch wenn sie nicht explizit erkannt wird und wenn man sie in der Theorie und in der Praxis leugnet in Form eines Atheismus oder ungerechter Taten“¹³⁵. Doch wie sieht Pascendi die Situation des Modernismus, in der die „Spur Gottes im Menschen“¹³⁶ in der individuellen und sozialen Vernunft des Menschen nicht erkannt bzw. anerkannt wird¹³⁷? Was wirft die Enzyklika dem Modernismus vor? Um auf diese Frage näher einzugehen, sind zwei Punkte näher zu

¹³⁰ Es handelt sich hierbei um ein „Verzeichnis der Irrtümer“ in Form von 80 Thesen, die als falsch verurteilt werden.

¹³¹ Pius X., Enzyklika „Pascendi Dominici gregis“ über die Lehren der Modernisten. 8. September 1907, URL: <http://www.domus-ecclesiae.de/magisterium/pascendi-dominici-gregis.teutonice.html> (Stand: 04.06.15).

¹³² C.THEOBALD, Le christianisme comme style (1) 212.

¹³³ Ders., 214.

¹³⁴ „subsiste absolutement“ – Ebd.

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ das Verb „reconnaître“ erlaubt beide Übersetzungsmöglichkeiten.

betrachten: Zum einen der apokalyptische Charakter der Enzyklika sowie die Situierung des Agnostizismus in der Perspektive der Kirche jener Zeit.

Die Enzyklika von Papst Pius X. führt den Text in einem apokalyptischen Stil und sieht die abtrünnige Genealogie der Moderne („généalogie dissidente de la modernité“¹³⁸) als etwas, das zur Erfüllung einer Prophetie führt, nämlich die Ankündigung des nahenden Zusammenbruchs¹³⁹. Diese Prophetie besteht in der Ankündigung des baldigen Zusammenbruchs der modernen Welt und dies geschieht, so die Enzyklika, sobald alle Häresien aufeinandertreffen¹⁴⁰ und sich bündeln. Diese radikale Formulierung bezeichnet jenen Höhepunkt, jenes Ende, das eintritt, sobald eben das geschieht, was vorher ausgeführt wurde. Das Ende ist gekommen, sobald die Gesamtheit der Häresien zusammentrifft an einem bestimmten Punkt in der Geschichte des Christentums¹⁴¹.

Außerdem wird die Gesellschaft vom Agnostizismus in den Ruin geführt¹⁴². Aus der Sicht der Kirche zur Zeit von Pascendi wird der „Modernismus“ als ein „verzweifelter Versuch“ gesehen, „den Agnostizismus mit dem christlichen Glauben zusammenzuführen“¹⁴³.

„Ihr zufolge ist der menschliche Verstand gänzlich eingeschlossen von den Phänomenen, das heißt: von den Dingen, die in Erscheinung treten, und von derjenigen Gestalt, in welcher sie in Erscheinung treten; deren Grenzen zu überschreiten, habe er weder Recht noch Macht. Darum sei er auch nicht imstande, sich zu Gott erheben, noch dessen Existenz – auf welche Weise auch immer – aus den sichtbaren Dingen zu erkennen. Von hieraus wird argumentiert, daß Gott in keiner Weise unmittelbar Gegenstand der Wissenschaft sein könne; was aber die Geschichte betreffe, so sei Gott keinesfalls als geschichtliches Subjekt zu betrachten.“¹⁴⁴

¹³⁸ Pius X., Pascendi Dominici gregis. Lettre encyclique de sa sainteté Pape Pie X sur les erreurs du modernisme, URL:http://w2.vatican.va/content/pius-x/fr/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html (Stand: 04.06.15).

¹³⁹ „l’annonce de la déroute prochaine du monde moderne“ – Ebd.

¹⁴⁰ „rendez-vous de toutes les hérésies“ – Ebd.

¹⁴¹ Vgl. C.THEOBALD, Le christianisme comme style (1) 220.

¹⁴² Vgl. C.THEOBALD, Le christianisme comme style (1) 215.

¹⁴³ C.THEOBALD, Le christianisme comme style (1) 212.

„tentative désespérée de concilier l’agnosticisme et la foi chrétienne“

¹⁴⁴ Pius X., Enzyklika „Pascendi Dominici gregis“ über die Lehren der Modernisten. 8. September 1907, URL: <http://www.domus-ecclesiae.de/magisterium/pascendi-dominici-gregis.teutonice.html> (Stand: 04.06.15).

Charakteristisch für den Modernismus ist die Eingrenzung des menschlichen Verstandes, der entgegen der in Pascendi häufig zitierten Sicht des 1.Vatikanums¹⁴⁵ nicht in Beziehung zu Gott treten kann. Pascendi führt zudem aus, dass „es nicht nur gefährlich sei (mit dem Teufel kann man nicht paktieren) sondern auch in intellektueller Hinsicht“ die modernistische Argumentation „inkonsequent und unhaltbar ist“¹⁴⁶. Dazu gibt die Enzyklika zwei „expédients“ zwei Aus-beziehungsweise Fluchtwege („expédients“¹⁴⁷) - an, auf denen man vom Agnostizismus zum Pantheismus und zum Atheismus gelangt: Der erste modernistische Fluchtweg ist die Unterscheidung zwischen dem Wissensobjekt und dem Glaubensobjekt, die zur Zäsur zwischen dem Erkennbaren und dem Unerkennbaren führt. Dieser Fluchtweg ist epistemologischer Natur¹⁴⁸. Theobald schreibt über den zweiten Fluchtweg, dass er sich aus dem ersten ergibt und auf die Doktrin abzielt und in einer kompletten Änderung des Glaubensaktes selbst besteht, einer „refonte complète de l’acte de foi lui-même“¹⁴⁹. Diese radikale Änderung nennt Pascendi die Lehre von der religiösen Immanenz (« doctrine de l’immanence religieuse»¹⁵⁰).

Was genau hat das zu bedeuten? Der Agnostizismus schränkt den Glauben auf die den subjektiven Weg ein und bezieht sich auf das sogenannte „religiöse Gefühl“:

„Angesichts dieses Unerkennbaren, ob es nun außerhalb des Menschen liege und jenseits der sichtbaren Natur oder ob es innerhalb im Unterbewußtsein ruhe, erzeuge das Bedürfnis nach dem Göttlichen in einem schon der Religion zugeneigten Gemüt ein besonderes Gefühl, so wie es der Fideismus will, ohne daß dabei ein Urteil der Vernunft vorausgehe. In diesem Gefühl ist aber die göttliche Realität als sein Gegenstand und ebenso als seine letzte Ursache enthalten. An dieser Stelle tritt der Mensch in Wechselwirkung mit Gott. Dieses Gefühl nennen die Modernisten den Glauben. Für sie bedeutet dieses Gefühl den Anfang der Religion. Ihre Philosophie – oder besser gesagt: ihr Wahnsinn – ist jedoch an dieser Stelle noch nicht zu Ende. In dem beschriebenen Gefühl finden sie nicht nur den Glauben,

¹⁴⁵ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 212. «...on peut trouver le noyau central dans les textes du concile Vatican I, d’ailleurs très largement cités par Pascendi. »

¹⁴⁶ Pius X., *Pascendi Dominici gregis*. Lettre encyclique de sa sainteté Pape Pie X sur les erreurs du modernisme, URL:http://w2.vatican.va/content/pius-x/fr/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html (Stand: 04.06.15).

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 216.

¹⁴⁹ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 216f.

¹⁵⁰ Pius X., *Pascendi Dominici gregis*. Lettre encyclique de sa sainteté Pape Pie X sur les erreurs du modernisme, URL:http://w2.vatican.va/content/pius-x/fr/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html (Stand: 04.06.15).

sondern bei dem Glauben und in dem so verstandenen Glauben liegt nach ihrer Meinung zugleich auch die Offenbarung.“¹⁵¹

Es wird folglich im Modernismus das Glaubensgefühl ins Zentrum gestellt und von den formulierten Glaubenssätzen („formulations de la foi“¹⁵²) getrennt, letztere werden gar relativiert¹⁵³. Eine Offenbarung Gottes von außen wird geleugnet und auf eine menschliche Erfahrung des « inneren Gottes » reduziert¹⁵⁴. Neben der Zentrierung des Glaubensgefühls tritt auch der Wandel, die Veränderung in den Mittelpunkt, Veränderung im Hinblick auf den „geschichtlichen Charakter des katholischen Dogmas, des Kultes und der Lebensanweisungen“¹⁵⁵, und damit trifft der Modernismus einen wunden Punkt des „vollständigen/integralen Katholizismus“ („catholicisme intégral“¹⁵⁶).

2.4.2 Eine bipolare Lektüre der Geschichte im Wandel¹⁵⁷

Was die geschichtliche Lesart von Pascendi angeht, existieren hier lediglich zwei Pole, deren Graben unmöglich überbrückt werden kann: die liberale Gesellschaft und der integrale Katholizismus. Der Modernismus wird als ein liberaler Protestantismus gesehen, der sich an die Moderne anpasst.

Diese Lesart, die dazu führte, dass sowohl die Katholiken als auch die Nichtkatholiken davon ausgingen, dass der Katholizismus von Grund auf eine antimoderne Strömung besitzt, rechtfertigt die Verurteilungen Roms des „unechten, unehelichen Wesens“¹⁵⁸ des Modernismus. Ab dem Jahr 1960 verändert sich die bis dato von einem Modernismus ausgehende Sichtweise, die die Kirche von innen her durchdrang: Nun sprach man von einer Modernismuskrise („crise moderniste“¹⁵⁹), die sich auf eine gesamte Epoche erstreckt. Man geht von der Analyse einer Doktrin zur Beobachtung

¹⁵¹ Pius X., Enzyklika „Pascendi Dominici gregis“ über die Lehren der Modernisten. 8. September 1907, URL: <http://www.domus-ecclesiae.de/magisterium/pascendi-dominici-gregis.teutonice.html> (Stand: 04.06.15).

¹⁵² C.THEOBALD, Le christianisme comme style (1) 217.

¹⁵³ Vgl. ebd.

¹⁵⁴ « qui nie toute révélation extérieure pour la réduire à une expérience humaine du « Dieu intérieur » » - Vgl. C.THEOBALD, Le christianisme comme style (1) 218.

¹⁵⁵ „...le caractère historique du dogme catholique, du culte et des règles de vie. » - Ebd.

¹⁵⁶ Ebd.

¹⁵⁷ Vgl. dazu und im Folgenden: C.THEOBALD, Le christianisme comme style (1) 220f.

¹⁵⁸ Theobald schreibt von einem „caractère bâtard“.

¹⁵⁹ C.THEOBALD, Le christianisme comme style (1) 221.

einer kulturellen Transformation über, und ebendiese kulturelle Transformation lässt drei unterschiedliche Positionen in diesem Kontext herauskristallisieren¹⁶⁰.

1. *Der integrale und kompromisslose Katholizismus*

Diese Position findet sich vor allem in den römisch-katholischen Ländern und beharrt auf der Identität, die sich zwischen dem Dogma und einer festgelegten kulturellen Vorstellung verorten lässt:

« ...largement majoritaire dans les pays latins, continue à affirmer l'identité entre le dogme et une vision culturelle déterminée »¹⁶¹(231)

2. *Die liberale Theologie*

Diese Position, die von der Enzyklika Pascendi mit dem Namen « Modernismus » versehen wurde, lässt sich anhand der Stichwörter « Differenzierung » und « Rationalisierung » treffend beschreiben und gilt als der Gegenspieler des Katholizismus, der keine Kompromisse einzugehen bereit ist. Wesentlich für den Glauben sind die Affektivität und das religiöse Gefühl („sentiment religieux“¹⁶²).

3. *Der Progressismus*

Der sogenannte « Progressismus », in dessen Namen bereits das Wort Fortschritt enthalten ist, siedelt sich zwischen den genannten Extremen an und prägt auf dauerhafte Weise das 20. Jahrhundert. Der Beitrag des „progressisme“¹⁶³ ist es, den dogmatischen Kern des katholischen Glaubens (besonders die Unterscheidung von Natürlichem und Übernatürlichem) mit einer historischen Sichtweise der Welt zu verbinden. Bei letzterer liegt der Fokus auf dem Vorverständnis, das die Arbeit des Historikers unvermeidlich beeinflusst.

An diesem Punkt stellt Christoph Theobald die Frage, ob diese drei Positionen die einzigen sind und beantwortet sie sogleich selbst, indem er eine weitere Definition des Modernismus präsentiert:

« Je définirais volontiers le «modernisme» comme la prise de conscience de cette question, en milieu catholique, et la réponse franchement positive qui lui est donnée. Au

¹⁶⁰ Vgl. dazu und im Folgenden: C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 231.

¹⁶¹ Ebd.

¹⁶² C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 231.

¹⁶³ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 231.

principe de transformation des sociétés libérales il n'oppose ni un système doctrinal ni une «foi-sentiment» mais il y introduit un principe d'interprétation. »¹⁶⁴

Der von Theobald beschriebene Modernismus ist sich der vom Theologen gestellten Frage bewusst und gibt eine eindeutig positive Antwort darauf. Dieser Modernismus steht nicht in direktem gegensätzlichen Bezug zu einem Lehrsystem oder einem Glaubens- bzw. religiösen Gefühl („foi-sentiment“¹⁶⁵), sondern es wird ein Auslegungsprinzip eingeführt. Zur näheren Erläuterung zitiert Theobald den französischen Theologen und Historiker Alfred Loisy. Zu Beginn stellt Loisy klar, dass er in keiner Weise die Geschichte der Theologie modifizieren möchte und er sich dessen auch nicht beschuldigen lässt; vielmehr sieht er Handlungsbedarf in der Gegenwart:

« ...die Menschen bitten uns jetzt darum, ihnen Gott und Christus zu erklären, weil unsere Definitionen teilweise in einer anderen Sprache als ihrer eigenen verstanden werden. Da drängt sich eine Übersetzung auf. So gesehen ist das christologische Problem nach wie vor aktuell. Dadurch, dass wir bei diesem schwerwiegenden Thema schweigen oder uns damit begnügen, die traditionelle Formelsammlung aufzusagen, überlassen wir viele Seelen dem Zweifel und dem Kleinglauben, die sich sogar nicht im Klaren darüber sind, was sie hätten: nämlich das Recht, mit der Kirche und mit uns danach zu streben, das Evangelium besser zu verstehen.“¹⁶⁶

Die Inhalte sind zwar die gleichen geblieben, aber die Vermittlung kann laut Loisy nicht immer die gleiche sein. Es handelt sich hier um ein „hermeneutisches Prinzip der Übersetzung“¹⁶⁷.

Mit der soeben dargelegten Thematik geht Theobald nun näher auf den sogenannten Interpretationskonflikt¹⁶⁸ ein, bei dem es einerseits um die Frage des Platzes geht, den der katholische Modernismus in einem größeren historischen Verlauf einnimmt und

¹⁶⁴ Ders., 232.

¹⁶⁵ Ebd.

¹⁶⁶ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 232, zitiert nach : LOISY, Alfred, *Autour d'un petit livre*, Paris 1903, 155f. [eigenständige Übersetzung der Verfasserin der Diplomarbeit]

« ...les gens nous demandent maintenant de leur expliquer Dieu et le Christ, parce que nos définitions sont conçues en partie dans une autre langue que la leur. Une traduction s'impose. Ainsi entendu, le problème christologique est encore actuel. En nous taisant sur ce grave sujet, ou en nous bornant à réciter le formulaire traditionnel, nous livrons au doute et à l'incrédulité beaucoup d'âmes, qui ne savent même pas qu'elles auraient: le droit de chercher, avec l'Église et avec nous, à mieux entendre l'Évangile. »

¹⁶⁷ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 232. „principe herméneutique de traduction“ -

¹⁶⁸ Ders., 233 .« conflit d'interprétations »

andererseits der Sicht des Historiographen und des Theologen auf das Gesamtbild der abendländischen Moderne¹⁶⁹.

Was ist nun der Ausgangspunkt des aktuellen Interpretationskonfliktes? Theobald spannt den Bogen von der traditionellen Interpretation der Modernismuskrise im 19. Jahrhundert als ein erneutes Aufkommen der großen Krise während der Aufklärung¹⁷⁰ bis hin zu einer Verdoppelung der aufklärerischen Krise, da die Moderne sich nicht nur als eine historische Bewegung der Differenzierung oder auch der Laisierung, sondern auch als eine Art Mythos sieht, die den Wandel zur Norm macht¹⁷¹. Ebendieser Mythos der abendländischen Moderne ist Kritik ausgesetzt und wird in Frage gestellt zugunsten einer Zukunft für die Menschheit, die der Zerstörung durch eine Fortschrittsideologie und ihre Konsequenzen ausgesetzt ist. Diese Kritik veranlasste - gemeinsam mit weiteren Faktoren - einige Intellektuelle dazu, den Begriff der Moderne mit jenem der Postmoderne abzulösen. Somit gilt die Situation, in der der katholische Modernismus – in Beziehung zum Mythos der Moderne des Abendlandes- ebendiesen Mythos in der katholischen Gesellschaft salonfähig machen wollte, als veraltet und überholt¹⁷².

Das Urteil, das hiermit getroffen worden ist, fechtet Theobald in Form von drei Punkten an.

1. Es handelt sich bei dem, was „abendländische Moderne“ bezeichnet wird, nicht um eine Entscheidung oder eine bestimmte Sicht auf den Bereich der Gesellschaft, die man zu verweigern oder bekräftigen imstande wäre. Vielmehr handelt es sich um – und hierbei zitiert Christoph Theobald Hervieu-Léger – eine „matrice culturelle et sociale“¹⁷³, also eine kulturelle und gesellschaftliche Matrix. Die Widersprüche, die in der vorher erwähnten Kritik zur Sprache kommen, stehen nun nicht in einem Gegensatz zu dieser Matrix, sondern sie befinden sich in ihr und appellieren an eine Kritik von innen her¹⁷⁴.

¹⁶⁹ Vgl. ebd.

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ Vgl. ders., 234.

¹⁷² Vgl. ebd.

¹⁷³ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 234, zitiert nach HERVIEU-LÉGER, D., *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris 1986.

¹⁷⁴ Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 234.

2. Was die Positionierung des Christentums in der Moderne angeht, lässt sich feststellen, dass es durch den katholische Modernismus an Bedeutung verloren hat. Damit ist jene Bedeutung gemeint, wie sie zur Zeit der Enzyklika Pascendi vorhanden war:

„Das kompromisslose oder auch totale /vollständige Modell hat zum Großteil aufgehört, plausibel zu sein [...]. Der christliche Glaube und die Kirche finden sich in gewisser Weise entblößt in einer neoliberalen Gesellschaft, die in sehr großen Teilen gleichgültig oder anderweitig religiös ist, und in ihrem Inneren haben der Glaube und die Kirche Schwierigkeiten, eine neue Plausibilität nachzuweisen.“¹⁷⁵

Die entstandene Distanz zu christlichen Inhalten und zur Kirche ist, wie bereits mit Loisy angedeutet, ein hermeneutisches Problem und zugleich ein eine Frage der Glaubwürdigkeit des Evangeliums in einer differenzierten Kultur. Diese Darstellung der Problematik durch den katholischen Modernismus ist und bleibt interessant für Theobald, wenngleich er nicht auf alle Details eingeht¹⁷⁶.

3. Für den dritten Punkt zieht Theobald Troeltsch hinzu und hält fest: In dem Maße, wie die Epoche der sogenannten Postmoderne geprägt ist durch einen Plausibilitätsverlust hinsichtlich des Mythos der Moderne ebenso wie beim vollkommenen Katholizismus und seiner apokalyptischen Gestalt, so findet der Katholizismus zur Überzeugung zurück, dass „die Wahrheit der Natur und die Wahrheit der Kirche aufgrund der gemeinsamen Quelle, der sie entspringen, aufeinandertreffen und eins werden“¹⁷⁷. Diese Überzeugung setzt aber das Streben nach einer neuen Glaubwürdigkeit für das Christentum voraus, bei der die schwere Arbeit an einer erneuten Interpretation der unzerstörbaren Verbindung zwischen dem schöpferischen oder auch weisheitlichen Aspekt und dem eschatologischen Aspekt ein und desselben Evangeliums nicht vermeidbar ist¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Ders., 235.

¹⁷⁶ Vgl. ders., 234f.

¹⁷⁷ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 235, zitiert nach TROELTSCH, Ernst, *Der Modernismus* (1909), in *Gesammelte Schriften*, 2, 53.

¹⁷⁸ Ders., 236. „...qui ne pourra éviter le dur labeur d’une réinterprétation du lien indestructible entre la face créationnelle ou sapientelle et la face eschatologique d’une même Évangile » -

2.4.3 Grundzüge der Postmoderne

Bisher wurde das Wesen der Moderne und des Modernismus genauer betrachtet. Im Folgenden wird nach den Grundzügen der Postmoderne gefragt, in jener Epoche, wo der von Theobald entwickelte Stilansatz zum Tragen kommt.

Kuno Füssel sieht eine Schwierigkeit darin, ein eingängiges Konzept der Postmoderne ausfindig zu machen, was paradoxerweise durch das Einheitsstreben derselben bedingt ist:

Wer oder was gilt als «postmodern»? Allein schon die Beantwortung dieser Frage gestaltet sich als so schwierig, daß eine kritische Bestandsaufnahme zunächst als zum Scheitern verurteilt erscheinen könnte, denn zu vielfältig sind die Ausgangspunkte, Ebenen, Meinungen und Optionen, die im Phänomen des Postmodernismus zusammenfließen, um als eine einheitliche Konzeption begrifflich gefaßt werden zu können¹⁷⁹.

Im Folgenden sollen die Merkmale der Postmoderne als Mosaiksteine zusammengetragen werden in der Hoffnung, dass sich ein Bild daraus ergibt. Die Postmoderne gilt als eine Epoche, in der die aufklärerischen Inhalte, die in der Moderne ihre wiederholte Anwendung finden, nicht mehr greifen.

„Postmodern ist: die Skepsis gegenüber jenen durch die Aufklärungsphilosophie begründeten Ansprüchen der Beweisbarkeit der Wahrheit unserer Urteile, der Möglichkeit eines Übergangs von kognitiven Urteilen zu moralischer Verpflichtung und der Kalkulierbarkeit und Legitimation von Interventionen“¹⁸⁰

Hinzu kommt: Hierarchien, Strukturen und Vergleiche in der Postmoderne sind passé, es sind „alle Handlungsmuster, Lebensweisen und Wertmaßstäbe gleichrangig“¹⁸¹ und „auch die Vernunft und die Geschichte, jene beiden anderen großen Leitideen der Moderne an ihr Ende gekommen, denn sie haben sich durch ihre gesellschaftlich-politischen Folgen als totalitär entlarvt“¹⁸². Füssel schreibt außerdem, dass die drei „Metaerzählungen“ der Moderne von Lyotard, womit „Integrations- und

¹⁷⁹ FÜSSEL, Kuno, Es gilt, absolut Plural zu sein. Kritische Überlegungen zum Diskurs der Postmoderne, in: FÜSSEL, Kuno/SÖLLE, Dorothee/STEFFENSKY, Fulbert (Hg.), Die Sowohl-als-auch-Falle. Eine theologische Kritik des Postmodernismus, Luzern 1993, 37.

¹⁸⁰ BRUDER, Klaus-Jürgen, Das postmoderne Subjekt. Kolloquium vom 16.11.1995, URL: http://web.fu-berlin.de/postmoderne-psych/berichte1/bruder_pomo_subjekt.htm (Stand: 08.06.15), zitiert nach: VAN REIJEN, W., Labyrinth und Ruine. Die Wiederkehr des Barock in der Postmoderne, in: V.REIJEN, W., Allegorie und Melancholie, Frankfurt am Main 1992, 282f.

¹⁸¹ FÜSSEL, Kuno, Es gilt, absolut Plural zu sein. Kritische Überlegungen zum Diskurs der Postmoderne, in: FÜSSEL, Kuno/SÖLLE, Dorothee/STEFFENSKY, Fulbert (Hg.), Die Sowohl-als-auch-Falle. Eine theologische Kritik des Postmodernismus, Luzern 1993, 41.

¹⁸² Ebd.

Rechtfertigungssysteme¹⁸³ gemeint sind, ebenso zum Scheitern verurteilt sind. Dazu gehören

1. „Die Aufklärung mit ihrem Bestreben, die Menschen aus politischer und geistiger Abhängigkeit zu befreien“,
2. „die Entwürfe einer idealistischen Philosophie, die in der Natur, in der Kultur und in der Gesellschaft eine zielgerichtete Bewegung der Vernunft am Werke sah“ und
3. „der Historismus, der das geschichtlich Gewordene als sinnhaft interpretierte“¹⁸⁴.

Ein weiterer Mosaikstein ist der Wandel, ein Charakteristikum, das vorher bereits erwähnt wurde. Dadurch, dass es in der Postmoderne kein Wesen des Bestandes gibt, lässt sich nichts mehr fixieren. Man könnte sogar sagen, es wird der Boden unter den Füßen weggezogen durch den „Wandel der (Wert)-Haltungen und Einstellungen, der Arbeitsbedingungen und -verhältnisse, der Lebensstile, der (gesellschaftlichen) Bedingungen insgesamt, der theoretischen Auffassungen, der praktischen Antworten, Lösungsversuche, Interventionen“¹⁸⁵. Angesichts der Veränderlichkeit sind zweierlei Reaktionen möglich. Zum einen kann man der Postmoderne mit Angst begegnen:

„Diese Situation kann Unsicherheit und Desorientierung hervorrufen, sie kann die Sehnsucht nach der Rückkehr der alten Zustände entstehen lassen, verbunden mit dem Festhalten an den alten Lösungsmustern und Denkschablonen“¹⁸⁶.

Zum anderen wird die Epoche als auch als ein Freiraum gesehen:

„In ihr erhält die Unsicherheit der gegenwärtigen Situation einen anderen Status, als den gerade skizzierten. Sie wird als Möglichkeit verstanden, nach neuen Antworten zu suchen. Die "postmoderne" Antwort auf diese - postmoderne - Situation ist nicht beschwert durch die Trauer über den Verlust der alten, liebgewordenen Orientierungen und Denkmuster, im Gegenteil: die postmoderne Antwort ist eher beflügelt durch die Freude über die endlich

¹⁸³ Ebd.

¹⁸⁴ Ebd.

¹⁸⁵ BRUDER, Klaus-Jürgen, Das postmoderne Subjekt, Kolloquium vom 16.11.1995, URL:http://web.fu-berlin.de/postmoderne-psych/berichte1/bruder_pomo_subjekt.htm (Stand: 08.06.15)

¹⁸⁶ Ebd.

gewonnene Freiheit, neue Wege wählen zu können, uns etwas Neues ausdenken zu können“.¹⁸⁷

Nicht zu vergessen ist auch der Fokus, der auf die Wahrnehmung gelegt wird: „Ökonomie, Politik, Sexualität, Ethik, ja alle Lebensformen, auch Religion werden im Rahmen der postmodernen Beliebtheit einer umfassenden neuartigen Ästhetisierung unterworfen.“¹⁸⁸ In der Postmoderne herrscht ein „Supermarkt der Religionen“ vor, auf dem konkurriert wird, wer die besseren Waren liefert; „konsumiert werden sie unter ästhetischen Gesichtspunkten. Rituale, Gurus und Gemeinschaften müssen daher häufig gewechselt werden“.¹⁸⁹

2.4.4 Das Gottesbild der Postmoderne

2.4.4.1 Gottesfrage – dogmatisch oder a-dogmatisch?

In einem Kapitel seines Werkes « Le christianisme comme style » wendet sich Theobald der Gottesfrage in der Postmoderne zu. Parallel zum postmodernen Charakteristikum des Wandels hält der Theologe über die christliche Identität fest, dass sie nicht ein für allemal feststeht, da sie dem Lauf der Geschichte und der Pluralität der Kulturen ausgeliefert ist – nicht nur aus geschichtlicher oder soziologischer Sicht, vielmehr werden auch der verfassungsrechtliche oder der theologische Bereich berührt¹⁹⁰. Hier stellt sich eine zu Beginn des 20. Jahrhunderts gestellte und viel diskutierte Fragestellung zur dogmatischen Form („forme dogmatique“) und der Weltsicht, die sich im Laufe dessen entwickelt hat, was besonders aus der Sicht der neoscholastischen Dogmatik bei den großen Konzilien der „Église ancienne“ (der frühen Kirche) festgelegt wurde: Sind diese dogmatische Form und die Sicht auf die Welt unverrückbar und - falls nicht – wirkt sich der Wandel auf die trinitarische Symbolik aus?¹⁹¹ In der Geschichte finden sich Beispiele wie jenes

¹⁸⁷ Ebd.

¹⁸⁸ SÖLLE, Dorothee, Die Sowohl-als-auch-Falle, in: FÜSSEL, Kuno/SÖLLE, Dorothee/STEFFENSKY, Fulbert (Hg.), Die Sowohl-als-auch-Falle. Eine theologische Kritik des Postmodernismus, Luzern 1993, 26.

¹⁸⁹ Dies., 27.

¹⁹⁰ Vgl. Le christianisme comme style (2) 703. « ...l'identité chrétienne n'est pas assurée une fois pour toutes ; elle est livré aux aléas de l'histoire et à la pluralité des cultures – constitutionnellement ou théologiquement et non seulement sous le regard de l'historien ou du sociologue. »

¹⁹¹ Vgl. ebd. „...cette forme et la vision du monde qu'elle véhicule sont-elles définitives ; et surtout, si elles se transforment effectivement, ce changement affecte-t-il la symbolique trinitaire elle-même ? »

eines A. von Harnack, der sich vehement für ein „evangelisches“ (im Sinn von „am Evangelium orientiert“) oder nicht dogmatisches Christentum („christianisme „évangelique“ ou non dogmatique“)¹⁹² aussprach. Die Abwertung der Dogmatik führte zu einer Verdunkelung des trinitarischen Konzepts Gottes. Anders als Harnack verweigerte der Geschichtsforscher Alfred Loisy die Abwandlung des christlichen Kerns, aber auch das „modèle fixe“¹⁹³ des Katholizismus seiner Zeit. Bei Loisy ist ein grundsätzliches Misstrauen der Verabsolutierung und Festlegung in beide Richtungen erkennbar.

Hier setzt Theobald an und fragt nun nach erkenntnistheoretischen Voraussetzungen:

„Ist es möglich, die Geschichte der christlichen Gestalt Gottes noch einmal durchzusehen ohne das Bestreben, eine Norm zu setzen und, vor allem, ohne sich der Implikationen des Historikers und seiner Überzeugungen in jeder [geschichtlichen, Anm.d.Verf] Rekonstruktion bewusst zu werden?“¹⁹⁴

Diese Voraussetzungen denkt Ernst Troeltsch zusammen mit der Geschichtlichkeit des Christentums, um die Unmöglichkeit einer Trennung der Formdogmatik („dogmatique des formes“)¹⁹⁵ von der christlichen Sozialisierung aufzuzeigen. Christoph Theobald nutzt Troeltschs Denkrichtung, um eine Hypothese zur Gottesfrage aufzustellen :

„Mon hypothèse est donc qu’il faut poser aujourd’hui la question de « Dieu »-au-delà de l’alternative factice entre un christianisme de type dogmatique ou a-dogmatique – en termes de style et de communication, d’allure évangélique ou encore de manière d’être en Église et dans la société : si la forme que prend l’existence chrétienne à tel ou tel moment de l’histoire est manifestation du contenu de la foi, inversement, celui-ci n’a pas d’autre fonction que de renvoyer à celle-là...“¹⁹⁶

Die Frage nach Gott geht über die Diskussion „Dogmatik-ja oder nein“ hinaus; letztlich ist die Gottesfrage mit Begriffen des Stils, der Kommunikation und der Erscheinungsform des Evangeliums („allure évangélique“¹⁹⁷) sowie der Seinsweise in der Kirche und der Gesellschaft zu stellen. Daraus folgt, dass die christliche Existenz und der Glaubensinhalt in beiden Richtungen aufeinander verweisen und einander widerspiegeln. Die Bezugnahme auf Glaubensinhalt meint die Herstellung eines Bezugs

¹⁹² Ebd.

¹⁹³ Ebd., zitiert nach LOISY, Alfred, *L’Évangile et l’Église*, Paris 1903², XXIX.

¹⁹⁴ Ders., 704.

¹⁹⁵ *Le christianisme comme style* (2) 704.

¹⁹⁶ Ders., 704f.

¹⁹⁷ Vgl. *Le christianisme comme style* (2) 704, in : POUSETT, E., *Percevoir un élémentaire aujourd’hui*, Paris 1997, 4f.

zu Gott. Dabei entsteht eine besondere Dynamik, es formt sich eine besondere Bedeutung, wenn Gott beim Namen genannt wird:

„Das Wort „Gott“ erhält also für jene, die es wagen, Ihn beim Namen zu nennen, eine singuläre, genau genommen eine unerhörte Bedeutung: eine Bedeutung, die sich in und dank der Geschichte herausbildet, und zwar am Kreuzungspunkt der Erprobung durch das göttliche Schweigen, der Gegenwart der Heiligkeit in unserer Welt und der tiefsitzenden, allen gemeinsame Sehnsucht nach dem Glück für jeden von uns: Hätte „Gott“ uns nicht alles übergeben, sich selbst miteinbezogen, seine eigene Heiligkeit, damit wir – dank seinem Schweigen – in und durch uns selbst zur Quelle der Glückseligkeit gelangen?“¹⁹⁸

2.4.4.2 Die Faktoren Form und Materie

Wenn die Form, die die christliche Existenz zu einem gegebenen Moment der Geschichte annimmt, die Manifestation des Inhaltes des Glaubens ist, so hat jener Inhalt umgekehrt keine andere Funktion, als auf sie zurückzuverweisen¹⁹⁹. Die Manifestation der christlichen Existenz, die der christliche Ethos („l'éthos chrétien“²⁰⁰) ist, wird letztlich durch das geprägt, was in der biblischen Tradition als Heiligkeit bekannt ist. Folglich handelt es sich bei der Rede von Gott um „eine Weise, auf die Heiligkeit als Mysterium der Welt und der Geschichte hinzudeuten“²⁰¹. Während Troeltsch bereits den Versuch unternahm, das Christentum ausgehend vom „eschatologischen Bezug des Glaubenden, der Gemeinschaften und der Kirche auf ein anderes Leben“²⁰² zu erfassen, möchte Christoph Theobald das Troeltsch'sche Verständnis weiterdenken, dessen Begriffe seiner Ansicht nach mehr oder weniger an der Oberfläche bleiben. So verfährt er anders als der evangelische Theologe und macht das eschatologische Merkmal des „christlichen Ethos“ zur grundlegenden Verbindung zwischen dem Eintritt des Glaubens in die göttliche Intimität, der mit dem Begriff der „Heiligkeit“ angestrebt wird und der per se ungesicherten Reflexion des glaubenden Subjekts über sich und die Kirche in Stadt und Geschichte²⁰³.

¹⁹⁸ Le christianisme comme style (2) 715.

¹⁹⁹ Vgl. Le christianisme comme style (2) 704f.

²⁰⁰ Ders., 705.

²⁰¹ Le christianisme comme style (2) 705. „...une manière de désigner la sainteté comme mystère du monde et de l'histoire »

²⁰² Ebd. „rapport eschatologique du croyant, des communautés et de l'Église à une autre vie“ (705)

²⁰³ Ebd.

Theobald betont die Bedeutung der soeben beschriebenen Verbindung, indem er gedanklich den Weg ohne die eschatologische Prägung („marque eschatologique“²⁰⁴) einschlägt und in eine Sackgasse gelangt: „...c’en serait fait de la „Trinité““²⁰⁵, es wäre um die Trinität geschehen, so der Theologe. Zwar könne man immer noch von einer binären Beziehung zwischen Mensch und Gott sprechen, wie er auch aus dem Alten Testament als Bündnis zwischen Abraham und Gott bekannt ist²⁰⁶. Eine Beziehung der Vertrautheit, wie sie zwischen Gott Sohn und Gott Vater geführt wird, ist jedoch nicht vorstellbar; sie wird erst durch den Geist der Heiligkeit („Esprit de Sainteté“²⁰⁷) ermöglicht. Hier stellt Theobald nun klar, dass er mit dieser Ausführung keineswegs vorzeitig eine Diskussion über den christlichen Monitheismus eröffnet, vielmehr werde der Schwerpunkt der Debatte verschoben²⁰⁸. Dies bedeutet, sich der Mehrdeutigkeit jeglicher konzeptueller oder dogmatischer Gottesbezeichnungen bewusst zu werden und die vielen Formen der Versprachlichungen von Gott in unserer Tradition auf die kommunikativen Erfahrungen/vermittelte Erfahrungen hin, die mitschwingen, zu untersuchen, ebenso die Analyse der möglich gemachten Gedankenwege, die nicht dogmatisch oder a-dogmatisch verlaufen.

« Il s’agit, autrement dit, de se rendre sensible à l’ambiguïté de toute désignation conceptuelle ou dogmatique de «Dieu» (par exemple celle de «monothéisme trinitaire») et, surtout, d’interroger les multiples formes de langage de notre tradition de Dieu sur les expériences de communication qu’elles véhiculent et sur les types de pensée autres que dogmatiques ou simplement a-dogmatiques qu’elles rendent possibles. »²⁰⁹

3 Vertiefung des Stilbegriffs bei Theobald

3.1 Das „Stil“-Zentrum: Jesus Christus, der Nazoräer

Der Transport des Stilbegriffs bzw. eines stilistischen Ansatz in das Christentum hat den Ursprung in einer Person, die Unmengen von Menschen beeinflusste und bis heute beeinflusst. Durch diese Person wurde es erst möglich, den Stilbegriff zur

²⁰⁴ Ebd.

²⁰⁵ Ebd.

²⁰⁶ Vgl. ebd.

²⁰⁷ Ebd.

²⁰⁸ Vgl. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style* (2) 705. „deplacer le centre de gravité de débat“

²⁰⁹ Ders., 705.

Diskussion zu stellen, wie es Christoph Theobald in seinem Werk tut. Die Rede ist von Jesus Christus.

Christoph Theobald behandelt zwei Linien des vom Nazoräer gelebten Stils: Zum einen setzt er sich mit dem messianischen Aspekt auseinander, zum anderen mit der eschatologischen Perspektive. Beide werden in Verbindung mit dem Begriff der Heiligkeit („sainteté“) und der Gastlichkeit („hospitalité“) betrachtet und beide Linien sind zudem nicht als zwei isolierte Inhalte zu betrachten. Vielmehr kann man sagen, dass die Beschreibung des eschatologischen Stils aus dem messianischen Stil hervorgeht; es folgen Ergänzungen, inhaltliche Überlappungen, aber die Abhandlung über den eschatologischen Stil ermöglicht es ebenso, gewisse Punkte des messianischen Stils mit anderen Augen betrachten.

3.1.1 Die Gastlichkeit Jesu²¹⁰

Im Französischen verwendet Theobald den Begriff der „hospitalité“²¹¹, welcher im Deutschen sein Äquivalent in der Gastlichkeit findet. Dieser Begriff wurde bewusst dem der Gastfreundschaft vorgezogen. Ich schließe mich hierbei Hans-Dieter Bahrs Sicht an, dass „Gastlichkeit“ eine fundamentalere Dimension besitzt als „Gastfreundschaft“, „die sich an gewissen sittlichen Gesetzen ausrichten soll“.²¹²

Was das Wesen der Gastlichkeit angeht, nähert sich Theobald diesem Thema über die Tatsache, dass Jesus nichts Schriftliches hinterließ. Daraus resultierte die Entstehung eines literarischen Genre, wie er bisher noch nichts existierte: das Neue Testament. Auffallend war die ausschließlich mündliche Unterweisung durch den Meister– dieses Verhaltensmuster findet sich auch bei anderen namhaften Persönlichkeiten aus der griechischen Philosophie, aus dem fernöstlichen Raum wie auch aus dem Judentum.²¹³ Diese Art der Unterweisung ist „in jedem Fall Ausdruck eines gewissen Zusammenspiels der Beziehungen zwischen dem Meister und seinen Schülern und besitzt ihre eigene Reichhaltigkeit“²¹⁴. Im Hinblick auf Jesus wird diese außergewöhnliche Seinsweise mit dem Begriff der Gastlichkeit erklärt, genauer dem

²¹⁰ Vgl. dazu und im Folgenden: C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 59-62.

²¹¹ Ders., 59.

²¹² BAHN, Hans-Dieter, *Die Anwesenheit des Gastes. Entwurf einer Xenosophie*, Nordhausen 2012, S.40.

²¹³ Vgl. ders., 59.

²¹⁴ Ebd. « ...l'expression d'un certain « jeu » relationnel entre le maître et ses disciples, ayant sa « fécondité » propre. »

der Gastlichkeit im Alltag („hospitalité au quotidien“²¹⁵), im Griechischen mit dem Wort „philoxenia“ bezeichnet.

So ist die weiter oben genannte „die Reichhaltigkeit des Beziehungsnetzwerkes Jesu [...] zuerst in einer absolut einzigartigen Art von Gastlichkeit verwurzelt“²¹⁶. Die Beziehungen, die durch die Begegnungen zwischen Jesus und den Menschen entstehen, sind dem Freiraum zu verdanken, in welchem Jesus „durch seine simple Anwesenheit eine wohlwollende Nähe jenen vermittelt, die kommen, um ihm zu begegnen“, es entsteht gar ein „Lebens-Raum“ („espace de vie“) ²¹⁷. Dabei erfolgt die Beziehung von innen nach außen. Es ist also nicht ein absichtliches, forciertes oder manipulatives Einwirken Jesu auf den anderen, vielmehr löst die Gegenwart des Nazoräers etwas in den anderen aus. Durch den entstandenen Freiraum ermöglicht Jesus den Menschen,

„ihre eigene Identität zu entdecken und Zugang zu ihr zu bekommen, und zwar ausgehend von dem, was ihnen bereits in tiefgründiger Weise innewohnt und die sich ganz plötzlich in einem Akt des „Glaubens“ äußert: Ein Akt des Vertrauens, der jenem entgegengebracht wird, der einem gegenübersteht, und zugleich ein Vertrauen, das dem Lebens als Ganzes entgegengebracht wird.“²¹⁸

Es hat den Anschein, dass es sich beim „Freiraum“ auch um einen geschützten Bereich handelt, in dem etwas wachsen kann, um die Metaphorik der Gleichnisse Jesu aufzunehmen. Dieses Wachstum wird erstaunlicherweise durch einen nicht unwichtigen Impuls in Gang gesetzt, der nicht abhängig von der Zeitdauer ist, weil sich der Kern, das Wesentliche der Existenz jener, die mit Jesus in Kontakt kommen, sich in einem Moment“ („en un instant“)²¹⁹ abspielt, auf komprimierte Weise also. Dieses Da-Sein Jesu und seine Nähe beim Anderen hängt eng mit der Distanz zusammen, die er zu seiner eigenen Existenz aufrechterhält.

Die Besonderheit des Urchristentums ist „eine vom Nazoräer eingeführte Art der Gastlichkeit, die sich weder auf den Kreis seiner Jünger und Apostel noch auf eine

²¹⁵ Ders., 60.

²¹⁶ Ders., 61. „La fécondité du réseau relationnel de Jésus s’enracine d’abord dans un type d’hospitalité absolument unique. »

²¹⁷ Ders., 62. « Ainsi crée-t-il un espace de liberté autour de lui, tout en communiquant, par sa simple présence, une proximité bien-faisante à ceux et celles qui viennent à sa rencontre. »

²¹⁸ C.THEOBALD, Le christianisme comme style (1) 62.

²¹⁹ Ebd.

bestimmte soziale Kategorie von Personen, noch auf ein spezifisches Feld der Menschheit reduzieren lässt²²⁰. Dieser durch den Lebensstil Jesu offene Raum „ist leicht zugänglich [...] und schließt niemanden aus“²²¹.

3.1.2 Die Heiligkeit Jesu

Der Begriff der Heiligkeit, der auf so unterschiedliche Wege auslegbar ist, wird bei Theobald einer „Zurechtrückung“ (recadrage bzw. „recadrée“²²²) unterzogen, sobald von der neutestamentlichen Heiligkeit bzw. von der Heiligkeit Jesu die Rede ist. Denn anders als im Alten Testament bzw. in der Welt des Judentums, wo der Begriff der Heiligkeit JHWH in aller Exklusivität zusteht²²³, und auch anders als bei den Essenern von Qûmran, die die Heiligkeit als Absonderung vom dem Untergang geweihten Israel²²⁴ verstehen, ist die neutestamentliche Heiligkeit geprägt durch die „Fähigkeit des Lernens und die Entäußerung seiner selbst zu Gunsten einer Gegenwart für „wen auch immer“, hier und jetzt.“²²⁵. Diese biblischen Wesenszüge der Heiligkeit²²⁶ werden auch bei jenen, die ihm nachfolgen, sichtbar.

Christoph Theobald führt nun die beiden gerade beschriebenen Begriffe zusammen und spricht bei Jesus von einer „sainteté „hospitalière““²²⁷, also von einer „gastlichen“ Heiligkeit. Gerade diese gastliche Heiligkeit erklärt sowohl die fehlenden Schriftstücke mit Jesus als Verfasser als auch die Entstehung eines neuen Schriftgenres²²⁸, denn sie hätte gewiss nicht zum Tragen kommen können, wenn der Menschensohn beispielsweise ein Regelwerk beispielsweise geschrieben hätte; in diesem Fall hätte die Aufmerksamkeit jener, die Jesus nachfolgten, auf den von ihm verfassten Sätzen gelegen. Wie hätte ein Freiraum, wie hätte Aufdeckung von Identität und ein Akt des Vertrauens ohne die „gastliche“ Heiligkeit zustande kommen können? Letztlich ist es kein Zufall, dass Jesus selbst nichts geschrieben hat, denn „die

²²⁰ Ders., 67. « ...un type d’hospitalité inauguré par le Nazaréen qui ne se laisse réduire, ni au cercle de ses disciples et apôtres, ni à une certaine catégorie sociale des personnes, ni à un champ spécifique de l’humanité... »

²²¹ Ders., 68.

²²² Ders., 65.

²²³ Vgl. ders., 64.

²²⁴ Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 65.

²²⁵ Ebd. « ...capacité d’apprentissage ou dessaisissement de soi au profit d’une présence à quiconque, ici et maintenant... »

²²⁶ Theobald bezieht sich auf Mk 8,35// und Joh 12,24f.

²²⁷ Ders., 66.

²²⁸ Vgl. ebd.

Abwesenheit des Geschriebenen ist [...] der Ausdruck des Vorrangs, der in so kurzer Zeit in der Öffentlichkeit seiner Gegenwart beim Anderen und seiner ebenso absoluten Distanz zu sich selbst gegeben wird“²²⁹. So kann man die neutestamentliche Schrift – ohne eine explizite Bestätigung seinerseits – als eine „sterbliche Leinwand“ und eine „subtile Art und Weise“ betrachten, „sich zu verewigen oder „sich selbst anzuempfehlen““²³⁰.

Offensichtlich ist die Heiligkeit Jesu, wie Theobald sie beschreibt, gekennzeichnet durch eine große Offenheit und die Unmöglichkeit, sich festlegen oder Vereinnahmen zu lassen. Wenn es aber keine konkreten Anhaltspunkte gibt, die von der gastlichen Heiligkeit angeführt werden, wie lässt sie sich ausmachen? Theobald bringt den Aspekt der Wahrnehmung ins Gespräch:

„Bräuchte es nicht tatsächlich einen besonders ausgeprägten Sinn, um die „gastliche“ Heiligkeit Jesu wahrzunehmen, die zwar „in sich ihre eigene Kohärenz trägt und die selbst die Bedingungen festlegt, unter denen sie rezipiert und gutgeheißen wird“²³¹, aber die in ihrer Beschaffenheit selbst die Fähigkeit des Meisters voraussetzt, mit der singulären Kreativität/schöpferischen Kraft der Auslegung/Interpretation seiner Gefährten zu rechnen?“²³² (67)

Es scheint sich nicht nur ein Akt des Vertrauens der Menschen gegenüber Jesus zu vollziehen, sondern auch ein Vertrauensakt des Meisters seinen Schülern gegenüber. All dies vollzieht sich in der „Beziehungswelt“, die durch die „gastliche“ Heiligkeit ermöglicht wird.

In einem ersten Schritt wurde ein Blick auf das „Außen“ der „gastlichen Heiligkeit“ geworfen. Dem Konzept Theobalds folgend soll es nun darum gehen, „vom Inneren der „gastlichen“ Heiligkeit des Nazoräers her die „Notwendigkeit“ einer Erkenntnis wahrzunehmen, die ihm zugesprochen wird, so wie man sie am Werk vorfindet im Schriftgenre, der von den ersten Christen ins Leben gerufen²³³ wurde.“

²²⁹ Ebd. „L’absence de l’écriture est donc l’expression de la priorité absolue donnée, en si peu de temps de vie publique, à sa présence auprès d’autrui et sa distance aussi absolue par rapport à lui-même. »

²³⁰ Ebd.

²³¹ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 67, zitiert nach MERLEAU-PONTY, Maurice, Signes, Paris 1960, 79.

²³² Ebd.

²³³ Eigentlich ist hier „erfunden“ gemeint, da dies die Übersetzung des französischen Wortes „inventé“ ist. Mir erschien das deutsche Verb vom Charakter zu geplant, weshalb ich mich für eine andere Übersetzung entschieden habe, in der Hoffnung, Theobalds Werk damit kein Unrecht zu tun.

3.1.3 Messianischer Stil der neutestamentlichen Heiligkeit²³⁴

3.1.3.1 *Das Elementare des Lebens*

Wie führte die Seinsweise Jesu zum messianischen Bekenntnis der Christen? Theobalds Ziel ist es, auf diese Frage eine Antwort zu finden²³⁵. Er stellt hierzu folgende Hypothese auf:

„Die Art Jesu Christi, sich in vielen Beziehungen zu positionieren, die von den Evangelien gezeigt werden, erweckt und deckt bei den Ansprechpersonen etwas Elementares („élémentaire“) auf, das bei jedem Mal absolut einzigartig ist (was natürlich genauer zu bestimmen ist). Dieses Elementare überschreitet in Tiefe und Breite die abgesteckten Grenzen des Judentums, wobei es die ganze Zeit in der Linie seiner Tradition bleibt.“²³⁶

Man könnte meinen, dass Jesus Christus mit diesem Grundlegenden die „Wurzeln“ einer jeden Person, die im begegnet, freilegt, und zwar Wurzeln, die sonst kein zweites Mal gefunden werden können. Das ist der sogenannte „„Elementarteil“ des Lebens“ („élémentaire de la vie“²³⁷), für den aber eine bestimmte Art und Weise der Wahrnehmung²³⁸ erforderlich ist, gewährleistet durch die biblische Weisheit²³⁹. Es geht also um eine weisheitliche Wahrnehmung beziehungsweise, nach heutigem Verständnis, um eine stilistische Wahrnehmung.²⁴⁰ Mit dieser spezifischen Wahrnehmung wird die vorher dargelegte Gastlichkeit Jesu und seiner Gefährten also sichtbar. Wodurch wird die Gastlichkeit von ihrem Inneren her gekennzeichnet? Zum einen führt Theobald den in den Evangelien angesprochenen „Selbstverzicht“ („dessaississement de soi“²⁴¹) an. Zum anderen geschieht dies „zugunsten einer Gegenwart für eine/n Jede/n“²⁴² und mit der „Fähigkeit, zu lernen“²⁴³. Man könnte nun meinen, dass die Distanz zu sich selbst und da dem Anderen Entgegenkommen in einer unüberbrückbaren Spannung stehen. Vielmehr

²³⁴ Vgl. dazu und im Folgenden: ders., 69ff..

²³⁵ Ders., 69. „...mon objectif [...] est plutôt de comprendre comment la manière d’être de Jésus, caractérisée d’abord en termes d’hospitalité, a pu susciter la confession messianique des « chrétiens »... »

²³⁶ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 70.

²³⁷ Ebd.

²³⁸ Vgl.ebd.

²³⁹ Hier führt Theobald die Stelle in Lk 7,35 als Referenz an: „Und doch hat die Weisheit durch alle ihre Kinder Recht bekommen.“

²⁴⁰ Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 70.

²⁴¹ Ders., 71. « dessaississement de soi »

²⁴² Ebd. « au profit d’une présence à quiconque »

²⁴³ Ebd. „capacité d’apprentissage“

bergen diese beiden Elemente eine Autorität (gr. *exousia*) oder auch eine Kraft (gr. *dynamis*), die bei Jesus Christus in Übereinstimmung mit sich selbst sichtbar werden:

„Er „strahlt“, weil in ihm die Gedanken, Worte und Werke vollkommen übereinstimmen und sich die Einfachheit und Einheit seines Seins manifestieren; sein Strahlen erlischt/verblasst nicht, aber es verbirgt sich, wird gar verwischt zugunsten eines jeden/einer jeden („quiconque“) und ruft hervor, deckt in ihm denselben Elementarteil des Lebens auf, auch „Glaube“ genannt, über dessen Ursprung er niemals Anspruch erhebt: dein Glaube hat dir geholfen“ (Mk 5,34//).“²⁴⁴

3.1.3.2 Eine Identitätsfrage

Die Stilfrage Jesu erweist sich, wie diese Textpassage zeigt, auch als eine Identitätsfrage. Jesus spart die Frage danach, wer er ist, aus beziehungsweise ist es nicht er, der seine Identität definiert, sondern lässt sie durch andere benennen oder offenlegen. Zudem legt er ganz ohne Willkür die Identität der Menschen frei. Das deutsche Verb „frei-legen“ passt recht gut zur Thematik, da sie den Freiheitscharakter des Begegnungsprozesses Jesu mit den Menschen zu betonen vermag.

In diesem Kontext ist die Frage zu stellen, in welchem Verhältnis der messianische Stil Jesu zu seinem Herkunftsglauben steht? Es wird klar, dass der Menschensohn sich seiner Wurzeln bewusst ist, sie aber zugleich zu übersteigen vermag:

„Diese relationale Struktur ist auch radikal offen – in die Tiefe und in der Weite, wie wir gesagt haben – weil sie sich diesseits der „mitswôt“²⁴⁵ situiert - im Besonderen der Gebote für religiöse/rituelle Reinheit des Judentums, und sie stellt sich auf deren [mitswôt, Anm.] Prinzip selbst, nämlich das Fehlen von Lüge oder die Übereinstimmung der Gedanken, der Worte und der Taten, genau wahrnehmbar durch jede/n, der/die kommt...“²⁴⁶

3.1.3.3 Der messianische Stil und der Blick

3.1.3.3.1 Das Motiv des Blickes

„Als er aufstand, um aus der Schrift vorzulesen, reichte man ihm das Buch des Propheten Jesaja. Er schlug das Buch auf und fand die Stelle, wo es heißt: Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das

²⁴⁴ Ders., 71.

²⁴⁵ Der deutsche Begriff des hebräischen Wortes מצוות ist *Mitzwa*, der Plural *Mitzwot*. Mit „Mitzwot“ werden göttliche, von der Tora abgeleitete Gebote bezeichnet. Diese Information wurde dem Glossar von Nissan Dovid Dubov entnommen. URL: http://www.de.chabad.org/library/article_cdo/aid/534934/jewish/Glossar.htm (Stand: 16.06.15)

²⁴⁶ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 71.

Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe. Dann schloss er das Buch, gab es dem Synagogendiener und setzte sich. Die Augen aller in der Synagoge waren auf ihn gerichtet. Da begann er, ihnen darzulegen: Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt.“²⁴⁷

„Damals heilte Jesus viele Menschen von ihren Krankheiten und Leiden, befreite sie von bösen Geistern und schenkte vielen Blinden das Augenlicht. Er antwortete den beiden: Geht und berichtet Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: Blinde sehen wieder, Lahme gehen, und Aussätzige werden rein; Taube hören, Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet. Selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt.“²⁴⁸

Der messianische Stil Jesu hinterlässt Spuren, wie in den Evangelien ersichtlich wird. Als sehr zentral stellt Theobald vor allem die Heilung der Blinden im Lukasevangelium heraus²⁴⁹, da sie mit den Augen beziehungsweise mit dem Blick zu tun hat. In dieser Hinsicht interessant ist die Überlegung, dass die Heilung sowohl physisch als auch geistig bzw. seelisch geschieht, es ist ein ganzheitlicher Prozess, in den sowohl das Außen und das Innen eines Menschen involviert sind.

Das Motiv des Blickes ist sehr zentral hinsichtlich der stilistischen Wahrnehmung. Es stellt sich heraus, dass

„der gastliche Blick Jesu – wenngleich der Lebensgrundlage („élémentaire de vie“) angemessen – weit davon entfernt ist, für alle *offen-sichtlich* [eigenständige Hervorhebung] zu sein und dass das tatsächliche Annehmen des Blickes eine echte „conversion“ (Bekehrung, Umwandlung) oder auch eine „inversion“ (Umkehrung) braucht“²⁵⁰.

Man hat den Eindruck, dass die beiden Begriffe, die dieselbe Sache bezeichnen, mit ihrer Bedeutung sehr in die Tiefe gehen. Gerade beim Wort „conversion“ bzw. inversion ist mehr als eine heutzutage oft verstandene Hinwendung zu einem guten ethischen, moralischen Verhalten gemeint: Es ist in diesem Falle von zutiefst existenzieller Natur.

²⁴⁷ Lk 4,16-21.

²⁴⁸ Lk 7,21-23.

²⁴⁹ Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 73.

²⁵⁰ Ebd.

3.1.3.3.2 Blindheit und Verdunklung

„Das messianische Werk besteht gerade im Sieg über diese Blindheit. Dies ist ein umso kostspieligerer Sieg, sobald die Blindheit sich in eine „Verdunklung“ verwandelt.“²⁵¹ Anscheinend sind die Blindheit und die Verdunklung nicht gleichwertig. Der Zustand der Blindheit ist nach Theobalds Ausführungen kein selbstverschuldeter, wie es auch bei der Heilung des Blinden in Joh 9,1-7²⁵² oder auch in Joh 9,41²⁵³ ersichtlich ist. Zudem mag es dem Blinden von seinem Inneren her nicht bewusst sein, dass er nichts sehen kann. Die Verstockung jedoch ist im Gegensatz zur Blindheit mit Schuld behaftet. Augenscheinlich muss bereits die Frei- und Offenlegung der Identität passiert sein und man ist sich ihr bewusst, oder aber man besitzt aufgrund der Verstockung - was in Jesaja 6,9-13²⁵⁴ thematisiert wird – nicht die Fähigkeit zur „conversion“, zur Umkehrung beziehungsweise Bekehrung des Blickes. In beiden Fällen kommt es zur Verdunklung, die um einiges schwerwiegender ist. Dieser Zustand der Verdunklung reicht bis in den innersten Kreis Jesu Christi, die Zwölf, hinein. Es wird ihn jener verraten, „der mit mir aus derselben Schüssel isst“, so die Worte Jesu in Mk 14,20. Es wird deutlich, dass sich durch die von ihm gelebte „gastliche“ Heiligkeit nicht nur ein Raum der Offenheit, der Identitätsfindung, der veränderten Wahrnehmung und der Freiheit eröffnet, sondern auch ein Raum tiefster Verletzlichkeit und Verwundbarkeit:

²⁵¹ Ebd. „L’oeuvre messianique consiste précisément dans la victoire sur cet aveuglement, victoire d’autant plus coûteuse quand la cécité se transforme en « obscurcissement » ».

²⁵² „Unterwegs sah Jesus einen Mann, der seit seiner Geburt blind war. Da fragten ihn seine Jünger: Rabbi, wer hat gesündigt? Er selbst? Oder haben seine Eltern gesündigt, sodass er blind geboren wurde? Jesus antwortete: Weder er noch seine Eltern haben gesündigt, sondern das Wirken Gottes soll an ihm offenbar werden. Wir müssen, solange es Tag ist, die Werke dessen vollbringen, der mich gesandt hat; es kommt die Nacht, in der niemand mehr etwas tun kann. Solange ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt. Als er dies gesagt hatte, spuckte er auf die Erde; dann machte er mit dem Speichel einen Teig, strich ihn dem Blinden auf die Augen und sagte zu ihm: Geh und wasch dich in dem Teich Schiloach! Schiloach heißt übersetzt: Der Gesandte. Der Mann ging fort und wusch sich. Und als er zurückkam, konnte er sehen.“

²⁵³ „Jesus antwortete ihnen: „Wenn ihr blind wärt, hättet ihr keine Sünde. Jetzt aber sagt ihr: Wir sehen. Darum bleibt eure Sünde.““

²⁵⁴ „Da sagte er: Geh und sag diesem Volk: Hören sollt ihr, hören, aber nicht verstehen. Sehen sollt ihr, sehen, aber nicht erkennen. Verhärtete das Herz dieses Volkes, verstopf ihm die Ohren, verkleb ihm die Augen, damit es mit seinen Augen nicht sieht und mit seinen Ohren nicht hört, damit sein Herz nicht zur Einsicht kommt und sich nicht bekehrt und nicht geheilt wird. Ich fragte: Wie lange, Herr? Er antwortete: Bis die Städte verödet sind und unbewohnt, die Häuser menschenleer, bis das Ackerland zur Wüste geworden ist. Der Herr wird die Menschen weit weg treiben; dann ist das Land leer und verlassen. Bleibt darin noch ein Zehntel übrig - auch sie werden schließlich vernichtet, wie bei einer Eiche oder Terebinthe, von der nur der Stumpf bleibt, wenn man sie fällt.“

„Die ersten christlichen Gemeinschaften waren sich vollends bewusst, dass die schlimmste Gewalt und die Kreuzigung Jesu nicht einfach von außen verursacht worden sind von der römischen Herrschaft und vom Sanhedrin. Vielmehr sind sie gekommen – und kommen immer noch – aus dem Inneren des Zusammenspiels der Beziehungen, befähigt zu offener Gastlichkeit.“²⁵⁵

Die Frage, ob diese Tatsache den Nazoräer daran hindert, den messianischen Stil aufrechtzuerhalten, ist zu verneinen. Denn er „hält dennoch seine Gastlichkeit zu allen auf Kosten seines Lebens aufrecht, wobei er bis zum Ende in einer Haltung des Lernens und des Lösens von sich selbst bleibt“²⁵⁶.

3.1.3.4 Was die Messianität nicht ist

Die „Verdunkelung“ der Herzen, die zur Kreuzigung Jesu führt und damit zur Gewalt, die Jesus angetan wird, bringt uns zu Theobalds Plädoyer für eine „Seinsweise Jesu [...], die im Näheren nicht durch sein Ende geprägt ist“²⁵⁷. Letztlich hängt die Richtung, die die biblische Theologie nimmt, „von der Stellung/vom Platz“ ab, „der dem Gewalttod des Nazoräers und der Verstehensweise bezüglich der inneren Zerrissenheit des Judentums zugeteilt wird, was zur Entstehung des Christentums geführt hat“²⁵⁸. So ist der messianische Stil Jesu Christi aus Theobalds Sicht nicht auf den Tod und die Trennung der Christen von den Juden zentriert; ein gewaltbetontes Bild des Stils Jesu kann das Leben Jesu und die Bandbreite seines Wirkens nicht ausreichend würdigen. Christoph Theobald befürchtet gar, dass dies „das Gottesbild selbst anzustecken droht“²⁵⁹. Denn letztlich hat Jesus die Haltung des messianischen Stils nicht kurz vor seinem Tod erst ausgelebt, sondern von Anfang an. Anders formuliert veranlasste ihn nicht erst der Kreuzestod zur gastlichen Heiligkeit. Diese dauerhafte Haltung der Gastlichkeit findet sich, so Theobald, auch im Buch der Offenbarung und zeigt, wie der Lebensstil Jesu auf die Heiligen übertragen wird²⁶⁰. Wie Jesus haben sie sich selbst

²⁵⁵ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 73.

²⁵⁶ Ders., 74. Theobald verweist hierbei auf die Beschreibung Jesu als Lernender in Hebr 5,8 (Jesus „lernte, obwohl er Sohn war, an dem, was er litt, den Gehorsam...“) und auf den Gottesknecht in Jes 50,4-9.

²⁵⁷ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 70. « la manière d’être de Jésus qui n’est pas d’emblée marquée par sa fin »

²⁵⁸ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 70. «...la place donnée à la mort violente du Nazaréen et de la manière de comprendre la scission interne au judaïsme qui a donné naissance au christianisme. »

²⁵⁹ Ders., 71. „...violence qui risque de contaminer l’image même de Dieu. »

²⁶⁰ Vgl. dazu und im Folgenden: Ders., 74f.

entäußert und Distanz zu sich und ihrem Leben genommen²⁶¹ und wie er leben sie den Kern der „Mitzwot“ und sind in Übereinstimmung mit sich selbst²⁶². Abschließend kann anhand der apokalyptischen Literatur festgehalten werden, dass der messianische Stil im Sinne Christoph Theobalds nicht auf die Gewalttat oder den Tod Jesu ausgerichtet ist, sondern auf die Ausdauer, die gastliche Heiligkeit aufrechtzuerhalten.

„Selbst im Kontext der Offenbarung sind es also nicht die Entgleisung der Gewalt und das Martyrium, die die christliche Messianität festlegen. Diese versteht sich vielmehr und versteht das, was Jesus widerfahren ist, als „Gastlichkeit“, die bis zum Ende aufrechterhalten und in die Enge geführt wird, sobald das Unverständnis, ja sogar die Gewalt, das moralische Verhalten auf die Probe stellt, welches an der Quelle liegt: Die Abwesenheit der Lüge und die Übereinstimmung mit sich selbst.“²⁶³

3.1.3.5 Der messianische Stil und das Gesetz

3.1.3.5.1 Die Goldene Regel

Bisher wurde der messianische Stil über den Aspekt des Blickes und der Wahrnehmung betrachtet. Theobald bringt eine weitere Facette durch Paulus und die Synoptiker ein, die das messianische Verständnis von der Perspektive des Gesetzes her betrachten: Es regelt „alle Beziehungen und die Gastlichkeit mit ihren innerlichen und äußeren Aspekten des Judentums“²⁶⁴ und ist daher grundlegender Natur. Der messianische Stil verlagert den inhaltlichen Schwerpunkt des jüdischen Gesetzes, wie bei den Evangelisten Matthäus und Lukas ersichtlich wird: „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen. Darin besteht das Gesetz und die Propheten.“ (Mt 7,12//). Der von außen gut sichtbare und verständliche Appell zu Respekt und gerechtem Handeln, der auch in anderen Religionen und Kulturen seinen Niederschlag findet²⁶⁵, besitzt eine universelle und in diesem Sinne allgemeine Dimension. Die Innerlichkeit der goldenen Regel enthält aber mehr: „im Verborgenen öffnet sie dort die Möglichkeit einer Gastlichkeit, deren Öffnung für einen Jeden und eine Jede eine

²⁶¹ Vgl. Offb 12,11.

²⁶² Vgl. Offb 14,5.

²⁶³ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 74.

²⁶⁴ Ders., 75. « ...toutes les relations et l'hospitalité en leurs aspects à la fois internes et externes au judaïsme. »

²⁶⁵ Vgl. ders., 76.

maßlose Haltung, Selbstentäußerung und Umkehrung des Blickes voraussetzt²⁶⁶. Es kehren offensichtlich die bereits dargelegten Wesensmerkmale der gastlichen Heiligkeit wieder, was das fundamentale Gewicht derselben offenbart. Bei der Thematik der goldenen Regel kommt ein weiteres Detail dazu, nämlich die maßlose Haltung, die darin besteht, sich an den Platz des Anderen/der Anderen zu geben, an Stelle des Anderen/der Anderen zu sein, „ohne seinen/ihren eigenen Platz zu verlassen“²⁶⁷. Ich begeben mich also zum Du, ohne mich vom Ich zu isolieren. Dieser Prozess vollzieht sich „immer in dieser oder jener konkreten Situation: sobald es darum geht, solch einen [Menschen, selbstständige Ergänzung] mit tätiger/aktiver Zuneigung und Mitgefühl zu erreichen“²⁶⁸. Das von Theobald angeführte Beispiel vom barmherzigen Samariter kann dies verdeutlichen. Es folgt die gesamte Passage aus dem Lukasevangelium²⁶⁹:

Da stand ein Gesetzeslehrer auf, und um Jesus auf die Probe zu stellen, fragte er ihn: **Meister, was muss ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?** Jesus sagte zu ihm: Was steht im Gesetz? Was liest du dort? Er antwortete: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deiner Kraft und all deinen Gedanken, und: **Deinen Nächsten sollst du lieben wie dich selbst.** Jesus sagte zu ihm: Du hast richtig geantwortet. Handle danach und du wirst leben. Der Gesetzeslehrer wollte seine Frage rechtfertigen und sagte zu Jesus: Und **wer ist mein Nächster?** Darauf antwortete ihm Jesus: Ein Mann ging von Jerusalem nach Jericho hinab und wurde von Räubern überfallen. Sie plünderten ihn aus und schlugen ihn nieder; dann gingen sie weg und ließen ihn halb tot liegen. Zufällig kam ein Priester denselben Weg herab; er **sah** ihn und ging weiter. Auch ein Levit kam zu der Stelle; er **sah** ihn und ging weiter. Dann kam ein Mann aus Samarien, der auf der Reise war. Als er ihn **sah, hatte er Mitleid**, ging zu ihm hin, goss Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie. Dann hob er ihn auf sein Reittier, brachte ihn zu einer Herberge und sorgte für ihn. Am andern Morgen holte er zwei Denare hervor, gab sie dem Wirt und sagte: Sorge für ihn, und wenn du mehr für ihn brauchst, werde ich es dir bezahlen, wenn ich wiederkomme. Was meinst du: Wer von diesen dreien hat sich als der Nächste dessen erwiesen, der von den Räubern überfallen wurde? Der Gesetzeslehrer antwortete: Der, der barmherzig an ihm gehandelt hat. Da sagte Jesus zu ihm: Dann geh und handle genauso!²⁷⁰

²⁶⁶ Ders., 77. „...discrètement elle y ouvre la possibilité d’une hospitalité dont l’ouverture à quiconque suppose une attitude démesurée, dessaisissement de soi et inversion du regard...“

²⁶⁷ Ebd. „sans quitter sa propre place“

²⁶⁸ Ebd. „...toujours dans telle ou telle situation concrète: quand il s’agit de rejoindre un tel par sympathie et compassion active... »

²⁶⁹ Bei den fett gehaltenen Wörtern handelt es sich um eigenständige Hervorhebungen.

²⁷⁰ Lk 10,25-37

Der Gesetzeslehrer stellt eine Frage von großem Gewicht und Bedeutung, die von Jesus konkretisiert wird. Mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter lenkt Jesus den Blick auf eine Situation, die dem Fragensteller die Augen öffnen soll, anstatt die Frage schlicht und einfach zu beantworten. Er lenkt vom „Ich“ des Gesetzeslehrers zum „Du“, zum Nächsten in der von ihm erzählten Geschichte. Diese Passage zeigt recht gut die zwei Dimensionen des Sehens, der Wahrnehmung auf: Denn drei Männer „sahen“ den verletzten Mann auf dem Boden liegen, aber nur einer von ihnen besaß die „inversion excessive“²⁷¹, die extreme Umkehrung des Blickes. Dabei ist die Möglichkeit, den Nächsten mit liebevollen Taten zu erreichen, nicht einforderbar („exigible“²⁷²), sie kann lediglich angeboten werden und so einen Raum eröffnen.

Der Prozess, sich an die Stelle eines Anderen/einer Anderen zu begeben, geht noch einen Schritt weiter, sobald man dessen Gewalt auf sich nimmt; die Distanz zu sich selbst und die damit einhergehende „inversion“ verleiht einem den „Mut [...], sich der Gewalt des anderen auszusetzen“²⁷³ und ermöglicht Versöhnung, wie Theobald mit Mt 5,23f zeigt.

Die goldene Regel verändert an der „gastlichen“ Heiligkeit nichts, sondern kann als die Manifestierung dieses messianischen Stils betrachtet werden, die die Grenzen überschreitet:

„Dank dieser Regel wird der notwendig einzigartige und immer ausführliche Zugang zur „gastlichen“ Heiligkeit des Nazoräers und seiner vielen Kompagnons/Teilhaber (associés) als solcher wahrnehmbar, und das jenseits der Grenzen Israels und in Israel selbst, weil es die maßlose Erfüllung des Gesetzes und seiner Propheten ist und bleibt.“²⁷⁴

Die Koppelung der Universalität der goldenen Regel mit dem konkreten Handeln der Person kann die Menschen zu einem messianischen Stil befähigen, der zunächst dazu nicht imstande ist, kann und Freiheit und Offenheit verschaffen²⁷⁵:

„Der formale oder „abstrakte“ Charakter dieser elementaren Regel macht sie nicht nur allen zugänglich, sondern öffnet vor allem und lässt einem jeden, der sie ergreifen will, es

²⁷¹ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 77.

²⁷² Ebd.

²⁷³ Ebd. « ...courage de s' exposer à la violence d' autrui.. »

²⁷⁴ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 77.

²⁷⁵ Vgl. ders., 76.

aber nicht kann, den Platz, jedes Mal, wenn er es konkret auf einzigartige Art und Weise tut
...²⁷⁶

3.1.3.5.2 Maß und Maßlosigkeit

Theobald geht im Diskurs über den messianischen Stil sehr ausführlich auf die weisheitlichen Kategorien des Maßes und der Maßlosigkeit ein, die den neutestamentlichen Schreibern wie den Synoptikern, Paulus, dem Johannesevangelium und dem Epheserbrief wohlbekannt sind. Der messianische Stil ist von Maßlosigkeit geprägt, ist nicht ohne eine sensible Wahrnehmung zugänglich.²⁷⁷ Dies unterstreicht die Thematik der Blindheit und der „Verdunkelung“, die zuvor beschrieben wurde. Maßlosigkeit ist nicht in seiner negativen Bedeutung zu verstehen, sondern im Sinne von Übermaß. Es werden die Grenzen, die durch das Maß gesetzt worden sind, überstiegen. Bei den Synoptikern heißt es: „Gebt, dann wird auch euch gegeben werden. In reichem, vollem, gehäuftem, überfließendem Maß wird man euch beschenken; denn nach dem Maß, mit dem ihr messt und zuteilt, wird auch euch zuteilt werden.“ (Lk 6,38; vgl. Mk 4,24; Mt 7,2).

An dieser Stelle gilt es zu konkretisieren, um wessen Maß es sich handelt. Theobald spricht von der „Abwesenheit des Urteils, gar der Verurteilung“²⁷⁸ der Menschen. Etwas weiter im Text erwähnt er die Vermessenheit der falschen Apostel, die von Paulus im zweiten Korintherbrief angesprochen wird²⁷⁹:

„Wir sind allerdings nicht so vermessen, uns gleichzustellen oder zu vergleichen mit gewissen Leuten, die sich selbst anpreisen. In ihrem Unverstand messen sie sich an sich selbst und vergleichen sich mit sich selbst.“²⁸⁰

Was also nicht dem messianischen Stil entspricht, das ist das Maß, das die Menschen an sich und an anderen anlegen, wenn sie einander vergleichen. Dadurch werden die Menschen sich selber Gesetz und Maßstab und verlieren den Blick für den messianischen Stil der Maßlosigkeit, ziehen sich selbst Grenzen. Wie können diese Grenzen erweitert werden?

²⁷⁶ Ebd.

²⁷⁷ Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 78.

²⁷⁸ Ders., 78. „l'absence de jugement, voire de condamnation“

²⁷⁹ Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 79.

²⁸⁰ 2 Kor 10,12.

« L'absence de jugement, voire de condamnation peut être la conséquence de cet élargissement à l'infini de nos mesures [...], mais aussi et surtout la suspension d'un type de loi qui dispenserait le sujet d'éprouver en et par lui-même la frontière infiniment mobile entre ce qui lui semble être « à sa mesure» et ce qui se présente à lui comme «démésuré».»²⁸¹

Theobald schreibt, dass eine Grenzerweiterung ermöglicht wird, indem zum einen nicht ge- oder verurteilt wird. Er hebt aber hervor, dass hierbei vor allem ein Gesetz aufgehoben werden muss. Es handelt sich hierbei um jene Art von Gesetz, die das Subjekt von der Verpflichtung entbindet, sich in sich und über sich selbst hinaus jener unendlich verschiebbaren Grenze zu vergewissern, die zwischen dem für die Person Gemäßen („à sa mesure“²⁸²) und der Maßlosigkeit liegt.

Offensichtlich ist die Maßlosigkeit kein passiver Zustand des messianischen Stils, sondern eine immer wieder zu aktualisierende Pflicht, der Mensch nicht vernachlässigen darf. Sollte dies geschehen, kann keine Umkehr des Blickes stattfinden, da der Prozess des sich Vergleichens « seinen Blick von dem abwenden würde, was er allein prüfen und entscheiden kann, hier und jetzt“²⁸³. Um den Raum der „gastlichen“ Heiligkeit betreten zu können, muss ein Wechsel vom Eigenmaß zum Gottesmaß stattfinden, um wiederum die Maßlosigkeit erleben zu können. Theobald schreibt dazu:

„Im Großen und Ganzen dieser Passage (die zentral ist für unser stilistisches Anliegen), macht sich die Vergleichsaporie im Grund genommen am das Problem der Einheit des Maßes fest: Sich selbst als Maß- und Vergleichsreferenz zu nehmen (V12) oder „das Maß zu übersteigen“ (V13) führt in einen selben Wahnsinn, von dem nur ein Bezug zum Maß befreien kann – welches der „Maßstab“ ist, „der von Gott“ auf sehr konkrete Weise Paulus „zugeteilt worden ist“ (2 Kor 10,13). Eine „Regel“ [kanón], die hier und aufs Neue den Bereich der offenen Gastlichkeit betrifft: „Wir dagegen wollen uns nicht maßlos rühmen, sondern jenen Maßstab anlegen, den uns Gott zugeteilt hat, dass wir nämlich bis zu euch gelangt sind.““²⁸⁴

²⁸¹ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 78.

²⁸² Ebd.

²⁸³ Ders., 79. « ...elle détournerait son regard de ce que lui seul peut éprouver et décider, ici et maintenant. »

²⁸⁴ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 79.

3.1.3.6 Die Ambiguität der „Maßlosigkeit“²⁸⁵

So klar und logisch der Übergang vom Maß des Menschen zum göttlichen Maß gewesen sein mag, so polemisch und widersprüchlich erscheint sie im Kontext Jesu Christi, da in den neutestamentlichen Texten eine Diskrepanz der Einheit zwischen der messianischen Heiligkeit und ihrer Wahrnehmung geschildert wird. Die folgenden Textstellen zeigen die Schwierigkeit der Menschen auf, die „messianische Heiligkeit des Wahnsinns“ als solche zu erkennen, da sie kein Maß besitzt, das die Menschen allem und jedem normalerweise zuteilen würden: Der Evangelist Markus schreibt, wie sich das Verhältnis zur Verwandtschaft des Nazoräers verschärft, da sie überzeugt ist, er habe den Verstand verloren:

„Jesus ging in ein Haus und wieder kamen so viele Menschen zusammen, dass er und die Jünger nicht einmal mehr essen konnten. Als seine Angehörigen davon hörten, machten sie sich auf den Weg, um ihn mit Gewalt zurückzuholen; denn sie sagten: Er ist von Sinnen.“²⁸⁶

Jesus Christus wird ein Pakt mit dem Widersacher oder gar Besessenheit vorgeworfen: „Nur mit Hilfe von Beelzebul, dem Anführer der Dämonen, kann er die Dämonen austreiben“, so die Synoptiker²⁸⁷. Markus berichtet, wie über Jesus gesagt wird: „Er ist von Beelzebul besessen“²⁸⁸. Im Johannesevangelium kommen neben den soeben genannten Anschuldigungen noch „das Motiv der Hochnäsigkeit/ des Eigendünkels²⁸⁹ (Joh 8,52²⁹⁰) und des Selbstmordes (Joh 8,22²⁹¹) einerseits [...] und jenes der Blasphemie (Joh 10,33²⁹²) andererseits“²⁹³ hinzu. Die Evangelien verdeutlichen recht gut die Irritation, das Unverständnis und die Entrüstung über Jesus und seinen Stil. Diese Wogen der Negativität mögen wohl daran liegen, dass das, was der Menschensohn tat und sagte, noch nie dagewesen war. Johannes hingegen weist darauf hin, dass das auffällige Verhalten Jesu „im Referenzrahmen

²⁸⁵ Vgl. dazu und im Folgenden: 80-84.

²⁸⁶ Mk 3,20f.

²⁸⁷ Mt 12,24 par.

²⁸⁸ Mk 3,22.

²⁸⁹ Joh 8,52

²⁹⁰ „Da sagten die Juden zu ihm: Jetzt wissen wir, dass du von einem Dämon besessen bist. Abraham und die Propheten sind gestorben, du aber sagst: Wenn jemand an meinem Wort festhält, wird er auf ewig den Tod nicht erleiden.“

²⁹¹ „Da sagten die Juden: Will er sich etwa umbringen?“

²⁹² „Die Juden antworteten ihm: Wir steinigen dich nicht wegen eines guten Werkes, sondern wegen Gotteslästerung; denn du bist nur ein Mensch und machst dich selbst zu Gott.“

²⁹³ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 80.

des Judentums seinen Platz hat, indem er [der Leser, eigenständige Anm.] durch das Zitat von Psalm 69,10 daran erinnert wird: „Der Eifer für dein Haus verzehrt mich (Joh 2,17); Paulus geht im ersten Korintherbrief auf die Thematik insofern ein, als dass er auf die Sprache des Kreuzes zurückkommt, die von Eifer geprägt ist²⁹⁴: „Denn das Wort vom Kreuz ist denen, die verloren gehen, Torheit; uns aber, die gerettet werden, ist es Gottes Kraft“²⁹⁵. Paulus verfehlt also diese Art der „Torheit“ (Theobald führt hierbei das griechische Wort „moria“ an), wohingegen er sich von jener „Torheit“ (hier ist es „mainesthai“) distanziert, die der Öffnung der korinthischen Gemeinde Schaden hinzufügt: „Wenn nun die ganze Gemeinde zusammenkommt und alle in Sprachen reden, und es kommen Unkundige oder Ungläubige herein, werden sie nicht sagen, dass ihr von Sinnen seid?“ (1 Kor 14,23) Hinsichtlich des Eifers, der von der „Maßlosigkeit“ herrührt, werden für Theobald viele Fragen aufgeworfen:

„Aber wie kann man nun in der messianischen „Torheit“ Weisheit und Macht, gar die Macht und Weisheit Gottes wahrnehmen, wenn es unmöglich ist, den bereits erwähnten Kreis eines „Gedankens“ zu verlassen, der vom Messias dem Geisterfüllten („spirituel“) Menschen mitgeteilt wird und zugleich bereits in diesen vorausgesetzt ist, damit er ihn empfangen kann (1 Kor 2,9-16)?“²⁹⁶

Wie wird der messianische Stil als solcher erkennbar, wenn man erstens im geistlichen Kontext Jesu Christi bleiben und zweitens zugleich die spirituelle Bereitschaft im Vorhinein gegeben sein muss? Paulus beruft sich im ersten Korintherbrief auf die „Tiefen Gottes“²⁹⁷, die durch den Geist erkennbar werden, der Geist Gottes ist sozusagen das Maß. Damit gibt sich Christoph Theobald nicht zufrieden, das Grundproblem bleibt:

Das Betreten einer Perspektive „ohne Maß“, die Ergriffenheit (saisissement) durch das, was „maßlos“ ist, nämlich der Eifer-wann kann man sagen, dass all diese derart blind geworden sind, dass das Herz verdunkelt wird? Wie kann man wahrnehmen, dass sie sich in der messianischen Heiligkeit bewegt haben oder dass sie ganz einfach nur der Ausdruck dessen sind?“²⁹⁸

²⁹⁴ Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 81.

²⁹⁵ 1 Kor 1,18.

²⁹⁶ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 81.

²⁹⁷ 1 Kor 2,10

²⁹⁸ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 81.

Letztlich muss die Frage nach der Unterscheidung zwischen messianischem und nichtmessianischem Eifer immer wieder neu gestellt werden, da es keine Struktur oder Schablone existiert, die aufgelegt werden kann, um klarer sehen zu können. Diese Unterscheidung verortet sich nicht im Abstrakten, sondern im konkreten Alltag und sie wiederholt sich immer wieder neu,

„und das jedes Mal, wenn sich eine elementare Situation der offenen Gastlichkeit einstellt. Dies passiert, sobald der kleine Gegenwärtige (*l'humble présent*) sich auf maßlose Weise öffnet und nur auf einzigartige Weise von jenem geehrt werden kann, der sich sogleich als wahr erweist in Bezug auf den Anderen.“²⁹⁹

Dessen sind sich die synoptischen Evangelien offenbar bewusst und das erklärt, warum sie

„eher konkrete und alltägliche Situationen erzählen, in denen der Konflikt bereits aufgekommen ist und die den Leser nicht mit einem unantastbaren Heldentum jenseits jeglicher Erwartung, sondern mit einer gewissen Ungezwungenheit oder Offenkundigkeit konfrontieren: Die paradoxe Maßlosigkeit hat sich hie und da einem Maß eines solchen oder einer solchen gezeigt.“³⁰⁰

Somit liefern die neutestamentlichen Texte keine Lösung, sondern fordern den Leser/die Leserin dazu auf, sich auf den weisheitlichen Diskurs einzulassen. Zudem soll er/sie lernen, aktiv wahrzunehmen und sich nicht von der Verwirrung zwischen Heiligkeit und Wahnsinn einschüchtern zu lassen, sondern sie als einen Moment der Öffnung und der Chance wahrzunehmen und darauf zu reagieren:

„Es ist diese Bestimmung, die den Stilansatz stiftet, der ausgerechnet dann vorhanden ist, sobald die bis auf die Spitze getriebene Verwirrung bezüglich der Ähnlichkeit von Heiligkeit und Wahnsinn Gefahr läuft, als einzige Hintertür den unmittelbaren Bezug zu einer „Offenbarung“ Gottes offenzuhalten.“³⁰¹

Dieser besondere Art der Wahrnehmung, dieser besonderen Aufmerksamkeit, die dem messianischen Stil geschenkt wird, verleiht Christoph Theobald den Titel „weisheitliches Feingefühl“ („*finesse sapientielle*“³⁰²):

²⁹⁹ Ders., 82.

³⁰⁰ Ebd.

³⁰¹ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 83.

³⁰² Ebd.

„Der „Stil“ ist also nichts anderes als dieses weisheitliche Feingefühl, welches inmitten der offenen Gastlichkeit des Nazoräers entsteht – in seiner kommunikativen Heiligkeit, haben wir gesagt – und welches sie [die Gastlichkeit] gleichzeitig hervorbringt: nämlich die Fähigkeit, *im* Gehörten und Gesehenen die unsichtbare und unhörbare Übereinstimmung eines jeden mit sich selbst zu sehen und zu hören wie auch das, was seine Einzigartigkeit begründet.“³⁰³

Hier soll die Thematik der „Maßlosigkeit“ zum Abschluss kommen, wenngleich man noch so viel über sie schreiben könnte. Christoph Theobald geht der berechtigten Frage nach, ob diese maß-lose Wahrnehmung nicht jeglicher notwendiger Struktur und Strenge entbehre. Inwiefern kann so eine stilistische Wahrnehmung Halt und Sicherheit geben? Aus der Befürchtung heraus, keine Antwort zu finden, „besteht auch die Angst, sich verpflichtet zu fühlen, sie [die Gruppe, eigenständige Anm.] zum „Gesetz“ oder zu einem gemeinsamen Gesetz zurückzuführen, das zugleich Lehre und Moral beinhaltet, der sogar sich mit dem zufriedenzugeben, was wahrgenommen wurde“. Eine mögliche Reaktion sind also Zurückhaltung oder ein Schritt zurück in den „sicheren Hafen“ oder aber eine Passivität. Dadurch läuft das Einzigartige, Gefahr, dem Vergleich zum Opfer zu fallen³⁰⁴ und an Offenheit und Freiheit einzubüßen. Hier weist der Theologe darauf hin, dass die stilistische Wahrnehmung sehr wohl mit einer Strenge („rigueur“³⁰⁵) einhergeht. Zwar konnte ich nicht explizit die entsprechenden Passagen ausmachen, doch scheint es sich bei der stilistischen Strenge um eine andere zu handeln als jener, von der am Anfang die Rede war. Sie bietet zwar kein Korsett, das Halt und Form gibt, vielmehr liegt die Strenge im Wesen der Wahrnehmung selbst. So kann man die Strenge einerseits als Ausharren und Konsequenz zu verstehen, wie es bereits bei der Gastlichkeit Jesu ausgeführt wurde und andererseits als den hohen Anspruch, der an jene gestellt wird, die Jesus nachfolgen und sich dazu entscheiden, die „gastliche“ Heiligkeit leben. Denn letztlich „ist es diese Weise, die Welt zu bewohnen, - die „christliche“ Messianität als Stil, die der „Heilige Gottes“ eingeführt hat“³⁰⁶.

³⁰³ Ebd.

³⁰⁴ Vgl. Ders., 84.

³⁰⁵ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 84.

³⁰⁶ Ebd. „...le messianisme „chrétien“ comme style, que le „Saint de Dieu“ a inaugurée. »

3.1.4 Eschatologischer Stil der neutestamentlichen Heiligkeit

Was die Breite und Tiefe beim messianischen Stil war, das ist die Höhe, sobald wir uns dem eschatologischen Stil widmen und Theobald in der Frage nachgehen³⁰⁷, „wie und in welchem Sinn seine [Jesu] Heiligkeit ein eschatologisches Profil besitzt, das im Kontext seiner Zeit und in der heutigen Zeit nachweisbar ist“³⁰⁸. Ebenso wie beim messianischen Stil geht Theobald auch beim eschatologischen Charakter nicht vom gewalttätigen Tod Jesu aus, sondern sucht bei der Lebensweise der gastlichen Heiligkeit Jesu und seiner Art, das Elementare im Menschen zu wecken, nach Spuren dessen, was daran definitiv und letztgültig („définitif et ultime“³⁰⁹) ist.

3.1.4.1 Eschatologie – ein neuer Bezug zu Leben und Tod³¹⁰

Eschatologie in diesem Kontext meint einen neuen Bezug, der zu Leben und Tod hergestellt wird. Seit jeher spielte der Tod eine tragende Rolle, im Westen wie auch im Osten. Betrachten wir die Perspektive in der biblischen Tradition, so ist der Tod immer mit der Lüge verbunden, was bereits im Buch Genesis erkennbar wird: Die Sterblichkeit von Adam und Eva setzt mit dem Beginn der Lüge ein. Die Tod-Lügen-Thematik ist eine sehr fundamentale. Welche Macht besitzt der Tod aus biblischer Sicht? Theobald qualifiziert jene als unecht („factice“³¹¹): „La mort ne l’obtient qu’en suggérant à l’être humain de faire l’amalgame entre les limites inhérentes à son existence et une jalousie sous-jacente à la vie »³¹². Der Tod besitzt demnach keine eigene Macht und gewinnt letztlich nur dann Raum, sobald er den Menschen glauben macht, er müsse sich Recht verschaffen angesichts der aus seiner Sicht ungerechten Situation. Diese wird durch die Grenzen verursacht, derer sich der Mensch in seiner Existenz bewusst wird wie auch durch eine tiefliegende Eifersucht auf das Leben. Der Bezug zu diesem soeben beschriebenen Tod verändert sich durch die frohe Botschaft, die Jesus Christus zu den Menschen bringt und diese frohe Botschaft verleiht seiner Gastlichkeit eine

³⁰⁷ Vgl. ders., 85.

³⁰⁸ Ders., 86. „...comment et en quel sens sa sainteté a un profil eschatologique, repérable dans le contexte de son époque et aujourd’hui. »

³⁰⁹ Ders., 86f.

³¹⁰ Vgl. dazu und im Folgenden: C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 87ff.

³¹¹ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 88.

³¹² Ebd.

eschatologische Nuance; dies ist das Novum. Unter welchen Voraussetzungen kann dieser neue Bezug hergestellt werden? Konkret fragt Theobald sich:

„Wie schafft Jesus es nun, diese friedfertige und ansteckende Gastlichkeit mit dem neuen Bezug zu Leben und Tod als Prinzip einzuführen, die von jeder Weltsicht und für jeden in seiner Einzigartigkeit aus zugänglich ist sobald man sich in seiner einfachen Existenz erreichen lässt?³¹³“

Auf diese Fragen reagieren die Synoptiker und der Apostel Paulus mit der Verkündigung des Evangeliums von Gott („Évangile de Dieu“³¹⁴), das sie in der „apostolischen“ Gegenwart des Nazoräers und der ihrigen verorten und das sich in Mk 1,15 und bei den anderen Synoptikern finden lässt: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“³¹⁵ Anhand dieser Passage entfaltet Theobald die Antwort auf die vorhin gestellte Frage in drei großen Punkten: Es geht erstens um das Hören des Evangeliums, zweitens um das Verstehen des Evangeliums und drittens um deren glaubwürdige Verkündigung.

3.1.4.2 Das Evangelium hören³¹⁶: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe“

Zuerst muss das Evangelium (gr. euangelion) vom Adressaten vernommen werden. Dabei geht es nicht nur darum, das Verkündete wahrzunehmen, sondern auch gezielt das „eu“, das Gute des „-angelion“ herausfiltern zu können, das danach nochmals in den Seligpreisungen zum Ausdruck gebracht wird. Die Botschaft „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe“ thematisiert etwas noch nie Dagewesenes (das Neue-„la nouveauté“) und etwas, das Hoffnung bringt und Grund zur Freude ist (das Gute - „la bonté“). Dieses Zusammenspiel einer neuen und guten Botschaft lässt sich zum einen im Wesentlichen im Buch Deuterocesaja zurückverfolgen, welches von einer Hoffnungsperspektive und Verheißungen geprägt ist und zu anderen sind die Überbringer, also gr. „angelos“, im Neuen Testament Jesus und seine Apostel. Diese Botschaft soll gehört werden, ganz im Geiste der Gastlichkeit Jesu.

³¹³ Ders., 89.

³¹⁴ Ebd.

³¹⁵ Mk 1,15par.

³¹⁶ Vgl. dazu und im Folgenden: C.THEOBALD, Le christianisme comme style (1) 89f.

3.1.4.3 *Das Evangelium verstehen/wahrnehmen: „Kehrt um“³¹⁷*

Sobald nun das Neue und Gute der frohen Botschaft ausgemacht worden ist, geht es im Prozess des Verstehens erstens darum, zu erkennen, von wem der Ausruf „Selig!“ kommt: Der Sender ist Gott Vater. Zweitens gibt es eine Daseinsberechtigung („raison d’être“³¹⁸), die die Verbindung zwischen der Stimme und jener Person, der die Stimme gehört, besitzt. Was bedeutet das? Christoph Theobald zielt mit diesem Aspekt auf die Autorität und Kraft dessen ab, der das „Selig!“ ausruft und die Konsequenzen, die dieser Ausruf beim Hörer hat:

« Le «heureux !» entendu libère en effet du soupçon d’une jalousie ultime à notre égard. Il désarme la mort comme dernier ennemi de la vie et la transforme en messenger (ou messagère), capable de convaincre le *tout-venant* du prix incomparable de son existence : s’il n’a qu’une seule vie, ce «une fois pour toutes» est la garantie de son unicité. »³¹⁹

Sobald das « heureux » die hörende Person erreicht, wird sie vom Verdacht auf äußerste/höchste Eifersucht den anderen gegenüber befreit. Hinzukommt, dass der Tod als letzter Feind des Lebens entwaffnet und in einen Boten verwandelt, der die breite Masse (jeden/jede) vom unvergleichlichen Preis seiner/ihrer Existenz überzeugen kann. Selbst wenn es nur einen Menschen auf der Welt gäbe, ist für dieses eine Leben das „une fois pour toutes“, das ein für alle Mal der Garant für seine Einzigartigkeit/Einmaligkeit:

„...sonst hätte er viele Male seit der Erschaffung der Welt leiden müssen. Jetzt aber ist er am Ende der Zeiten ein einziges Mal erschienen, um durch sein Opfer die Sünde zu tilgen. Und wie es dem Menschen bestimmt ist, ein einziges Mal zu sterben, worauf dann das Gericht folgt, so wurde auch Christus ein einziges Mal geopfert, um die Sünden vieler hinwegzunehmen; beim zweiten Mal wird er nicht wegen der Sünde erscheinen, sondern um die zu retten, die ihn erwarten.“³²⁰

Das nötige Gewicht, die nötige Bedeutung, um den Verstehensprozess beim Hörenden zu begünstigen, kann nur von einem väterlichen Ursprung („origine „paternelle““³²¹) herrühren; nur Gott Vater kann diese gewichtige Botschaft tragen und bringen.

³¹⁷ Vgl. dazu und im Folgenden : Ders., 90.

³¹⁸ Ebd.

³¹⁹ Ebd.

³²⁰ Hebr 9,26-28.

³²¹ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 90.

Der Verstehensprozess wird , wie bereits angesprochen, biblisch als Umkehr, bei Theobald als „conversion“ oder auch als „inversion“ verstanden, ein Prozess, der jedoch nicht selbstverständlich ist und der einen Impuls braucht, und dieser wird verkörpert durch die Stimme, die den Prozess hörbar und sichtbar macht. Diese Stimme ist das „Évangile de Dieu“, das vom Boten übermittelt wird.

„Es ist die einzigartige Existenz einer Person mit jedem Mal neu; aber sie als Neuheit wahrzunehmen, und als gute Neuheit, benötigt eine Stimme, die fähig ist, dies hör- und sichtbar zu machen, vor allem dann, wenn diese elementare Evidenz nicht oder nicht mehr sofort zugänglich ist: Dies vollbringt das Evangelium Gottes, das von seinem Boten verkündet wird.“³²²

3.1.4.4 Das Evangelium glaubwürdig verkünden: „...glaubt an das Evangelium“³²³

Es stellt sich bei der Verkündigung des Evangeliums als notwendig heraus, dass dies auf glaubwürdige Art und Weise geschieht. Warum? Theobald verweist auf die bereits erwähnte Situation der Lüge, die nichthört, die „leiden der Zeit“ zu nähren“ („situation de mensonge qui ne cesse de se nourrir des „souffrances des temps““³²⁴). Aus diesem Grund muss das Evangelium eine Glaubwürdigkeit ohne Fehl, ohne Schwachstellen („crédibilité sans faille“³²⁵) aufweisen.

Worin besteht nun die Glaubwürdigkeit dieses eschatologischen Anspruchs? Zum einen geht es darum, dass der „Evangelist“ selber, also der Überbringer des Evangeliums, glaubwürdig ist. Zum anderen wird hier ein weiteres Mal die fundamentale Struktur der gastlichen Heiligkeit des Nazoräers sichtbar:

« Pour ce qui est de sa propre crédibilité nous en avons déjà perçu le secret quand il était question de son messianisme : la concordance entre ses actes, ses paroles, et ses pensées, révélatrice de sa concordance avec lui-même et de la simplicité *heureuse* de son exister. »³²⁶

Glaubwürdigkeit entsteht bei Jesus dadurch, dass sein Handeln, seine Worte und seine Gedanken in Einklang gebracht werden. Ein weiterer Aspekt ist die die väterliche

³²² Ebd.

³²³ Vgl. dazu und im Folgenden: C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 90ff.

³²⁴ Ders., 90.

³²⁵ Ebd.

³²⁶ Ders., 90f.

Stimme, die in Jesus seine Einzigartigkeit begründet, wenn nicht gar seine Identität. Hierbei bezieht Theobald sich auf die Taufe Jesu:

„Zusammen mit dem ganzen Volk ließ auch Jesus sich taufen. Und während er betete, öffnete sich der Himmel, und der Heilige Geist kam sichtbar in Gestalt einer Taube auf ihn herab, und eine Stimme aus dem Himmel sprach: Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden.“³²⁷

Diese väterliche Stimme befähigt Jesus, der Lüge die Stirn zu bieten und schon zu Beginn seines Werdegangs den letzten Feind zu bezwingen – exemplarisch hierfür ist die in den Evangelien geschilderte Versuchung Jesu in der Wüste³²⁸. Ein weiterer Punkt der Glaubwürdigkeit, die von der gastlichen Heiligkeit abgedeckt wird, ist jener der Freiheit. Christoph Theobald schreibt hierzu, dass Jesus das Wissen besitzt und zugleich lernt, dass das Hören seines Wortes niemandem abgenommen werden kann. Niemand kann an die Stelle der hörenden Person treten. Unter Berücksichtigung der Unverfügbarkeit des Einzelnen ist Jesus dennoch imstande, etwas Neues und Gutes in jenen zu wecken und aufzudecken („réveille et révèle“³²⁹), die ihm begegnen.

3.2 Zur Theologie der Spiritualität

Christoph Theobald setzt sich im zweiten Teil des ersten Bandes von „Le christianisme comme style“ zum Ziel, den bisher geschilderten und in viele Stränge inhaltlich aufgetrennten Stilansatz nun praktisch zu betrachten und sich mit der Art und Weise zu beschäftigen, wie das Christentum konkret gelebt wird, was also den christlichen Lebensstil ausmacht. Hierzu verwendet Christoph Theobald den Ausdruck „une manière de procéder“³³⁰, welcher charakteristisch für die Gesellschaft Jesu ist. Über eine bloße Präsentation der „manière“ hinaus möchte Theobald den Leser/die Leserin auf die „racines théologiques“, auf die göttlichen Wurzeln hinweisen³³¹.

Insgesamt beinhaltet der zweite Teil fünf Kapitel, wovon in der Diplomarbeit lediglich das erste behandelt wird. Das erste Kapitel thematisiert die Theologie der Spiritualität („théologie spirituelle“).

³²⁷ Lk 3,21.

³²⁸ Lk 4,1-13 par.

³²⁹ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 91.

³³⁰ Eine Weise, voranzugehen

³³¹ Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 385.

3.2.1 Die Theologie der Spiritualität als kritischer Punkt für die dogmatische Theologie

Christoph Theobald verwendet den Begriff des kritischen Punktes, also des „point critique“³³², weil er eine zweifache Bedeutung besitzt. Zum einen geht es um die fortschreitende Differenzierung von dogmatischer Theologie und Spiritualitätstheologie seit dem 13. Jahrhundert, die erstere in eine grundlegende Krise geführt hat³³³. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde die Struktur als ein Ort gesehen, an dem sozusagen kein Platz zum Wohnen war und für viele einengend wirkte, was dazu führte, dass die Gläubigen sich auf die Suche nach anderen Zufluchtsorten für ihren Glauben machten³³⁴.

Zum anderen führt Theobald aus, dass der Streit zwischen den zwei unterschiedlichen theologischen Ansätzen im 20. Jahrhundert von sich aus eine Reaktion ausgelöst hat. Der kritische Punkt, der in den 1950er Jahren erreicht war, bewog die „grande génération“³³⁵ der Konzilstheologen dazu, die Dogmatik einer substanziellen und tiefgreifenden Wandlung zu unterziehen, und eine Verbindung zwischen dem Menschen der Moderne und der Glaubenserfahrung herzustellen³³⁶.

Theobald stellt die Theologie der Spiritualität der dogmatischen Theologie gegenüber und analysiert das Verhältnis der beiden theologischen Disziplinen zueinander. Dabei macht er Reibungspunkte aus und stellt außerdem den Bezug der spirituellen Erfahrung zur heutigen Zeit her. Bevor im Detail auf diese Aspekte eingegangen wird, wird hier Raum geschaffen für eine kurze Wesensbestimmung von Spiritualitätstheologie und Dogmatik.

3.2.1.1 Das Wesen der Theologie der Spiritualität

Die Frage nach der Weise, voranzugehen (« manière de procéder ») wurde erstmals von den « spirituels »³³⁷, den Spirituellen der christlichen Tradition gestellt, wobei dies nicht außerhalb der traditionellen kirchlichen Lehre geschah, wie die heutige Position

³³² Ders., 389.

³³³ Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 407.

³³⁴ Vgl. ders., 408.

³³⁵ Ebd.

³³⁶ Vgl. ebd.

³³⁷ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 385.

der Theologie der Spiritualität als eigenständiges Fach implizieren mag³³⁸. Vielmehr ging es Personen wie Gregor von Nyssa, Augustinus, Bernhard von Clairvaux, Teresa von Avila u.a. um die Form der Theologie als Ganzer, wenn sich bei ihnen ein noch nie dagewesener christlicher Lebensvollzug abzeichnete, oder, wie Theobald schreibt, eine „Stiländerung“: „Ayant changé de style, ils ont [...] interrogé l'ensemble de la théologie sur sa forme.“³³⁹ Die Theologie der Spiritualität impliziert ein Beziehungsgeschehen in vielerlei Hinsicht. Ein Beziehungsgeschehen, das sich zwischen einer experimentellen Tradition („tradition expérimentale“³⁴⁰) und jenem entfaltet, der diese Tradition lebt. Außerdem die Beziehung zwischen dem Meister und seinem Schüler, die Zeit und Raum übersteigt, vorausgesetzt, dass die Namen der großen Autoren etwas von ihrem Gewicht verlieren und gleichermaßen verblassen-schrittweise oder mit Gewalt. Dies muss geschehen, um der Erfahrung, die der Meister in der Beziehung gestiftet hat, Raum zu geben³⁴¹.

Charakteristisch für die Theologie der Spiritualität ist außerdem das zuinnerst befindliche Paradoxon von Singularität und Universalität. Die Singularität bezieht sich auf die Gotteserfahrung, die kein zweiter in der Art und Weise machen kann, jede Erfahrung ist einzigartig und zutiefst persönlich³⁴². Zugleich drückt die Universalität aus, dass jeder Zugang zur Gotteserkenntnis hat und dies nicht nur einigen wenigen Auserwählten vorbehalten ist: „Keiner wird mehr den andern belehren, man wird nicht zueinander sagen: Erkennt den Herrn!, sondern sie alle, Klein und Groß, werden mich erkennen - Spruch des Herrn.“³⁴³

3.2.1.2 Das Wesen der dogmatischen Theologie³⁴⁴

Die « dogmatique ecclésiale », die kirchliche Dogmatik, schlägt hingegen eine andere Richtung ein. Das Adjektiv kirchlich besitzt eine hohe Redundanz, da es die Bedeutung des Wortes „Dogmatik“ verstärkt und verdoppelt. Theobald schreibt dazu:

³³⁸ Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 385. und MÖDE, Erwin, *Theologie der Spiritualität: Was ist das? Ein Beitrag der Grundlagenforschung einer frag-würdigen Disziplin*, URL:http://www.kueichstaett.de/fileadmin/110506/Literatur/erwin_moede-artikel-theologie_der_spiritualitaet.pdf (Stand: 10.08.15).

³³⁹ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 385.

³⁴⁰ Ders., 389.

³⁴¹ Vgl.ebd.

³⁴² Vgl. ders., 389f.

³⁴³ Jer 31,34.

³⁴⁴ Vgl. dazu und im Folgenden: C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 390.

« ...la «dogmatique» est l' expression officielle de la foi de l'Église, fondée sur l'Écriture et la tradition, et proclamée de façon normative par ceux qui sont les garants à la fois de la fidélité apostolique au Fondateur et de la communion de tous ceux qui s'y réfèrent. »³⁴⁵

Die Tradition, von der in der Dogmatik die Rede ist, baut auf der regula fidei auf, oder in anderen Worten: Grundlage der Tradition ist das Glaubensbekenntnis. Die Dogmatik vermittelt das offizielle Glaubensbekenntnis, das auf den Säulen der Schrift und der Tradition steht. Es ist nicht beliebig, sondern verbindlich und normativ und gewährleistet einerseits den apostolischen Glauben und die Gemeinschaft jener, die sich auf das Bekenntnis beziehen. Das dogmatische Verständnis von Kirche ist jenes der „mater et magistra“³⁴⁶, der Mutter und Lehrerin der Christenheit. Kennzeichnend ist eine assymetrische Beziehung zwischen den Gläubigen und dem Papst als Garant der Einheit sowie der apostolische Treue („fidélité apostolique“³⁴⁷).

Es wird erkennbar, dass in den theologischen Disziplinen der Dogmatik und der Spiritualität unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt werden und dass insgesamt drei Reibungspunkte („points de friction“³⁴⁸) vorhersehbar sind: Es handelt sich das Verhältnis zwischen der Kirche und dem glaubenden Subjekt, Christus und den Christen und schließlich dem Empfangen des Namens Gottes und die Bedeutung dessen, der ihn trägt.

Jeder Reibungspunkt ist geprägt von einer Leitfrage, die die Problematik jeweils auf den Punkt bringt.

3.2.2 Reibungspunkte zwischen Dogmatik und „théologie spirituelle“

3.2.2.1 Die Kirche und das glaubende Subjekt³⁴⁹

Entscheidend für die Spannung ist das Auftauchen des menschlichen Subjekts beim Anbruch des modernen Zeitalters. Dabei sind unterschiedliche Etappen erkennbar mit je unterschiedlichen Ausformungen. Neben Ernst Troeltsch haben noch andere Geschichtswissenschaftler versucht darzulegen, dass sich das Aufkommen des

³⁴⁵ Ebd.

³⁴⁶ Ebd.

³⁴⁷ Ebd.

³⁴⁸ Ebd.

³⁴⁹ Vgl. Dazu und im Folgenden: C.THEOBALD, Le christianisme comme style (1) 392-395.

modernen Subjekts („*émergence du sujet moderne*“³⁵⁰) zwar als ein Gegensatz zur kirchlichen Institution, keineswegs aber außerhalb eines religiösen oder biblischen Kontextes vollzogen hat³⁵¹. Die Theologie der Spiritualität war gleichsam ein « *creuset* »³⁵², ein Schmelztiegel beziehungsweise ein Gusstiegel, in dem das moderne Menschenbild Form annehmen konnte. In diese Entwicklung bezog sich die dogmatische Theologie nicht ein: Hier kristallisiert sich der erste Reibungspunkt heraus mit der Frage:

*Was kommt zuerst im christlichen Glaubensakt/prozess_Glauben, sein Bezug zur Kirche oder das glaubende Subjekt das spricht: „Ich glaube“?*³⁵³

Wie positioniert sich die Dogmatik in dieser Frage? Es entspräche nicht der Wahrheit, zu behaupten, dass die Kirche und ihre Dogmatik die Person nicht würdigen und dass das zweite Vatikanische Konzil sich nicht mit der Gewissensfreiheit auseinandersetzen würde. Auf der anderen Seite bringt die Dogmatik Vorbehalte ein und betont die Wichtigkeit des kirchlichen Bezuges.

« ...mais la dogmatique s’arrangera toujours pour introduire des réserves, par ailleurs très justes, en disant que la foi individuelle ne peut exister sans la reconnaissance par d’autres individus et que cette reconnaissance a besoin de repères objectifs et donc d’une loi ecclésiale qui informe la conscience individuelle et son expérience spirituelle. »³⁵⁴

Die Dogmatik positioniert sich derart, indem sie sagt, dass der Glaube des Einzelnen nicht ohne das Anerkennen durch andere Individuen existieren könne und dass diese Anerkennung objektiver Anhaltspunkte und folglich eines kirchlichen Gesetzes, das das individuelle Gewissen und die spirituelle Erfahrung darüber in Kenntnis setzt („informe“). Während also die dogmatische Theologie als erste Etappe im Glaubensprozess die Kirche als Kollektiv, als Gesamtes betrachtet, geht die Spiritualitätstheologie vom menschlichen Subjekt aus und räumt ihm und den

³⁵⁰ Ders., 393.

³⁵¹ Ebd., nach : TROELTSCH, Ernst, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1911, 427-965.

³⁵² Ders., 393.

³⁵³ Ders., 394. « ...qu’est-ce qui est premier dans le croire chrétien, sa référence ecclésiale ou le sujet croyant qui dit « je crois » ?

³⁵⁴ Ebd.

unendlich unterschiedlichen Etappen der menschlichen Erfahrung den Platz ein, der in der Dogmatik nicht gefunden werden kann:

« Seit dem Anbruch des modernen Zeitalters protestiert der Mensch gegen sein Schicksal, dass ihm durch die Vernunft eröffnet wird. Der Ort dieses Protestes war in essenzieller Weise die „spirituelle Theologie“: sie wendet sich an den Gläubigen, dem es schwer fällt, seine absolut singuläre Erfahrung mit dem Geist und seine eigene Situation – beispielsweise die eine oder andere Entscheidung zur Vorgehensweise in den immer komplexeren Buchstaben der dogmatischen und ethischen Katechese zu erkennen.“³⁵⁵

3.2.2.2 Christus und die Christen³⁵⁶

Der zweite Reibungspunkt lässt sich an der Person Jesu Christi festmachen:

*Was ist zuerst im christlichen Glauben, der objektive Bezug zur Gestalt Christi oder das Empfangen und Ausmachen der Auswirkungen seines Werks im Glaubenden?*³⁵⁷

Hier kann ergänzend gefragt werden, welche Rolle Christus in der Dogmatik einerseits und in der Theologie der Spiritualität andererseits spielt und diese Fragestellung macht erkenntlich, dass es sich um jeweils unterschiedliche Christologien handelt.

Eine Christologie von oben

Die dogmatische Theologie verfolgt eine „christologie descendante“³⁵⁸, eine Christologie von oben und setzt den Fokus auf das Sein Christi und auf den Unterschied der zwischen der historischen und dogmatischen Ebene der Person Christi und seines Werks in und für uns liegt. Außerdem trägt die Dogmatik von oben Sorge, dass der die notwendige gottesfürchtige Distanz zwischen Gott und den Sündern gewahrt wird, damit das kausale Schema besser herausgearbeitet werden kann: Nicht der Mensch, sondern Gott ist Urheber des Heils³⁵⁹.

³⁵⁵ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 395.

³⁵⁶ Vgl. dazu und im Folgenden: Ders., 395ff.

³⁵⁷ Ders., 397. « Qu'est-ce qui est premier dans le croire chrétien, la référence objective à la figure du Christ ou l'accueil et le discernement des effets de son œuvre dans le croyant ? »

³⁵⁸ Ebd.

³⁵⁹ Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 397.

Eine Christologie von unten

Der zweite Reibungspunkt ist vorhanden, da die Theologie der Spiritualität eine anthropozentrische Perspektive besitzt³⁶⁰. Es geht um den Menschen, der durch das Wirken Jesu Christi in sein Bild verwandelt wird, wie es im zweiten Korintherbrief heißt³⁶¹, und zu einem „alter Christus“ wird, indem der Schüler eines Tages den Platz des Meisters einnimmt. Theobald schreibt, dass die Autoren der Spiritualitätsliteratur in ihrem Blick auf die Berichte der Evangelien³⁶² nicht wie die Dogmatik den Schwerpunkt auf den Urheber legen:

« Es scheint mir, dass die Autoren der Spiritualität ein begrenztes Interesse am Begriff der „Urheberschaft“ besaßen, weil sich das Essentielle sich in den spirituellen Auswirkungen, den „Ereignissen“ oder auch „Überraschungen“ abspielt, bei denen man keine „Ursache“ ausmachen kann oder muss.“³⁶³

3.2.2.3 Den „Namen Gottes“ empfangen oder seinem Bezug zum Ursprung Bedeutung geben³⁶⁴

Als dritten und letzten „point de friction“ macht Theobald die in der Theologie zentrale Frage aus: „*Qui est Dieu?*“ - „*Wer ist Gott?*“

Die Antwort der Dogmatik lautet ist jene: „*C'est à Dieu lui-même de nous le dire*“ - „Es liegt also an Gott, es uns mitzuteilen“³⁶⁵. Damit nimmt die Dogmatik Bezug auf die Offenbarung seines Namens im alttestamentlichen Buch Exodus und auf den Empfang dieses Namens durch Christus und im Heiligen Geist, welcher das letzte Kriterium einer authentischen Gotteserfahrung darstellt. In der Selbstmitteilung Gottes fußt die kirchliche Identität und dies wird von der dogmatischen Theologie nach außen kommuniziert.

Die spirituelle Theologie nimmt die Tatsache, dass Gott nicht beim Namen genannt werden kann, zur Kenntnis und bleibt hierbei nicht stehen. Vielmehr nimmt sie die Erfahrung des Subjekts als Ausgangspunkt, um dem Gottesnamen Bedeutung zu verleihen und sich in der Versprachlichung spiritueller Erfahrungen auf die Spur des

³⁶⁰ Vgl. ders., 396.

³⁶¹ 2 Kor 3,18.

³⁶² Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 397.

³⁶³ Ebd.

³⁶⁴ Vgl. Dazu und im Folgenden : C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 398ff.

³⁶⁵ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 398.

göttlichen Wirkens und dessen Urheber zu kommen. Christoph Theobald verdeutlicht die Spannung zwischen den beiden Bereichen der Theologie anhand des Grenzbegriffs:

„Die „spirituelle Theologie“ überschreitet unentwegt, so scheint mir, eine zweifache Grenze. Während die „Dogmatik“, um in einem Schritt des Bekennens zwischen Gott und den Götzen zu unterscheiden und eine Grenze zwischen dem herzustellen, was christlich ist und was nicht, von der Kenntnis oder der Mitteilung Gottes in Christus ausgeht - also eine Grenze zwischen der Selbstmitteilung Gottes und der Schöpfung - macht sich der Spirituelle, pneumatikos oder alter Christus auf die Suche nach Spuren einer spirituellen oder mystischen Erfahrung innerhalb oder jenseits der durch das Christentum aufgerichteten Grenzen und findet sie gerade in diesem oder jenem Aspekt der Schöpfung, wie dem Schönen beispielsweise oder in diesem oder jenem Moment des Alltags, wie die Liebe, das Leiden, etc., und dies alles unabhängig von jeglichem explizitem Gottesbezug.“³⁶⁶

3.2.3 Herausforderungen des zeitgenössischen Bezugs an die Geisterfahrung

3.2.3.1 *Eine soziologische Lektüre: drei Arten von Sozialisation im christlichen Bereich*³⁶⁷

Bevor Christoph Theobald näher auf die theologische Dimension eingeht, eröffnet der Theologe mit Ernst Troeltsch und den drei Typen der Sozialisation eine soziologische Perspektive³⁶⁸:

1. Die Kirche („l'Église“)

Troeltsch beschreibt die Kirche als eine Institution, die durch das Werk der Erlösung durch Jesus Christus über die Macht verfügt, das Heil und die Gnade zuteil werden zu lassen. Die Kirche ist so in der Lage, sich den Massen zu öffnen und sich der Welt anzupassen (*s'adapter au monde*), weil sie die „sainteté subjective“, die subjektive Heiligkeit, getrennt sieht von den „biens objectifs“, den objektiven Gütern, die die Gnade und die Erlösung sind.

2. Die Sekte („secte“)

Die Sekte ist ein freier Zusammenschluss von enthaltsam und bewusst lebenden Christen. Diese neugebildete Gruppe schottet sich von der Welt ab und lebt in „leurs petits cercles“, die durch ihre Initiative entstanden sind. Das Gesetz wird mehr betont als die Gnade und leben in radikaler Weise das christliche Gesetz der

³⁶⁶ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 398.

³⁶⁷ Vgl. dazu und im Folgenden: Ders., 400ff.

³⁶⁸ Vgl. dazu und im Folgenden: Ders., 400f, zitiert nach: TROELTSCH, Ernst, *Die Soziallehren*, 967.

Liebe, wobei sie als Ziel beständig das Kommen des Reiches Gottes vor Augen haben.

3. Die Mystik („la mystique“)

Die Mystik ist dafür bekannt, dass sie die „idées sclérosées“, das Universum an verhärteten/verödeten Ideen in Form von Dogmen und Kulten verinnerlichen und unverzüglich wiedergeben, um sie als etwas persönliches und intimes in der Seele zu behalten. Die Mystik ist in der Lage, lediglich „groupes flottants“ zusammenzuführen, indem persönliche Verbindungen geknüpft werden. Was den Kult, das Dogma und den geschichtlichen Bezug angeht, kommt es in diesem Fall zu einer Verwässerung.

Nach der Aufzählung der drei Sozialisationstypen schreibt Troeltsch: (eigenständige Übersetzung)

„Diese drei Gruppen gab es von Anfang an und können bis heute in allen Konfessionen aufgefunden. Allein die Kirchen sind imstande zu einem starken Einfluss auf die Massen. Die Sekten nähern sich diesem Sozialisationstyp an, sobald es um Bewegungen von Massen innerhalb ihrer Gruppen geht. Der dritte Sozialisationstyp, die Mystik ist der autonomen Wissenschaft (science autonome) zugeneigt und schafft Platz für das religiöse Leben der kultivierten/gehobenen Klassen. Bei sozialen Schichten ohne wissenschaftlicher Bildung hingegen artet das religiöse Leben, so Troeltsch, aus und nimmt zügellose und gefühlsbetonte Züge an. Letztendlich ergänzt die Mystik die ersten beiden Sozialisationsformen, die Kirche und die Sekte.“³⁶⁹

Zwei Bemerkungen seitens Theobald: Die von Troeltsch als Sozialisationstypen dargestellten dogmatischen Repräsentationen des Christentums, die in der Sekte und in der Mystik wiederaufgenommen, Kritik ausgesetzt und verinnerlicht werden, sind an „acteurs“ gebunden sowie an ihre Sicht einer Sozialisation. Diese beiden Aspekte sind im Kult bzw. in der Liturgie und einer ethischen Handlungspraxis erkennbar, noch bevor es zur Formulierung von Dogmen und ihrer Verinnerlichung in einer „spirituellen“ Theologie kommt³⁷⁰.

Theobalds zweite Bemerkung beschäftigt sich mit den Beziehungen zwischen den verschiedenen christlichen Akteuren, genauer gesagt mit dem Verhältnis zwischen den drei christlichen Sozialisationstypen. Der Theologe macht anhand der Passage von

³⁶⁹ Vgl. dazu und im Folgenden: C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 401, zitiert nach: TROELTSCH, Ernst, *Die Soziallehren*, 967. [eigenständige Übersetzung der Verfasserin der Diplomarbeit]

³⁷⁰ Vgl. C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 401.

Troeltsch deutlich, dass dieser mit einer pazifistisch orientierten Perspektive ein Plädoyer für eine sich gegenseitig ergänzende Befruchtung zwischen der Kirche, der „association libre“ und der mystischen Erfahrung hält. So bringt Theobald Soziologen wie Max Weber in die Diskussion, die verstärkt auf das Konfliktpotenzial aufmerksam machen, dass die geführten Beziehungen zwischen den drei Gruppen birgt sowie auf ihren „dogmatischen“ und „spirituellen“ Ausdruck³⁷¹.

3.2.3.2 Eine innere Aufspaltung im christlichen Glauben³⁷²

Worin besteht diese innere Spaltung, zu der es im christlichen Glauben gekommen ist? Zur Beantwortung dieser Frage führt uns Theobald in die Epoche der Hochscholastik und zu Thomas von Aquin, wo es erstmals im Lauf der Theologiegeschichte zu einer Unterscheidung von zwei Arten der Theologie kommt.

„III. Das Urteil gebührt freilich dem Weisen. Es kann dasselbe aber in doppelter Weise betrachtet werden. Jemand kann nämlich urteilen auf Grund seiner Hinneigung. So urteilt jener, der vollkommen eine Tugend besitzt, über alles das richtig, was gemäß jener Tugend gethan werden soll. Deshalb sagt Aristoteles: „Der Tugendhafte ist das Maß und die Richtschnur der menschlichen Handlungen.“ (10. Ethic. c. 3.) Ferner urteilt auch jener, welcher die gehörige Kenntnis besitzt; wie z. B. derjenige, der die Moralwissenschaft kennt, über die Akte der betreffenden Tugend bestimmen kann, auch wenn er dieselbe nicht selber im Besitze hat. Die erste Art zu urteilen gebührt jener Weisheit, welche von Gott eingegossen wird und ist das donum Spiritus sancti, die Gabe der Weisheit; von ihr sagt Paulus: „Der geistige Mensch beurteilt alles“ (I. Kor. 2.), und Dionysius (12. de div. Nom.): „Hierotheus hat nicht nur die göttlichen Dinge gelernt, sondern auch erlitten,“ d.h. „erfahren“.³⁷³

Die zwei Arten des Urteils, die Thomas von Aquin beschreibt, geben Auskunft über die zwei Arten der Theologie. Folgende Passage aus dem Korintherbrief verdeutlicht noch einmal die von Thomas von Aquin vertretene Position: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht.“³⁷⁴ Die Passage aus der Summa (es gäbe noch einige andere) und die Bibelstelle, die – so Theobald – unaufhörlich vom Hochscholastiker verwendet wird,

³⁷¹ Vgl. ders., 402.

³⁷² Vgl. dazu und im Folgenden: Ders., 403ff.

³⁷³ Summa, art.6, c), III., in: AQUIN, Thomas von, Summe der Theologie, URL: <http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel2-6.htm> (Stand: 20.08.15)

³⁷⁴ 1 Kor 13,12.

zeigen, wie sich eine Trennung zwischen der Dogmatik und der Spiritualität abzeichnet. Thomas von Aquin festigt den Gedanken der „exteriorité“³⁷⁵ des Glaubensobjektes, welches Gott ist, die alle Ebenen der Dogmatik durchzieht. Hinzu kommt die These, dass die von Gott gesetzten Handlungen nicht eindeutig ausgemacht bzw. eindeutig zurückverfolgbar sind (Theobald spricht von der „non-évidence de l’acte qui s’attache à Lui“³⁷⁶, also von der Nicht-Evidenz des Aktes, der an sein Wesen angeknüpft ist).

„Wenn der Glaubensakt tatsächlich nicht evident gemacht werden kann und das Objekt des Glaubens in die Kategorie des nicht Erfahrbaren fällt (wovon die Substanz nicht im Besitz ist), welche Bedeutung kann denn nun eine spirituelle Erfahrung haben, die vortäuscht, «das Göttliche im Modus der Konnaturalität“ zu erleben?“³⁷⁷

Diese Frage, die typischerweise der Theologie der Spiritualität gestellt wird, fußt auf zwei Passagen im ersten und zweiten Korintherbrief, die beide als Ausgangssituation eine „inadéquation radicale“³⁷⁸ haben, also eine radikale Unangemessenheit zu Gott. In diesem Kontext bedeutet es, dass das menschliche Maß und das göttliche Maß nicht das gleiche sind; folglich handelt es sich um eine im Tiefsten ungleiche Beziehung. Diese Situation radikaler Unangemessenheit findet im Korintherbrief zweimal ihren Ausdruck:

- „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin.“³⁷⁹
- „Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn.“³⁸⁰

Beide Male werden Transformationsprozesse beschrieben, für die Theobald sich zweier Begriffe bedient. Zum einen schreibt er von einem Leiden und von „Geburtswehen“ („travail d’enfantement“³⁸¹), die sich im Subjekt und seinem Glaubensakt vollziehen. Dieser Wandlungsprozess nennt sich auch Erfahrung.

³⁷⁵ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 404.

³⁷⁶ Ebd.

³⁷⁷ Ebd.

³⁷⁸ Ebd.

³⁷⁹ 1 Kor 13,12.

³⁸⁰ 2 Kor 3,18.

³⁸¹ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 404.

3.2.3.3 Die Prozesse der „autocritique“ und der „autoformulation“

In Bezug auf diese Erfahrung der Geburtswehen, wie er sie nennt, weist Christoph Theobald auf zwei Momente hin, die er Selbstkritik („autocritique“) und Selbstformulierung („autoformulation“) nennt³⁸². Die „autocritique“ beschreibt eine selbstkritische Haltung gegenüber der affektiven Seite im Menschen beziehungsweise seiner Sehnsucht und ihren Abbildungen davon. Der selbstkritische Moment in der spirituellen Erfahrung kann in der Literatur von Johannes vom Kreuz gefunden werden³⁸³. Allein beim Prozess der Selbstkritik stellt sich heraus, dass im Glaubensleben des Christen kein Stein auf dem Anderen bleiben kann.

„Jedenfalls ist es schwer vorstellbar, wie man das Göttliche « erleiden » bzw. erfahren kann, ohne dass die Repräsentationen der Kirche, Christi und selbst jene von Gott umstürzen (tomber) und vom Leben sowie der göttlichen Konnaturalität hinfortgenommen/weggenommen werden, jene Repräsentationen, die sich der Gläubige an einem Moment seines (Lebens)Wegs geschmiedet hat.“³⁸⁴

Der zweite Moment ist jener der Selbstformulierung, jener Prozess, in dem eine vollkommen einzigartige theologische Sprache aus der Situation der Spirituellen („spirituels“) heraus entsteht. Es entwickelt sich ein außergewöhnliches, noch nie dagewesenes Vokabular, wie es beispielsweise an Johannes vom Kreuz, Teresa von Avila oder Simone Weil beobachtet werden kann. Auf diese Weise entsteht eine Art sprachliche „Parallelschiene“, die aber nicht den rationalen Strukturen der Dogmatik zuwiderläuft.

„Sans contester les constructions rationnelles de la „dogmatique“ qu'ils n'habitent plus vraiment, les „spirituels“ joignent à l'autocritique la capacité d'autoformulation qui se manifeste chez eux dans une créativité linguistique, avec une intensité très proche de celle de l'Écriture.“³⁸⁵

³⁸² Ebd.

³⁸³ Ebd.

³⁸⁴ Ders., 403.

³⁸⁵ C.THEOBALD, Le christianisme comme style (1) 405.

3.2.3.4 *Der christliche Glaube und der sehnliche Wunsch, in der zeitgenössischen Gesellschaft Fuß zu fassen*³⁸⁶

Diese Geburtswehenerfahrung der „autocritique“ und der „autoformulation“ zeigen, wie Gottes Übermaß sich einen immer jeweils größeren Raum schafft, um zu wirken. Wo stehen solche spirituellen Erfahrungen in der heutigen Zeit? Theobald schreibt, dass sie einer vollkommen neuen Situation entgegenblicken müssen, eine Situation, in der die Christen keinen Rückhalt mehr in der globalen Gesellschaft finden und sich in ihrer Gottese Erfahrung freigelegt, ja entblößt wiederfinden. Es wird eine neue Strategie notwendig, um den Glauben in einer Gesellschaft gründen zu können, in der allein die „vérifications“³⁸⁷ von Wichtigkeit sind. Der Glaube ist nachweisbar, überprüfbar zu machen³⁸⁸. Hier bietet die Theologie der Spiritualität eine mögliche Herangehensweise anhand der Selbstformulierung und Selbstkritik an, wobei dies angesichts der aktuellen Situation in einer etwas anderen Perspektive geschieht.

Theobald stellt bezüglich der „autocritique“ fest, dass eine gewisse Anzahl an Christen diese Entblößung ihres Glaubens besonders hart erlebt. Diese Christen versuchen sich also „mit aller menschenmöglicher Kraft“ („avec toute leur énergie humaine“³⁸⁹) in den unterschiedlichen Lebensbereichen einzubringen und merken, was den Glauben angeht: „...er scheint kein Gewicht zu haben angesichts all der Energie, die sie im Bereich des Sichtbaren aufbringen.“³⁹⁰

3.2.3.5 *Die Glaubenskrise*³⁹¹

Damit kommt der Christ an einen Punkt der Krise, an dem er sich mit seinem Glauben abarbeitet, sich die Hörner abschlägt. In mancherlei Hinsicht mag das wie eine „nuit de la foi“, eine Nacht des Glaubens sein, wie sie bei den Mystikern betitelt wird. Man befindet sich an einer Abzweigung, in der der einzelne Christ aus dem Schutz und der Unterstützung der christlichen Gemeinschaft, gar der Kirche herausgehoben und seine absolut singuläre Beziehung zu Christus und die Stellung Christi in seinem Bezug zu

³⁸⁶ Vgl. dazu und im Folgenden: C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 405ff.

³⁸⁷ Ders., 406.

³⁸⁸ Ders., 405f.

³⁸⁹ Ders., 406.

³⁹⁰ C.THEOBALD, *Le christianisme comme style* (1) 406. „...elle leur apparaît tout d’un coup comme sans poids face à l’engagement dans le visible.“(406)

³⁹¹ Vgl. dazu und im Folgenden: Ebd.

Gott als Ursprung radikal in Frage gestellt wird. Dieser Moment stellt eine Abzweigung dar, die entweder zum Glaubenstod oder aber zur uns mittlerweile wohlbekannten „conversion“ führt, wo man gar von einem Wunder sprechen kann, da es zu einer „Erfahrung radikaler Vereinigung“ („expérience d’unification radicale“³⁹²) gekommen ist und das Subjekt in seinem Inneren den „alter Christus“ ent-deckt. Diese einschneidende Erfahrung hat zur Folge, dass sich nun ein „Davor“ und ein „Danach“ abzeichnen. Das Paradebeispiel solch einer Erfahrung ist das Wort, „la parole“.

« Le signe par excellence d’un tel événement est sans doute la parole, non pas la répétition stérile d’un discours de foi appris autrefois de maîtres compétents, mais la parole absolument singulière qui surgit du silence d’origine pour manifester la capacité humaine d’autoformulation, parole souvent très simple, parole parfois marquée d’une intense créativité poétique. »³⁹³

3.2.3.6 Die multiple Zugehörigkeit der Subjekte

Der zweite Aspekt führt uns zur soziologischen Lektüre zurück, die bereits aufgeworfen wurde. Mit „multi-appartenance“³⁹⁴ ist gemeint, dass aufgrund des zunehmenden Mobilitätsanspruchs an den Menschen in der Gesellschaft im Grunde mehrere Leben gelebt werden. In mehreren unterschiedlichen Lebensbereichen gilt es Energie und Engagement hineinzustecken. Der Mensch muss sich teilen, um in der Familie, im Beruf, im Verein, in der Politik usw. funktionieren zu können. Der Tod des Subjektes wäre die logische Folge. Der Kern der christlichen Glaubenserfahrung ermöglicht es nun, dass die mannigfachen Stränge, die im Leben des Subjekts gewoben worden sind, zusammengeführt werden können und es so möglich wird, neues Leben zu empfangen:

« Wir entdecken heute mehr als je zu vor, dass die « Essenz » der christlichen Glaubenserfahrung darin besteht, dass sie es erlaubt, einen wahrhaftige Wanderschaft zu eröffnen, auf der die mysteriöse Einheit es ermöglicht, die extrem vielfältigen menschlichen Zugehörigkeiten zu leben. Es ist auch die „Essenz“ des christlichen Glaubens, das Übermaß der göttlichen Kraft zu empfangen, indem man sie an die unendlich vielfältigen Maße der menschlichen Subjekte anlegt. »³⁹⁵

³⁹² Ebd.

³⁹³ Ebd.

³⁹⁴ Ders., 407.

³⁹⁵ C.THEOBALD, Le christianisme comme style (1) 407.

4 Schlusswort

Die vorliegende Diplomarbeit hat sich mit Christoph Theobalds Theologie auseinandergesetzt, die für das Christentum der Postmoderne von einem Stilansatz ausgeht. Einerseits galt mein Erkenntnisinteresse der Frage, worin der Stilbegriff, den Christoph Theobald verwendet, besteht. Andererseits wollte ich herausfinden, wie die dogmatische Theologie und die Theologie der Spiritualität zueinander stehen.

Zum Wesen des Stilbegriffs, wie ihn Theobald in „Le christianisme comme style“ aufgreift, lässt sich sagen, dass er sich durch Vielschichtigkeit auszeichnet. Der Stil wird in der Sprachwissenschaft verwendet – die Stilistik hat ihre eigene Domäne – und ist auch im Bereich der Philosophie in der Diskussion. Nicht zu vergessen ist auch der Stilbegriff, der in der Kunst des Malens und des Schreibens seinen Ursprung findet. Schließlich findet der Stilbegriff auch in der Theologie seinen Platz. Schleiermacher geht von den neutestamentlichen Schriften her an den Stil heran und bewegt sich mit seiner Frage nach der Essenz des Christentums auf der Textebene, während Hans Urs von Balthasar geprägt ist von einer Christologie der Herrlichkeit. Die Gestalt Jesu Christi, die in Übereinstimmung mit sich selbst und dem Vater bleibt führt über die Kirche zu theologischen Stilen.

Der Stilbegriff in der Theologie besitzt zwei Stränge, einerseits geht es um den Stil der neutestamentlichen Schriften und andererseits um eine Prägung des Lebens durch den, der der Ursprung des christlichen Stils schlechthin ist. Letzteres bildete den Schwerpunkt im zweiten Teil der Diplomarbeit. Dies führt mich zur Erkenntnis, dass der christliche Stilbegriff eine große Dynamik besitzt, er ruft Veränderung, Erneuerung und einen neuen Blick auf sich, Andere und die Welt hervor. Der Stil Jesu Christi spricht die Essenz des menschlichen Lebens an bzw. weckt sie, da sie bereits im Inneren des Menschen vorhanden ist. Somit besitzt der Stilbegriff auch eine Radikalität, da er bis an die Wurzeln der menschlichen Existenz geht. Da er auch den Menschen als ganzen sieht, haben wir es auch mit einem allumfassenden, universalen Stilbegriff zu tun.

Der christliche Stilbegriff zeugt außerdem von großer Offenheit, die der gastlichen Heiligkeit Jesu Christi zu verdanken ist. Es ist eine Offenheit, die einen Zugang für alle Menschen verschafft und zugleich ist es keine beliebige Offenheit, da sehr wohl ein

Anspruch, gar ein An-Spruch vorhanden ist. Der Christ wird durch den Stil Jesu Christi angesprochen zu einem neuen Lebensstil.

Der Lebensstil Jesu Christi macht Gott zugänglich und erfahrbar. Es wird das Subjekt und seine Erfahrung hervorgehoben. Damit bildet der Stilbegriff in der Postmoderne ein Fundament, auf dem die Theologie der Spiritualität aufbauen kann, denn die zunehmenden Individualisierung, die Hervorhebung des Subjekts und der Supermarkt der Religionen lassen das Gebäude des Monopols Kirche brüchig werden.

Dies führt mich zur Frage zum Verhältnis als ein Neben-, Mit- und Ineinander. Es wird erkennbar, dass die Theologie der Spiritualität ein hohes Potenzial besitzt, um die dogmatische Theologie und die christliche Lehre zu befruchten. Gerade, weil die Theologie der Spiritualität einen eigenen Weg eingeschlagen und nicht mehr eins mit der Dogmatik in der Kirche existiert, kann sie wertvolle Impulse und kritische Rückfragen an die Kirche selbst geben, gerade in der Zeit der Postmoderne. Die prägenden Gottes- bzw. Geisterfahrungen der „spirituels“ verleihen der dogmatischen Struktur eine neue Dynamik. So kann also ein Miteinander der beiden Disziplinen angesetzt werden.

Nichtsdestotrotz lassen sich Reibungspunkte zwischen der Spiritualität und der Dogmatik verzeichnen, in denen es um die Fragen geht: Wo fängt Glaube an? Wer ist Christus? Und wer ist Gott? Bei diesen Leitfragen werden die unterschiedlichen Positionen bemerkbar.

Bei der Frage, inwieweit ein Nebeneinander denkbar ist, wird klar, dass sie sich nicht in dem Ausmaß stellt wie bei den anderen zwei Punkten. Denn beides sind theologische Disziplinen und beide gehen von der göttlichen Offenbarung aus. Beide haben Jesus Christus als Zentrum. Hinzu kommt die bezeichnende Tatsache, dass die Theologie der Spiritualität nicht von jeher so beschaffen ist heute.

Was den Aspekt des Ineinander angeht, füge ich hier die Frage an: Wie würde die Dogmatik ohne die Spiritualität aussehen? Und wie die Spiritualität ohne die Dogmatik? In der Herausarbeitung der grundlegenden theologischen Züge zeigt sich, dass das Verhältnis zwischen den im Ansatz unterschiedlichen Disziplinen dem menschlichen Körper ähnelt. Die Dogmatik verleiht wie ein Skelett Stabilität durch das, was sich im Laufe der Kirchengeschichte als das Glaubensbekenntnis

herauskristallisiert und gefestigt hat. Jedoch kann der Körper nur durch die Muskeln und Sehnen bewegt werden, die die Knochen überziehen – also die Spiritualität mit ihrer Flexibilität, Mobilität und kritischen Rückfrage an die Kirche.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Nebeneinander von dogmatischer Theologie und Theologie der Spiritualität implizit wahrnehmbar sind. Das Miteinander bedeutet eine Hoffnungsperspektive angesichts der Postmoderne, in der die Kirche Herausforderungen ausgesetzt ist. Der in der Spiritualität integrierte Stilbegriff besitzt das Potenzial, die Essenz des Christentums zu bergen. Schließlich besteht die Notwendigkeit, dass bei den beiden Disziplinen ein Ineinander vorhanden ist.

Bezüglich dieser Thematik konnte nicht der Prozess herausgearbeitet werden, in dem die Spiritualität an der Universität und als Disziplin eine Eigenständigkeit bekommt. Es wäre interessant, sich mit der geschichtlichen Entwicklung näher auseinander zu setzen.

Abschließen möchte ich in mit dem Zitat Vincent Holzers, das ich an den Anfang der Diplomarbeit gestellt habe: „L'oeuvre de Christoph Theobald est trop riche qu'on puisse en fournir un exposé complet³⁹⁶». Was Holzer in seinem Artikel feststellt, sehe ich auch für diese Diplomarbeit. Sie hat bei weitem nicht alle Stränge und Fäden des Teppichs zeigen können, den Theobald mit „Le christianisme comme style“ gewoben hat. So eröffnen sich neue Räume und Möglichkeiten, um sich mit dem christlichen Stilbegriff der Postmoderne auseinanderzusetzen.

³⁹⁶ „Das Werk von Christoph Theobald ist zu reichhaltig, als dass man dazu eine komplette Darstellung machen könnte“. Artikel Vincent Holzer

5 Anhang

5.1 Textausschnitte aus Theobalds Werk

Alle deutschsprachigen Zitate aus Christoph Theobalds zweibändigem Werk³⁹⁷ sind, wenn nicht anders angegeben, eine eigenständige Übersetzung der Verfasserin dieser Diplomarbeit. Im Folgenden sind die Zitate in der Originalsprache aufgelistet. Die zentral gesetzten Zahlen verweisen auf die Seitenzahl der Diplomarbeit, die in Klammer gesetzten Zahlen geben die Seite in Theobalds Werk an.

17

Or, ce qui vaut pour la théologie est a fortiori vrai pour la pensée philosophique qui, de son côté, implique l'interprétation d'autres philosophies, celles par exemple d'un Héraclite et d'un Parménide ou encore d'un Platon et de l'école socratique en général. (26)

20

Pour la première fois, on touche ici au coeur des grands conflits exégétiques et dogmatiques, d'une part au lien entre la particularité stylistique plus ou moins remarquable de chacun des auteurs du Nouveau testament et la „couleur fondamentale“ qui leur est „commune“, et d'autre part, à la relation qu'ils entretiennent, chacun, avec le Christ et l'inspiration de l'ensemble de leurs écrits. (30)

32

«...culture catholique restée relativement homogène et qui se consolide tout au long du XIXe siècle dans un jeu d'opposition aux éléments constitutifs d'un nouveau type de société, née des principes de la Révolution française» (207)

38

„Au XVIIe siècle se constituent en effet les premiers linéaments d'une société bourgeoise [...] : société fondée sur une rationalité qui implique l'autonomie des sujets, séparation entre la sphère publique et le privé, rationalité qui conteste la tradition, l'autorité et la métaphysique comme principes organisateurs d'une société traditionnelle. » (233)

³⁹⁷ THEOBALD, Christoph, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris 2008.

39

Le modèle intransigeant ou intégral a cessé pour une bonne part d'être plausible [...]. La foi chrétienne et l'Église se trouvent d'une certaine manière à nu dans une société néo-libérale qui est devenue très largement indifférente ou autrement religieuse, et à l'intérieur de laquelle la foi et l'Église ont du mal à faire preuve d'une nouvelle plausibilité. (235)

43

...peut-on relire l'histoire de la figure chrétienne de Dieu sans faire intervenir des préoccupations normatives et, surtout, sans prendre conscience de l'implication de l'historien lui-même et de ses convictions dans toute reconstruction? (704)

44

...le mot « Dieu » reçoit alors, pour ceux qui se risquent à le nommer, une singulière signification, à proprement parler inouïe : une signification qui se forme, dans et grâce à l'histoire, au croisement de l'épreuve du silence divin, de la présence de la sainteté dans notre monde et d'un indéracinable désir de bonheur pour chacun de nous et commun à tous : « Dieu » nous aurait-il tout livré, y compris Lui-même, sa propre sainteté, pour que nous puissions – grâce à son silence – accéder en nous et par nous-mêmes à la source de sa béatitude? (715)

45

Autrement que lui, je voudrais donc penser la marque eschatologique de l'éthos chrétien comme lien constitutif entre l'accès de la foi en l'intimité même de « Dieu », visée par le vocabulaire de « sainteté », et une réflexion engagée, par définition sans garantie, du sujet croyant sur lui-même et sur l'Église dans la cité et dans l'histoire. (705)

49

Ne fallait-il pas, en effet, un sens particulièrement fin pour percevoir la sainteté « hospitalière de Jésus qui, certes, « porte en elle sa propre cohérence, exprimant elle-même les conditions sous lesquelles elle entend être recue et approuvée », mais qui suppose, en sa constitution même, la capacité du maître à compter avec sa singulière créativité interprétative de ses compagnons ? (79)

50

...la manière de Jésus de se positionner dans ses multiples relations, présentées par les récits évangéliques, éveille et révèle chez ses interlocuteurs un „élémentaire“ chaque fois absolument unique (à préciser bien sûr), qui déborde en profondeur et en largeur les marqueurs légaux du judaïsme, tout en restant repérable dans la ligne de sa tradition. (70)

52

Cette structure relationnelle est aussi radicalement ouverte-en profondeur et en extension, comme nous l'avons dit – parce qu'elle se situe en deca des mitswôt, en particulier des règles de pureté religieuse et rituelle du judaïsme, et s'appuie sur leur principe même, l'absence de mensonge ou la concordance des pensées, des paroles et des actes, perceptible précisément par le tout-venant... (71)

55

Même dans le contexte de l' Apocalypse, ce n' est donc pas le déchaînement de la violence et le martyre qui définissent le messianisme chrétien. Celui-ci se comprend plutôt et comprend ce qui est arrivé à Jésus comme hospitalité, maintenue jusqu'au bout et conduite jusque dans ses derniers retranchements quand l'incompréhension, voire la violence, vient mettre à l'épreuve le comportement éthique qui est à sa source : l' absence de mensonge ou la concordance avec soi-même. (74)

58

Grâce à cette règle, l'accès nécessairement unique et toujours circonstancié à la sainteté «hospitalière» du Nazaréen et de ses multiples associés devient perceptible comme tel , au-delà des frontières d'Israël et en Israël parce qu'il est et reste l' accomplissement démesuré de sa Loi et de ses Prophètes. (77)

Le caractère formel ou « abstrait» de cette règle élémentaire ne la rend pas seulement accessible à tous, mais ouvre surtout et laisse la place à quiconque s' en saisit mais ne peut s' en saisir, chaque fois qu'il le fait «concrètement», que de manière unique. (76)

60

Dans l'ensemble de ce passage, central pour notre propos stylistique, l'aporie de la comparaison s'attache en fait au problème de l'unité de mesure: se prendre soi-même pour référence de mesure et de comparaison (v. 12) ou «dépasser la mesure» (v. 13), conduit vers une même folie dont seule une référence à la mesure qu' est «la règle

(kanôn), attribuée par Dieu» très concrètement à Paul (2 Co 10,13), peut délivrer ; « règle » qui concerne ici et à nouveau le domaine de l'hospitalité ouverte : «[...] la mesure de la règle que Dieu nous a attribuée, nous faisant parvenir jusqu' à vous ». (79)

61

« Mais comment percevoir dans la «folie» messianique sagesse et puissance, voire la puissance et la sagesse de Dieu, quand il est impossible de quitter le cercle, déjà évoqué, d'une «pensée» à la fois communiquée par le Messie à 1 'homme spirituel et déjà supposée en celui-ci pour qu'il puisse la recevoir (1 Co 2, 9-16) ? (81)

62

...l'entrée dans une perspective «sans mesure», le saisissement par ce qui est « démesuré », voire le zèle, quand peut-on dire qu'ils sont devenus aveugles, au point d'obscurcir le cœur ? Comment percevoir qu'ils se sont mus en sainteté messianique ou en sont tout simplement l'expression ? (81)

...les textes racontent plutôt des situations concrètes et quotidiennes où le conflit est déjà assumé, confrontant le lecteur, non pas à un héroïsme hors d'atteinte mais à une certaine aisance ou évidence : la paradoxale démesure s'est montrée, ici ou là, à la mesure d'un tel ou d'une telle. (82)

63

C'est cette disposition qui fonde l'approche stylistique, disponible précisément quand la confusion, poussée à l' extrême dans la ressemblance entre sainteté et folie, risque de ne laisser comme porte de sortie que la référence immédiate à une « révélation» de Dieu. (83)

Le « style », ce n'est donc rien d'autre que cette finesse sapientielle qui naît au sein même de l'hospitalité ouverte du Nazaréen – dans sa sainteté communicative, avon-nous dit - et qui en même temps l'engendre : à savoir la capacité de voir et d'entendre, dans ce qui est entendu et vu, l'invisible et inaudible concordance de quiconque avec lui-même comme cela même qui fonde son unicité. (83)

65

Comment réussit-il à inaugurer cette hospitalité pacifique et contagieuse dont le principe est un nouveau rapport à la mort et à la vie, accessible en toute vision du monde et surtout à tout être en son unicité, dès qu'il se laisse atteindre au niveau de son simple exister ? (89)

66

Le «heureux !» entendu libère en effet du soupçon d'une jalousie ultime à notre égard. Il désarme la mort comme dernier ennemi de la vie et la transforme en messenger (ou messagère), capable de convaincre le *tout-venant* du prix incomparable de son existence : s'il n'a qu'une seule vie, ce «une fois pour toutes» est la garantie de son unicité. (90)

67

C'est l'unique existence de quelqu'un qui est, à chaque fois, nouvelle ; mais la percevoir comme nouveauté, et nouveauté bonne, « nécessite » une voix capable de faire entendre cela et de le donner à voir, surtout quand cette évidence élémentaire n'est pas ou n'est plus immédiatement accessible : c'est ce que réalise l'Évangile de Dieu annoncé par son envoyé. (90)

73

Depuis les débuts des Temps modernes, le sujet humain proteste contre le sort qui lui est ainsi fait par la raison, et le lieu de cette protestation a été essentiellement la «théologie spirituelle» : elle s'adresse au croyant qui a du mal à reconnaître son expérience absolument singulière de l'Esprit et sa propre situation, par exemple tel ou tel choix à opérer, dans la lettre de plus en plus sophistiquée de la catéchèse dogmatique et morale. (395)

74

...il me semble que les auteurs spirituels n'ont porté qu'un intérêt très limité à cette notion de « cause », parce que l'essentiel se joue justement dans des effets spirituels, ces «événements » ou «surprises» dont on ne peut pas ou dont on n'a pas à indiquer de «cause ». (397)

75

... la «théologie spirituelle » transgresse sans cesse, me semble-t-il, une double frontière. Tandis que la « dogmatique» part de la connaissance ou de la communication de Dieu en Christ pour trancher, dans une démarche confessante, entre Dieu et les idoles et pour établir une frontière entre ce qui est chrétien et ce qui ne l'est pas, c'est-à-dire une limite entre l'autocommunication de Dieu et la création, le spirituel, pneumatikos ou alter Christus, se met plutôt à la recherche des traces d'une expérience spirituelle ou mystique à l'intérieur et au-delà des frontières constituées du christianisme, et les trouve justement dans tel ou tel aspect de la

création, comme le beau, ou dans tel ou tel moment de la vie quotidienne, comme l'amour, la souffrance, etc., indépendamment de toute référence explicite à Dieu. (398)

79

En tout cas, on voit mal comment entrer dans le *pati divina* sans que les représentations de l'Église, du Christ et même de Dieu, que le croyant s'est forgées à un moment de son itinéraire, tombent et soient emportées par la vie et la connaturalité divine qui s'y fait jour. (403)

82

Il est de l'« essence » même du croire chrétien comme expérience – et nous le découvrons aujourd'hui plus que jamais – de permettre une véritable itinérance dont l'unité mystérieuse donne la possibilité de vivre des appartenances humaines extrêmement diversifiées. Il est de l'« essence » même du croire chrétien de recevoir la démesure de l'énergie divine en l'adaptant aux mesures infiniment diversifiées des sujets humains. (407)

6 Bibliographie

6.1 Zentrale Werke

THEOBALD, Christoph, Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité, Band 1, Paris 2008 ; [zit : C.THEOBALD, Le christianisme comme style (1)]. [Übers.d.Verf. der Diplomarbeit]

THEOBALD, Christoph, Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité, Band 2, Paris 2008 ; [zit : C.THEOBALD, Le christianisme comme style (2)]. [Übers.d.Verf. der Diplomarbeit]

6.2 Quellen

AQUIN, Thomas von, Summe der Theologie, URL: <http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel2-6.htm> (Stand: 20.08.15).

Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Freiburg-Stuttgart 1980.

MERLEAU-PONTY, Maurice, Zeichen (deutsche ÜS), Hamburg 2007.

Pius X., Enzyklika „Pascendi Dominici gregis“ über die Lehren der Modernisten. 8. September 1907, URL: <http://www.domus-ecclesiae.de/magisterium/pascendi-dominici-gregis.teutonice.html> (Stand: 04.06.15).

Pius X., Pascendi Dominici gregis. Lettre encyclique de sa sainteté Pape Pie X sur les erreurs du modernisme, URL: http://w2.vatican.va/content/pius-x/fr/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html (Stand: 04.06.15).

6.3 Fachliteratur

BAHR, Hans-Dieter, Die Anwesenheit des Gastes. Entwurf einer Xenosophie, Nordhausen 2012.

BRUDER, Klaus-Jürgen, Das postmoderne Subjekt. Kolloquium vom 16.11.1995, URL: http://web.fu-berlin.de/postmoderne-psych/berichte1/bruder_pomo_subjekt.htm (Stand: 08.06.15)

DELANNOY, Franck, L'expérience du beau dans l'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer et dans l'esthétique théologique de Hans Urs von Balthasar, in : Études Germaniques, n° 246, (2007) 397-427[Online-Ausgabe, URL: <http://www.cairn.info/revue-etudes-germaniques-2007-2-page-397.htm> (Stand 31.08.15)]

DUBOV, Nissan Dovid, Glossar, URL:

http://www.de.chabad.org/library/article_cdo/aid/534934/jewish/Glossar.htm
(16.06.15)

FÜSSEL, Kuno, Es gilt, absolut Plural zu sein. Kritische Überlegungen zum Diskurs der Postmoderne, in: FÜSSEL, Kuno/SÖLLE, Dorothee/STEFFENSKY, Fulbert (Hg.), Die Sowohl-als-auch-Falle. Eine theologische Kritik des Postmodernismus, Luzern 1993, 35-81.

HOLZER, Vincent, Le christianisme comme style. Dogmatique « négative » et identité stylistique du christianisme dans l'œuvre de Christoph Theobald, in : RSR Nr. 4 (2008) 567-590 [Online-Ausgabe, URL:www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2008-4-page-567.htm (Stand: 27.08.15)].

MÖDE, Erwin, Theologie der Spiritualität: Was ist das? Ein Beitrag der Grundlagenforschung einer frag-würdigen Disziplin, URL:http://www.ku-eichstaett.de/fileadmin/110506/Literatur/erwin_moede-artikel-theologie_der_spiritualitaet.pdf (Stand: 10.08.15).

SCOLA, Angelo, Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Eine Einführung in sein Werk, Paderborn 1996.

SÖLLE, Dorothee, Die Sowohl-als-auch-Falle, in: FÜSSEL, Kuno/SÖLLE, Dorothee/STEFFENSKY, Fulbert (Hg.), Die Sowohl-als-auch-Falle. Eine theologische Kritik des Postmodernismus, Luzern 1993, 11-34.

VILLELA-PETIT, Maria, Qui voit ? Du privilège de la peinture chez M. Merleau-Ponty, in : Les Études philosophiques 57 (2001) 261-278 [Online-Ausgabe, URL :<http://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2001-2-page-261.htm> (Stand : 27.08.15)].

7 Abstract

In dieser Diplomarbeit mit dem Titel „Christentum als Stil. Überlegungen zur Theologie von Christoph Theobald“ befasst sich die Autorin ausgehend vom zweibändigen französischen Werk von Christoph Theobald mit dem Titel „Le christianisme comme style“ („Christentum als Stil“) mit der Frage, inwiefern das Wesen des Stilbegriffs mit einem Neben, Mit-oder gar Ineinander der dogmatischen Theologie und der Theologie der Spiritualität gedacht werden kann. Grundlage für diese Überlegung bildet das Bestreben Christoph Theobalds, das Christentum in der Postmoderne mit dem Stilbegriff zu denken. Die Arbeit ist geprägt von einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem Werk und gliedert sich in zwei große Teile: Der erste, allgemeine Teil führt die bisher geführten Auseinandersetzungen mit dem Stilbegriff (in der Sprachwissenschaft, Philosophie, bei Friedrich Schleiermacher und Hans Urs von Balthasar) zusammen und analysiert den zeitlichen Kontext, in den Theobald den Stilbegriff hineinbringt. Der zweite Teil vertieft die Thematik einerseits anhand des messianischen und eschatologischen Stils Jesu Christi, der von einer gastlichen Heiligkeit geprägt ist, und stellt andererseits die dogmatische Theologie und die Spiritualität der Theologie nach Ermittlung der jeweiligen Wesenszüge gegenüber. Die Arbeit hat gezeigt, dass es sich um einen offenen, vielschichtigen und radikalen Stilbegriff handelt, und der auf die Notwendigkeit und das Potential hinweist, ihn über die Theologie der Spiritualität einzuführen und mit der Dogmatik in Verbindung zu setzen.

In this thesis under the title “Christianity as a style – Reflections on the Christoph Theobald’s theology”, the author is concerned with the question, to what extent the dogmatic theology and the theology of spirituality can be conceived- with the notion of style - as two departments that coexist, are interconnected or even intertwine. This question is based on Christoph Theobald’s two-volume french work entitled “Le christianisme comme style” (“Christianity as a style”) and his ambition to conceive christianity in the postmodern age (during the postmodern age) with a stylistic perspective. The thesis is characterized by a substantive discussion of Theobald’s work and is divided into two major parts: the first part is a general one and brings together the different thoughts on the style term (in linguistics, in philosophy, by Friedrich

Schleiermacher and Hans Urs von Balthasar) in order to then analyse the context, the postmodernity, where Christoph Theobald brings in the style term. The second part leads into deeper reflection based on the messianic and eschatological of Christ who is affected by hospitable holiness, and takes a look at the dogmatic theology and the spirituality of theology after determining the respective traits of each discipline. It was concluded that the concept of style reveals openness, a big complexity and radicalness which shows the necessity and the potential to include a stylistic point of view through the theology of spirituality into the dogmatic theology.

8 Lebenslauf

PERSÖNLICHE ANGABEN

Nachname: NEUWIRTH (ehem. SEIGFRIED)

Vorname: BERNADETTE

Wohnort: Rauchfangkehrergasse, 1150 Wien

Geburtsdatum: 11. August 1988

Geburtsort: Wien, Österreich

Staatsbürgerschaft: Österreich

Familienstand: verheiratet

AUSBILDUNG

1993-1997: Volksschule der Schulbrüder in der Gebrüder-Lang-Gasse, 1150 Wien

1997-2005: BG 8 Piaristengymnasium

20.Juni 2006: Matura mit gutem Erfolg in den Fächern kath. Religion, Französisch (beides schriftlich und mündlich), Bildnerische Erziehung (mündlich), Deutsch, Englisch und Mathematik (jeweils schriftlich)

1996-2009: Musik-und Singschule Wien, 1150 Wien

22.Mai 2009: Abschlussprüfung mit gutem Erfolg im Hauptfach Blockflöte

Seit Oktober 2006: Lehramtsstudium Französisch und kath. Theologie

Juli 2009: Abschluss 1. Abschnitt des Lehramtsstudiums

Erklärung

Hiermit erkläre ich, Bernadette NEUWIRTH, dass ich die vorliegende Diplomarbeit eigenständig und ohne fremde Hilfe verfasst habe. Ich versichere hiermit auch, dass ich außer den in der Bibliographie aufgeführten Hilfsmitteln keine weiteren verwendet habe.

Zudem bestätige ich hiermit, dass ich diese hier vorliegende Arbeit zum ersten Mal vorlege und sie zuvor noch nie an einer inländischen Universität oder Universität im Ausland vorgelegt habe.

Wien, am 20. Oktober 2015

Bernadette NEUWIRTH