

THEOLOGISCHE REVUE

119. Jahrgang

– März 2023 –

Menke, Karl-Heinz: Inkarnation. Das Ende aller Wege Gottes. – Regensburg: Pustet 2021. 366 S., geb. € 34,95 ISBN: 978-3-7917-3289-3

Wer ‚nur‘ eine Christologie erwartet, wird überrascht. Das neue Buch von Karl-Heinz Menke bietet eine Einführung in das Christentum, die über die inkarnatorische Grundstruktur des christlichen Glaubens zugleich dessen Rationalität und Relevanz erschließt. Dabei werden neben theol. Fachdiskursen auch literarische Texte und spirituelle Zeugnisse aus Vergangenheit und Gegenwart einbezogen. Der Untertitel versteht sich in Anlehnung an F. C. Oetingers (1702–1786) Sentenz „Leiblichkeit ist das Ende aller Werke Gottes“ (13) und antizipiert eine zentrale These des Buches: Das Inkarnationsgeschehen als Fundament des Glaubens ist untrennbar von dessen freier und geschichtlicher Vermittlung durch Menschen, die es ‚verleiblichen‘, ihm in ihrem Denken und Handeln entsprechen.

Die sieben zentralen Kap. des Buches sind somit beides: einerseits eine „Auslegung des Inkarnationsereignisses“, andererseits der Aufweis, dass auf diesem Wege zugleich „die alles verbindende Mitte des Christentums“ (13) einsichtig werden kann.

Das erste Kap. „Die Offenbarkeit Gottes als der Mensch Jesus“ (23–43) rekurriert auf die atl. Voraussetzungen des Inkarnationsglaubens. M. entwickelt hier einen faszinierenden Grundgedanken: ‚Inkarnation‘ ist mitnichten eine Abgrenzungskategorie. Im Gegenteil: Wie Israel durch das Tun der Tora auf JHWHs Bund frei antwortet und wie Israel nicht für sich selbst, sondern für ‚die Anderen‘ erwählt ist, so ist auch der christliche Inkarnationsglaube angelegt auf die Vermittlung des Handelns Gottes durch Freiheit und Geschichte, darauf, dass Christen die Hoffnung für Andere darstellen, die sie selbst empfangen haben. Dieser Grundgedanke durchzieht das gesamte Buch (31, 69, 75, 78f, 81, 252, 260–262, 280); und in seiner Konsequenz wird die für das Christsein elementare Kategorie der ‚Sakramentalität‘ ebenfalls verbindend, nicht abgrenzend zur Geltung gebracht. M. spricht von der Tora als einem „antizipative[n] Sakrament“ (126) sowie vom „sakramentalen Charakter der jüdischen Schriftauffassung“ (250).

Das zweite Kap. „Die Frage nach dem ‚Woher Jesu‘“ (45–58) steigt tiefer in die Klärung des Begriffs ‚Inkarnation‘ ein, indem es seine unaufgebbare Historizität von einem Mythos abgrenzt, so zugleich erneut die Einbettung in die Geschichte Israels festhält und mariologische Aussagen in ihrer Funktionalität für die Christologie erläutert. Entfaltet dieses Kap. die im Inkarnationsglauben ausgesagte Bindung Gottes an die *Geschichte*, so das nächste (dritte) Kap. die Bindung Gottes an die *Einmaligkeit und Freiheit* des Menschen (Jesus). Denn bereits die Modalkonjunktion in der Überschrift („Als wahrer Mensch göttliche Person“: 59–91) verweist auf eine Grundthese M.s.: Genau genommen hat sich der ewige Logos nicht *in* einem Menschen geoffenbart, sondern *als* dieser Mensch Jesus von

Nazareth. Jesus ist nicht Medium, Sprachrohr oder Instrument Gottes, sondern gerade als echt menschliche Freiheit die Selbstoffenbarung Gottes (58, 81, 138). In diesem Kontext tritt in prinzipieller Hinsicht die Wertschätzung der *Einmaligkeit* des Menschen hervor, die M. ebenfalls im jüdischen Erbe des christlichen Glaubens begründet sieht: „Wie ein roter Faden zieht sich durch die Schriften des AT und NT die Überzeugung, dass der Schöpfer jeden einzelnen Menschen ‚in seine Hand geschrieben‘ (Jes 49,16) hat.“ (68) Entsprechend kommt M. auf die Einmaligkeit des Menschen nicht nur immer wieder zurück (64, 81, 83, 99, 101f, 136f, 143, 160, 284, 288, 330, 332), sondern hat mit diesem „jüdisch-christliche[n] Personbegriff“ (68) auch die Basis gelegt, um die schwierige Theorie der hypostatischen Union zu erklären: „Gebunden an die Endlichkeit, Zeitlichkeit und Räumlichkeit seines Menschseins verhält sich Jesu ‚Ich‘ zu Gott dem Vater, zu jedem anderen ‚Ich‘ und zu jedem Nicht-Ich in der Weise des innertrinitarischen Sohnes.“ (70)

Es gehört zum Standardproblem moderner Christologien, dass trotz der so aufgewiesenen Rationalität der hypostatischen Union deren ‚Heilsbedeutung für uns‘ (*K. Rahner*), also deren Relevanz, noch nicht gezeigt ist. Diesen Einwand bearbeitet M. der Sache nach im vierten Kap. zur Soteriologie und im fünften Kap. zur Eschatologie. Im vierten Kap. („Die Ereignisse von Bethlehem und Golgotha“: 93–129) sieht M. das „Inkarnationsmotiv“ in der „universal gewordenen Sünde“ (95), was aber gerade um des Relevanzaufweises willen erfordert, den Sündenbegriff seinerseits in seiner Bedeutung aufzuzeigen und vor Missverständnissen zu schützen (ausführlich hierzu 98–114). Dazu gehört zum Beispiel der Begriff der ‚Erbsünde‘ mit seinen biologistischen Konnotationen, den M. durch den Begriff der ‚Anfangssünde‘ (darin dem Tridentinum entsprechend) ablöst. Dann kann der Sündenbegriff seine Relevanz entfalten: Er hält mit der Freiheit des Menschen zugleich dessen Verstrickung in überindividuelle, geschichtlich und gesellschaftlich gewordene Schuldzusammenhänge fest und ist so sensibel für ‚tragische‘ Dimensionen menschlichen Lebens, ohne die ‚ethischen‘ zu verdrängen. Zudem gilt: „Wie die Ablehnung (Sünde), so ist auch die Annahme der Gnade (Heiligkeit) *geschichtlich* wirksam. Gnade ist [...] nie ein unsichtbares oder unvermitteltes Handeln Gottes. Denn Gott will das freie Ja-Wort seiner Adressaten.“ (98)

Es gehört m. E. zu den gelungensten Passagen des Buches, wie im Folgenden der Soteriologie- und Theodizeediskurs argumentativ verklammert werden. Thetisch zusammengefasst: Gottes Allmacht ist identisch mit seiner Ohnmacht am Kreuz, d. h. mit unbedingter Liebe, die nicht *gegen*, sondern nur *mit* der Freiheit des Menschen handeln kann. Das bedeutet nun gerade nicht, dass Gott „bloßer Zuschauer eines Schauspiels mit offenem Ende“ ist (121), sondern dass er – sichtbar an seiner *Selbstoffenbarung* in der Geschichte Jesu – sich *selbst involviert*, mit allen Möglichkeiten, die die Liebe hat, indem sie Menschen ‚nachgeht‘ und so „alle Ausweglosigkeiten dieser Erde – sogar den Tod und die Hölle – in Wege verwandeln kann.“ (80) ‚Verwandlung‘ aber ist etwas anderes als interventionistische Veränderung jeder Situation, wie in der Reflexion des Bittgebetes erläutert wird (115–123). Vielmehr ist gemeint, dass Gott im Bund mit der Schöpfung und seinen Geschöpfen je neu Hoffnung, Zukunft schenken und jede Situation absoluter Beziehungs- und Zukunftslosigkeit verwandeln kann: nicht *alleinwirksam*, sondern durch ein die Freiheit einbeziehendes *Bundeshandeln*. Gott so als die Zukunft zu denken, erfordert zugleich, die Ewigkeit nicht als Gegenteil der Zeit zu begreifen (121f). Gott ist nicht zeitlos, sondern in jedem ‚Heute‘ als Zukunft anwesende Zeitmächtigkeit. In Anlehnung an die weiteren Passagen des Buches könnte man daher auch die ‚Sakramentalität des Christseins‘ das *Geschenk der Zukunft* nennen. Es manifestiert sich z. B. im

Verzicht, mit dem Anderen jemals „fertig“ zu werden, ihn auf die eigenen „Vorurteile, Begriffe oder Bilder“ zu reduzieren (193f; vgl. 162, Anm. 198; 164, Anm. 203).

Es ist die große Stärke von M.s Position, dass sie zweierlei vermeidet: einerseits die *Bonisierung des Leids* – jedes Leid, auch das Kreuz, ist das von Gott nicht Gewollte (103f, 166f, 298); andererseits die *Eschatologisierung der Theodizeefrage* (297f, hier in Auseinandersetzung mit Johann Baptist Metz). Denn eine Antwort auf die Frage ‚Warum greift Gott nicht ein?‘ muss zumindest in vorläufiger Form möglich sein, wenn Gottes Offenbarung wirklich *Selbstoffenbarung* ist. Zwischen diesen beiden Extremen (Bonisierung und Eschatologisierung) bewegt sich die Herausforderung des Theodizeediskurses bis in die Gegenwart. Indem M. sich ihr stellt, geht er weit über die bisher vorliegenden Einführungen ins Christentum hinaus.

Die bereits angesprochene Frage nach der *Relevanz* der Inkarnation steht auch im fünften Kap. im Zentrum („Das Osterereignis“: 131–198). Dem Bundescharakter des Handelns Gottes entspricht, dass M. die Auferstehung Jesu als Handeln des Vaters *und* Handeln des Sohnes interpretiert (137–142). Die entscheidende Frage aber dieses Kap. ist, wie *unsere* Auferstehung in ihrer Rationalität und Relevanz zu denken ist. Zu ihrer Reflexion steigt M. tief in den Eschatologie-Diskurs ein und betont auch theologiegeschichtliche Transformationsprozesse, z. B. bezüglich des Leib-Seele-Problems bzw. der *anima-separata*-Lehre (146–149). Mit dem gegenwärtigen Konzept der ‚dialogischen Unsterblichkeit‘ bzw. dem von Matthias Reményi herangezogenen Begriff der ‚Gestalt‘ wird schließlich ‚leibliche Auferstehung‘ erklärt als die Rettung der geschichtlich gewordenen, einmaligen und relational bestimmten Identität des Menschen. Sie ist aufgrund ihrer Relationalität mitbestimmt durch das Schicksal ihrer Mitmenschen wie der Schöpfung insgesamt. Daher bleibt die Differenz zwischen individueller Auferstehung und universaler Vollendung erhalten, wird aber nicht mehr (wie in der Tradition) über eine *anima-separata*-Lehre, sondern über eine vertiefte Reflexion auf die soziale Verfasstheit menschlicher Identität begründet.

Im sechsten Kap. „Die Kirche: Gründung Christi und/oder Geistgeschöpf?“ (199–243) wird der untrennbare Zusammenhang von Inkarnation und Kirche expliziert. Dabei sind die entscheidenden Grundaspekte aus den vorangegangenen Kap.n gewonnen. Zu diesen Grundaspekten gehört z. B. die Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte, deren bleibende Präsenz eine ebenfalls geschichtlich sichtbare Größe sein muss; die Bindung des Handelns Gottes an die Vermittlung durch Freiheit und Geschichte, die an den Zusammenhang von Israel und Kirche erinnert; der Wahrheitsanspruch christlichen Glaubens, der nicht nur auf vernünftige Argumentation verpflichtet, sondern auch auf eine sichtbare Bekenntniseinheit, die Deutungsstreitigkeiten in institutionell verbindlicher Weise austragen und klären kann. Allerdings geht die Profilierung dieser an sich sehr einsichtigen Aspekte bisweilen mit einer scharfen Abgrenzung vom Protestantismus einher, dessen Entwicklung M. „durch eine fortschreitende Dissoziation von Inkarnations- und Inspirationslogik“ (211) charakterisiert. Zwar belegt er diese These durch die Analyse unterschiedlicher Positionen (z. B. Adolf von Harnack, Rudolf Sohm, Emil Brunner, Ulrich H. J. Körtner, Ulrich Luz u. a.), die in der Tat eine wesentliche Differenz zur kath. Position hinsichtlich der *institutionellen* Vermittlung des Heils anzeigen. Aber weniger nachvollziehbar scheint mir, dass diese ekklesiologisch-institutionentheoretische Differenz den Protestantismus so schnell in die Gefahr eines ‚desinkarnierten‘ Christentums bringen soll, wie manche Passagen des Buches nahelegen (z. B. 219, 277f, 288). Christopraxis ist auch als geschichtlich und sozial vermittelte antreffbar – und damit ‚inkarniertes‘ Christentum –, ohne dass sie explizit in den institutionalisierten Formen der sichtbaren kath. Kirche gelebt wird (wobei diese Praxis dann

freilich implizit auf die Kirche hingeeordnet ist). Andernfalls wäre auch ‚anonymes‘ Christentum (K. Rahner) ein ‚desinkarniertes‘. Das will M. nicht sagen, denn er hält traditionskritisch gegenüber der kath. Theol. des 19. Jh.s fest, dass der von ihr versuchte Aufweis der „Identität der Institution ‚römisch-katholische Kirche‘ mit dem ‚mystischen Leib Christi‘ [...] nicht nur eine Übertreibung, sondern schlicht falsch“ (271) ist. Diese Kritik entspricht genau der im letzten Kap. zur „Sakramentalität des Christseins“ (245–324) analysierten Kategorie der ‚Sakramentalität‘ als solcher. Sie meint nämlich keine unterschiedslose Identität, sondern eine Vermittlung, die die Differenz des zu Vermittelnden aufrechterhält, d. h. einen „Abstand“ (256) zwischen Zeichen und Bezeichnetem. Von hier aus legt sich aber m. E. der folgende Schluss nahe, den M. nicht mehr explizit zieht. Während die kath. ‚Versuchung‘ in der Überbetonung der *Präsenz* des Inkarnationsgeschehens in der röm.-kath. Kirche besteht (was M. auch selbst an der ‚Identifikationstheologie‘ des 19. Jh.s kritisiert: s. o.), so besteht die protestantische ‚Versuchung‘ in der *Transzendierung* des Inkarnationsgeschehens gegenüber seiner institutionellen Vermittlung. Und wie die kath. Theol. bis heute mit der Frage ringt, wie sie den Abstand zwischen Zeichen und Bezeichnetem (freilich ungeachtet ihrer notwendigen Vermittlung) institutionell zur Geltung bringen und operationalisieren kann, so ist die protestantische Theol. vor die Frage gestellt, ‚wie viel‘ institutionelle Sichtbarkeit der universale Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens erfordert. Die Pointe ist: Beide Problemfelder resultieren aus der Suche nach differenzsensiblen Vermittlungsfiguren, vor die der Inkarnationsglaube stellt. Ermöglicht somit nicht M.s eigener Rekurs auf die inkarnatorische bzw. sakramentale Logik des Christentums nicht nur Brücken zum Judentum, sondern auch zum Protestantismus?

Indes bestätigt die eben formulierte Anfrage, was mit Blick auf viele weitere Passagen des Buches gilt: Es ist nicht nur eine Hinführung zum christlichen Glauben für Interessierte, Suchende und Fragende, sondern bereichert auch den Forschungsdiskurs. Es bietet mit der Freilegung der inkarnatorischen Struktur des christlichen Glaubens nicht nur eine eigene systematische These, sondern profiliert sie auch vor dem Hintergrund aktueller material-dogmatischer Diskurse. Das gilt explizit auch für die besonders gelungene und in dieser Weise singuläre Einbeziehung der *Theodizeefrage* auf sämtlichen Reflexionsfeldern des Gott-Welt-Verhältnisses, die M. niemals loslässt, sondern je neu beharrlich stellt. Dabei gelingt ihm auf beeindruckende Weise die Verbindung von wissenschaftlicher Theol. und Glaubenspraxis.

Über den Autor:

Magnus Lerch, Dr., Juniorprofessor für Dogmatik/Dogmengeschichte und Ökumenische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Universität zu Köln (magnus.lerch@uni-koeln.de)