

# Die Christologie der jungen Kirche – und der Preis für kulturelle Vermittlung

Joseph Moingt

Am Anfang der Christologie steht ein semantischer Wechsel, der deutlich angezeigt wird durch die Überlagerung des Namens „Christus“ durch den Begriff „Logos“, d.h. durch (das *toútēstin* von *Nikaia*!) eine kulturelle Verschiebung vom biblischen zum hellenistischen Denken. Dies ist ein Übergang, dem es – zu welchem Preis? – zu verdanken ist, daß der christliche Glaube sich erfolgreich in eine rationale Sprache und wissenschaftliche Form („-logie“) hineinversetzte und zum Ausdruck brachte. Dies ist zunächst einfach festzustellen. Die Einschätzungen, die daran anknüpfen, können jedoch sehr unterschiedlich ausfallen und tun dies auch: Die einen loben das aufkommende Christentum dafür, daß es sich die damals sehr hochstehende und dominierende Weltkultur so schnell aneignete, andere werfen ihm vor, daß es sich von der biblischen Authentizität so früh entfernte. Eine analoge Frage stellt sich bezüglich Philon: War er „Jude“ geblieben oder „Griechen“ geworden? Die oft vorgeschlagene Lösung – er war ein gläubiger Jude, der griechisch dachte – gleicht trotz ihres Wahrheitsgehaltes zu sehr einem Ausweichen. Da sie nicht zufriedenstellt, beginnt die Debatte ununterbrochen von neuem. Dieser Beitrag soll nicht in eine ausweglose Diskussion münden. Vielmehr steht, wie im Titel bereits an-

gekündigt, die Einschätzung des „Preises für die kulturelle Vermittlung“, die die Christologie der ersten christlichen Jahrhunderte geleistet hat, zur Debatte. Es wird der Versuch unternommen, das Problem, das weniger historisch angesiedelt, sondern vielmehr theologischer und erkenntnistheoretischer Natur ist, möglichst exakt auf den Punkt zu bringen und eine Annäherung zu bieten, die nicht zu sehr für eine Seite Partei ergreift.

Zunächst ist ein Faktum zu hinterfragen, das eingangs als selbstverständlich dargestellt wurde: die Wirklichkeit einer kulturellen Verschiebung in den Anfängen des Christentums. Die Christen der ersten Jahrhunderte kannten zu keiner Zeit nur einen griechisch verfaßten biblischen Korpus, wie immer es auch um die Sprache der ersten Redaktion der Evangelien oder die Sprachkenntnisse einiger Schriftsteller dieser Epoche bestellt ist. Bereits zum Ende des apostolischen Zeitalters entwickelten sie sich jedoch angesichts der Abschottung der jüdischen Gemeinschaften gegenüber der christlichen Werbung fast ausschließlich in Milieus, in denen überwiegend griechisch oder lateinisch gesprochen wurde. Sie hatten nur eine der beiden Sprachen, vor allem die griechische, um sich an die Menschen zu wenden, denen man das Evangelium verkünden wollte,

oder um untereinander über die christliche Lehre zu sprechen. So gesehen, entfernten sie sich eigentlich nie von einer sogenannten ersten und grundlegenden „*veritas hebraica*“, wenn man diesen Ausdruck des Hieronymus im Prozeß der „Hellenisierung“, die man heute den ersten christlichen Theologen gerne unterstellt, verwenden will. Die christliche Wahrheit läßt sich nicht in linguistischen Termini einordnen, und es wäre wenig sinnvoll, zu behaupten, daß man sich ihr in besonderer Weise durch den Rückgriff auf das Hebräische oder das Aramäische annähern würde, das hinter dem Griechisch unserer Evangelien vermutet wird, um diese dann im Licht der alten Schriften, die auf Hebräisch gelesen wurden, zu reinterpretieren. Diese Wahrheit kann nur durch die Bezugnahme auf die *regula fidei* gewürdigt werden, die im Zentrum des Neuen Testaments steht und durch die Predigt der Kirche bezeugt wird. Auf diesem Terrain ist zu untersuchen, welche „kulturelle Vermittlung“ sich zu welchem „Preis“ vollziehen konnte.

Gleichwohl trifft es zu, daß die ersten theologischen Begriffe, die der christliche Glaube außerhalb der kanonischen Schriften aufnahm, sich vom System der symbolischen Bezüge zum biblischen Korpus, aus dem sie ihren Sinn schöpfen, entfernen. Sie tun dies als Glaubenszeugnisse, um einen anderen Sinn in einer abweichenden symbolischen Ordnung zu erfüllen, welche als Kommunikationsmittel in einem anderen Kulturkreis verwendet wird. Dieser „andere“ Sinn ist weder fremd noch entgegengesetzt, da die biblische Ausrichtung stets eine grundlegende Regulierung auf die theologische Reflexion ausübt. Aber andere kulturelle Bezüge verändern den

Sinn der ersten, indem sie sich ihnen anfügen und sie „übersetzen“ in eine Gedankenwelt, die nicht mehr diejenige der biblischen Autoren ist – in eine „gedachte“, begrifflich ausgearbeitete Sprache, die nicht mehr diejenige der biblischen Erzählungen ist. Wir werden die ersten Schritte dieser Evolution verfolgen und auf die Entwicklungen, die sich dort abzeichnen, achten.

Der erste Begriff, der ausdrücklich die Intention bekundet, die Grenzen des Evangelienberichts zu überschreiten, um den Glauben an Christus zu bezeugen, ist jener der „Präexistenz“, der etwa in der Mitte des zweiten Jahrhunderts auftaucht. In seinem Dialog mit Tryphon (Kapitel 48) unterscheidet Justin zwei Arten von Glaubenszeugnissen: Die eine begnügt sich damit, Jesus als „Christus“ zu etablieren, was seiner Beobachtung nach viele Juden anerkennen, die in Christus nur einen Menschen, der „als Mensch unter den Menschen geboren wurde“, erwarten; die andere reicht viel weiter und will beweisen, daß „dieser Christus, der Gott ist, vor aller Zeit existiert [*pro-úpárchein*], daß

#### Der Autor

Joseph Moingt, 1915 geboren; 1939 in den Jesuitenorden eingetreten; Promotion über die Trinitätstheologie Tertullians; Professor für Systematische Theologie, zunächst an der Jesuitenhochschule in Lyon-Fourvière, dann am Institut Catholique de Paris, derzeit an der Jesuitenhochschule Centre Sèvres in Paris; Leiter der *Recherches de Science religieuse* seit 1968; Bibliographie in: *Penser la foi*, Paris 1993; jüngstes Werk: *L'homme qui venait de Dieu (Cogitatio fidei 176)*, Paris 1993. Anschrift: 15 rue Monsieur, F-75007 Paris, Frankreich.

er weiterhin in seiner Menschwerdung es auf sich nahm, auf die Welt zu kommen, und daß er damit in keiner Weise ein Mensch unter Menschen ist“. Viel-

mehr wird herausgestellt, „daß er als Sohn des Schöpfers der Welt prä-existierte [pro-upérchen], daß er Gott ist, und daß er durch die Jungfrau geboren wurde“. Der Wechsel der Abhandlung im Verhältnis zu den Schriften des Neuen Testaments besteht nicht im Insistieren auf der göttlichen Abstammung Jesu, nicht einmal in seiner Göttlichkeit, sondern in der Umkehrung des Sinnes der Evangelienberichte durch den Begriff der Präexistenz. Selbst wenn diese Vorstellung (nicht aber das Wort) durch einige Passagen der (übrigens nicht zitierten) apostolischen Schriften inspiriert wäre, oder wenn sie - was wahrscheinlicher ist - durch die Berichte der Jungfrauengeburt vorgegeben erscheint, wendet sie den Blickwinkel des Glaubens vom Osterereignis, das Jesus als Gottes Sohn in der Herrlichkeit des Vaters etabliert, gemäß der paulinischen Lehre hin zu seinem Erscheinen auf der Erde und, noch anspruchsvoller, zu seinem Ursprung im Anfang der Zeiten. Trotz der Stützen, die sie dort findet, kann die Theologie diese Darlegung nur bieten, indem sie den historischen Rahmen der Evangelien verläßt: eine Abhandlung der Ursprünge folgt der Erzählung über das Wirken Jesu.

Das ist - noch - keine Ablenkung von der Geschichte, denn die Argumentation besteht darin, die Erzählungen der Patriarchen und Propheten aufzurollen und zu zeigen, daß es der Sohn Gottes war, der der ersten Gruppe erschien und zur zweiten sprach. Aber es ist eine andere Geschichte als diejenige Jesu, oder zumindest ist es seine „Vorgeschichte“ als Christus, da seine Präexistenz zwar von seiner Menschengeburt her gesehen wird, dieser aber übergeordnet ist. Im Unterschied zur messianischen Argu-

mentation, die bereits in den Reden der Apostel zu beweisen versuchte, daß die Prophetien und Ankündigungen des Alten Testaments auf Jesus, in dem sie sich realisiert hätten, anzuwenden seien, setzt dieser rein „theologische“ Ansatz, zumal er von der Göttlichkeit Jesu ausgeht, dazu an, von der Gegenwart und dem Handeln des Gottessohnes auf der Erde vor seiner Inkarnation zu erzählen, wobei er „Botschafter und Gesandter [áγγελος και ἀπόστολος] genannt wird, da er das, was bekannt werden muß, verkündet, und dazu gesandt ist, all das, was angekündigt war, zu offenbaren“ (Apologie 63,5).

Diese Abhandlung hat also nicht alle Brücken mit der Erzählung abgebrochen, sondern setzt ihren Weg an dem Punkt fort, an dem sie ihre Darlegung nicht vollenden kann, ohne auch diesseits des Beginns der Geschichte anzusetzen und sich dort einzurichten, um zu bekräftigen, daß Christus seinen Ursprung in Gott nimmt. Ein anderer Begriff wird es ermöglichen, diese Schwelle zu überschreiten: der Logos.<sup>1</sup>

Wie ist dieses Wort in die christliche Sprache eingedrungen? Es handelt sich hier um ein heiß diskutiertes Thema. Viele Theologen halten daran fest, daß es nur aus dem Prolog des Johannes-evangeliums stammen kann, auch wenn es ebenso aus anderen Quellen bekannt ist und keinen anderen Sinn als den biblischen - das Wort Gottes - enthalten kann, selbst wenn es diesen Sinn mit anderen, philosophischen Bedeutungen vermischte.<sup>2</sup> Die Zugeständnisse, die diese Glaubensbekenntnisse meinen, eingehen zu müssen, sprechen nicht für sie. Es soll gestattet sein, eine Einschätzung bezüglich der kulturellen Vermittlung, die durch die Vokabel des

„Logos“ ausgeübt wurde, abzugeben, auch wenn eine gründliche Debatte an dieser Stelle nicht möglich ist. Denn wenn man voraussetzt, daß die ersten Theologen, die diesen Begriff verwendeten, es unter der Autorität des johanneischen Prologs taten, was nicht bewiesen ist, so muß es offensichtlich erscheinen, daß hellenistisch gebildete Menschen und berufliche Redner, bevor sie sich zum Christentum bekehrten, wie es für die Apologeten des 2. Jahrhunderts der Fall war, es spontan so verwendeten, wie sie es vorher getan hatten – im bekannten Sinn, den ihnen die Kultur ihrer Zeit vorgab; ebenso offensichtlich dürfte sein, daß der Redaktor des Johannesevangeliums, der einige biblische Bezugspunkte im Kopf hatte, die kulturelle Situation dieses Begriffs, die auch der alexandrinische Judentum in seinen Kommentaren zum Alten Testament zur selben Zeit prägte, durchaus kannte. Philon ist hierfür das bekannteste Beispiel.<sup>3</sup> Nur starke dogmatische Vorurteile können davon abhalten, anzuerkennen, daß die Gegenwart des Begriffs „Logos“ in der christlichen Sprache der Operator und Signifikant einer kulturellen Verschiebung ersten Ranges im Verhältnis zum symbolischen System des Alten Testaments, das im Neuen noch gilt, ist.

Der Logos ist nicht mehr das wirksame Wort Gottes, das befiehlt und tut, was er sagt, sondern der Gedanke, mit dem Gott bei sich alle Dinge ersinnt und dann in eine Ordnung in der Welt bringt. Justin erläutert: „Im Wissen darum, daß Gott die Welt gemacht hat, nachdem er sie durch den Logos entworfen hatte, nannten sie [die Dämonen] diese erste Vorstellung Athene.“ (Apologie 64,5) Das Wort „Logos“ hat in der theologi-

schen Abhandlung dieselben Bedeutungen und Funktionen wie bei den stoischen Philosophen: Ordnung der Welt, moralisches Gesetz, Rationalität, Suche nach dem Wahren – all das, was den göttlichen Gedanken widerspiegelt. Die Bilder für das geistige Wort, das durch das Denken hervorgebracht wird, und für die innere und ausgesprochene Rede, die von den Apologeten verwendet wurden, um die Zeugung des Logos zu erklären, sind eine weitere Illustration der hellenistischen Herkunft dieses Begriffs.<sup>4</sup> Weitere Referenzen im Bereich der Mythologie weisen wie die bereits erwähnte Anspielung auf Athene in dieselbe Richtung: „Dieser Sohn Gottes, der Jesus genannt wird [...], wenn wir sagen, daß er von Gott selbst auf andere Weise als bei einer gewöhnlichen Geburt gezeugt wurde und Wort Gottes ist, so faßt dies gemeinsam mit dem auf, was ihr über Hermes als Logos und Boten des Zeus sagt“ (Apologie 22,1-2). Nach der Ansicht Justins lügt die Mythologie in dem, was sie über die Söhne Gottes sagt, welche niemals existierten. Aber nicht alles ist falsch, da mehrere der Erzählungen sich im Fall Christi bewahrheiteten: Sie bot also ein Reservoir an eigenen Gestalten und Ankündigungen, um jene der Bibel zu bestätigen und zudem die Erscheinungen des Wortes in der Geschichte vor seiner Geburt – in einem völlig anderen symbolischen Kleid – zu akkreditieren. Schließlich erwies der Begriff des Logos einen wertvollen Dienst bei der Darlegung, daß Jesus nicht Sohn Gottes in der Art der Söhne des Zeus war (Apologie, 21), und setzte sich dem Spott entgegen, den die Ankündigung eines neuen Gottessohnes auf seiten der gebildeten Menschen, die sich von den alten Mythologien freige-

macht hatten, provozierte.<sup>5</sup> Zugleich lenkte er den Namen des „Sohnes“ in ein semantisches Feld, das nicht mehr seiner Anwendung auf Christus im Neuen Testament entsprach.

Denn wenn Jesus sich mit dem biblischen Namen „Sohn Gottes“ bezeichnet oder so bezeichnet wird, interpretiert sich dieser Name dadurch, daß er sich einfügt in eine Heilsgeschichte, die Gott mit den Menschen verbindet durch die persönliche und einzigartige Beziehung, die ihn mit demjenigen, den er mit einer Mission zu ihnen schickt, vereint: Man bleibt auf dem Boden der Geschichte. Die Konfrontation Christi mit den Gottessöhnen der Mythologie, die in einer noch heidnischen Welt unvermeidbar ist, führte aber dazu, daß seine Beziehung zu Gott in den Rahmen der göttlichen Abstammungen und der natürlichen Zeugungen gestellt wurde und man so aus der Welt und der Geschichte ausbrach. Der Begriff „Logos“ gab aufgrund seiner Assimilierung an den Namen des „Sohnes“ Anlaß für diese Abtrifte. Die gnostische Theologie stürzte sich reichlich in Spekulationen über die göttlichen Zeugungen, Sendungen und Ausgeburten; so entstand eine neue Mythologie, die sich nunmehr um den christlichen Namen des Sohnes oder des Wortes kristallisierte und durch die Projektion dieses Namens in den hellenistischen Himmel der göttlichen Wesen hervorgerufen wurde, um die biblische Heilsgeschichte durch eine neue, rein himmlische Soteriologie zu ersetzen.

Irenäus sah die Gefahr und wollte den Theologen verbieten, über diese „unbeschreibliche Zeugung“ zu spekulieren; aber jene wurden durch weitere Häresien davon abgehalten, sich in die Stille

zurückzuziehen. Als Christen zu Beginn des dritten Jahrhunderts, erschrocken über die Vorstellung, Vater und Sohn wie zwei Götter zu betrachten, sie zu einem einzigen vereinen wollten, indem sie vorgaben, daß der Name „Logos“ – übersetzt durch „das Wort“ – nichts Stichhaltiges, lediglich ein Gerücht bedeutete, mußte man es sehr wohl in Angriff nehmen, diese „unbeschreibliche Zeugung“ zu erklären – oder auch in eine Erzählung zu kleiden? Dies tat Tertullian: Indem er das Bild des geistigen Wortes wieder aufgriff, erklärte er, daß die göttliche Vernunft, als sie die Welt erschuf, in sich eine innere Rede herstellte, die notwendigerweise fortbestehe, da sie ja das Wesen Gottes selbst sei: der Logos, den sie zeugte, indem sie ihn aussandte, um die Welt zu erschaffen.<sup>6</sup> Man war nicht weit entfernt vom Begriff der immanenten und ewigen Zeugung, der ein Jahrhundert später durch das Konzil von Nikaia kanonisiert wurde. Die Theologie hatte unbestreitbare spekulative Fortschritte gemacht, aber sie hatte sich für lange Zeit von den „Geschichten“ des Heils abgewandt, um sich auf die Betrachtung der himmlischen „Mysterien“ zu fixieren.

Die notwendige – zwangsläufig sehr kurze – historische Analyse muß an dieser Stelle unterbrochen werden, um „die Christologie der jungen Kirche“ innerhalb des kulturellen Umfeldes, das sie sich geschaffen hat, darzustellen und die Überlegungen bezüglich des „Preises“ dieser „kulturellen Vermittlung“ weiterzuführen. Man neigt in diesem Zusammenhang oft dazu, das Schwergewicht auf die dogmatischen Aussagen zu legen, die erst im 9. und 10. Jahrhundert getroffen wurden, also lange nach der Zeit, in der unsere Analyse ansetzt. Es

sind Aussagen, deren Begrifflichkeit sich in der Tat stark von den Evangelien abhebt. Aber sie bringen lediglich Antworten auf Fragen, die sich unvermeidlich bereits in dem Augenblick stellten, in dem das Interesse für den Glauben sich auf die Art der göttlichen Herkunft Christi fixiert hatte, und die ebenso zwangsläufig zurückfallen auf die Art der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Die entscheidende kulturelle Verschiebung findet also früher statt – sie vollzieht sich in dem Moment und in dem Maße, wie die Wahl des Terrains geschieht und bestätigt wird, auf dem das aufstrebende Christentum seine Werbung organisiert: dem mythischen Terrain einer „unbeschreiblichen“ Zeugung; denn das, was vor allem Anfang geschieht, gehört nicht mehr der Ordnung der Erzählung an. Die Frage nach dem Ursprung Christi wird gewiß auch vom Evangelium selbst aufgeworfen, aber es lädt dazu ein, die Antwort darauf unter denselben Bedingungen zu suchen, unter denen die Frage gestellt wird – unter den konkreten Bedingungen einer Heilsgeschichte, die erzählt werden kann, weil sie sich zwischen Gott und der Menschheit auf unserer Erde und zu unserer Zeit abspielt. Die Suche nach der Antwort nimmt, sobald sie sich vom Feld der Frage, von ihren Bezugspunkten und Grenzen wegbewegt, den Weg des Mythos auf. Auch wenn die vorzeitige kulturelle „Abtrift“ der christlichen Theologie festgestellt wurde, ist hinzuzufügen, daß sie von einer Untreue zum Glauben weit entfernt ist. Vielmehr ist diese unvermeidbar und notwendig, letztendlich auch fruchtbar, wenn man bereit ist, sich aus ihr wieder herauszugeben. Der Glaube der Christen im 2. Jahrhundert an die „Präexistenz“ Christi als

Sohnes Gottes gründet offensichtlich auf seiner Auferstehung, entsprechend der Lehre des Neuen Testaments und – wohl mit einer besonderen Vorliebe – der Erzählung und der Botschaft der Jungfrauengeburt. Hier sind ebenso Erzählungen des Alten Testaments zu nennen, die die Erscheinungen eines göttlichen Boten in Szene zu setzen schienen und wörtlich genommen wurden, ohne entschlüsselt zu werden. Und natürlich der Gebrauch des Namens „Sohn Gottes“, der, wenn man ihn in den Evangelien las, nicht anders begriffen wurde als bei den Göttersöhnen des Olymp – hier gleichwohl mit unendlich mehr Respekt, aber in der gleichen Bedeutungsordnung. Religiöses Glaubensgut gemischter Herkunft, dessen biblische Sprache selbst nicht unbesetzt war, ging ein in den christlichen Glauben und lenkte ihn rasch auf das Terrain mythischer Vorstellungen. Es waren nicht die heidnischen Glaubensvorstellungen, die der Vergöttlichung Christi dienten, wie einige Historiker im letzten Jahrhundert betonten. Denn seine Göttlichkeit, die als die Verbindung, welche ihn mit Gott in einer „Heilsökonomie“ vereint, begriffen wurde, ist das grundlegende Vorverständnis des christlichen Glaubens; dieser wiederum griff, obwohl er seine Argumente aus der Heiligen Schrift und nirgendwo anders schöpfte, auf die Signifikanten der hellenistischen Religiosität und Kultur, die den Geist seiner Gläubigen gebildet hatten, zurück. An dieser Stelle sei nochmals betont: Wenn man ihnen einen Vorwurf machen kann, dann nicht wegen des Eingehens auf die Kultur ihrer Zeit – denn was tun wir heute anderes? –, sondern deswegen, weil man sich von all dem, was heute für uns die Historizität Jesu Christi, der Of-

fenbarung und des Heils ausmacht, ablenken lies: Hier liegt der echte „Preis“ für diese Abtrift.

Aber hätte es anders verlaufen können? Wäre es vorstellbar gewesen, Jesus als Sohn Gottes in einer Welt voll von gezeugten Gottheiten zu verkündigen, ohne hinzunehmen, daß er mit ihnen verglichen wird? Die Konfrontation konnte nur stattfinden, wenn man die Vermittlung derselben kulturellen und religiösen Sprache akzeptierte. Die damaligen Christen wußten die historische Wahrheit der biblischen Erzählungen sehr wohl den „Lügen“ der heidnischen Mythen entgegenzustellen. Aber sie hatten nicht dieselbe Vorstellung von der Historie wie wir, und vor allem suchten sie in diesen Geschichten die „Offenbarung“ versteckter „Mysterien“ – mit denselben Vorurteilen bei der Lektüre, wie sie auch ihre heidnischen Zeitgenossen bezüglich anderer Texte hatten, die als heilig galten. Die Annäherung an diese Mysterien wurde fatalerweise mit der Entfernung von den Realitäten der Geschichte bezahlt.

Diese kulturelle Vermittlung war nicht nur unumgänglich, sondern sogar notwendig für die Verkündigung des Glaubens selbst. Hier ist nicht die Rede von den Notwendigkeiten der sprachlichen Kommunikation, die auf der Hand liegen, sondern von den Notwendigkeiten der kulturellen Gemeinschaft, die auf der Anerkennung des anderen und seiner Wahrheit beruhen. Der Gebrauch einer Sprache kann sich auf Kontakte reduzieren, die auf den unmittelbaren Nutzen ohne Tiefe gerichtet sind. Die Akzeptanz einer fremden Kultur ist eine Geste der Umstellung, von Verständnis und Anerkennung ihrer Werte, Aneignung und Austausch, was sich nicht ohne eine re-

lative Verfälschung der ursprünglichen Kultur eines jeden vollzieht. Wer immer einem anderen eine Botschaft mitteilen will, muß sich den Kriterien der Glaubwürdigkeit und der Überprüfbarkeit stellen, die die Voraussetzung für seine Rezeption sind. Dieses Gesetz der Kommunikation gilt ganz besonders für den Glauben des Evangeliums. Insofern er der Übergang von Israel zu den Völkern ist, darf er sich nicht in einer Einfriedung verschließen, sondern muß sich dem Fremden öffnen, zumal er nicht unter einem Gesetz der Identität, sondern durch die Bekehrung des einen zum anderen für die Versöhnung des einen und des anderen errichtet wurde. Dieses Ursprungsgesetz erlaubte es dem Christentum nicht, sich auf eine vorgefertigte „*veritas hebraica*“ zurückzuziehen, sondern erlegte es ihm auf, seine Wahrheit in der Beziehung zum anderen, zum universalen, dem Griechischen, den Völkern, zu suchen. Dies tat die Theologie des 2. Jahrhunderts, indem sie akzeptierte, sich als den Glauben an den Logos zu definieren, den die Weisen Griechenlands seit Jahrhunderten suchten. Ebenso erfüllt sich die Neue Allianz aus hebräischer Prophetie und hellenistischer Kultur in ihrer Mischung aus Religiosität und Philosophie, dem Königsweg für den Eingang des Evangeliums in die griechisch-römische Welt. Diesbezüglich stellt die „kulturelle Vermittlung“, von der als „Abtrift“ gesprochen wurde, exakt den „Preis“, den man bezahlen mußte, damit das Evangelium bis zu uns „abtrifftet“, und die Schuld der Anerkennung dar, die die Christen von heute jenen der ersten Jahrhunderte für den Wagemut einer derartigen Prüfung der Wahrheit zu leisten haben.

Diese Prüfung war fruchtbar, da ihr Er-

gebnis schließlich die Jahrhunderte überdauerte. Aber sie setzt sich fort in einem völlig neuen kulturellen Kontext, dem man sich mit demselben Wagemut stellen muß. Der Grieche klopft an unsere Tür: Es ist der Einwanderer ohne Heimat, der Arme ohne Hoffnung, die Entzauberung der alten heiligen Lande.

Die gnostischen Apokalypsen sind Realität geworden und füllen unsere Horizonte. Man muß sich immer wieder zu etwas anderem bekehren, zu dem anderen, der leidet. Entlastet vom Mythos, der Wahrheit von gestern, ist die Wahrheit als solche jetzt in der Geschichte zu suchen.

*Die Christologie der jungen Kirche – und der Preis für kulturelle Vermittlung*

<sup>1</sup> Zur Analyse und Bewertung der Behandlung der „Präexistenz“ und des „Logos“ vgl. J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu (Cogitatio fidei 176)*, Paris 1993, 82–97.

<sup>2</sup> Vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Von der apostolischen Zeit bis Chalcedon (451)*, Band 1, Freiburg <sup>3</sup>1990, 122–132.

<sup>3</sup> Vgl. J. Moingt, *La réception du Prologue de Jean au IIe siècle. Autour du Prologue de Jean*, in: *Recherches de Science Religieuse* 83/2 (1995) 249–282.

<sup>4</sup> Vgl. J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien (Théologie 70–75)*, Paris 1966–1969, 894f, 996f, 1002f.

<sup>5</sup> Vgl. Athenagoras, *Legatio pro christianos*, 10.

<sup>6</sup> Die hier angedeuteten Texte werden zitiert und analysiert in: J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 183–224, 359–363, 1002–1013, 1042–1062.

Aus dem Französischen übersetzt von German Hasreiter

## Die Grenzen der Christologie oder die Versuchung der Absolutheit

Pierre Gisel

Die Gestalt Jesu hält sich unleugbar im Zentrum des Christentums. Als historische Referenz. Als zentrales Bild. Als theologischer Ort.

Der christliche Glaube spricht seinerseits von der „Inkarnation“ Gottes und der rekapitulierenden und archetypischen

Gestalt des Menschen („neuer Adam“ oder „Menschensohn“; er ist das verwirklichte „Ebenbild Gottes“; usw.). Jesus wurde „Christus“ (wörtlich: Messias) genannt, Ort und Augenblick der Offenbarung, darüber hinaus Mittler, und in radikaler Weise, gemäß den For-