

# Christologie und österliche Imagination\*

Richard G. Cote

Auf die Frage: „Für wen haltet ihr mich?“ haben Christen zu allen Zeiten und aus jeder Kultur mit einem Glaubensbekenntnis geantwortet, das von der lebendigen Tradition der Kirche wie zugleich von der eigenen religiösen Vorstellung tief durchdrungen war. So werden zwei Dinge im Mittelpunkt dieses Beitrags stehen: die Rolle und das freie Spiel menschlicher Imagination, wie sie in jedem Glaubensakt, vor allem aber bei der gläubigen Annahme der Person und Sendung Christi sowie im Bekenntnis zu ihm zum Tragen kommen.

Theologen haben sich seit je her schwer getan, die schöpferische Kraft der Imagination als zentrale Komponente nicht nur der menschlichen Glaubensantwort, sondern auch von deren Struktur, die den Glauben hervorbringt, anzuerkennen. Bis in die jüngste Zeit hinein haben sie im Grunde genommen das freie Spiel dieser Kraft selbst in ihren eigenen christologischen Entwürfen ignoriert. Das kommt keineswegs von ungefähr. Hat doch der Westen im größten Teil seiner Geistesgeschichte dem Verstand und nicht der Imagination den Ehrenplatz eingeräumt. Postcartesianische Philosophen und Psychologen haben jene Facette menschlichen Lebens, die von der Vorstellungskraft geprägt wird, gering eingeschätzt. Bestenfalls schrieben sie sie besonderen Gruppen wie Künstlern

und Dichtern zu, schlimmstenfalls betrachteten sie sie als trügerische und gefährliche Kraft. Auch die Kirche ist der Vorstellungskraft mit Mißtrauen begegnet und hat die von ihr getragenen Erfahrungen (z.B. Kreativität, Theopoeisis, Freude am Spielen und Scherzen) aus vielen Bereichen der Wirklichkeit, wie sie sie sah und billigte, ausgeschlossen. Das gleiche gilt von ihren lehramtlichen Äußerungen. Ein extremes Mißtrauen kann man zum Beispiel erkennen in der Art und Weise, wie Pascal sie als Betrügerin der Vernunft hingestellt hat: „Sie ist der beherrschende Teil im Menschen, die Meisterin des Irrtums und der Falschheit, um so schlauer, als sie es nicht immer ist; ... Da sie aber meistens falsch ist, gibt sie keinerlei Kennzeichen für ihren Wert her, sie prägt Wahres und Falsches mit dem gleichen Stempel.“<sup>1</sup> Selbst in der westlichen Ästhetik wurde bis ins 18. Jahrhundert hinein der Künstler vorrangig als *Nachahmer* der Natur, ähnlich einem Handwerker, gesehen, und der menschliche Geist als Spiegel, der die äußere Wirklichkeit einfach nur reflektiert. Der Stellenwert der Imagination änderte sich erst mit Kant und den deutschen Idealisten, für die ihre einigende Kraft für menschliches Verstehen als zentral angesehen wurde; zentral auch für ihre Art, dem eigenen Bild der Wirklichkeit eine einheitliche



Form und Gestalt zu geben. Anstatt eines „Spiegels“, der lediglich die äußere Natur reflektiert, wurde menschlicher Geist jetzt als „Lampe“ gesehen, die ihr eigenes inneres Licht über die Wahrnehmungsobjekte ausgießt.<sup>2</sup> Die Imagination galt nun nicht mehr einfach als Fähigkeit zur Reproduktion, sondern als hervorbringende bzw. schöpferische Kraft, und zwar sowohl beim Zustandekommen von Erkenntnis wie beim Hervorbringen von Kunstwerken. So kam es dazu, daß die Dichter der Romantik und ihre Nachfolger sie als „Königin der Fähigkeiten“, als „Königin der Wahrheit“ priesen (so von Baudelaire beschrieben). Trotz des offen erklärten Mißtrauens gegenüber der Vorstellungskraft, das im Westen allgemein und in der westlichen Kirche im besonderen anzutreffen war, hat die religiöse Vorstellung – so die Ironie der Geschichte – im Glaubensleben stets eine wichtige Rolle gespielt, vor allem dann, wenn der Glaube (in der Theologie) um Verstehen bemüht war (*fides quaerens intellectum*). Zu keiner Zeit haben Christen die von ihr geprägte Dimension ihres Glaubens ganz aus den Augen verloren oder gar über Bord geworfen. Dies gilt selbst von jenen Geschichtsepochen, in denen es als völlig unorthodox erscheinen mußte, der bildhaften Vorstellung eine wesentliche Funktion für das Glaubensleben zuzugestehen.

Im Gegenteil, die Christen scheinen immer gewußt zu haben – und zwar aus ihrem sicheren Glaubensinstinkt heraus (*sensus fidelium*) –, daß der entscheidende Punkt, wo göttliche Offenbarung und menschliche Erfahrung sich berühren, die Imagination ist, unsere natürliche, angeborene Fähigkeit, auf Transzendenz hin offen zu sein. Dies ist in der gesam-

ten Kirchengeschichte, sowohl in der Volksfrömmigkeit und den Gebeten der Gläubigen wie in der mystischen Tradition des Westens, klar erkennbar. Auf beiden Seiten des christlichen Spektrums, sowohl bei den einfachen Gläubigen als auch bei Mystikern – wie Hugo von St. Viktor, Bernhard von Clairvaux, Ruysbroeck, Johannes vom Kreuz, Teresa von Avila und anderen – hat sich die aktive Kraft der Vorstellung in allen Epochen im Leben der Kirche glanzvoll (wenn auch bisweilen am Rande) behauptet.

In einer hochangesehenen wissenschaftlichen Untersuchung von eigenständiger Originalität, „Jesus im Laufe der Jahrhunderte“, hat Jaroslav Pelikan aufgezeigt, wie Christen in aufeinanderfolgenden Epochen jeweils verschiedene Jesusbilder entworfen haben: vom Rabbi des ersten Jahrhunderts zum König der Könige im vierten, dann wieder zum universalen Menschen in der Renaissance bis hin zum Befreier im 19. und 20. Jahrhundert. Diese Untersuchung wirft nicht nur ein Licht auf die geistigen Strömungen und Wertvorstellungen der

#### Der Autor

Richard G. Cote, amerikanischer Oblaten-Missionar, außerordentlicher Professor für Missionswissenschaften an der Saint Paul University von Ottawa. Akademische Grade der Katholischen Universität von Angers; Promotion in Religionswissenschaften an der Universität Straßburg; Mitglied des Beratungsausschusses und Mitarbeiter von Concilium, Autor von: *Universal Grace: Myth or Reality? In Vorbereitung: Re-Visioning Mission: The Catholic Church and Culture in Postmodern America*. Anschrift: Saint Paul University, 223 Main Street, CDN-Ottawa, On K1S 1C5, Kanada.

westlichen Gesellschaft in den verschiedenen Zeitabschnitten, sondern vermittelt auch einen guten Einblick in die Art und Weise, wie die kollektive Vorstel-



lungskraft von Christen wirkt und zu allen Zeiten ihre Kreativität entfaltet. Daß sich in jedem Jahrhundert ein bestimmtes Bild, ein Symbol oder eine Metapher für die Person Jesu herauskristallisiert, sich durchsetzt und vorherrschend wird, ist ein sicheres Anzeichen für ihr schöpferisches Wirken in der Kirche; es ist zugleich auch ein Anzeichen für die Art und Weise, wie diese die „Zeichen der Zeit“ zu erkennen sucht, um auf die Frage: „Für wen haltet ihr mich?“ eine stets neue und zeitgemäßere Antwort zu finden.

Dieser Neuentwurf bzw. diese Neuausformung des Jesusbildes durch die Kraft der Imagination auf der Ebene des Glaubens macht die Person Jesu für uns heute nach wie vor anziehend und bedeutungsvoll. Das transzendente und schöpferische Spiel christlicher Vorstellungskraft läßt uns „hinter“ das sehen, was die Augen sehen, hinter den *literarischen* Jesus, wie ihn die Evangelien schildern. Es ist eine neue Sichtweise, die hin und her geht, eine Neuauslegung des Zusammenhangs zwischen dem auferstandenen und verherrlichten Herrn *und* „unserer Zeit und Welt“. Vom Blickpunkt der gläubigen Vorstellungskraft der Kirche her gesehen, besteht ein ständiges „Hin und Her“ zwischen dem Christus in seiner Herrlichkeit und den Gläubigen hier auf Erden, und zwar derart, daß sich immer wieder ein neues Modell herausbildet, eine stets neue Art und Weise, das Ganze zu „sehen“. Ob diese Neustrukturierung dramatisch oder unmerklich, epochemachend oder kurzlebig verläuft, stets ist der Neuentwurf einzelner Aspekte zugleich eine Neugestaltung des Ganzen.

Wenn auch nicht als erster, so hat doch Samuel Taylor Coleridge (1772–1834)

den Entwurf von Bildern oder Ideen im Bewußtsein als frei kombinierende Tätigkeit des menschlichen Geistes identifiziert, als formende und ganzheitsbildende Kraft. Er war auch einer der ersten, die einen wirklichen Zusammenhang zwischen Glauben und Imagination ausmachten und postulierten und beide als formende und einende Tätigkeiten verstanden, die für die Existenz als Mensch nicht weniger konstitutiv sind als für die als gläubiger Christ, der an „ewige Wahrheiten“ glaubt. Der Glaube mußte also für Coleridge, wie die schöpferische Phantasie in der Dichtkunst, eine Kraft der ganzen menschlichen Person sein. Er fordert zum Wagnis heraus und ist fast wie eine Wette, auf die man sich einläßt allein aufgrund der Zusicherung von Dingen, auf die man nur hofft; und er läßt uns auch dort glauben, wo Beweise nicht möglich sind.

## Das Wesen der Imagination

Um die entscheidende Rolle richtig und voll zu würdigen, welche die österliche bzw. christliche Kraft der Imagination im Entwurf jeder einzelnen und aller Christologien spielt (und es gibt eine Unmenge davon!), mögen ein paar weitere klärende Bemerkungen hilfreich sein. *Zunächst* ist festzuhalten: Die schöpferische Fähigkeit der Imagination, innere Vorstellungen hervorzubringen, darf nicht im ausschließlich visuellen Sinn verstanden werden. Mary War-nock hat richtig darauf hingewiesen, daß die sinntragende „Form“, die sie hervorbringt, in einigen Fällen durchaus eine mentale Vorstellung sein kann, daß dies aber sehr häufig nicht der Fall ist.<sup>3</sup> So zum Beispiel kann die Form auch in



einer Struktur bestehen bzw. in miteinander vernetzten Vorstellungen, denen sich kein einzelnes Bild zuordnen läßt. Oder aber, wie im Fall der Musik, könnte die „Form“ anstatt einer visuellen oder intellektuellen auch eine Klangstruktur aufweisen. Deshalb beschreibt Garret Green die Imagination nicht so sehr als Fähigkeit, Bilder hervorzubringen, sondern eher als paradigmatische Fähigkeit (d.h. als Fähigkeit, Modelle zu entwerfen und als solche zu erkennen). Das Wort „Modell“, so sagt er, „schließt zwar visuelle Erfahrung ein, ist aber abstrakter als ‚Bild‘ und weniger von einer visuellen Metapher abhängig.“<sup>4</sup>

Zweitens sollte betont werden, daß die Imagination uns mit den Dingen und unserer Umwelt nicht nur intellektuell oder visuell, sondern auch emotional verbindet; die Formen bzw. Bilder, die sie erzeugt, sind *affektiv besetzt*. Paul Ricoeur hat die Implikationen dieses Vorgangs erforscht, indem er Metaphern mit Stimmungen und dem Gefühl in Zusammenhang brachte. Die Vorstellungskraft wirkt aus einem Umfeld bzw. aus einem Netzwerk von Beziehungen heraus, in dem wir alle leben und uns bewegen und zu den Personen werden, die wir sind. Gefühle, so stellt Ricoeur fest, sind von ontologischer Bedeutung: „Durch das Fühlen finden wir uns bereits als in die Welt hineingestellt vor.“<sup>5</sup>

So erläutert David Bryant: „Die volle Bedeutung dieser Tatsache wird deutlich, wenn wir Gefühle nicht primär als persönliche Emotionen auffassen, wie zum Beispiel die innere Erfahrung von Freude oder Furcht, sondern als unsere Art und Weise, der Welt anzugehören und an ihr Anteil zu haben ... So können die Formen, durch die wir die Welt verstehen und *die die Gefühle transportieren,*

*die uns mit der Welt eng und persönlich verbinden, uns auch mögliche Wege der Anteilnahme an ihr erschließen.“<sup>6</sup>*

Diese affektive „Einbettung“ in die Welt gilt von allen menschlichen Umgebungen, seien es die Familie, Kultur oder Religion. Sie versetzt uns nicht nur intellektuell, sondern auch affektiv und emotional in eine Situation hinein und läßt sie uns tiefer verstehen. Bryant illustriert das im religiösen Bereich am Symbol des Reiches Gottes. Für Christen, für die dieses Symbol eine konkrete Bedeutung hat, bezieht sich „Reich Gottes“ in erster Linie auf das, was Gott selbst in der Welt herbeigeführt hat und immer noch herbeiführt, um seine göttlichen Absichten zu verwirklichen. Gleichzeitig jedoch macht „Reich Gottes“ bestimmte Arten der Einbindung in die Welt für Christen bedeutungsvoll, das heißt besonders jene, die Gottes Handeln entsprechen. Dies geschieht darüber hinaus auf einer Ebene, die zu unserer vorreflexen und affektiven ebenso wie zu unserer rationalen Einbindung in die Welt in Beziehung steht. Als Symbol stellt das Reich Gottes daher Ansprüche an das Leben der Christen, und seine Kraft ist, wie bei allen lebendigen Symbolen, in der Kraft der Imagination verwurzelt. Mit anderen Worten, diese Kraft hat eine katalysatorische Wirkung: Sie läßt uns unsere welthafte Existenz neu beschreiben und hilft uns über bildhafte Vorstellungen, solch neue Existenzweisen uns auch anzueignen. Und es ist die Imagination, in der und durch die wir auf solch neue Existenzweisen aufmerksam werden.

*Drittens* wirkt sie nicht nur katalysatorisch, sondern auch sinngebend. In „Die lebendige Metapher“ und verschiedenen anderen Artikeln weist Ricoeur der Ima-



gination eine dynamische hermeneutische Funktion zu. Er zeigt, wie metaphorische Sprache – als „uneigentliche Redeweise“ – fähig ist, mit geradezu unheimlicher Treffsicherheit bisher gewohnte Sprachstrukturen und die bisherigen Strukturen unseres Wirklichkeitsverständnisses aufzubrechen, so daß ein neues inneres Verständnis von Wirklichkeit sichtbar wird. Wofür Metaphern uns die Augen öffnen, ist nicht die Welt, deren Sinn wir immer schon zu kennen glaubten, sondern eine Welt im Lichte neuer Existenzmöglichkeiten, die für uns schlagartig auf neue und schöpferische Weise bedeutsam werden.

Die imaginative Fähigkeit Jesu, Gleichnisse zu erzählen („parabolische Imagination“), gehört in diesen Zusammenhang. Die Projektion neuer Möglichkeiten wird klar erkennbar in der Art, wie Jesus das Reich Gottes „sieht“: Es ist für ihn wie ein „Sämann“, ein „Senfkorn“ oder ein „Feigenbaum“, der Früchte ansetzen soll; er vergleicht es mit einem „Wächter“, einem „verlorenen Schaf“, einem „Schatz im Acker“; es ist wie eine „kostbare Perle“, ein „barmherziger Samariter“, ein „verlorener Sohn“ usw. Die Gleichnisse Jesu sind in unserer Diskussion aus mehreren Gründen besonders hilfreich.

Zunächst einmal bergen sie für uns einen besonders verlässlichen Teil der christlichen Tradition in sich. Bei ihnen haben wir, in der Logik exegetischer Wahrscheinlichkeit, die Gewißheit, mit dem historischen Jesus in Berührung zu kommen sowie mit dem, was Sandra M. Schneiders die Welt „hinter dem Text“ nennt. Sodann ist die metaphorische Redeweise Jesu von der Königsherrschaft nicht einfach die Wiederholung oder gar Ausschmückung irgendeines vergange-

nen Ereignisses oder einer entschwindenden Wirklichkeit. Sie verweist uns vielmehr auf eine neue „Sicht“ von Wirklichkeit mit ihren bisher unerschlossenen menschlichen Möglichkeiten. Dies konstituiert für uns ein schöpferisches Moment (Ricoeur nennt es „Ereignis“<sup>8</sup>), das uns nicht nur die Vergangenheit neu erschließt, sondern vor allem neue Horizonte für die Zukunft eröffnet. Wenn Jesus in metaphorischer Rede spricht, so bricht darin jene Wirklichkeit an, die wir „Reich Gottes“ nennen. Seine Gleichnisse lassen uns das Undenkbare denken, das Ungreifbare fassen und das Unvorstellbare uns vorstellen: die reale Möglichkeit eines „neuen Himmels und einer neuen Erde“.

Und schließlich führt Jesu Art, in Metaphern zu sprechen, die menschliche Imagination als authentische theologische Kategorie ein, wie wir sie nunmehr betrachten wollen. Sogar Thomas sagt in einem bemerkenswerten Text, wo er die Arbeit der Theologen als künstlerische Arbeit darstellt, daß Theologie „zu einer Ausdrucksform finden sollte, die metaphorisch ist, das heißt, symbolisch oder parabolisch“.<sup>9</sup>

## Die österliche Imagination in der Theologie

Wenn menschliche Imagination unsere natürliche, angeborene Fähigkeit ist, auf Transzendenz hin offen zu sein und „hinter“ das zu schauen, was wir Wirklichkeit nennen, das heißt, hinter das, was uns bisher als wirklich und möglich erschien, dann eröffnet sie als vom Glauben getragene Kraft ungeahnte Möglichkeiten, menschliche Existenz neu auszulegen und von daher zu leben. Soviel ich weiß, war Sandra M. Schneiders die er-



ste, die den Ausdruck „österliche Imagination“ („paschal imagination“) prägte. Sie gebrauchte ihn mit Bezug auf die Art und Weise, wie die ersten Christen drei sehr verschiedene Wirklichkeiten in einem schöpferischen Entwurf dieser Kraft zu einem einheitlichen Ganzen (dem österlichen Paradigma) zusammenfügten: a) den *wirklichen* Jesus (die Welt „hinter dem Text“), b) den *literarischen* Jesus (die „Welt des Textes“) und c) den *verkündigten* Jesus (die „Welt vor dem Text“), wobei der letzte in den neutestamentlichen Texten in Form eines Glaubenszeugnisses ausgesagt wird.

Nach Schneiders „ist das Geheimnis des österlichen Jesus selbst ein Konstrukt der Imagination. Das einheitliche Ganze, das wir Ostergeheimnis nennen, enthält Elemente, die unverfälscht historisch sind (so z.B. Jesu Kreuzestod), Ereignisse, die transhistorisch sind (die Auferstehung), sowie ein Stück Interpretation, die sich in biblischen Kategorien einer physikalisch-leibhaftigen Sprache bedient (Aufstieg zur Rechten Gottes). Dieses Ineinander von historischer Erfahrung und Glaubenserfahrung schafft das spannungsreiche Bild vom „Geheimnis des österlichen Jesus“, in dem verschiedene Elemente in eine einzige Wirklichkeit integriert sind.“<sup>10</sup>

Dieses paradigmatische Konstrukt ist das Werk der glaubenserfüllten Imagination der ersten Christen: Es zeigt, wie sie den wirklichen (d.h. den irdischen wie den verherrlichten) Jesus als den Christus sehen und dieses Bild in literarisch-historischer Form verarbeitet und dargestellt haben, um die Hörer bzw. Leser zu einer Glaubensantwort zu bewegen.<sup>11</sup>

Was den auferstandenen Christus für

heutige Christen immer noch glaub- bzw. vertrauenswürdig macht, selbst zweitausend Jahre „danach“, ist der Vollzug der gleichen österlichen Imagination. Als konstitutive Komponente des Glaubens selbst ist sie jenes Element, das den Gläubigen auch heute zu einem *wirklichen* „heutigen Jünger“ Christi macht, von dem Ansprüche ausgehen, die ebenso unmittelbar sind wie die des historischen Jesus, wenn er z.B. mit der Samariterin am Jakobsbrunnen, den Pharisäern oder mit Petrus sprach. Sie verleiht auch der Feststellung von Paulus, daß wir in Christus bereits Auferstandene sind, eine zeitübergreifende Aktualität. Dies könnte man als *aktualisierende* Funktion der österlichen Imagination bezeichnen: Sie macht die Vergangenheit präsent und läßt die Zukunft anbrechen. Dadurch vermittelt sie den gläubigen Menschen unserer Zeit einen innerlich wirksamen Sinn für Christi reale *Gegenwart* in der Welt von heute.

Dieser Aspekt der österlichen Imagination wurde in der Tat zum Eckstein der im Mittelalter entwickelten Sakramententheologie. So konnte Thomas dem sakramentalen Zeichen eine dreifache Dimension zuschreiben. Ein Sakrament, so sagt er, ist gleichzeitig ein *erinnerndes* Zeichen, das an Vergangenes erinnert (Leiden Christi); es ist zudem ein *hinweisendes* Zeichen, weil es anzeigt, was aktuell in uns geschieht (die Selbstmitteilung Gottes als ungeschuldete Gnade); und es ist ein *vorausdeutendes* Zeichen, denn es weist auf die künftige Herrlichkeit hin (Sth III, q. 60, a. 3). Solch ein symbolisches Konstrukt, das, wie es hier der Fall ist, drei verschiedene Wirklichkeiten zu einer einzigen sakramentalen „Heilsökonomie“ vereint, ist wiederum



allein das Produkt der österlichen Imagination.

Ein weiteres Beispiel für das Wirken dieser Kraft, besonders in ihrer interpretativen Fähigkeit, kann man in der typologischen Methode der Schriftauslegung sehen, die vielen frühchristlichen Generationen so vertraut war. In ihrer interpretativen Funktion stellt sie Beziehungen im Ablauf der Geschichte her: zwischen bestimmten Ereignissen, Personen oder Dingen im Alten und ähnlichen Ereignissen, Personen oder Dingen im Neuen Testament – Zusammenhänge, die sonst so gut wie sicher übersehen oder ganz entfallen würden. Als exegetische Methode bringt die Typologie Stellen im Alten Testament, die auf Dinge vorausweisen, sie andeuten oder offen aussagen, mit Stellen im Neuen Testament in Zusammenhang, in denen ihre Erfüllung ausgesagt ist. So läßt sich in Gottes Handeln mit seinem Volk ein einheitlicher Plan erkennen; und dies wiederum erschließt den inneren Sinn des Textes und bringt ans Tageslicht, wie Vorherbilder und Prophezeiungen und deren Erfüllung einander entsprechen. Augustinus hat das kurz und bündig so ausgedrückt: „Im Alten Testament liegt das Neue verborgen; im Neuen Testament wird der Sinn des Alten offenbar.“

Die österliche Imagination ist für die Kirche heute insbesondere dann entscheidend wichtig, wenn sie zur modernen Welt so sprechen soll, daß sie verstanden wird. Aufgrund des immensen Zeitabstands, der uns von den biblischen Texten und ihrer sozio-kulturellen Entstehungssituation trennt, reicht es nicht aus, die neutestamentlichen Aussagen unserer heutigen Gesellschaft und Kultur einfach nur „anzupassen“. Was wir

heute, wie übrigens in jedem neuen Zeitalter und jeder neuen Kultur, brauchen, ist nichts anderes als eine *schöpferische Neuauslegung* des Christentums selbst. Das bedeutet, der Glaube muß in eine neue Sprache und Redeweise „übersetzt“ werden, die den kulturellen und zeitlichen Abstand zwischen den Grunderfahrungen und Zeugnissen des Neuen Testaments auf der einen und unseren heutigen Erfahrungen und Einstellungen auf der anderen Seite erfolgreich überbrückt. Dies gelingt nur im Wagnis schöpferischer Neuauslegung, in jener Art kreativen Handelns, zu dem allein die österliche Imagination fähig ist. Daß solch ein schöpferisches Unternehmen bereits im Gange ist, kann man zum Beispiel in den jüngsten konzertierten Bemühungen vieler Theologen beobachten, eine Theologie der *Inkulturation* sowie neue Modelle einer kontextuellen Theologie zu entwickeln.

Als Fähigkeit, Modelle zu entwerfen und als solche zu erkennen, war die österliche Imagination unter den Theologen immer schon wirksam und ist es bis heute. Man braucht sich nicht allzusehr in Geschichte und Entwicklung der Christologie zu vertiefen, um zu spüren, wie sehr diese Fähigkeit die Christologien die Jahrhunderte hindurch mitgeformt hat.

Die Christologie ist, wie übrigens auch die Theologie selbst, ein imaginativer Entwurf und wird es immer sein<sup>12</sup>. Das läßt sich schon ganz klar im ersten Jahrhundert erkennen: Die johanneische Christologie ist völlig anders als die des Markus; und die der Redequelle Q unterscheidet sich ganz erheblich von der des Lukas und Matthäus. Sogar der Sieg Jesu wird unterschiedlich ausgelegt.

Der gleiche Prozeß hat in neuerer Zeit



in einem grundlegenden Paradigmenwechsel in der Christologie stattgefunden – so zum Beispiel im Wechsel vom „Christus der zwei Naturen“ zum Christus ohne Dualität (Schoonenberg); von der Christologie „von oben“ zu der „von unten“ (H. Küng); von einer „Onto“-Christologie zu einer „funktionalen“ Christologie (J. Sobrino); von einer Christologie in Form eines geschlossenen Traktates zu einer, die mit der Schöpfung (K. Rahner), der Trinität (H.U. von Balthasar) und mit der Politik (J.B. Metz) eng verflochten ist. In der jüngsten Zeit haben sich „lokale Theologien“ herausgebildet und stark verbreitet, die die Kultur und kulturelle Entwicklung ernst nehmen. Auch dies hat zu verschiedenen neuen Modellen einer kontextuellen Theologie und von da zu einer Neuauslegung der Gestalt Jesu geführt.<sup>13</sup> Allein in der nordamerikanischen Bibelwissenschaft sind in den vergangenen 16 Jahren nicht weniger als

sechs neue Jesusbilder von Bedeutung entstanden.<sup>14</sup>

Was all das bedeutet, hat Hans Urs von Balthasar in seinem größten Werk „Herrlichkeit“ treffend dargelegt: Er zeigt nämlich, wie Gottes Offenbarung in Christus in der Tat von höchster und bleibender Faszination ist. Wenn wir beginnen, die wesenhafte Schönheit dessen zu „sehen“, was Gott in Christus gewirkt hat, sein größtes „Kunstwerk“ (wie Gadamer sagen würde), dann wird das Bild Christi, das die Gläubigen schauen und in sich tragen werden, sich in schöpferischen Neuentwürfen immer wieder wandeln, ein Prozeß, der nie zum Abschluß kommen wird. Bis ans Ende der Zeiten wird die christliche Kraft der Imagination solch neue Paradigmen hervorbringen in der Hoffnung, stets ein wenig mehr und immer etwas anderes vom Glanz und der Strahlkraft dieses unergründlichen Geheimnisses einzufangen.

\* „Österliche Imagination“ („paschal imagination“): ein im Deutschen ungebräuchlicher Ausdruck, von der amerikanischen Autorin Sandra M. Schneiders erstmals verwendet mit Bezug auf die Imaginationskraft der ersten Christen, den irdischen Jesus, den sie nach seinem Tod als Auferstandenen (als lebend) erfahren haben, in den Evangelien literarisch aus dem Glauben als den Christus zu verkünden und diese drei Gegebenheiten zusammenschauen, gleichsam als das eine Ostergeheimnis des Christentums (Anm. des Übersetzers).

<sup>1</sup> B. Pascal, *Schriften zur Religion*, Einsiedeln 1982, 113.

<sup>2</sup> Vgl. M.H. Abrams, *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*, New York 1953.

<sup>3</sup> Vgl. M. Warnock, *Imagination*, Berkeley/Los Angeles 1976, 152–160.

<sup>4</sup> G. Green, *Imagining God: Theology and the Religious Imagination*, New York 1989, 94.

<sup>5</sup> P. Ricoeur, *Creativity in Language*, in: *Philosophy Today* 17 (2/4 1973) 111; vgl. auch ders., *Interpretation Theory: Discourse and Surplus of Meaning*, Fort Worth 1976, 59–60.

<sup>6</sup> D.J. Bryant, *Faith and the Play of Imagination: On the Role of Imagination in Religion*, Macon 1989, 204–205 (kursiv von mir).

<sup>7</sup> Vgl. J. McIntyre, *Faith, Theology and Imagination*, Edinburgh 1987, 19–39.

<sup>8</sup> P. Ricoeur, *Interpretation Theorie*, aaO. 91–92.

<sup>9</sup> „unde oportet modum istius scientiae esse metaphoricum, sive symbolicum, vel parabolicum“, in: *I Sent. Prol.*, q. I, a. v.



<sup>10</sup> S.M. Schneiders, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, San Francisco 1991, 105. Vgl. auch dies., *The Paschal Imagination: Objectivity and Subjectivity in New Testament Interpretation*, in: *Theological Studies* 43 (1982) 52–68.

<sup>11</sup> AaO. 101; vgl. auch *The Paschal Imagination*, aaO. 66.

<sup>12</sup> G.D. Kaufman, *The Theological Imagination. Constructing the Concept of God*, Philadelphia 1981, 263–279.

<sup>13</sup> Vgl. St.B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll 1992.

<sup>14</sup> M.J. Borg, *Portraits of Jesus*, in: *The Search for Jesus: Modern Scholarship looks at the Gospels*, Washington 1994, 83–103.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz