

Absurdität und Heilsgeschichte: Erkundungen in unübersichtlichem Terrain am Beispiel der Christologie

Michael Quisinsky

Abstract

There is a reason why the history of humankind can appear absurd. Philosophical constructions of history often fail due to real or perceived absurdities of human existence. This is in tension with the Judeo-Christian idea of a "salvation history," as the relationship between God and creation or God and man is conceived, believed and lived. Using the example of three "absurd" figures of thought generated by Christian theology, the capability of the motif of "salvation history" is to be analysed. Beyond all absurdity, this offers a reasonable and credible possibility to conceive of humanity in a theoretical and practical way.

Key-Words

Salvation history, Incarnation, Recapitulation, Redemption, Universality, Christology

1. Einleitung

Der britische Historiker John Pocock (1924-2023) berichtet davon, wie er einmal mit seinem italienischen Kollegen Rosario Romeo (1924-1987) einen Sonnenuntergang im Golf von Neapel beobachtet habe. Bei dieser Gelegenheit kam das Gespräch darauf, wie viele Dynastien und Reiche es bereits in der Gegend des Vesuvs gegeben habe. Nach diesem Gespräch sei er von der Absurdität der Geschichte überzeugt gewesen. Eine Geschichtsphilosophie, so Pocock, sei nicht möglich.¹ Diese Überzeugung ist eine besonders intensive Ausprägung einer Grundstimmung, die in unterschiedlichster Weise das Denken insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg bestimmt. Im postulierten Ende der großen Erzählungen (Jean-François Lyotard [1924-1998]) ist eine breitenwirksame Bündelung dieser Grundstimmung formuliert. Für den christlichen Glauben ist dies eine epochale Herausforderung. Zwischen Schöpfung und Erlösung bekennt er das Paschaereignis als alle Geschichte verwandelnde Gegenwart Gottes inmitten der Geschichte und Jesus Christus als deren Alpha und Omega. Denn in Gemeinschaft mit den Jüdinnen und Juden als älteren Geschwistern leben Christinnen und Christen aus der Erinnerung an Exodus und Exil und erhoffen eine

1 So Vogt 2023: 11. Die hier geschilderte Reminiszenz findet sich in Pocock 1999: 40 Anm. 24.

Vollendung in Lebensfülle. Eine größere Erzählung als diese große Erzählung einer Schöpfung, die für das Heil bestimmt ist, kann man sich eigentlich kaum vorstellen.

Das Kommen und Gehen der Dynastien und Reiche, das Pocock absurd vorkam, ist demgegenüber gleichsam eine Ebene niedriger angesiedelt. Dieses Kommen und Gehen handelt nicht vom „Gesamt“ der Schöpfung und damit der Wirklichkeit, sondern „nur“ von der menschlich gestalteten und reflektierten Geschichte. Im Horizont der unermesslichen „kosmischen“ Geschichte der Schöpfung ist dies zwar nur ein Wimpernschlag, aber dennoch die nicht weniger „unermessliche Welt“ (Striet 2024: 148) der Geschichte menschlichen Bewusstseins. Beschränkt man sich zunächst einmal auf die von Pocock angesprochene Ebene, so ist auch in der Bibel die menschlich-allzumenschliche Geschichte der Reiche und Herrschaften eine Hintergrundfolie dessen, was man traditionell als Heilsgeschichte bezeichnet hat.

In der Geschichte der Kirche hat man sich diese Heilsgeschichte als Rahmen vorgestellt, innerhalb dessen sich die Ausbreitung des Glaubens vollzogen hat. Das hat nicht selten zu unheilvollen geschichtlichen Allianzen im angeblichen Dienste des Heils geführt. Bei alledem ist das Kommen und Gehen der Dynastien und Reiche, das Pocock zum Anlass des Urteils nimmt, die Geschichte sei absurd, zutiefst kontingent. Entscheidende Wendungen in der biblischen Offenbarungsgeschichte sind beispielsweise eng mit der gedeuteten Lebensgeschichte einzelner Personen verknüpft. Die Hoffnungen auf König David und seine Nachkommen, oder die Feldzüge Nebukadnezars II., oder schließlich die Pläne der Makkabäer sind nur einige wenige Beispiele. Ähnlich ist es mit der Geschichte des christlichen Glaubens in Gestalt seiner verbindlichen dogmatischen Gestalt. Die Intentionen Kaiser Konstantins I. (270/280-337) beim Konzil von Nikaia, die durch den Untergang des weströmischen Reiches möglich gewordene dominante Rolle von Papst Gregor dem Großen (590-604) oder die spezielle Konstellation, aufgrund derer Pius IX. (1846-1878) im 19. Jahrhundert die Unfehlbarkeit proklamieren konnte, mögen hier als Beispiele genügen.

Wollte Gott das? Wurde die Geschichte deshalb eine „Heilsgeschichte“? Wirkte hier der Heilige Geist auf die Menschen ein, die Geschichte schrieben? Die Implikationen der Fragen werden in ihrer Brisanz deutlicher, wenn man sie jenseits des religiösen Bereichs stellt: Hatte Gott seine Hand im Spiel, wie dies Diego Maradona (1960-2020) bei der Fußball-WM 1986 behauptet hat? Oder als Donald Trump im Wahlkampf 2024 von einer Kugel nur am Ohr getroffen wurde und er dies ebenfalls auf göttliche

Intervention zurückführte? Die Frage nach einer solchermaßen gedachten Bindung Gottes an geschichtliche Ereignisse ist ernster, als es scheint. Sie begegnet in Gestalt der neuscholastischen Zwei-Stockwerk-Theorie mit ihrer Annahme, Gott beglaubige sich durch Wunder bis hinein in Ausprägungen marianischer Frömmigkeit, der zufolge die Gottesmutter beim Attentat auf Papst Johannes Paul II. (1978-2005) im Jahre 1981 die tödliche Kugel abgelenkt habe.

Nun kann man nicht nur einzelne Ereignisse als kontingent betrachten, sondern die aus unzähligen Ereignissen bestehende Geschichte insgesamt und von daher den Versuch einer Geschichtsphilosophie als sinnlos betrachten. Die Kontingenz der Geschichte ist dann eine Tatsache, der als solcher keine tiefere Bedeutung beizumessen ist außer derjenigen, dass sie eben den faktischen Lauf der Dinge darstellt. Eine solche Prämisse bestimmt grundsätzlich auch die Skepsis von Historiker:innen gegenüber einer kontrafaktischen Geschichtsschreibung, die sich der Frage „was wäre geschehen, wenn“ widmet (dazu auch Schiel 2010). Von 2022 bis 2026 läuft im Deutschen Historischen Museum die Ausstellung „Roads not Taken“. Programmatisch heißt es auf der Homepage:

Diese für ein historisches Museum ungewohnte Perspektive soll es ermöglichen, den Blick für bekannte Fakten und für die grundsätzliche Offenheit von Geschichte als Ergebnis von Konstellationen und Entscheidungen, von Handlungen und Unterlassungen zu schärfen. (Deutsches Historisches Museum).

Theologisch führt dies zur Frage, was daraus folgt, dass dem christlichen Glauben gemäß der sich offenbarende Gott und der ihm antwortende Mensch durch geschichtliche Ereignisse und Entwicklungen verbunden sind und von daher der Glaube Ansprüche der Verbindlichkeit erhebt. Diese Frage wird nicht weniger komplex, wenn man sie im Horizont der Freiheit Gottes und der Menschen formuliert.

Wer wie Pocock die faktisch geschehene Geschichte aufgrund ihrer Zufälligkeiten und Kontingenzen als absurd empfindet, kann jedenfalls den christlichen Glauben erst recht nur als absurd empfinden, da er sich – bei allen bewussten Entscheidungen von Menschen im Umgang mit ihren Gottes- und Glaubenserfahrungen – inmitten der Kontingenzen der Geschichte herausgebildet hat. Umgekehrt aber kann man fragen: bietet der christliche Glaube die Möglichkeit, die Kontingenzen der Geschichte anders denn als absurd zu betrachten?

Eine Antwort auf diese Frage kann unterschiedlich einsetzen, etwa schöpfungstheologisch oder soteriologisch. Aber auch dort, wo der Einstieg in die Antwort nicht christologisch ist, stellt direkt oder indirekt die Inkarnation die Ermöglichung und Herausforderung einer „absurditätsmindernden“ christlichen Perspektive dar (vgl. Quisinsky 2021). Allerdings scheint just der Glaube an Jesus Christus in besonderer Weise die Frage der Absurdität des Christlichen zu evozieren. Prägnant lässt sich dies beispielsweise an einer Beobachtung von Richard Dawkins veranschaulichen: „Hakt man genauer nach“, so schreibt der prominente Vertreter des New Atheism, „so sind viele Christen auch heute noch so loyal, dass sie Jungfrauengeburt und Auferstehung nicht leugnen wollen. Andererseits ist es ihnen aber peinlich, denn mit ihrem rationalen Verstand wissen sie, dass es absurd ist.“ (Dawkins 2007: 221) Nun kann man fragen, was Dawkins hier mit Jungfrauengeburt und Auferstehung meint, wie sich der gelebte Glaube daran zu seiner rationalen Durchdringung und Entfaltung verhält und worauf Dawkins mit seiner Beobachtung zielt. Einen wahren Kern dürfte seine Beobachtung allerdings dennoch dahingehend beinhalten, nämlich dass auch Christ:innen den geäußerten Absurditätsverdacht oft nicht entkräften können.

In der Tat ist im Glauben, dass Gott selbst als Mensch Teil seiner Schöpfung geworden ist und deren inhärente Dimension des Todes in der Auferstehung überwunden hat, ein Spezifikum christlichen Gottes-, Menschen- und Weltbildes grundgelegt. Dieses erschwert und verunmöglicht eine geschichtstheologische und in der Folge auch geschichtsphilosophische Abstinenz. Ebenso erschwert und verunmöglicht ist allerdings auch ein geschichtsphilosophischer Zugriff auf die Wirklichkeit, der dieser habhaft zu werden meint.

2. „Absurde“ Fragen der Christologie?

Im Folgenden möchte ich vor diesem Hintergrund drei Fragen vorstellen, die man sich in der Theologieggeschichte gestellt hat. Es sind nicht zwingend die Fragen, die man in diesem Zusammenhang nennen muss, aber auch in der Willkürlichkeit, die man vielleicht gar nicht vermeiden kann, können sie dazu dienen, den Horizont aufzuzeigen, in den der christliche Glaube hineinführt und in dem er sich dann mit Geschichte und Geschichtlichkeit und damit auch mit geschichtsphilosophischen Herausforderungen auseinandersetzen kann.

2.1. Inkarnation – kosmisch: Erlöst Christus auch Aliens?

Die erste Frage betrifft die kosmische Reichweite dieser Fleischwerdung des Logos. Für die zweite Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche verfasste Karl Rahner (1904-1984) mitten im Konzil 1964 den theologischen Teil des Artikels „Sternenbewohner“ (Rahner 1964/2002). Während der Münchener Astronom Karl Schütte (1898-1974) im naturwissenschaftlichen ersten Teil des Artikels die Auffassung vertrat, dass es sehr wahrscheinlich andere Planeten mit „Bedingungen für ein Leben, wie wir es uns vorstellen“ (ebd.: 1061) gibt, mahnte Rahner wenige Zeilen später zu „größter Zurückhaltung“. Es „sollte die existenzielle Bedeutungslosigkeit der Frage unterstrichen werden, die es uns verbietet, darüber allzusehr zu theoretisieren“ (ebd.). In der Folge verbindet er seine Warnung vor einer „naiven Kosmozentrik“ mit zwei Argumentationslinien. Die Lehre von den Engeln, so die erste Linie, „macht deutlich, daß die eine Heilsgeschichte der einen ganzen Schöpfung, auf die wohl nicht verzichtet werden kann, nicht notwendig nur von Menschen unserer Erde getragen zu sein braucht“. Die zweite Argumentationslinie mahnt an, die „Christozentrik der ganzen Schöpfung“ ernst zu nehmen. Anstelle mit der Vorstellung einer „natura pura“ das Gottesverhältnis von Sternenbewohnern zu denken, müsse vielmehr vom Gedanken eines „echten und ganzen Verhältnisses von Gott – Geist – Gnade“ her gedacht werden, „in dem die Gnade immer auch Gnade Christi ist“ (ebd., 1062).

Etwas vereinfacht gesagt versucht Rahner zu zeigen, dass sich die Frage nach Sternenbewohnern nicht stellt und wenn doch, dann müsse sie in die vom irdischen Jesus ausgehende Christologie integriert werden. Nochmals anders gesagt: Für Rahner besteht eine prinzipielle Bindung der Heilsgeschichte auch in ihrer kosmischen Dimension an das historische Christusereignis auf dem Planeten Erde. Das ist letztlich eine andere Form, die vom II. Vatikanum erneuerte Lehre auszusagen, der zufolge Christus „Alpha und Omega“ ist (GS 45). Näherhin handelt es sich um eine Ausweitung einer in der Tradition tief verwurzelten und insbesondere auch in der ostkirchlichen Theologie und Frömmigkeit tradierten kosmischen Christologie im Horizont der Erkenntnisse der Weltraumforschung. Im Hintergrund dürfte auch die Theologie von Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) stehen. Für unseren Zusammenhang kann als Zwischenergebnis festgehalten werden: das Motiv des kosmischen Christus bietet dem christlichen Glauben die Möglichkeit, die gesamte Wirklichkeit zwischen Schöpfung und Vollendung christlich zu deuten. Mit der Ausweitung dieser

Möglichkeit auf ein dem menschlichen Vorstellungsvermögen entzogenes Universum geht allerdings auch die Ausweitung der Herausforderungen dieser Denkfigur einher. Eine Bindung des universal wirkenden Gottes an eine konkrete Geschichte auf einem kleinen Planeten stellt den christlichen Glauben hinein in den weitestmöglichen Vorstellungsraum menschlichen Bewusstseins. Wie auch immer man zu Rahners Perspektive steht: sie verweist auf den Horizont, der jeder Rede von Heilsgeschichte eignet.

Die von Rahner aufgeworfene Frage hat noch eine weitere Ebene. Diese betrifft die Leistungsfähigkeit von theologischen Denkfiguren, die sich in der menschlichen Geschichte entwickelt haben. In seinem Buch *Jesus, UFOs, Aliens* referiert Armin Kreiner die Annahme von Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts, der zufolge die Schöpfungslehre die Existenz außerirdischer Intelligenz nahelege. Allerdings widerspreche ihr die Christologie, wenn die Inkarnation im Anschluss an Anselm von Canterbury als notwendige satisfaktorische Folge der menschlichen Sünde gedacht werde. Nur, wenn die Inkarnation nicht in diesem „irdischen“ Sachverhalt ihre Begründung fände, sondern eben in der Selbstmanifestation Gottes, könne angenommen werden, dass das, was in der Inkarnation zur Welt kommt, „irgendwie die gesamte Schöpfung durchziehen“ (Kreiner 2011: 180) und andere Formen der Selbstmanifestation denkbar machen würde. Anders gesagt stellt sich die Frage, ob man faktisch ein Weltbild beziehungsweise Schöpfungsverständnis unter bewusster oder unbewusster Annahme von Anselms christologischen Prämissen her konstruiert – oder ob nicht umgekehrt ein Weltbild, das ganz anders gelagert ist als das des Anselm, nicht dazu führen muss, auch die Reichweite seiner Schlussfolgerungen neu zu justieren. Von Anselm her bleibt zwar als Herausforderung, den Zusammenhang von menschlicher Sünde und göttlichem Erlösungshandeln zu denken. Aber wenn der Sündenfall nicht nur kein „historisches“ Ereignis war, sondern darüber hinaus „nur“ eine „irdische“ Realität ins Wort zu bringen versucht, so verweist die (Erden-)„Mensch“-Werdung des Logos über die anselmsche Fluchtlinie hinaus und diese hinterfragend auf das Ineinander von ökonomischer und immanenter Trinität. In jedem Fall fordert dieses Ineinander nicht nur Gottesbilder heraus, sondern auch Weltbilder, insofern es sowohl Gottes- wie auch Weltbilder für Menschen nur in menschlicher Perspektive gibt.

2.2. Inkarnation – überhaupt: Konnte nur der Logos Fleisch werden?

Die zweite Frage betrifft die Fleischwerdung des Logos, also der zweiten göttlichen Person. Eine trinitarische Denksportaufgabe folgt aus der seit Augustinus üblichen These, wonach jede der drei göttlichen Personen hätte Mensch werden können, „wenn es von Gott nur frei gewollt werde“ (Rahner 1975/2013: 520; s. dazu auch Arnold 1991 und Miggelbrink 1989: 214). Thomas von Aquin bejahte die Frage (S.Th. III, q.3, a.5), ergänzte freilich das Argument, dass die Inkarnation des Logos „convenientissimus“ gewesen sei (S.Th. III, q.3, a. 8). M.a.W. bestand kein Anlass für eine andere als die tatsächlich erfolgte Menschwerdung. Karl Rahner hingegen verneinte deren Möglichkeit, weil die Appropriationen der Personen nicht austauschbar seien und deshalb „[der Logos] allein [Mensch] werden kann“ (Rahner 1976/1999: 214).

Die Frage selbst wie die beiden Antworten verweisen auf einen Problemhorizont, der auch dann die Theologie herausfordert, wenn man die Augustinus zugeschriebene These für eine absurde Frage hält. Es geht letztlich um das Ineinander von heilsökonomischer und immanenter Trinität. Das wiederum ist kein theologisches Glasperlenspiel, sondern eigentlich in komplizierter Sprache die einfache Frage, was Gott und die Welt miteinander zu tun haben. Denn entweder ist der Gott „in sich“ auch der Gott, von dem wir glauben, dass er „unter uns“ ist und wirkt, oder dem Gott „in sich“ entspricht keine Gottesgegenwart in der Welt. Wenn aber ersteres zutrifft, dann stellt sich einerseits die Frage, ob und wie sich Gott in seiner Selbstoffenbarung an geschichtliche Ereignisse und deren Deutung bindet, die ja immer auch von der Kontingenz des „Es hätte auch anders kommen können“ geprägt sind. Andererseits scheint diese Bindung des „sympathischen“ Gottes an seine Schöpfung und deren Leiden und spätestens die Überwindung der Leidensmacht Tod durch Kreuz und Auferstehung nicht zu denken sein ohne eine wie auch immer geartete Einwirkung auf Gott selbst: wenn Gott in der Geschichte wirkt, wirkt dann nicht auch die Geschichte auf ihn?

Die Diskussion um Rahners These, wonach die heilsökonomische Trinität die immanente sei „und umgekehrt“ (Rahner 1975/2013: 550) handelt genau von dieser Frage. In den gesamten hier nur skizzierten Reflexionen und Diskussionen dürfte klar sein, dass jedwedes Denken des Zusammenhangs von Gott und Geschichte beziehungsweise von Heil und Geschichte den Menschen an seine Grenzen bringt. Möglicherweise kann der Mensch gerade dann der über diese Grenzen hinaus wirkenden göttlichen Wirklich-

keit gewahr werden, wenn er diese Grenzen akzeptiert. Auch wenn man angesichts des kategorialen Unterschieds zwischen faktischer Geschichte und transzendtem Gott mit Otto Hermann Pesch (1931-2014) für eine „asketische“, „analoge“ und „negative“ Trinitätslehre plädiert (Pesch 2008: 726-728) und Geschichtstheologien und -philosophien von daher auch theologisch skeptisch gegenüberstehen kann, so bleibt nicht weniger die Frage zu bedenken, ob und wie das Heil, also Gott selbst, mit dieser Geschichte zu tun hat, und ob es von daher bei aller Fragwürdigkeit und auch Absurdität des Menschlichen nicht legitim und sogar notwendig ist, die Frage nach einer Heilsgeschichte zu stellen.

2.3. Inkarnation – verwandelnd: Was passiert mit dem Leib Christi im Körper?

Die dritte Frage betrifft die ganz individuelle Hineinnahme des Glaubenden in das Paschamysterium durch die Mitfeier der Eucharistie und näherhin des Empfangs des eucharistischen Brotes. In den eucharistischen Streitigkeiten des 9. Jahrhunderts wurden die Gefolgsleute des Berengar von Tours (gest. 1088) despektierlich „Sterkoranisten“ genannt. Ihnen wurde unterstellt, dass sie die Meinung vertreten, der sakramentale Leib des Herrn, der in der Kommunion empfangen wird, unterliege den natürlichen Vorgängen von Verdauung und Ausscheidung. Von hier auch der Name: „stercus“ bezeichnet im Lateinischen das Exkrement. Berengar freilich nutzte dieses Argument Hans Jorissen (1924-2011) zufolge nur als „reductio ad absurdum gg. ein grob sinnlich-materialist. Verständnis der eucharist. Gegenwart.“ (Jorissen 2000: 990) In dem über eine lange Zeit verschollenen und erst im Konfessionalisierungszeitalter wiederentdeckten Matthäuskommentar des Origenes (185-253/54) wurde die Debatte unter neuen Vorzeichen von Pierre-Daniel Huet (1630-1721) aufgegriffen. Die Interpretation dieses Kommentars stand dabei im Zentrum einer zeitgenössischen Auseinandersetzung über die Transsubstantiationslehre. In der etwas unübersichtlichen Diskussion geht es um das Verhältnis von Substanz und Akzidenz, Materie und Form.

Die Frage, was mit dem eucharistischen Leib Christi durch die Verdauung in den Körpern derer, die zum sozialen Leib Christi gehören, geschieht, ist Peter Walter (1950-2019) zufolge

keineswegs so absurd, wie es auf den ersten Blick scheint. Das zentrale philosophische Problem der klassischen Transsubstantiationslehre be-

steht in der Frage, wie im Augenblick der Verwandlung der Brotsubstanz in die Substanz des Leibes Christi ein Weiterbestehen der Akzidentien des Brotes denkbar sein kann, da diese zumindest in einer logischen Sekunde keine Trägersubstanz haben, was nach aristotelischer Lehre unmöglich ist. Details können wir an dieser Stelle übergehen. (Walter 2017: 240)

Als theologische Lösung wurde ein „nur im Glauben zu akzeptierendes Wunder“ (ebd.) ins Spiel gebracht. Damit sind zwei Pole aufgezeigt, zwischen denen sich eine doppelte Frage auftut. Auf der einen Seite steht die Ablehnung eines grob materialistischen Verständnisses, das die gewandelte Hostie sozusagen in univokem Realismus mit dem Fleisch Christi identifiziert. Auf der anderen Seite steht die philosophische Schwierigkeit und vielleicht sogar Unmöglichkeit, die materialen Konsequenzen der Transsubstantiation anders als in Form eines symbolischen Realismus zu denken.

Damit geht es letztlich um Aussagen zum Verständnis dessen, was mit Wirklichkeit gemeint ist. Genauer gesagt stellt sich die Frage, was die innergeschichtlichen Folgen der eucharistischen „Wandlung“ sind: geht es um ein spirituelles Geschehen? Aber selbst wenn es „nur“ spirituell wäre, wie würde dies ggf. die Geschichte beeinflussen durch die entsprechend spirituell handelnden Christ:innen? Geht es um eine wie auch immer geartete Veränderung, Dynamisierung, Finalisierung der Kreatürlichkeit, insofern mit Brot und Wein ja nicht weniger als die Lebenswelt der Menschen zum Altar getragen wird?

3. Christlicher Glaube zwischen persönlicher Geschichte, Weltgeschichte und Heilsgeschichte

Die drei eben geschilderten Fragestellungen der Christologie, die vom Kosmologischen über das Grundsätzliche ins ganz Persönliche reichen, mögen nicht zuletzt für Außenstehende absurd erscheinen. Es sind in der Tat Fragen, mit denen man nicht in einen Dialog darüber einsteigen würde, ob das Christentum bei der Frage nach Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Geschichtsphilosophie etwas Klärendes oder gar Inspirierendes beitragen kann. Allerdings sind es Fragen, die zumindest für die innere Konsistenz des Anspruchs des christlichen Glaubens auch nicht einfach ad acta gelegt werden können, selbst wenn sie für die meisten Menschen auf den ersten Blick existenziell bedeutungslos sein dürften. Bei näherem Hinsehen sind sie dies allerdings nicht ohne Weiteres. Denn sie zeigen, dass christlich-

theologische Denkfiguren, die eine Antwort auf die Fragen versprechen, die das absurditätsgenerierende Faktum der Kontingenz geschichtlicher Ereignisse auslöst, selbst keineswegs einer potenziellen Absurdität enthoben sind bzw. in eine solche führen kann.

Durchaus nicht existenziell bedeutungslos ist auch die Frage nach einer Geschichtsphilosophie. Denn sie läuft auf die Frage zu, ob es eine plausible Möglichkeit gibt, der Geschichte einen Sinn zu geben. Von der Antwort auf diese Frage hängt in der einen oder anderen Form die Gestaltung der eigenen Existenz wenigstens indirekt ab. Wenn der christliche Glaube angesichts einer vermeintlichen oder tatsächlichen Absurdität der Geschichte eine tragfähige Haltung im Umgang mit dieser Sinnfrage sein soll, so muss er eine Perspektive aufzeigen. Das heißt, dass zu überlegen ist, wie der existenzielle Umgang des einzelnen Menschen mit seinem Dasein in Horizonte hineinverweist, die der christliche Glaube als universal ausweist. Um einer solchen christlichen Perspektive auf die Spur zu kommen, sollen die genannten konzentrischen Kreise in umgekehrter Reihenfolge befragt werden, gleichsam vom Kommunionempfang über die Reflexion des Inkarnationsdogmas hin zur Frage nach der Geschichtlichkeit Gottes.

3.1. Christus-Nachfolge der Gläubigen und Christus-Beziehung in der Geschichte. Oder: Was hat „das Ganze“ mit mir zu tun?

Wenn Christsein Christusunachfolge ist, wird damit zweierlei angezeigt. Zum einen scheint eine geschichtliche Dimension auf, insofern die „Nachfolge“ ganz wörtlich genommen einen historischen und übrigens auch kulturellen Abstand zum Leben Jesu markiert. Mitunter wird dieser, etwa in einer unterkomplexen Rede von Christusbeziehung, spirituell unterschätzt. In jedem Fall aber beinhaltet und erfordert Christsein eine Auseinandersetzung mit Geschichte und Geschichtlichkeit. Zum anderen hat Christusunachfolge eine sehr existenzielle und in gewisser Weise auch intime Dimension. Letzteres zeigt sich im eben thematisierten „leiblichen“ Kommunionempfang, aber auch in der geistigen Kommunion und in vielfältigen spirituellen Formen von Christumystik, ob in traditioneller oder innovativer Gestalt.

Was zunächst die existenzielle beziehungsweise intime Verbindung des einzelnen Menschen mit Christus angeht, so kann exemplarisch ein Blick in das Werk des französischen Moralthologen Xavier Thévenot (1938-2004) dabei helfen, für unseren Zusammenhang zentrale Aspekte

herauszuarbeiten. Thévenot zufolge ist jeder Mensch mit drei Dimensionen seines Lebens konfrontiert, die ihn herausfordern. Erstens sind dies die Sünde und die Endlichkeit, zweitens die Erfahrung von Sinnlosigkeit und drittens das Leiden. Bei alldem besteht die „Reise des Seins“ (Thévenot 1992: 22) darin, Zeit in Geschichte zu verwandeln. Hinsichtlich der zweiten Dimension, also der Erfahrung von Sinnlosigkeit, folgt daraus als beständige Aufgabe des Menschen, der erlebten Zeit einen Sinn zu verleihen als Widerstand gegen „das Absurde, das die Welt durchwirkt“ (*l'absurde qui travaille le monde*) (ebd.: 24). Christliches Leben ist dabei ein Sich-Ausrichten an der Figur Christi als Gedächtnis der Passion und der Auferstehung – eine Feier „des Gedächtnisses des Absurden, das gegen das Absurde kämpft“ (*le mémorial de l'Absurde qui lutte contre l'absurde*) (ebd.: 25).

Thévenot dekliniert unter anderem in Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse Jacques Lacans (1901-1981) das traditionelle Motiv der Sehnsucht nach Vereinigung mit Christus durch. Die Beziehung zu Christus könne aber nicht im Sinne einer Fusion gedacht werden, sondern beinhaltet zugleich eine je größere Unterschiedenheit zwischen Christ:in und Christus. Diese Unterschiedenheit erlaube es, die „wechselseitige Gastfreundschaft“ (Fino 2022: 81) zwischen Gott und Mensch zu denken. In diesem Horizont erlaube es die Sinnsuche, einen bloßen Individualismus zu übersteigen und sich in unterschiedliche Offenbarungsmedialitäten Christi in der Liturgie, in der Schrift, in der Kirche, in der Menschheit, im Kosmos einzuschreiben. Dies wiederum drängt zu konkreter Geschwisterlichkeit. In ihrer Präsentation der Christologie Thévenots schreibt dazu Catherine Fino:

Die Prüfung des Mangels, die sich in viele Facetten aufspaltet, wird nun in einer gemeinsamen Suche angenommen und wird zu einer Bresche, durch die sich der Lebensweg der Gläubigen für die Solidarität öffnet und sich allmählich auf die Dimension der Welt ausdehnt. Indem die universelle Dimension der trinitarischen Liebe verinnerlicht wird, werden das persönliche und solidarische Handeln dann neu dimensioniert, ‚trans-finalisiert‘, über die eigenen Fähigkeiten und Hoffnungen hinaus. (2022: 82)

Worauf es hier ankommt: wer in der Nach-Folge Jesu mit der Erfahrung von Absurdität konfrontiert wird und sich inmitten dieser Erfahrung vom Geist Jesu leiten lässt, dem begegnet einerseits in jedem Nächsten die Welt und der verhält sich in jeder Begegnung zur Welt als Ganzer. Die dabei aufscheinende, implizit oder explizit vorausgesetzte Hoffnung auf

Sinn erweist sich als „Trans-Finalisation“ (vgl. ebd.: 82-87). Mit anderen Worten hat der Gang der Geschichte, an der der und die Einzelne in, wenn auch unscheinbarer und global gesehen geradezu vernachlässigbarer Weise, teilhat, ein Ziel, das bereits hier und jetzt das Handeln derer prägt, die Christus nachfolgen. Anders gesagt: Jedes christliche Leben und Denken erfolgt in einem Horizont, von dem geglaubt wird, dass die Absurdität nicht das letzte Wort hat. Diese wenn man so will kosmische Christologie entfaltet Thévenot nicht in systematischer Weise, sondern dekliniert sie in vielfältiger Weise moraltheologisch – und damit sehr existenziell – durch. Seine Formel „durch ihn [Christus], für ihn und in ihm“ (Thévenot 2000: 93) ist aber gerade als nur konkret mögliche Weise des Lebens und Denkens Ausweis des Anspruchs des christlichen Glaubens, dass noch der intimste Aspekt des menschlichen Lebens dieses übersteigt („Transgression“ [vgl. Fino 2022: 82-87]) in den Horizont jener universalen „Transfiguration“ hinein, gegen die die Macht des Absurden letztlich nichts ausrichten kann. Damit ist in seinem Denken vom ganz „Intimen“ der Christus-Nachfolge her die Frage aufgeworfen nach dem „Kosmischen“ von Schöpfung, Erlösung und Inkarnation. Anders gesagt: wenn sich das Christsein nicht mit einer möglichen Absurdität der Geschichte abfindet, sondern auf diese mit einer Praxis der Sinngebung der Lebensgeschichte und damit aber auch dem „Ge-Schichte“ des menschlichen Zusammenlebens antwortet, stellt sich auch in der Theorie die Frage nach dem Sinn von Geschichte und damit theologisch gesprochen die Frage nach Heilsgeschichte.

3.2. Gottesgegenwart und Geschichtsverlauf. Oder: wenn Gott mit der Welt zu tun hat, was hat dann die Welt mit Gott zu tun?

Die weiter oben präsentierte Diskussion um die Verdauung des Leibes Christi beinhaltet eine zentrale Frage für das Verständnis von Geschichte und Heilsgeschichte. Was bedeutet es für die Geschöpflichkeit der Welt, wenn Gott in deren Materie wirksam ist? Was bedeutet es überdies, wenn der christliche Glaube davon ausgeht, dass dies nicht nur in der „Fleischwerdung“ des Sohnes der Fall war, sondern auch in der „Wandlung“ der irdischen Materie Brot und Wein in seinen „Leib“? Und was bedeutet es überdies, wenn dann auch die Christ:innen, die diesen Leib empfangen, selbst zum Leib Christi werden?

Wie bereits in den Auseinandersetzungen des Berengar von Tours verbieten sich einerseits grob materialistische Verhältnisbestimmungen. Ande-

rerseits bringt auch das Gegenstück einer materialen Folgelosigkeit Schwierigkeiten mit sich. Im ersten Fall würde eine aus heutiger Sicht magische Zuordnung von göttlicher und menschlicher Sphäre leitend werden. Im zweiten Fall würde jenseits eines extrinsezistischen Wunderglaubens keine Möglichkeit bestehen, Gottes Wirken in der Schöpfung zu denken.

Nun ist zu Recht immer wieder darauf verwiesen worden, dass „Inkarnation“ nicht nur ein irgendwie wundersames Ereignis sein kann, sondern aufgrund des ihr eigenen Anspruchs die Wirklichkeit insgesamt affiziert. Von Marie-Dominique Chenu (1895-1990) „Gesetz der Inkarnation“ (1964: 18) bis zu Gregor Maria Hoffs Charakterisierung von Chalkedon als „Grammatik des Glaubens“ (2004) gibt es verschiedenste theologische Ansätze, die Inkarnation als Strukturprinzip der Wirklichkeit und des Erkennens zu fassen (vgl. z. B. Quisinsky 2016). Am Beispiel des Kommunionempfangs wäre analog zu fragen, inwiefern auch im Leben der Christ:innen in seiner körperlich-geistigen beziehungsweise leib-seelischen Konkretheit göttliche und menschliche Dimensionen zusammenwirken. Für die Kirche insgesamt jedenfalls postuliert in diesem Sinn LG 8, dass sie eine „*realitas complexa*“ ist, die aus Göttlichem und Menschlichem zusammengesetzt ist. Lohnenswert wäre es, der Frage nach der Reichweite dieser Formulierung nachzugehen. So wäre etwa zu prüfen, inwiefern die Rede von der Wirklichkeit insgesamt als einer „*realitas complexa*“ denkbar ist, und dies unbeschadet der Freisetzung der Schöpfung durch den Schöpfer und unbeschadet der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten. Denkfiguren jedenfalls, die etwa die Schöpfung als Ganze sakramental deuten, gehen in diese Richtung (Predel 2015: 99ff.).

Eine inkarnatorische Denkfigur ist allerdings ihrerseits noch einmal trinitarisch rück- und einzubinden. Um auch hier noch einmal von der Frage der Verdauung des Leibes Christi auszugehen: in diesem Zusammenhang wurde mit der Unterscheidung zwischen geistlich und materiell operiert. Dies verweist jenseits der Sachfrage auf ein zentrales Motiv christlichen Lebens und Denkens. Wenn von „geistlich“ die Rede ist, stellt sich die Frage nach dem Wirken des Heiligen Geistes. Sosehr christliches Leben und Denken auf dieses Wirken vertraut, so schwer ist es, dieses zu materialisieren. Wo der Geist Gottes „Herzen, Mund und Hände“ (Gotteslob 405) der Menschen bewegt, wirkt er aber auch auf die Wirklichkeit ein.

Letztlich führt die „Präsenz“ Christi ebenso wie die „dynamis“ des Heiligen Geistes in Gottes Schöpfung zur Frage, wie sich die Geschichte der Menschen zu Gottes Sein verhält. Karl Rahner hat dazu mit seiner berühmten These, wonach die immanente Trinität die heilsökonomische Trinität

ist „und umgekehrt“ eine bleibende Aufgabe benannt: wie auch immer man im Einzelnen die mit dieser These benannten Herausforderungen aufgreift und in welcher Akzentuierung auch immer man einzelne damit verbundene Fragen zu beantworten sucht, es bleibt die grundlegende Frage, wie ein Gott, der sich in der Geschichte der Menschen offenbart und sich damit an diese bindet, ein Gott, der in der Geschichte gegenwärtig ist und sie damit zugleich transzendiert, vom Verlauf dieser Geschichte affiziert ist.

Damit kommen wir zu einem dritten Fragenkreis, nämlich dem nach der kosmischen Reichweite eines Eintritts Gottes in die Geschichte der Menschheit auf dem Planeten Erde.

3.3. Rekapitulation und Relation. Oder: muss Gott mich erlösen?

Die Geschichte des jüdischen und dann des christlichen Glaubens spielte sich zum größten Teil zu einer Zeit ab, in der ein aus heutiger Sicht überholtes Weltbild galt. Die biblischen Vorstellungen von Geschichte und Heilsgeschichte tragen deutliche Spuren davon und erschweren heutigen Zeitgenoss:innen nicht selten den Zugang zum Glauben, setzt doch schon ein Verständnis der Schöpfungsberichte im Buch Genesis ein Minimum an Bibelhermeneutik voraus, das bei zurückgehender religiöser Sozialisation immer weniger vermittelt werden kann. Der Vorwurf von naturwissenschaftlich denkenden Menschen an die Bibel, unrealistisch zu sein auf der einen Seite und das angestrengte (in Freizeitparks wie dem Ark Encounter in Kentucky auch betont spaßorientierte) Bemühen evangelikaler Kreise, die naturwissenschaftliche Stimmigkeit der Bibel zu beweisen, sind zwei sich verstärkende Phänomene, zwischen denen eine theologisch verantwortete christliche Zeitgenossenschaft es nicht leicht hat. Ist es in diesem Sinn für die Theologie eine Binse, dass biblische Aussagen über das Universum einer Auslegung bedürfen, so hält die Geschichte der Theologie durchaus Anknüpfungspunkte für verantwortbare Auslegungen bereit. Diese können auch dann weiterführen, wenn sich das Weltbild, das zur Zeit ihrer Herausbildung herrschte, längst völlig gewandelt hat.

Ein solches Motiv ist die sog. Rekapitulationstheorie, abgeleitet vom lateinischen „recapitulatio“ beziehungsweise dem griechischen „anakephalaiosis“. Damit wird im Ausgang von Eph 1,22 die „erneute Zusammenfassung u. Ausrichtung des Alls unter dem einen Haupt Jesus Christus“ eine „geschichtstheol. Gesamtsicht“ (Greshake 1999: 1024) bezeichnet, die auf Irenäus von Lyon zurückgeht. Vereinfacht gesagt bringt sie den Glauben

zum Ausdruck, dass die Schöpfung mit ihrem Potential, das bereits jetzt den Horizont der Lebensfülle wirksam eröffnet, in Jesus Christus ganz in diese Lebensfülle eingeht und von ihr verwandelnd vollendet wird. Im II. Vaticanum fand dieses Motiv einen, allerdings bislang wenig beachteten, lehramtlichen Ausdruck in GS 38. Im vorliegenden Zusammenhang kann weder die konzilshermeneutische Frage nach Genese und Auslegung dieses Abschnittes aufgearbeitet werden, noch können die systematisch-theologischen Fragen diskutiert werden, die sich an eine solche Zusammenfassung des Alls in soteriologischer Hinsicht ergeben. Zu nennen sind hier etwa das Verhältnis von Freiheit und Sünde, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, Gewissen und Gericht, aber auch die Fragen nach Leid insbesondere auch von unschuldigen Opfern. Wohl aber kann die „Rekapitulation“ als eine Denkfigur ins Spiel gebracht werden, die den Horizont aufmacht, innerhalb dessen diese Fragen reflektiert werden können.

4. Heilsgeschichte als Geschichte jenseits der Absurdität

Die hier nur großflächig skizzierten Überlegungen und exemplarischen Assoziationen können nicht den Anspruch erheben, einzulösen, was eine „Geschichtsphilosophie“ im Sinne von Pocock leisten soll. Sie können auch nicht dessen Skepsis gegenüber jedweder Geschichtsphilosophie entkräften. Möglicherweise aber können sie eine Grundüberzeugung plausibilisieren, die letztlich aus der christlichen Botschaft folgt. Wenn Gott das Heil eines jeden Menschen und das Heil aller Menschen will, so sind einerseits die existenzielle Dimension (s. Thévenot) und die universale Dimension (s. Rekapitulation) zusammenzudenken. Keine der beiden Dimensionen kann auf Kosten der jeweils anderen gedacht werden. Weder kann also ein Geschichtsverlauf theologisiert werden, in dem das Schicksal Einzelner keine Rolle spielt oder gar einem höheren Ziel geopfert wird. Noch kann einem Heilsindividualismus das Wort geredet werden, der letztlich die Herauslösung einiger „happy few“ aus den Zusammenhängen der Geschichte bedeuten würde. Die christliche Botschaft lautet vielmehr: die kleinen Geschichten der Menschen werden von Gott und vor Gott große Geschichten, denn in ihnen will Gott selbst gegenwärtig sein und das Leben auf seine Fülle hin öffnen. Gott gibt den Menschen im „Diesseits“ seiner Schöpfung eine unhintergehbare Würde als geliebte Geschöpfe und er gibt ihnen im „Jenseits“ der Schöpfung Anteil an seiner lebensschaffenden und -vollendenden Göttlichkeit. Dies ist mit dem Wort „Heil“ bezeichnet. „Heilsgeschichte“

ist in diesem Sinn eine „große Erzählung“, die die unzähligen „kleinen Erzählungen“ groß macht (dazu Quisinsky 2024).

Eine solche „Geschichtstheologie“ philosophisch einzuholen, stößt aus vielerlei Gründen an die Grenzen der menschlichen Möglichkeiten. Dies schon allein deshalb, weil sie in ihrer Komplexität und Vielstimmigkeit menschlich weder zu überblicken ist noch denkerisch eingeholt werden kann. Erst recht kann kein Mensch ihr gerecht werden. Zugleich aber fordert eine solche „Geschichtstheologie“ philosophisch heraus. Denn sie postuliert, dass ein Sinn der Geschichte zwar außerhalb der Geschichte liegt, aber bereits in der Geschichte Menschen aus der Vereinzelung herausruft in eine je größere Sinnhaftigkeit hinein, die der christliche Glaube „Heil“ nennt. Die Enzyklika *Fides et ratio* (Nr. 10, 11, 23 u. ö.) schreibt das Verhältnis von Glaube und Vernunft ausdrücklich in einen Horizont des Zueinanders von Heil und Geschichte ein, den es zugleich erhellt und postuliert damit eine „heilsame“ Herausforderung der Philosophie durch die Theologie, die allerdings von der umgekehrten Herausforderung der Theologie durch die Philosophie sekundiert sein muss.

Abschließend wären vor diesem Hintergrund zwei Wegmarkierungen und eine Richtungsanzeige zu benennen. Die erste Wegmarkierung wäre der Verzicht auf eine bestimmte Form christlicher Geschichtsphilosophie, die glaubt, eines Sinnes der Geschichte habhaft werden zu können. Theorien wie diejenigen des Augustinus (354-430) oder des Joachim von Fiore (1130-1202) etwa mögen tiefe Einsichten zum Ausdruck bringen. Insofern sie aber vom Heil und damit von Gott selbst handeln, von dem sich Menschen kein Bild machen sollen, müssen sie sich im Sinne dieses Bilderverbots in Demut üben und eine *via negativa* beschreiten. Die zweite Wegmarkierung wäre der Verzicht darauf, eine christliche Sicht der Geschichte im Stil einer „Gegen-Geschichte“ oder „Gegen-Erzählung“ zu konzipieren. Wo etwa versucht wird, dem Eindruck der Absurdität etwas entgegenzusetzen, ist noch die Entgegensetzung von dem affiziert, dem etwas entgegengesetzt werden soll. Das Christliche muss aber letztlich aus sich heraus überzeugen.

In diesem Sinn ist mit der eben genannten *via negativa* zugleich eine *via affirmativa* zu beschreiten. Damit kommt als Richtungsanzeige eine spezifische Form christlicher Wirklichkeitsdeutung zur Geltung. Sie verbindet *via negativa* und *via affirmativa* in einer spezifischen Weise, indem sie von Paradoxien ausgeht. Der unendliche und weltjenseitige Gott wird endlicher und weltdiesseitiger Mensch und weist damit „göttliche“ Möglichkeiten des Menschseins aus. In die Nachfolge dieser Perspektiveneröffnungen hinein

ruft Jesus von Nazareth. Im Tod als größtmöglicher Negation des Lebens erweist sich die größtmögliche Bejahung des Lebens in der Auferstehung. In diese Bejahung hinein ruft der auferstandene Christus. In der Diffusität der Lebensmächte erscheint das Heil als eine Perspektive, die inspiriert und Möglichkeiten eröffnet. Für diese Sicht stärkt der Heilige Geist.

Das kann man nicht beweisen, aber man muss es auch nicht einfach im Sinne eines Wunders glauben. Vielmehr fordern diese Glaubensparadoxe Leben und Denken postulatorisch und praktisch heraus: hier wird nicht das eine zugunsten des anderen aufgelöst, sondern in eine Beziehung überbietender Anerkennung gebracht. Die Menschwerdung macht Gott und Mensch menschlich, indem sie den Menschen über sich hinaus weist in das Andere seiner Geschöpflichkeit. Die Erlösung macht Mensch und Gott ähnlich, indem Gott liebend und erfüllend über sich hinaus weist auf das Andere seiner selbst in der Schöpfung.

Heilsgeschichte zu denken – und mehr noch sie im Wissen um die eigene Verdanktheit „trotz allem“ zu leben – könnte von daher ein konstruktiver Weg sein, mit Absurdität umzugehen, ohne deren Radikalität auszublenden, aber gerade von ihr her radikal auf den Grund des christlichen Glaubens verwiesen zu werden, der Nächstenliebe und Gottvertrauen begründet.

Literaturverzeichnis

- Arnold, Johannes: Begriff und heilsökonomische Bedeutung der göttlichen Sendungen in Augustinus' *De Trinitate*, in: *Recherches Augustiniennes* 25 (1991), 3-69.
- Chenu, Marie-Dominique: *L'unité de la foi : Réalisme et formalisme* [1937], in: ders.: *La parole de Dieu*, Band 1: *La foi dans l'intelligence* (= *Cogitatio fidei* 10). Paris 1964, 13-20.
- Dawkins, Richard: *Der Gotteswahn*. 8. Auflage, Berlin 2007.
- Deutsches Historisches Museum: *Roads not Taken*. Oder: Es hätte auch anders kommen können [www.dhm.de/ausstellungen/roads-not-taken-oder-es-haette-auch-anders-kommen-koennen] (Letzter Zugriff: 18.2.2025).
- Fino, Catherine: *La christologie de Xavier Thévenot : Une pédagogie de la configuration au Christ*, in: *Revue d'éthique et de théologie morale* 314 (2022), 75-87.
- Greshake, Gisbert: [Art.] *Rekapitulationstheorie*, in: *LThK*. Band 8. 3. Auflage, Freiburg im Breisgau usw. 1999, 1024.
- Hoff, Gregor Maria: *Wer ist Christus? Das Symbolon von Chalkedon als Grammatik des Glaubens*, in: *SaThZ* 8 (2004), 17-29.
- Jorissen, Hans: [Art.] *Sterkoranisten*, in: *LThK*. Band 9. 3. Auflage, Freiburg im Breisgau usw. 1999, 990.

- Kreiner, Armin: Jesus, UFOs, Aliens: Außerirdische Intelligenz als Herausforderung für den christlichen Glauben. Freiburg im Breisgau 2011.
- Miggelbrink, Ralf: Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug: Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre. Altenberge 1989.
- Pesch, Otto Hermann: Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung, Band 1: Die Geschichte der Menschen mit Gott, Band 1/1. Ostfildern 2008.
- Pocock, John G. A.: Barbarism and Religion. Band 2: Narratives of Civil Government. Cambridge 1999.
- Predel, Gregor: Schöpfungslehre (= Gegenwärtig Glauben Denken 4). Paderborn 2015.
- Quisinsky, Michael: Inkarnation. Jesus Christus – Ermöglichung und Herausforderung christlichen Lebens und Denkens, in: ders.: Katholizität der Inkarnation – Catholicité de l'Incarnation: Christliches Leben und Denken zwischen Universalität und Konkretion „nach“ dem II. Vaticanum – Vie et pensée chrétiennes (d')après Vatican II (Studia Oecumenica Friburgensia 68). Münster 2016, 189-236.
- Quisinsky, Michael: Die Inkarnation – „nur ein Faktum“!? Christlicher Realismus jenseits des Faktischen und Postfaktischen, in: Karlheinz Ruhstorfer (Hg.): Zwischen Progression und Regression: Streit um den Weg der katholischen Kirche, Freiburg im Breisgau 2019, 184-205.
- Quisinsky, Michael: Universale Heilsgeschichte in und aus konkreten Heilsgeschichten. Leben und Denken differenzierter Einheit zwischen personaler Würde und relationaler Ontologie, in: Katharina Karl, Martin Kirschner, Joost von Loon (Hg.): Performing Christianities: Differenzfähigkeit des Christlichen in planetarem Kontext (= Transformation transdisziplinär 4). Baden-Baden 2024, 339-358.
- Rahner, Karl: Sternenbewohner, in: LThK. Band 9. 2. Auflage (= Karl Rahner: Sämtliche Werke 17/1). Freiburg im Breisgau 2002, 414.
- Rahner, Karl: Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte (1975), in: Karl Rahner Sämtliche Werke 22/1b. Freiburg im Breisgau 2013, 513-628.
- Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums (1976) (= Karl Rahner Sämtliche Werke 26). Freiburg im Breisgau 1999.
- Schiel, Juliane: Was wäre gewesen, wenn...? Vom Nutzen kontrafaktischer Geschichtsschreibung, in: Viator Multilingual 41 (2010), 211-231.
- Striet, Magnus: Alte Formeln – lebendiger Glaube: Das Glaubensbekenntnis ausgelegt für die Gegenwart. Freiburg im Breisgau 2024.
- Thévenot, Xavier: À propos de la spécificité de la morale chrétienne, in: ders.: Compter sur Dieu: Études de théologie morale. Paris 1992, 15-34.
- Thévenot, Xavier: Penser la morale à partir de la Trinité : L'éthique catholique dans le concert des morales contemporaines, in: ders. : Les ailes et le souffle. Éthique et vie spirituelle, Paris 2000.
- Vogt, Peter: Der Machiavelli-Moment, in: Süddeutsche Zeitung vom 18.12.2023, 11.
- Walter, Peter: Eucharistie und Verdauung: Keinesfalls blasphemische Überlegungen zur Transsubstantiationslehre, in: Alfons Fürst (Hg.): Origenes in Frankreich: Die Origeniana Pierre-Daniel Huets. Münster 2017, 239-256.