

Von Christoph Böttigheimer

Die großen Weltreligionen begegnen sich gegenwärtig in einer bislang nicht gekannten Intensität. Wie nie zuvor in der Weltgeschichte – weder in der Zeit der Conquista im 15./16. Jh. noch zur Zeit des Kolonialismus im 19. Jh. – sind sich die verschiedenen Weltreligionen so nahe gekommen wie heute, im Zeitalter der Globalisierung. Die wachsende Interdependenz manifestiert sich insbesondere auf folgende zwei Weisen: Zum einen lernen sich die Religionen infolge moderner Kommunikationstechniken und -medien informell immer besser kennen und zum anderen dringen fremde Religionen auf Grund extremer Mobilität und permanenter Migration immer stärker in das Bewusstsein breiter Bevölkerungsschichten ein. Die Erde ist im Begriff, zu einem „Weltdorf“ („global village“) zu verschmelzen, und keine Kultur bzw. Religion kann sich diesem Globalisierungstrend entziehen. Vor diesem Hintergrund ist der Religionenpluralismus kein zu vernachlässigendes Faktum mehr; er hat umfassend und nachhaltig begonnen, sowohl seine praktischen als auch theoretischen Implikationen freizusetzen.

Fremde Religionen treten momentan aber noch aus einem weiteren Grund verstärkt in unseren Blick: Gerade die jüngste weltpolitische Entwicklung hat gezeigt, dass die religiöse Komponente innerhalb des Weltgesellschaftssystems nicht unterschätzt werden darf. Obgleich terroristische Motive nicht selten religiösen Zerrbildern entspringen, so macht der weltweite Terrorismus als eine der ernstesten Bedrohungen des 21. Jh.s doch eines deutlich: „Kein Frieden unter den Völkern dieser Welt ohne einen Frieden unter den Weltreligionen! Kein Frieden unter den Weltreligionen ohne einen Frieden unter den christlichen Kirchen!“¹ Schon vor Jahrzehnten hatte Hans Küng zu Recht darauf hingewiesen, dass der Religionsfriede bzw. die Ökumene konstitutiv sind für den Weltfrieden. Der Friede der Welt hängt mit vom Frieden unter den Religionen bzw. christlichen Kirchen ab. Interreligiöse Versöhnung ist demnach die Bedingung der Möglichkeit für den Frieden in der Welt und umgekehrt ist der Weltfriede die Grundlage des interreligiösen Gesprächs. M.a.W.: Zwischen „Ökumenismus“ und Weltfriede besteht ein signifikanter Zusammenhang.

„Ökumenismus“ bezeichnet hier ein Versöhnungs- bzw. Einigungsbestreben, das nicht nur auf die christlichen Kirchen zielt, sondern ebenso auf die nicht-christlichen Weltreligionen. Dabei unterscheidet sich aber das interreligiöse Gespräch von der christlichen Ökumene grundlegend, geht es doch nicht darum, eine durch menschliche Schuld verloren gegangene Einheit wiederzugewinnen, sondern gemeinsame und insofern friedensstabilisierende Elemente zwischen den großen Religionen zuallererst ausfindig zu machen. Christlicher Ökumenismus und das

¹ H. Küng u.a., Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus, Buddhismus (München 1984) 621.

interreligiöse Gespräch differieren so gesehen in einem nicht unerheblichem Maße voneinander. Sie stimmen indes in der Zielsetzung insofern überein, als jeweils auf Grund religiöser Motive nach Versöhnung bzw. Einheit um des friedlichen Miteinanders willens Ausschau gehalten wird.

Während sich der christliche Ökumenismus unmittelbar biblisch fundiert weiß (Joh 10,16; 17,11.20-23; 15,4f.; Eph 4,2-5; Phil 2,1-5; 1 Kor 12,14-27; Röm 12,4f.), vermag das interreligiöse Gespräch zunächst nicht direkt biblische Belegstellen für sich in Anschlag zu bringen. Dessen ungeachtet gelingt es durchaus, es mittels unterschiedlicher theologischer Begründungen zu fundieren: Zum einen kann sich das Christentum auf Grund des universalen Heilswillens Gottes (1 Tim 2,4) und des universalen Missionsbefehls (Mt 28,18-20) gegenüber den anderen Religionen schlechterdings nicht verschließen und zum anderen handelt es sich beim Dialog um ein Wesensprinzip von Kirche selbst: Gott selbst existiert ja als dialogische Gemeinschaft und seine personale, dialogische Selbstmitteilung ereignet sich im kommunikativen Zusammenhang kirchlicher Überlieferung. Infolgedessen ist der dialogische Imperativ ein Wesensmerkmal von Kirche.

Theologisch wie weltpolitisch sind christliche Theologie und Kirche heute unumkehrbar zum interreligiösen Gespräch herausgefordert. Doch was sind dessen Bestimmungen? Vermögen sich die Religionen als Gesprächspartner gleichwertig, d.h. auf Augenhöhe zu begegnen? Was die *formalen* Kriterien des Gesprächs betrifft, ist diese Frage uneingeschränkt zu bejahen: Rechte und Pflichten verteilen sich in einem solchen Gespräch paritätisch. Doch wie verhält es sich unter *theologischem* Gesichtspunkt? Wie hat das Christentum die anderen Weltreligionen in theologischer Hinsicht zu bewerten und ihnen zu begegnen? Im Folgenden soll es um zentrale Aspekte jener Positionen gehen, die gegenwärtig vom kirchlichen Lehramt einerseits und in der pluralistischen Religionstheologie andererseits vertreten werden.

Vom Exklusivismus zum Inklusivismus

Die Frage nach der Rolle des Christentums im Kontext des Religionenpluralismus ist keineswegs so neu, wie es auf den ersten Blick vielleicht den Anschein haben könnte.² Schon in der Urkirche war die Frage nach der Stellung und Sendung des Christentums angesichts des faktischen Religionenpluralismus Gegenstand theologischer Diskussionen und Entscheidungen. So musste etwa von Anfang an das Verhältnis des christlichen Glaubens bzw. der christlichen Gemeinden zum Judentum sowie zu den heidnischen Religionen bestimmt werden.³

² M. Seckler, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*: ders., *Die schiefen Wände des Lehrhauses* (Freiburg i.Br. 1988) 50-70.

³ Die paulinische Auseinandersetzung mit der theologischen Eigenart und heilsgeschichtlichen Sendung Israels in seinem Brief an die Römer stellt ein frühes Beispiel dafür dar (Röm 9-11).

Tun und Selbstverständnis der Alten Kirche waren vom Bewusstsein der endgültigen Antwort in Jesus Christus auf die Gottesfrage geprägt. Die Heilsausschließlichkeit Christi und seiner Kirche fand ihren Niederschlag im so genannten „Extra“-Axiom: „außerhalb der Kirche kein Heil“ („extra ecclesiam nulla salus“). So erklärte beispielsweise das Konzil von Florenz (1442), dass „niemand, der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet ..., des ewigen Lebens teilhaftig werden“ (DH 1351) kann, und auch Martin Luther lehrte ca. hundert Jahre später in seinem Großen Katechismus (1529/30): „Außer der Christenheit aber, da das Evangelion nicht ist, ist auch keine Vergebung nicht, wie auch keine Heiligkeit da sein kann.“⁴ Damit war zwar dem einzelnen Nichtchristen nicht jede Heilsmöglichkeit abgesprochen, wohl aber die generelle Heilsnotwendigkeit der Kirche deutlich unterstrichen. Das kirchliche Lehramt nahm die nichtchristlichen Religionen lange Zeit nur im Rahmen der Frage nach dem Heil bzw. der Heilsmöglichkeit der Nichtevangelierten wahr. Man konzentrierte sich auf den individual-anthropologischen Bereich und ließ die institutionelle und soziologische Ebene der Religionssysteme, d.h. ihre heilsmittlerische Funktion, außen vor. Der Blick weitete sich erst im 20. Jh. Eine bewusste Wahrnehmung und Auseinandersetzung mit den anderen Religionen war deswegen angezeigt, da es widersinnig erschien, einzelnen Nichtchristen eine Heilsmöglichkeit einzuräumen, aber deren angestammte Religionen zu ignorieren. Ferner machten die Religionswissenschaften deutlich, dass die fremden Religionen einen nicht zu übersehenden kulturell-religiösen Reichtum aufweisen und zudem teils lebhafter und förderlicher erscheinen als das Christentum selbst. Im Horizont einer nicht mehr zu vernachlässigenden religiös-pluralistischen Welt stellte sich für die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils unausweichlich die Frage, wie die nichtchristlichen Religionen theologisch zu bewerten sind bzw. auf welche verantwortbare Weise mit ihnen ein Gespräch geführt und mit ihnen in der einen Welt zusammen gearbeitet werden kann.

Schlüsseltext für die Frage nach dem Heil in den Weltreligionen, d.h. außerhalb der katholischen Kirche, ist der Artikel 22 der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“, der die konziliare Anthropologie entfaltet.⁵ Diese ist eindeutig christologisch geprägt: Christus ist der „neue Mensch“, in ihm erlangen alle Menschen ihre „höchste Berufung“. Denn, so die theologische Begründung, Christus „hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt“. Daraus folgt als entscheidende Konsequenz: mit dem „österlichen Geheimnis“ sind alle verbunden. Das „österliche Geheimnis“ ist die Erlösung aller Menschen durch Jesu Kreuz und Auferstehung. Das göttliche Heil ist also nicht nur den Christgläubigen vorbehalten, es „gilt für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt (vgl. LG 16). Da nämlich Christus für alle gestorben ist (vgl. Röm 8,32) und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müs-

⁴ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburger Konfession 1930, hg. v. Deutschen Evangel. Kirchenausschuß (Göttingen ¹¹1992) 658.

⁵ Vgl. J. Zehner, *Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht* (Gütersloh 1992) 21-64.

sen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein“ (GS 22). Eine augenfällige Christozentrik beherrscht die Texte des II. Vaticanums. Im Hl. Geist sind alle Menschen mit der Erlösung in Jesus Christus, dem „österlichen Geheimnis in einer [nur] Gott bekannten Weise verbunden“. Im Zentrum steht Jesus Christus, der „neue Mensch“, von wo aus sich die Menschheit und deren Gottbezug in einer neuen, christologischen Weise darstellt. Alles, was man von Gott in den nichtchristlichen Religionen weiß, wird auf welche Weise auch immer (Herz, Vernunft, Gewissen etc.) durch den Geist Christi bewirkt, weil jeder Mensch mit dem Christusergebnis verbunden ist.

Dieses christologisch-pneumatologische Verständnis ist für das interreligiöse Gespräch grundlegend. Wenn nämlich von hier aus die anderen Religionen in den Blick genommen werden, dann kann in ihnen all das bejaht werden, was „wahr und heilig ist“. Denn Gottes Geist ist ja unter allen Menschen, Völkern, Kulturen und damit auch Religionen wirksam. Die „Elemente der Heiligung und der Wahrheit“ (NA 2), die sich auch in nichtchristlichen Religionen finden, sind Grund und Anlass zum interreligiösen Gespräch, verdanken sie sich doch ein und derselben Selbstoffenbarung Gottes, die in Jesus Christus ihre unüberbietbare Erfüllung gefunden hat (DV 4). „Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Gebote und Lehren, die zwar in vielem von dem abweichen, was sie selber festhält und lehrt, jedoch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit wiedergeben, die alle Menschen erleuchtet“ (NA 2).

Die Aussagen des II. Vaticanums sind in ihrer christologischen Ausrichtung als inklusivistisch zu charakterisieren: Das Konzil öffnet sich mittels einer ausgedehnten Christologie der Welt und den Religionen, bewahrt dabei aber durch einen gewandelten Kirchenbegriff seine Identität im Sinne des „Extra“-Axioms. Denn wie alle Menschen in einer nur Gott bekannten Weise mit dem Christusergebnis verbunden sind, so sind sie zugleich auf die Kirche Christi hingebunden, die Zeichen und Werkzeug des göttlichen Heilswillens ist (vgl. LG 1). Diese Hinordnung kennt gemessen am Christusmysterium graduelle Unterschiede. Wie es darum eine gestufte Kirchenzugehörigkeit gibt, so legen sich auch die Religionen gleichsam in konzentrischen Kreisen um die Mitte des christlichen Glaubens, der allein in der römisch-katholischen Kirche seine vollgültige Gestalt gewinnt.

Indem die anderen Weltreligionen „als Indikatoren der menschlichen Gottverbundenheit und damit als Wegmarken der einen Heilsgeschichte“⁶ insoweit ernst genommen werden, als sie am Heil Christi und damit an der Wahrheit der römisch-katholischen Kirche partizipieren, wird der traditionelle Heilsexklusivismus aufgegeben. Nicht preisgegeben aber wird der umfassende Wahrheitsanspruch des Christentums, der Anspruch auf Einzigartigkeit und Letztgültigkeit. Zwar beschränkt sich die Offenbarung Gottes nicht allein auf das Christentum, wohl aber hat die

⁶ B. Stubenrauch, *Theologie der Religionen*: K. Müller (Hg.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen* (Freiburg i.Br. 1998) 349-367, hier 354.

göttliche Selbstmitteilung in Jesus Christus ihren endgültigen Höhepunkt erreicht, weshalb allein der christliche Glaube heilshafte Transzendenzerkenntnis vermittelt bzw. er allein im Sinne des Rechtfertigungsgeschehens den legitimen Heilsweg darstellt. Den Anspruch auf die Einzigartigkeit Christi und auf letztgültige Wahrheit hat jüngst das kirchliche Lehramt in seiner Erklärung „Dominus Iesus“ erneut mit Nachdruck unterstrichen.⁷

Wie aber kann ein ebenbürtiges interreligiöses Gespräch gelingen, wenn die Wahrheit, die bei den anderen Religionen gefunden wird, immer schon die eigene, wenn auch unvollkommen erkannte Wahrheit ist? Kann es vielleicht eine Theologie geben, die in ihrer christozentrischen Ausrichtung die Identität des eigenen Glaubens wahr, zugleich aber die Wahrheitserkenntnis anderer Religionen als gleichwertig achtet bzw. deren Heilsweg als legitime akzeptiert und zumindest einem Teil von ihnen auf Augenhöhe begegnet? Das ist eine der umstrittensten Fragen in der Theologie der Religionen.

Deabsolutierung in der Christologie

Zentraler Diskussionsgegenstand in der Religionstheologie ist die Frage nach der Dialogfähigkeit der christlichen Theologie: Kann es zwischen den Religionen ein echtes, ehrliches (nicht nur strategisches) Gespräch geben, wenn es der christliche Gesprächspartner mit dem Anspruch beginnt, er besitze Gottes letztes Wort und damit das umfassende Kriterium aller Wahrheit? Verlangt nicht gerade der dialogische Imperativ, dass Christen von ihrem Bekenntnis zu Jesus Christus als der unüberbietbaren eschatologischen Selbstmitteilung Gottes Abstriche vornehmen, d.h. wie Reinhold Bernhardt fordert, „christologisch abrüsten“?⁸ Vor dem Hintergrund des Absolutheitsanspruchs des Christentums erweist sich die christologische Fragestellung zentral für das interreligiöse Gespräch; ihr kommt in der pluralistischen Religionstheologie eine Schlüsselrolle zu.

Die christologischen Konzeptionen der pluralistischen Religionstheologen divergieren durchaus voneinander, gemeinsam ist ihnen jedoch, dass sie eine Deabsolutierung der Christologie intendieren, indem sie die normative ontologische Einheit zwischen Jesus Christus und Gott zu lösen versuchen. Dieses Bemühen tangiert die Lehraussagen des Konzils von Nicäa (325), die die Wesenseinheit (homoousios) zwischen Vater und Sohn festschreiben (DH 125), sowie die Lehre von Chalcedon (451), die die Unterschiedenheit der zwei Naturen in der einen Person Jesu Christi in ihrer jeweiligen Vollständigkeit und bleibenden Unvermischtheit definiert (DH 300-303).

⁷ Erklärung „Dominus Iesus“. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, 6. August 2000, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz = VApS 148 (Bonn 2000).

⁸ R. Bernhardt, *Deabsolutierung der Christologie?*: J. Werbick / M. v. Brück (Hg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien* = QD 143 (Freiburg i.Br. 1993) 144-200.

Die pluralistischen Religionstheologen stützen sich auf die Erkenntnisse der historisch-kritischen Dogmenforschung des 19. Jh.s⁹ und gehen davon aus, dass sich beim christologischen Thema der bleibend gültige Kern von einer zeitbedingten, kulturell-kontextuellen Schale, zu der sie die christlichen Absolutheitsansprüche rechnen, abtrennen lässt. In diesem Sinne konzentrieren sie sich auf die christlichen Zentralinhalte und geben vor, den eigentlichen Kern des Christuskerygmas unverkürzt zu bewahren, nämlich dass Christen im Unterschied zu den Glaubenden anderer Religionen auf ihre eigene Weise Gott erkennen, eben durch Jesus Christus. Aufschluss über die Bedeutung der Gotteserkenntnis in Jesus Christus sei am ehesten „in Person und Werk Jesu von Nazareth vor seiner hellenisierenden Vergöttlichung“ zu finden, also „in der Wiederentdeckung des jüdischen Jesus im christlichen Christus“.¹⁰ Das Selbstverständnis des historischen Jesus erschließe sich nur jenem, der hinter die durch die neuplatonische Philosophie beeinflusste nicänisch-chalcedonensische Inkarnationschristologie zurückgehe und so das christologische Implikat aus seinem kulturellen Kontext löse. Dadurch werden die christologischen Aussagen der ersten ökumenischen Konzilien nicht schlechterdings bedeutungslos, sie müssten jedoch recht verstanden werden, nämlich in einem entmythologisierten Sinne.

„Die Methode, derer sich die pluralistischen Christologieentwürfe bedienen, ist die der Entmythologisierung: Die Lehre von der Inkarnation, von den zwei Naturen usw. soll als mythologischer *modus loquendi* erkannt und auf ihre 'eigentliche' Bedeutung zurückgeführt werden.“¹¹ Das bedeutet, dass die Titel, Bilder etc. der neutestamentlichen und konziliaren Christologie mehr literarsymbolisch als wörtlich interpretiert werden sollen. Sie stellen demnach keine definitiven Sachaussagen über die Person Jesu dar, sondern „doxologische oder bekenntnishaftige Ausdrücke persönlich-gemeinschaftlicher Erfahrung mit diesem Menschen und seiner Botschaft“.¹² D.h. die biblischen Zeugnisse sind keine objektiven Feststellungsurteile, sondern bekenntnishaftige Ausdrücke einer intensiven Beziehung zu Jesus von Nazareth. Bei den jesuanischen Titeln und Bildern handle es sich letztlich um eine konfessorische Sprache der Hingabe, die keine ontologischen Substanzkategorien kennt. Eine solche poetische Liebessprache ließe sich deshalb auch nicht in ein substantialistisches Inkarnationsverständnis überführen. Aus diesem Grunde sprechen sich Religionspluralisten meistens für eine gradualistische bzw. funktionalistische Christologie aus, in einem nichtsubstantialistischen Sinne.

⁹ Weil die Kirche den „Schatz“ des Glaubens nur in „irdenen Gefäßen“ (2 Kor 4,7) tradiert, ist zwischen dem „Depositum Fidei oder ... [den] Wahrheiten, die in der zu verehrenden Lehre enthalten sind“ und der „Art und Weise, wie sie verkündet werden“ (Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil. Die Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils: HerKorr 17 [1962/63] 87), eigens zu unterscheiden (GS 62; UR 6).

¹⁰ R. Bernhardt, *Deabsolutierung der Christologie?* (s. Anm. 8) 151.

¹¹ Ebd.

¹² P.F. Knitter, *Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen*: K.-J. Kuschel (Hg.), *Christentum und nichtchristliche Religionen* (Darmstadt 1994) 86-101, hier 96.

Hier lautet die entscheidende Frage: Wird die pluralistische Religionstheologie mit ihrem Entmythologisierungsprogramm den christlichen Grundzeugnissen und den maßgeblichen kirchlichen Interpretationen gerecht? Entstellt es den christlichen Zentralinhalt oder setzt es diesen erst frei? Können Christen im Sinne der Entmythologisierung „christologisch abrüsten“, ohne ihrer eigenen christlichen Tradition zu widersprechen und damit ihre christliche Identität preiszugeben? Beantwortet werden kann diese Frage nur, wenn klar ist, wer Jesus Christus war: Gottes eingeborener Sohn oder ein „menschliches Wesen ...“, das so erstaunlich offen für Gottes Gegenwart war und so erstaunlich darauf antwortete, daß Gott durch ihn für das Heil von vielen tätig wurde“?¹³

Aufgabe der Fundamentaltheologie

Ganz gleich von welchem Offenbarungstheologischen Paradigma ausgegangen wird, immer bildet Jesus Christus den Mittel- und Höhepunkt des christlichen Offenbarungsverständnisses. Dieses rührt von der grundlegenden Glaubensüberzeugung her, dass Jesus als die vollkommene Selbstoffenbarung Gottes der menschgewordene Gott, nämlich die einmalige Inkarnation des Logos als der zweiten trinitarischen Person ist. So bedingen sich Inkarnationsaussage auf der einen Seite und die Offenbarungstheologische Zentralität Christi auf der anderen gegenseitig.

Die neuscholastische Apologetik war noch der Überzeugung, dass sich die Inkarnationschristologie der direkten Offenbarung durch Jesus Christus selbst verdankt. „Der einziggeborene Sohn, Gott, das Wort, der Herr Jesus Christus, ist nicht in zwei Personen geteilt oder getrennt, sondern ist ein und derselbe, wie es früher die Propheten über ihn und Jesus Christus selbst es uns gelehrt und das Bekenntnis der Väter es uns überliefert hat“ (DH 302).

Doch die moderne historisch-kritische Bibelexegese wies auf, dass die christologische Lehre keine authentische Weitergabe einer auf Jesus selbst zurückgehenden Belehrung über seine Person sein kann. Neutestamentliche Exegeten kommen heute weit gehend darin überein, dass Jesus selbst keinen der christologischen Hoheitstitel verwendet hat und es sich darum bei den Titeln „Herr“ (Kyrios) und „Sohn Gottes“ um nachösterliche Übertragungen alttestamentlich-jüdischer Traditionen auf Jesus handelt – außer evtl. dem Titel „Menschensohn“ bzw. „der Sohn“. Jesus, der das jüdisch monotheistische Gottesbild teilte, verstand sich aller Wahrscheinlichkeit nach nicht als die Inkarnation des einen Gottes.

Vor diesem theologiegeschichtlichen Hintergrund weisen die religionstheologischen Pluralisten zu Recht darauf hin, dass es die exegetischen Erkenntnisse hinsichtlich des Selbstverständnisses Jesu sind, die zu einer Veränderung im christologischen Denken Anlass gaben und es gerade nicht das interreligiöse Gespräch war, das die christologischen Bekenntnisse einseitig hinterfragte. Weil die Veränderungen im christologischen Denken religionstheologisch bedeutsam sind, darum wer-

¹³ J. Hick, *Gott und seine vielen Namen* (Altenberg 1985) 163.

den sie von den Pluralisten aufgegriffen und fortgeführt. Sie reformulieren demzufolge die christologischen Bekenntnisse nicht entsprechend den interreligiösen Bedürfnissen beliebig um, sondern reflektieren die Konsequenzen und Fragen, die im Kontext einer rational verantwortbaren Christologie aufgeworfen werden, unter religionstheologischer Perspektive.

Doch wenn die Gottessohnschaft Jesu nicht Grund, sondern Ausdruck des Glaubens an ihn ist, wenn das christologische Bekenntnis Anspruch und Selbstverständnis Jesu nicht wörtlich zitiert, sondern es interpretiert, müssen deshalb die christologischen Aussagen schon notwendigerweise mythologisch verstanden werden? Die Pluralisten behaupten ja, dass den metaphysischen Aussagen über Jesus als Gottes Sohn anfänglich metaphorische Aussagen vorausgegangen seien und darum die christologischen Bekenntnisse keineswegs alle dasselbe aussagen würden. Die Wahrheit des Mythos sei nicht buchstäblich wahr, sondern sie reduziert sich auf dessen pragmatische Funktion, nämlich seine Hörer zu einer angemessenen Einstellung gegenüber dem zu veranlassen, wovon er spricht. Diese mythologischen Bekenntnisaussagen würden darum hermeneutisch fehlgedeutet, wenn sie als deskriptive Aussagen über Jesus von Nazareth interpretiert werden; die chalcedonensische Inkarnations- und Zwei-Naturen-Lehre sei somit die Konsequenz eines hermeneutischen Missverständnisses.

Am wörtlichen, d.h. metaphysischen Wahrheitsanspruch der Inkarnationsaussage, ist dann festzuhalten, wenn die Göttlichkeit Jesu Christi begründbar einsichtig gemacht werden kann, d.h. wenn aufgezeigt werden kann, dass das christologische Bekenntnis insofern eine legitime Interpretation des Lebens und Wirkens Jesu Christi darstellt, als es einen *implizit* erhobenen Anspruch Jesu *explizit* macht. Aufgabe der Fundamentaltheologie ist es, den Zusammenhang zwischen dem Glauben an Jesus als göttlichem Offenbarer und der Aussage der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, d.h. der Gottheit Jesu Christi, so zu verdeutlichen, dass die Koinzidenz von Offenbarungs- und Inkarnationsaussage eine sachliche Berechtigung erhält. „Erst durch eine solche *hermeneutische Klärung* und deren *kritische Bewährung* läßt sich die Rationalität des Glaubens an die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ausweisen.“¹⁴

Entscheidend ist das Inkarnationsbekenntnis

Religionspluralisten begründen ihre Hypothese, die Inkarnationschristologie sei für das Christentum nicht zentral bzw. die Inkarnationsaussage könnte mythologisch interpretiert werden, u.a. damit, dass sie auf die Unverstehbarkeit der nicänisch-chalcedonensischen Christologie verweisen. Nach J. Hick besitzt die Zwei-Naturen-Lehre keinen intelligiblen Aussagesinn. Denn alle Versuche, die Inkarnationsaussage in irgendeiner intelligiblen Weise zu explizieren, seien als häretisch ver-

¹⁴ P. Schmidt-Leukel, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens (München 1999) 206.

worfen worden, da es unmöglich sei, sowohl der vollen Gottheit als auch der vollen Menschheit Jesu gleichermaßen gerecht zu werden. Die „Orthodoxie ist nie in der Lage gewesen, dieser Vorstellung irgendeinen Inhalt zu geben. Sie bleibt eine Aneinanderreihung von Worten ohne entsprechende Bedeutung. Denn ohne irgendeine Erklärung zu behaupten, der historische Jesus von Nazareth sei auch Gott gewesen, ist ebenso bar jeder Bedeutung, wie die Behauptung, ein Kreis sei zugleich ein Quadrat.“¹⁵

Diese Argumentation zu Gunsten des Entmythologisierungsprogramms ist jedoch nicht zwingend. Denn grundsätzlich gilt es zu unterscheiden zwischen Inkarnationsbekenntnis, Inkarnationslehre und Inkarnationstheorie.¹⁶ Bei den Konzilsaussagen von Nicäa und Chalcedon handelt es sich um eine doxologische Inkarnationslehre, die zunächst von den verschiedenen theologischen Theorieversuchen, sie begrifflich zu explizieren und systematisch zu durchleuchten, zu unterscheiden ist. Wenn sich die Lehre von der Inkarnation Gottes in Jesus Christus auch nur bedingt in eine Theorie überführen lässt, so ist ihr deshalb nicht schon jeder kognitive Sinn abzusprechen, vielmehr macht das Konzil mit seiner *theologia negativa* bewusst, dass es sich bei der Inkarnation um ein Mysterium handelt. Wenn auf Grund des Geheimnischarakters auch kognitive Grenzen einzuräumen sind, so lässt sich hieraus jedoch nicht schlechterdings eine generelle kognitive Sinnlosigkeit ableiten. Nochmals differenziert zu betrachten sind schließlich die verschiedenen Darstellungsformen, in denen sich der Glaube an Jesus Christus artikuliert. M.a.W.: Das Bekenntnis muss nicht schon deshalb unzutreffend sein, weil die damit korrespondierende Lehre nur schwer mittels einer bestimmten Theorie begrifflich und systematisch zu explizieren ist. Entscheidend ist letztlich nicht die Lehre oder ein bestimmtes Erklärungsmodell, sondern der Wahrheitsgehalt des Inkarnationsbekenntnisses selbst, und dieser lässt sich am ehesten mit Hilfe einer Christologie „von unten“ einsichtig machen.

Auferstehung Jesu als Thema des christologischen Bekenntnisses

Die implizite Christologie ist die Frucht der zweiten Phase der historischen Jesusforschung: Hier wird nicht wie in der klassischen, „absteigenden“ Christologie die Göttlichkeit Jesu vorausgesetzt und darum inkarnationszentriert eingesetzt, vielmehr ist der Ausgangspunkt das historische Geschick Jesu selbst, innerhalb dessen nach einer indirekten Christologie gesucht wird. Der Zugang „von unten“ oder „vom Ende her“ möchte im historischen Jesus sowohl die Offenbarung Gottes als auch den Sohn Gottes entdecken. Weil das historische Geschick Jesu in der Aufer-

¹⁵ J. Hick, Jesus und die Weltreligionen: ders. (Hg.), Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott (Gütersloh 1979) 175-194, hier 187.

¹⁶ I. Dalferth, Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie: ZThK 84 (1987) 320-344, hier 327ff.

stehung gipfelt, ist die implizite Christologie weniger auf die Inkarnationslehre als vielmehr auf das Auferweckungsereignis konzentriert.

Bei der Rückfrage nach dem historischen Jesus darf nicht nur dessen Verkündigung bedacht werden, sondern muss ebenso sein Verhalten, sein Handeln und Tun einbezogen werden. Denn Jesu Taten und Verhalten bekräftigen seine Worte, wie umgekehrt seine Machttaten durch seine Worte gedeutet werden. „*Jesu Verhalten* [war] der eigentliche Rahmen seiner Verkündigung“;¹⁷ er wagte es, „an Gottes Stelle zu handeln, indem er, das muß stets hinzugefügt werden, Sünder in seine Nähe zieht“¹⁸ und „sich [so] ganz konkret als Gottes Stellvertreter benahm“.¹⁹ Durch sein unvergleichliches Auftreten und seine analogielose Sendung im Ganzen scheint bei Jesus ein messianischer Anspruch implizit durch. „Jesu Existenz [ist] ein Sein in der Tat des Wortes von der Gottesherrschaft.“²⁰ Das Vollmachtsbewusstsein Jesu und sein indirekter Anspruch, die Selbstoffenbarung Gottes zu sein, wird u.a. anhand seiner Verkündigung mit Überbietungsanspruch, seiner Praxis der Sündenvergebung bzw. des Mahlhaltens mit Sündern, seines Rufes zur Nachfolge, seiner Abba-Anrede etc. deutlich.

Jesus geht von der Selbstevidenz seiner Botschaft aus und verzichtet auf jede Legitimation seiner Person und Sendung. Stattdessen tritt er mit einer einzigartigen Autorität und Gottunmittelbarkeit auf und hat zumindest implizit den Anspruch geltend gemacht, der erwartete Messias, Heilsbringer zu sein. Der Inhalt der Botschaft Jesu impliziert den Anspruch, dass er der Heilsbringer in Person ist und insofern zur eschatologischen Entscheidung herausfordert.

Der christologische Zugang „von unten“ kann indes den Glauben nicht vollständig zufrieden stellen, denn die Erzählung der Geschichte Jesu führt nicht zwangsläufig zu Gott. Geschichte und Glauben müssen ineinander greifen; es bedarf eines komplementären Zugangs. Nicht zwischen zwei einander entgegengesetzten Typen von Christologien ist zu wählen, vielmehr müssen beide ineinander greifen, wobei die Christologie „von unten“ der Christologie „von oben“ vorauszugehen hat. Denn die implizite Christologie expliziert die erste Phase der Offenbarung, die durch die Christologie „von oben“ nochmals einer notwendigen Relecture unterzogen werden muss, um alle ihre Implikationen vollständig aufzudecken. So ergeben beide Bewegungen zusammen eine Kreisbewegung.

Implizite und explizite Christologie haben sich gegenseitig zu erhellen. Dabei ist anders, als die pluralistischen Religionstheologen mit ihrem Entmythologisierungsprogramm manchmal den Eindruck erwecken, die explizite bzw. direkte Christologie nach Ostern nicht „nur eine mehr oder weniger logische Explikation aufgrund menschlicher Reflexion. Wenn ... das Kommen der Herrschaft Gottes ganz Tat

¹⁷ E. Fuchs, Die Frage nach dem historischen Jesus: ders., Zur Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze II (Tübingen 1960) 143-167, hier 155.

¹⁸ Ebd., 156.

¹⁹ Ders., Die der Theologie durch die historisch-kritische Methode auferlegte Besinnung: ders., Zur Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze II (Tübingen 1960) 219-237, hier 224.

²⁰ E. Jünger, Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes: ders., Unterwegs zur Sache (Tübingen ³2000) 126-144, hier 134.

Gottes und ganz freie Antwort des Glaubens ist, dann muß auch diese christologische Explikation nochmals ganz Tat Gottes und ganz Antwort des Glaubens sein.“²¹ Walter Kasper weist zu Recht darauf hin, dass das Auferstehungsereignis für den Glauben an Jesus von Nazareth alles andere als unerheblich ist. Es trägt in die Deutung des Christusereignisses etwas gewichtiges Neues ein, im Sinne der Bestätigung bzw. der Dialektik von Verborgenheit und Offenbarsein. Zwischen dem historischen Jesus und dem auferstandenen Kyrios besteht demnach eine Identität, die zugleich eine Differenz im Sinne des Neuen mit einschließt.²² Erst dieses Neue, nämlich Jesu „*neues Kommen als der zuvor Gekommene*“²³ ist die Bedingung der Möglichkeit, dass „die Historie ... eschatologische Funktion“²⁴ bekam.

Ingolf U. Dalferth folgert daraus, dass der Gehalt christologischer Bekenntnisse „stets als Aussage über den auferweckten Gekreuzigten zu rekonstruieren ist. Das heißt: *Nicht einfach der historisch fassbare Jesus, sondern der von Gott auferweckte Jesus Christus ist der Bezeugungsgegenstand und damit das Thema christologischer Bekenntnisse.*“²⁵ Somit gibt Dalferth den Pluralisten Recht, dass der Inkarnationsglaube tatsächlich nicht zum Wesen des Christentums gehört. Es handle sich bei ihm um eine von mehreren Darstellungsformen des Bekenntnisthemas: Auferweckung Jesu durch Gott. Kern des christologischen Bekenntnisthemas ist nicht die Inkarnation Gottes, sondern die Auferstehung Jesu. „Daß Gott den gekreuzigten Jesus vom Tod erweckt hat, ist das theologisch unhintergehbare Grundbekenntnis und Basisurteil des christlichen Glaubens. Wenn dieser von Jesus spricht, spricht er vom *Auferweckten Gottes.*“²⁶

Nach biblischem Zeugnis ist in der Tat zunächst die Auferweckung Jesu durch Gott das Thema des christologischen Bekenntnisses und nicht die Inkarnation – die Inkarnationsaussage ist Funktion des Auferstehungs-bekenntnisses. Es herrscht heute unter den Exegeten Konsens, dass die neutestamentliche Christologie ihren Anfang beim Auferstehungsglauben der Jünger genommen hat und hierin ihre Basis hat. Ihr liegt die elementare Einsicht zu Grunde: „Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos“ (1 Kor 15,14; vgl. 17.19). Zentral dabei ist, dass der Auferweckte der Gekreuzigte ist, d.h. die Auferweckung letztlich die göttliche Bestätigung Jesu und des von ihm vermittelten Gottesbildes ist.

²¹ W. Kasper, Jesus der Christus (Mainz ⁹1984) 118.

²² E. Jünger, Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes (s. Anm. 20), hier 143.

²³ K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik IV/3 (Zürich ³1979) 335.

²⁴ E. Käsemann, Sackgasse im Streit um den historischen Jesus: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen. Erster und Zweiter Band (Göttingen 1964) Bd. II, 31-68, hier 67.

²⁵ I. Dalferth, Der Mythos vom inkarnierten Gott (s. Anm. 16) 341.

²⁶ Ebd.

Der Auferweckung Jesu kommt ein Bestätigungscharakter zu, nicht aber so, dass er für das christologische Bekenntnis neue inhaltliche Aspekte bringen würde; der historische Jesus unterscheidet sich vom auferweckten Christus nicht wesensmäßig. Die Auferstehung bestätigt aber durchaus auf neue Weise, was schon vorösterlich gegeben war, nämlich der implizite messianische Vollmachtanspruch Jesu; der Anspruch, das Verhältnis Gottes zum Menschen in definitiver Weise zu verkünden und in seinem eigenen Wirken umzusetzen. Christologisch entscheidend ist „nicht die Bestätigung ..., sondern das, was in ihr bestätigt wird. Und auf dieses, auf den *Gegenstand der Bestätigung*, richten sich Glaube und Bekenntnis.“²⁷ Das ist die Auferweckung Jesu.

Nun ist aber das Osterereignis kein historisches, beweisbares Faktum, sondern ebenso wie die Christologie Gegenstand des Glaubens; es transzendiert, was historisch feststellbar ist und entzieht sich insofern jeglicher Beweisführung. Von hier aus leuchtet ein, weshalb auch der Wahrheitsgehalt der ontologischen Inkarnationsaussage nicht stichhaltig bewiesen werden kann – es bedarf zusätzlich des Glaubens.

Das Ereignis der Auferweckung ist kein äußeres Glaubwürdigkeitsmotiv, sondern Glaubensgegenstand und als solches mehrdeutig und damit anfechtbar. Es ist etwas völlig Analogieloses; es geht nicht nur um die Lebendigmachung eines Toten, im Sinne der Rückkehr in das diesseitige Leben, sondern um die endgültige Überwindung des Todes (Röm 6,9). Es ist mehr als ein Wunder, mehr als ein bloß diesseitiges Geschehen mit transzendentaler Ursache, sondern ein die gesamte Welt transzendierendes Handeln Gottes und als solches eben nicht dingfest zu machen. Ostern ist ganz die Tat Gottes (Röm 4,24; 8,11; 2 Kor 4,14; Gal 1,1; 1 Petr 1,21), in der Gott dadurch sein Gottsein erweist, dass er sich mit dem Gekreuzigten identifiziert und ihn vom Tod zum Leben erweckt. Das ist eine reale, endzeitliche Wirklichkeit, die weder spiritualistisch missgedeutet werden darf noch als bloße Chiffre zu verstehen ist oder als ein Interpretament, mit dem nur bildhaft, mythologisch etwas ausgedrückt werden soll.

Als Bestätigung des indirekten Anspruchs Jesu, die Selbstoffenbarung Gottes zu sein, ist die Auferweckung Jesu die Mitte des christlichen Glaubens. Die Ostererfahrungen kreisen um diese zentrale Mitte und sagen aus, dass Jesus nach seinem Tod bestimmten Jüngern erschienen ist und sich als lebendig erwiesen hat. Diese Mitte ist aber nicht einfach verobjektivierbar, sie ist nämlich kein zurückliegendes, abgeschlossenes Faktum, sondern eine die Gegenwart bestimmende transzendente Realität, zu deren Wahrnehmung es des Glaubens bedarf. Nur so konnte aus dem verkündenden Jesus der verkündigte Christus werden, aus einer impliziten Christologie eine explizite, die ausgehend von der Auferweckung Jesu diese Wesensmitte

²⁷ P. Schmidt-Leukel, *Demonstratio christiana*: H. Döring / A. Kreiner / P. Schmidt-Leukel, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie* = QD 147 (Freiburg i.Br. 1993) 49-145, hier 127.

nach rückwärts (Geburt, Präexistenz) und nach vorwärts (Erhöhung, kosmische Bedeutung, Parusie) entfaltet.

Ein ontisches Gottsein Jesu, Inkarnations- und Präexistenzaussagen sind somit Explikationen des Auferstehungsereignisses. So wenig dieses mit weltimmanenten Kategorien beschrieben werden kann, so wenig kann die metaphysische Wesenseinheit Jesu mit Gott bewiesen werden. Wohl aber lässt eine Durchsicht der frühesten christologischen Bekenntnisformeln (1 Thess 4,14; 1,9f.; 1 Kor 15,3-5.7; Röm 10,9) erkennen, dass schon kurz nach Ostern die Auferstehung Jesu nicht nur als endzeitliche Tat Gottes aufgefasst und verkündet wurde, sondern ausgehend vom erhöhten Kyrios auch in verschiedenen Texten die Präexistenz Christi bzw. Inkarnation Gottes vorausgesetzt oder eigens benannt wurde (Phil 2,6-11; 1 Kor 8,6; 1 Kor 10,1-13; Kol 1,15-20; Hebr 1,1-4 und v.a. Joh 1,1-8). Die Jesus geschenkte göttliche Postexistenz begründet nämlich mit innerer Folgerichtigkeit seine göttliche Präexistenz. Der Gedankengang dieser Präexistenzchristologie lautet: „Ein himmlisches Wesen kann man eigentlich nicht werden, sondern muß man immer schon sein.“²⁸ Dieser Sachverhalt widerspricht der Hypothese, dass es sich bei der metaphysischen Explikation des Auferstehungsglaubens um eine spätere hellenistische Fehldeutung handelt.

Auch die Behauptung, das „Einzigartigkeitsbekenntnis“ habe nur „den Status einer Christentums-immanenten existentiell-unbedingten Wahrheit mit universalem Geltungsanspruch“,²⁹ vermag dem biblischen Zeugnis nur schwer gerecht zu werden. Denn die biblische Botschaft beansprucht nicht nur Geltung pro me, sondern jene Wahrheit zu verkünden, die die eine Wahrheit aller ist. Wenn Jesus der Christus ist, die letztgültige Offenbarung Gottes, dann muss er als „Sinn an sich“ und kann nicht bloß als „Sinn für mich“, d.h. als subjektiver Sinn, bezeugt werden.

Ergebnis

Religionspluralisten können ihrem Ziel, mehrere Religionen hinsichtlich der heilschaften Transzendenzerkenntnis als gleichberechtigt anzuerkennen, nur dadurch näher kommen, indem sie den Inkarnationsglauben als für das Christentum nicht notwendig ausweisen. Wenn der Glaube an Jesus Christus mit der Inkarnationslehre von Nicäa nicht gleichzusetzen ist, dann könne unter dieser Bedingung die Inkarnation als ein Mythos verstanden werden, der auf poetische Weise die modellhafte ethisch-religiöse Bedeutung des Jesus von Nazareth für uns interpretieren möchte.

²⁸ H.-M. Schenke, *Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser*: K.W. Tröger (Hg.), *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie* (Berlin 1973) 205-229, hier 206f. Karl-Josef Kuschel hält dagegen die Rede von der Präexistenz Christi für eher unbiblisch und möchte sie nicht im klassischen Sinne verstanden wissen, also nicht als Rede von der Ewigkeit des Sohnes Gottes (K.-J. Kuschel, *Exegese und Dogmatik – Harmonie oder Konflikt. Die Frage nach einer Präexistenzchristologie bei Paulus als Testfall: Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, hg. v. R. Laufen [Paderborn-München-Wien-Zürich 1997] 143-161).

²⁹ R. Bernhardt, *Deabsolutierung der Christologie?* (s. Anm. 8) 199.

Die Argumente, mit denen die pluralistische Religionstheologie ihre Position zu untermauern versucht, konnten bislang aber nicht hinreichend begründen, weshalb an der Normativität und Einzigkeit des Christuserignisses nicht mehr festgehalten werden soll. Freilich zeigt die Diskussion, dass sowohl in christologischer als auch in philosophischer Hinsicht noch Fragen offen sind und der weiteren Klärung bedürfen.

Dessen ungeachtet ist an der substantialistischen Inkarnationschristologie nach wie vor festzuhalten. Offenbarungstheologisch begegnet damit das Christentum den anderen Religionen zwar mit einem gewissen Überbietungsanspruch, doch zugleich ist darauf hinzuweisen, dass dadurch die Dialogfähigkeit der christlichen Theologie nicht gefährdet ist. Ein interreligiöses Gespräch auf Augenhöhe ist möglich, wenn sich die christliche Theologie einerseits nicht fundamentalistisch, sondern prinzipiell korrekturoffen zeigt und andererseits trotz ihres Überzeugtseins vom Empfang der Fülle der Wahrheit in Jesus Christus zugleich um ihren eschatologischen Vorbehalt weiß; darum also, dass weder die Kirche noch einzelne Christen die Fülle der Wahrheit je ausschöpfen können. Die ganze Wahrheit, die Gott ist, kann von keinen Menschen bzw. Religionen je vollkommen erfasst werden. Und das heißt, dass die Bedeutung Jesu für die menschliche Gotteserkenntnis nur in einem geschichtlich unabgeschlossenen Prozess erfasst werden kann.