

IV

Deabsolutierung der Christologie?

Von Reinhold Bernhardt

Müssen wir christologisch abrüsten, um interreligiös dialogfähig zu werden? Müssen wir die ‚Absolutheitsansprüche‘ aus dem Bekenntnis zu Jesus Christus entfernen, um eine offene Begegnung mit nichtchristlichen Religionen und Weltanschauungen nicht von vorneherein zu blockieren? Müssen wir den Exklusivanspruch aus der Christologie entfernen, nicht nur um dialogfähig in der Begegnung mit Vertretern anderer Religionen zu werden, sondern auch um den von vielen Seiten geforderten „Paradigmenwechsel“ in der Religionstheologie voranzutreiben: hin zu einer Anerkennung der nichtchristlichen Religionen als vollwertige Heilswege? – Oder geben wir mit einer solchen Deabsolutierung gerade das Herzstück unseres Glaubens auf? Immerhin gibt es Aussagen in der biblischen Überlieferung, auf die sich dieser Anspruch unmittelbar berufen kann: Etwa das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem *einzig*en Sohn Gottes (Joh 1, 14 + 18), von dem Petrus „erfüllt vom heiligen Geist“ sagt, in keinem anderen sei das Heil und die Rettung für die Menschen (Apg.4, 12). Oder Joh.14,6, wo Jesus von sich selbst sagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater denn durch mich“. Oder den sog. Missionsbefehl in Mt 28, in dem Jesus seine Jünger aussendet, alle Völker in seine Nachfolge zu rufen und zu taufen.

Wenn es aber stimmt, daß Heil und Heilsoffenbarung *einzig und allein* in Jesus Christus „solus Christus“ erwirkt und zugänglich sind, dann führt kein Weg zu Gott an ihm vorbei. Nulla salus extra Christum! Wenn Christus als das „*eine* Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben“ (Barmen I) bekannt wird, dann kann es keinen anderen Weg zum Vater geben, als den, den der Sohn nicht

nur *eröffnet* hat, sondern der er selbst *ist*. Alle anderen Wege müssen entweder in die Irre führen oder in diesen einen Königsweg zum Heil einmünden.

Der Christ mag gelernt haben, zwischen der Fülle der Wahrheit in Christus und seinem eigenen begrenzten Anteil an dieser Wahrheitsfülle zu unterscheiden. Er mag zugestehen, daß die Christusbotschaft nicht an den Geltungsbereich der christlichen *Religion* gebunden ist, sondern wirkt, wo sie will. Doch solange er am *solus Christus* festhält, bleibt es ihm unmöglich, die Religionen als eigenständige und vollwertige Heilswege neben dem Christusweg anzuerkennen.

Kann es aber einen echten Dialog geben, wenn einer oder beide der Dialogpartner die Wahrheit, um die es in diesem Dialog geht, von vornherein allein für seinen Heilsweg reklamiert? Ein Christ oder Muslim oder Jude, der einen solchen Anspruch erhebt, weiß sich auf dem einzig richtigen Weg. Er wird versuchen, in der Begegnung die Nichtchristen von ihrem falschen auf seinen rechten Weg zu bringen. Was in den äußeren Umgangsformen wie ein freundlicher Dialog erscheinen mag, ist in Wirklichkeit monologische Verkündigung.

In der Geschichte christlicher Mission gibt es unzählige Beispiele für eine solche monologisch-imperialistische Verkündigung der Christusbotschaft ohne Rücksicht auf die Würde nichtchristlicher Religionen. Kann aber die gleiche Botschaft, die solch militanten Missionseifer freigesetzt hat, heute eine *dialogische* Gestaltung der Beziehung zwischen den Religionen befördern? Oder ist um des Religionsdialogs willen eine *Abrüstung* des Christusbekenntnisses oder umgekehrt um des Christusbekenntnisses willen eine Preisgabe des Religionsdialogs erforderlich?

Die Antwort auf diese Frage hängt vor allem davon ab, ob die Christusbotschaft in ihrem Kern mit dem Anspruch auf Einzigkeit, Exklusivität und Finalität (Endgültigkeit) verbunden ist. Kurz gesagt: Ist der Kern der Botschaft vom Heil in Jesus Christus ein unaufgebbarer Absolutheitsanspruch? Gehört zum Bekenntnis der Heilsmittlerschaft Christi auch die Einzigkeits-, Exklusivitäts- und Finalitätsbehauptung, *allein* in ihm sei göttliche Heils-Wahrheit *ein-für-allemal* und *endgültig* präsent? Oder handelt es sich bei diesem Anspruch um ein keineswegs konstitu-

tives, sondern um ein zusätzliches, vielleicht zeitbedingtes Prädikat, so daß man die Bedeutsamkeit Jesu auch ohne solche Ausschließlichkeitsprätentionen vollständig aussagen könnte? Oder soll man mit einigen Vertretern der sog. Pluralistischen Religionstheologie sogar noch einen Schritt weiter gehen und den christologischen Absolutheitsanspruch nicht bloß als sekundären und arbiträren Appendix, sondern als eine die ursprüngliche Christusbotschaft verfälschende Fehlentwicklung brandmarken, als triumphalistischen Verrat am demütigen Bekenntnis zum Gekreuzigten? Ein Verrat, der verheerende Folgen in der Geschichte der christlichen Religion nach sich gezogen hat.¹ Demnach wäre es geradezu *notwendig*, den christologischen Exklusivanspruch aufzugeben, um das genuine Erlösungswerk Gottes in Jesus Christus authentisch erfassen, konzeptualisieren und neu inkulturieren zu können.

Im Umfeld einer pluralistisch angelegten Religionstheologie hat man versucht, Person und Werk Jesu Christi so zu verstehen, daß andere, nicht-christliche Gestaltwerdungen des Transzendenzgrundes und damit andere Wege zu ihm in ihrem eigenständigen Offenbarungs- und Heilsanspruch anerkannt werden können. Nach einer kurzen Besinnung auf die wichtigsten, in der deutschsprachigen Theologie seit der Aufklärung entwickelten Strategien zur De- und Rekonstruktion der klassischen nizanisch-chalcedonensischen Christologie will ich diesen pluralistischen Ansätzen nachgehen. Sie alle versuchen, die mit der Christusbotschaft verbundenen steilen Alleingeltungsansprüche – wie sie von Athanasius bis Barth vorgetragen wurden – zu reduzieren, ohne diese Botschaft selbst dabei substantiell einzuschränken. Dazu unterscheiden sie zwischen den christologischen *Konzepten* und der dahinterliegenden *Substanz*, zwischen zeitlosem *Kern* und kulturell-kontextueller *Schale*, zwischen der variablen *Form* der Aussage und dem davon intendierten kulturübergreifend-gültigen *Inhalt*. Die Unterscheidung von zeitbedingter Schale und ‚wahrem‘ Kern bildet das methodische Herzstück aller Deabsolutierungsstrategien. Daß der Kern nie in Reinform

¹ So etwa P. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, 1985, S. 171 ff. A. Race, *Christus und das Skandalon der Partikularitäten*, in: R. Bernhardt (Hg), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, 1991, 137 ff.

ohne eine Schale zu bestimmen ist, wissen diejenigen, die sich dieser Unterscheidung bedienen. Ihr Anliegen ist es daher nicht, eine kontextfreie Urchristologie zu filtrieren. Sie wollen vielmehr die Verabsolutierung einer bestimmten, der nizänisch-chalcedonensischen Ausdrucksweise aufbrechen und damit die Transformation der christologischen Zentralinhalte in unsere Zeit und in unser kulturelles Umfeld, aber auch in andere Kulturkreise erleichtern. Die Bedeutsamkeit der Person und des Werkes Jesu Christi soll von antiquierten Vorstellungsmustern befreit werden, um sich so mit dem Welt-Bild der jeweiligen kulturellen Gegenwart verbinden zu können. Das heißt nicht, das Christuske-rygma solle sich diesen Welt-Bildern unterwerfen. Um in ihnen wirken zu können, um sie transformieren zu können, muß es sich inkulturieren, muß es in die lebendige Sprache und Vorstellungswelt der Menschen übersetzt und auf diese Weise immer wieder neu inkarniert werden. Im Interesse seiner Universalität.

1. Entmythologisierung als Deabsolutierungsprogramm

Strategien zur De- und Rekonstruktion der nizänisch-chalcedonensischen Christologie sind schon lange vor den interreligiösen Dialogbemühungen christlicher Theologen entwickelt worden: Auf breiter Front zuerst in der Aufklärung, wo nicht primär die Konkurrenz der nichtchristlichen Religionen, sondern die Wahrheitsansprüche der sich emanzipierenden Vernunft dazu antrieb; Jesus wird rationalistisch zum Lehrer des rechten Vernunftgebrauchs (Lessing) oder moralistisch zum sittlich vollkommenen „Menschenfreund“ (Kant) reduziert. Seine Einzigartigkeit besteht in der *Vollkommenheit*, mit der das Ideal der vom Traditionsprinzip befreiten Rationalität oder die Idee des autonomen sittlichen Prinzips in ihm personifiziert ist. Der Anspruch auf exklusive *Einzigkeit* ist damit aufgegeben.

Die historisch-kritische Dogmen- und Bibelforschung des 19. Jhs deckte die Kontextgebundenheit der biblischen Überlieferung und der dogmengeschichtlichen Lehrentwicklung auf. Die (für alle Deabsolutierungsstrategien grundlegende) Unterscheidung zwischen dem zeitlosen ‚Kern‘ der Christusbotschaft und ihren kulturell-kontextuellen Einkleidungen war unumgänglich.

Besonders die Anwendung des Mythos-Begriffs auf die Christus-Deutung durch *D. F. Strauß* brach dieser Unterscheidung die Bahn. Die geschichtlichen Tatsachen sollten von ‚mythologischen‘ Vorstellungen befreit werden.² In der Leben-Jesu-Forschung führte das zu den bekannten Versuchen, den ‚historischen‘ Jesus zu rekonstruieren. *M. Kähler* brachte diese Versuche zu Fall³, indem er den Projektionsvorwurf gegen sie erhob, d. h. indem er die uneingestandene Interessenleitung der Leben-Jesu-Forscher aufdeckte. Ihre vermeintlich ‚objektive‘ Darstellung hatte sich in den höchst unterschiedlichen Jesus-Bildern, die sie hervorbrachten, als Projektion eigener Idealvorstellungen erwiesen. Es zeigte sich, daß auch die auf solche Weise rekonstruierten Darstellungen lediglich ‚Bilder‘ waren – noch dazu von der subjektiven Einstellung des Forschers und seinem kulturellen Kontext eingefärbte. *F.-W. Marquardt* bringt die Problematik der Leben-Jesu-Forschung auf den Begriff, wenn er sagt: „Jesus aus der Welt der Bibel herauslösen wollen, müßte ihn vergewaltigen. Dies müßte gerade dann ein unhistorischer Versuch sein, wenn es im Namen der Erschaffung eines historischen Jesus geschähe. Der historische Jesus war immer ein zwanghaft aus seiner Welt entführter und in unsere Welt verschleppter Jesus, ein Zwangsumsiedler und Heimatvertriebener“.⁴

Den Evangelien geht es nach *Kähler* nicht um den von ihm ‚sogenannten historischen Jesus‘, sondern um den ‚geschichtlichen‘, den ‚kerygmatischen‘ Christus. ‚Geschichtlich‘ meint hier im Gegensatz zu ‚historisch‘ die Dimension der *Bedeutung* des historischen Phänomens über die Zeit, in der es erschienen ist, hinaus. Nicht auf das Historische, auf die Tatsachen und Ereignisse der Geschichte, bezieht sich der Glaube, sondern auf den Bedeutungsgehalt der Tatsachen, die damit zu Symbolen werden. Er

² „Evangelischen Mythos nennen wir eine solche, auf Jesus unmittelbar oder mittelbar sich beziehende Erzählung, welche und soweit wir sie nicht als Abdruck einer Tatsache, sondern als Niederschlag einer Idee seiner frühesten Anhänger betrachten dürfen“ (*D. F. Strauß*, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, 1840, I/98).

³ In: Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, 1892, 41969.

⁴ *F.-W. Marquardt*, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, 1990, I/298. Die Gegenfrage: „Wenn seine Welt uns fremd ist, wie sollen wir ihn dann verstehen...“ beantwortet *Marquardt* mit der Umkehrung der naiv-historistischen Hermeneutik. Er empfiehlt, „als Verstehender einzuwandern in die Welt der Bibel, um dort Jesus zu besuchen, statt ihn zur Auswanderung zu nötigen“ (a. a. O. I/298f).

bezieht sich auf das Ewige, das sich im Historischen gezeigt hat, ihm aber uneinholbar transzendent ist.

W. Herrmann und dann *A.v.Harnack* wendeten sich daraufhin vom äußeren Leben Jesu ab und dem inneren zu. Sie versuchten, die „Religion Jesu“, die Lebenskraft seines Selbstbewußtseins (*Herrmann*) und seine ursprüngliche Lehre (*v.Harnack*) zu rekonstruieren. Hier sollte der eigentliche, der zeitlose Inhalt des Evangeliums – von allen historischen Einkleidungen befreit – ausgemacht werden. Wieder begegnen wir darin der Unterscheidung von überlieferter Ausdrucksoberfläche und eigentlichem Aussagesinn, von kulturabhängiger Darstellung und ewiger Gotteswahrheit, die wie Kern und Schale einander zugeordnet werden. Mit den geistigen Umwälzungen, die der Erste Weltkrieg nach sich zog, brachen diese Rekonstruktionsversuche zusammen. Das Verhältnis der protestantischen Theologie zum historischen Jesus geriet in eine tiefe Krise, die erst in den letzten Jahrzehnten – nicht zuletzt im Zusammenhang mit dem jüdisch-christlichen Dialog und der sozialgeschichtlichen Exegese – überwunden wurde.

Aus dieser Krise ging die ‚kerygmatische Theologie‘ hervor, die besonders mit dem Namen *R. Bultmanns* verbunden ist. Sie geht davon aus, daß der eigentliche Kern des Evangeliums weder im äußeren noch im inneren Leben Jesu, also weder in seinem eigenen Handeln als solchem, noch in seiner eigenen Verkündigung zu suchen ist. Er liegt vielmehr im Christuskerygma, in der Botschaft von der Auferstehung des Gekreuzigten (die dann rückwirkend die Überlieferung von seinem Handeln und seiner Verkündigung prägt). Gerade dieses Kerygma erweist sich ihr aber nun in seiner Darstellung als von einem bestimmten, längst überholten Wirklichkeitsverständnis abhängig. Entmythologisierung bedeutet hier, die Überlieferung existential zu interpretieren, den zeitbedingten weltanschaulichen (mythologischen) Vorstellungsrahmen auf seine zeitübergreifend aktuelle Anrede hin auszuleuchten. *Bultmanns* Entmythologisierungsprogramm war – anders als das von *Strauß* ausgehende – nicht darauf angelegt, die mythologischen Aussagen des NT zu eliminieren, sondern sie auf die in ihnen ausgedrückte Existenz Erfahrung zurückzuführen und so ihren eigentlichen Aussagenkern – die Heilsbedeutung pro me – ans Licht zu heben.

In lutherischer Tradition stehend hatte Bultmann keinen Zweifel daran gelassen, daß die Heilsbedeutung Jesu Christi *allein* von ihm auszusagen sei. Nichtchristliche Religionen und ihre Heilsangebote spielten für sein theologisches Denken bestenfalls eine marginale Rolle. Je mehr diese Religionen aber in unser kulturelles Blickfeld drängen, umso stärker gerät die Behauptung der Einzigartigkeit, Endgültigkeit und Ausschließlichkeit der Christusbotschaft unter Druck. Im 19.Jh. war es die Rationalisierung und Historisierung des Weltbezuges, die zur deabsolutierenden Rekonstruktion christlicher Geltungsansprüche trieb. In der ersten Hälfte des 20.Jhs war es die durch den Ersten Weltkrieg ausgelöste Kulturkrise und die darauf antwortende Existenzphilosophie. In der Gegenwart ist es die Erfahrung immer weiter fortschreitender Pluralisierung des gesellschaftlichen und geistigen Lebens, die Verarbeitung der Schuld, die das westliche Christentum in der Unterstützung von Kolonialismus und Imperialismus vom 16. bis zum 19.Jh auf sich geladen hat, und das Erschrecken über den jahrhundertealten Antisemitismus, der immer wieder christologisch gerechtfertigt wurde. Der jüdisch-christliche, zunehmend auch der interreligiöse Dialog und die Anerkennung neuer Christologien aus der sog. Dritten Welt sind Reaktionen darauf. Sie fordern die Preisgabe des christologischen Exklusivitätsanspruches.

Die jetzt darzustellenden christologischen Ansätze verstehen sich vor dem Hintergrund dieser Herausforderung. Sie stehen alle mehr oder weniger in der Tradition jener kritischen Rekonstruktionsversuche der klassischen (Inkarnations-)Christologie, wie sie von den Autoren des vielbeachteten Sammelbandes *The Myth of God Incarnate* unternommen worden war.⁵ Es geht ihnen besonders um ein neues Verständnis der Behauptung der Göttlichkeit Christi, die systematisch eng verbunden ist mit der Inkarnationslehre und den Vorstellungen von Christi Präexistenz, Schöpfungsmittlerschaft und eschatologischem Richteramt. Gerade diese Lehrstücke stehen im Verruf, „Jesus Christus als den einzigen Retter der Welt zu proklamieren und damit die

⁵ Hg. von J. Hick, 1977; dt.: Der Mythos vom menschgewordenen Gott, 1979. Zur Kritik siehe: I. U. Dalferth, Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie, in: ZThK 84 (1987) 320–344.

Überlegenheit („superiority“) des Christentums über die anderen Religionen zu demonstrieren“. ⁶ Dieser Anspruch soll aufgebrochen werden, ohne den ‚eigentlichen‘ Kern der Christusbotschaft anzutasten – im Gegenteil: dieser Kern soll von seiner unzeitgemäßen Schale befreit werden und so neu zur Geltung kommen. Die grundlegende Voraussetzung dazu ist die oben skizzierte Unterscheidung von zeitbedingter Schale, der die Absolutheitsansprüche zugeordnet werden, und zeitlos-gültigem Kern, dessen Wahrheitsgehalt keiner apriorischen Immunisierung bedarf, der vielmehr mächtig genug ist, sich zu allem Wahren – sei es christlich oder nicht – in eine positive Beziehung zu setzen. Diesen Kern aber findet man am ehesten in Person und Werk Jesu von Nazareth vor seiner hellenisierenden Vergöttlichung, in der Wiederentdeckung des jüdischen Jesus im christlichen Christus. 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.

2. John Hick⁷

Die Ansprüche auf Einzigkeit, Exklusivität und Finalität gründen in der Behauptung der göttlichen Natur Jesu Christi. Zu seiner menschlichen Natur stehen sie in Spannung. Das Verständnis der Göttlichkeit Jesu Christi ist in der alexandrinisch-chalcedonensischen Inkarnations- und Zwei-Naturen-Lehre maßgebend ausgebildet worden. Daher richtet sich John Hicks Kritik in erster Linie gegen diese Lehre.

⁶ K.-J. Kuschel, Christologie und interreligiöser Dialog. Die Einzigartigkeit Christi im Gespräch mit den Weltreligionen, in: StZ 116 (1991) 387.

⁷ Ich skizziere nur einige der Grundgedanken Hicks. Eine etwas ausführlichere Darstellung seiner Christologie habe ich gegeben in: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, 1990, 212–217. Hick arbeitet gegenwärtig an einem Entwurf seiner Christologie, den er als Birks Lecture unter dem Titel Jesus Christ in a Religiously Plural World vorgetragen hat und der in nächster Zeit veröffentlicht werden wird. Die bis dahin aktuellste Skizze der Christologie Hicks findet sich unter dem programmatischen Titel An Inspiration Christology for a Religiously Plural World in: S. Davis (Hg), Encountering Jesus, 1988, 5–22.

Er will sie ihres Anspruchs entkleiden, folgerichtige Entfaltung der göttlichen Sachlogik des Christusgeschehens zu sein. Für ihn ist diese Lehrform keine überzeitlich gültige theologische Notwendigkeit, sondern die historisch kontingente Hervorbringung einer bestimmten geistig-kulturellen Situation – eine kontextbedingte Reaktion auf damals aktuelle Herausforderungen. Hick versteht die Zwei-Naturen-Lehre also als Versuch einer bestimmten geistesgeschichtlichen Epoche, die mit Christus verbundenen soteriologischen Grunderfahrungen in den Plausibilitätsstrukturen dieser Zeit, und d. h. in ‚mythologischer‘ Form, auszudrücken. Diese ‚mythologische‘ Ausdrucksform will er nicht eliminieren, sondern als seiner Zeit und seinem kulturellen Ort (dem hellenistischen Osten des Römischen Reiches – Griechenland, Kleinasien und Unterägypten – im 4. und 5.Jh.) angemessenes Ausdrucksmittel für die Bedeutsamkeit Christi verstanden wissen. Die im zeitgenössischen neuplatonischen Horizont mit seinen statischen, kosmozentrischen Seins- und Substanzkategorien entwickelte Lehrbildung ist – so Hick – sowohl mit dem theozentrischen dynamischen Prozeßdenken des hebräischen Kulturraumes als auch mit dem anthropozentrischen empirischen Geschichtsbewußtsein der nachaufklärerischen westlichen Welt inkompatibel. Damit ist der Anspruch, in dieser Lehre sei die Bedeutung des Christusereignisses einzig-, voll- und endgültig entfaltet, bestritten. Entmythologisierung meint im Kern: Enthellenisierung.

Hick will hinter die in Nizäa und Chalcedon dogmatisierte Lehrgestalt auf die Person des Jesus von Nazareth zurückgehen. Dabei weiß er um die Unmöglichkeit, ein originalgetreues Bild des ‚historischen‘ Jesus zu rekonstruieren. Dieses historisch genauen Bildes bedarf es aber auch gar nicht, um Person und Wirken in ihrer soteriologischen Bedeutsamkeit zu erkennen. Es genügt eine „imaginative reconstruction“, eine „hypothetische Anempfindung“, wie Troeltsch (in etwas anderem Zusammenhang) sagte.⁸ Diese Rekonstruktion ist sich immer ihrer eigenen Perspektivität bewußt und kann sich von daher nicht verabsolu-

⁸ Ähnlich dem oben zitierten Vorschlag Marquardts, „als Verstehender einzuwandern in die Welt der Bibel“ (siehe Anm. 4). Hick unternimmt diesen Versuch u. a. in: *An Inspiration Christology*, 6ff.

tieren. Sie nähert sich Jesus nicht von den Verstehensvoraussetzungen eines ihm selbst vollkommen fremden Kontextes (des hellenistischen 4. und 5.Jh), sondern denkt sich in seinen eigenen kulturell-religiösen Horizont ein. Dabei entdeckt sie, daß Jesus selbst keine göttlichen Prädikationen für sich in Anspruch genommen hat – sowohl der Messiasitel (wenn er ihn überhaupt gebraucht hat) als auch der Menschensohntitel (wenn er ihn auf sich angewandt hat) schließen eine deutliche Unterscheidung des so Titulierten von Gott ein. Messias und Menschensohn waren Beauftragte Gottes, gesandt zur Vorbereitung und Ankündigung des Gottesreiches.⁹ Die ältesten Zeugen aus der unmittelbaren Umgebung Jesu sprechen von ihm als von einem von Gott beglaubigten Mann, durch den Gott machtvoll gewirkt hat (Apg.2,22).

An diese ältesten Versuche, die Präsenz Gottes in Jesus auszusagen, schließt Hick seine eigene Deutung von Person und Werk Jesu an (von einer ‚Christologie‘ spricht er dabei nur zögernd). Er favorisiert eine Inspirations- oder Geistchristologie, wie sie für die judenchristlich-ebionitische und dann für die westsyrisch-antiochenische Tradition charakteristisch war, die in Jesus den mit Gottes Geist begabten eschatologischen Propheten erblickte.¹⁰ Aus der Vielfalt der christlichen Überlieferung greift er also auf eine christologische Aussageform zurück, die dem religiös-kulturellen Bezugsrahmen des ‚historischen‘ Jesus näher steht als der oströmisch-hellenistischen Geisteswelt des 4. und 5.Jhs: Geistgegenwart statt Substanzgegenwart. „In this inspiration Christology we have not only a return to the original understanding of Jesus in the very early church but an advance to an understanding of him that makes sense in our consciously religiously plural world as it moves toward the twenty-first century“.¹¹

Jesus ist für Hick der vollkommen für Gott offene, an ihn hingebene, von seinem Geist und seiner Liebe erfüllte und in die-

⁹ An Inspiration Christology, 9f. Hick beruft sich (a. a. O., 13) auf Pannenberg und Küng. Pannenberg summiert in: Grundzüge der Christologie, 1964, 1982, 338: „Es muß heute als so gut wie sicher gelten, daß der vorösterliche Jesus weder sich selbst als Messias (oder Gottessohn) bezeichnet, noch Bekenntnisse dieses Inhalts von anderen angenommen hat.“

¹⁰ An Inspiration Christology, 20; unter Berufung auf Pannenberg, Grundzüge der Christologie, 114ff.

¹¹ An Inspiration Christology, 21.

sem Sinne ‚wahre‘ Mensch – die Gestaltwerdung der Liebe Gottes. In dieser Interpretation der Inkarnationslehre ist der an interpersonalen Beziehungen orientierte Begriff der *Agape* an die Stelle der ontologischen Substanzkategorien getreten. Die Partizipation des Sohnes am Vater ist keine substantielle (homousios), sondern eine der *Agape*.¹² Dabei kann Hick durchaus Identitätsbehauptungen aufstellen: „... the *agape* of Jesus is the *Agape* of God“. ¹³ Jesus ist die „Inhistorisation“ von Gottes Liebe; er *repräsentiert* sie nicht nur, er ist identisch mit ihr. Es handelt sich aber zum einen um keine physische oder substanzhafte Identität, sondern um eine geistig-aktuale, und zum anderen nicht um eine qualitative, sondern um eine inklusiv-quantitative:¹⁴ Die unendliche Liebe Gottes setzt sich in der endlichen Liebe Jesu fort wie die Lichtquelle im Lichtstrahl.

Diese inklusiv-quantitative Identität erlaubt die Konzipierung einer „degree“ Christology“ (wie bei Paul von Samosata), derzufolge sich die Liebe Gottes in seinen zahlreichen Dienern unter den Menschen in unterschiedlicher Intensität verkörpert. „Human *agape* is always a reflection of the divine *agape*“. ¹⁵ Jesu Göttlichkeit besteht demnach in seiner vollkommenen Erfüllung mit Gottes liebendem Geist, die prinzipiell auch jedem anderen Menschen möglich ist. Damit ist die Einzigartigkeit und Exklusivität Jesu Christi als Gottesmittler aufgehoben. Jesus ermöglicht eine wahrhafte und dem Christen vollauf genügende Gottesbegegnung; aber neben ihm sind auch andere, ebenso wahrhafte und ihren Anhängern vollauf genügende Offenbarungen göttlicher Liebe anzuerkennen. Christus ist die anthropomorphe Gestalt Gottes für die Christen, „the Christian’s image of God“. ¹⁶ „Jesus . . . was *totus deus*, ‚wholly God‘, in the sense that his *agape* was genuinely the *Agape* of God at work on earth, but not that he was *totum dei*, ‚the whole of God‘, in the sense that the divine *Agape* was expressed without remainder in each or even in the sum of his actions“. ¹⁷

¹² God and the Universe of Faith, 1975, 148ff.

¹³ A.a.O., 154 (Hervorheb. J. Hick).

¹⁴ Siehe a. a. O., 156–164.

¹⁵ J. Hick, A Response to Gerard Loughlin, in: Modern Theology 7/1(1990) 61.

¹⁶ God and the Universe of Faith, 178.

¹⁷ A.a.O.,159 (Hervorheb. J. Hick).

Der lange Weg vom Bild Jesu als eines von Gottes Geist in außergewöhnlicher (aber nicht exklusiv einzigartiger) Weise inspirierten Menschen zum Bild des von Ewigkeit her präexistierenden Gottessohnes, der zweiten Person der göttlichen Trinität, die ein menschliches Leben lebte – dieser lange Weg der Vergöttlichung, der ‚mythologisierenden‘ Glorifizierung, beginnt nach Hick nicht so sehr mit der Auferstehung, sondern eher mit dem Übergang der Christusbotschaft in einen anderen, stärker hellenisierten Kulturraum. Dieser Übergang dokumentiert sich schon innerhalb der biblischen Überlieferung: bei Paulus, der vom erhöhten und nicht mehr vom ‚historischen‘ Jesus ausgeht, und dann vor allem im johanneischen Schrifttum. Dabei wandelte sich die jüdisch-metaphorische Rede vom ‚Sohn Gottes‘ – mit der von Gott Beauftragte (2.Sam.7,14), Könige (Ps.2,7) und sogar das ganze Volk Israel bezeichnet werden konnte (Ps.82,6, vgl. Joh.10,34) – zur hellenistisch-metaphysischen Rede von ‚Gott, dem Sohn‘, der am Wesen Gottes partizipiert.¹⁸ Der Titel „Sohn Gottes“ war damit von einer funktionalen zu einer ontologischen Bezeichnung verschoben, die nicht mehr einen Auftrag, sondern einen Status beschrieb. Die mit dieser Transformation entstandenen Komplikationen führten dann zur Ausbildung der Inkarnations- und der Zwei-Naturen-Lehre.

In Hicks christologischem Programm kommt (wie in vielen Deabsolutierungsstrategien) der Begriff des Mythos an zentraler Stelle zu stehen. Ihm steht ein kritisches Unterscheidungsprinzip gegenüber, das zur Entmythologisierung anleitet. Wenigstens andeutungsweise soll hier der Kontext dieses methodischen Programms noch gekennzeichnet werden: Alle ‚mythologischen‘ (Hick kann auch sagen: ‚metaphorischen‘) Einkleidungen der Christusbotschaft – so haben wir gesehen – sind für Hick an die Verstehensvoraussetzungen einer bestimmten Zeit gebunden. Über ihre Geltung entscheidet zum einen ihre Verwurzelung in der biblischen und theologiegeschichtlichen Tradition, zum anderen ihre Aussagekraft für die jeweilige Gegenwart. So tritt zum Traditionsprinzip ein pragmatisches Effektivitätsprinzip. Hick versteht ‚Mythos‘ als „a story which is told but which is not literally true ... but which invites a particular attitude in its hea-

¹⁸ An Inspiration Christology, 14.

rers“.¹⁹ Die Effektivität eines ‚Mythos‘ in der Hervorbringung dieser Haltung bei seinen Hörern entscheidet über seine Angemessenheit und in diesem Sinn über seine Wahrheit für eine bestimmte Zeit. Die zu evozierende Haltung ist die der Offenheit für Gottes agape, die den Menschen aus seiner Selbstbezüglichkeit befreit und ihn für den göttlich-universalen Horizont der Wirklichkeit aufschließt, die also den soteriologischen Grundvorgang auslöst, den Hick als „the transformation from self-centredness to Reality-centredness“²⁰ beschreibt. Im Mythos kommt eine erlebte Wahrheit zum Ausdruck, die sich anders nicht ausdrücken kann. Diese Wahrheit ernst zu nehmen, heißt gerade nicht, den Mythos für buchstäblich wahr zu halten. „The myth of God incarnate is a way of pointing to Jesus as one who (metaphorically) ‚embodied‘ or ‚incarnated‘ the practical meaning of God’s loving reality for human life“.²¹

3. Leonard Swidler

Wie John Hick und die meisten anderen Vertreter der Pluralistischen Religionstheologie wendet sich auch Leonard Swidler zurück zum ‚historischen‘ Jesus, den er im Kontext seines zeitgenössischen jüdischen Umfelds verstehen will. Die Norm der Christologie ist für ihn *das, was Jesus dachte, lehrte und tat* („what Jesus thought, taught and wrought“).²² An dieser Norm habe sich die dogmatische Entwicklung der ersten Jahrhunderte bis hin zu Chalcedon und darüber hinaus messen zu lassen: Steht eine theologische Lehrbildung im Einklang mit Jesu eigenem Reden und Handeln, so ist sie legitim – selbst dann, wenn sie in ihren Aussagen weit über die Verkündigung des ‚historischen‘

¹⁹ A.a.O., 166f.

²⁰ J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, 1989, 21 ff.

²¹ A Response to Gerard Loughlin, 62.

²² L. Swidler, *Eine Christologie für unsere kritisch-denkende, pluralistische Zeit*, in: R. Bernhardt (Hg), *Horizontüberschreitung* (siehe Anm. 1), 104–119, hier: 106. Ich beziehe mich im wesentlichen auf diesen Text, der in komprimierter Fassung wiedergibt, was Swidler in: *After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflection*, 1990, und in: *Der umstrittene Jesus*, 1991, ausführlich darstellt.

Jesus hinausgeht. Weicht sie hingegen von Jesu Reden und Handeln ab, so ist sie zu kritisieren und zu korrigieren. Das betrifft besonders die in Nizäa dogmatisierte Formel *vere Deus et vere homo*. Wie Hick, so betrachtet auch Swidler diese Formel nicht als Ausdruck eines legitimen Sprachgewinns, als Entdeckung der in Jesu Wirken verborgenen Seinsstruktur nach seinem Tod und seiner Auferstehung, sondern als eine vom substanzontologischen Bezugsrahmen der hellenistischen Metaphysik hervorgebrachte Interpretation, die damals erhellend gewesen sein mag, heute aber verdunkelnd wirkt. Während Hick aber von einer Metaebene aus das Dogma als Ganzes zu entmythologisieren versuchte, trägt Swidler seine eigene Interpretation in den Wortlaut der Bekenntnisformulierung selbst ein. Er schlägt vor, sie adjektivisch zu reformulieren, d. h. die Seinsaussagen „wahrer Gott und wahrer Mensch“, durch Eigenschaftsaussagen „wahrhaft göttlich und wahrhaft menschlich“ zu ersetzen. Swidler nimmt für seinen Vorschlag in Anspruch, daß er der christologischen Fundamentalnorm, dem, „was Jesus dachte, lehrte und tat“, besser entspricht als die in Nizäa gewählte substantivische Sprachform.²³

Mit diesem Handstreich beseitigt Swidler – das gleiche gilt für Hick – die wohl gewichtigste intellektuelle Komplikation aus der (alexandrinisch geprägten) Inkarnationschristologie: das Paradox, daß Gott das tut, was er niemals tun kann, will er nicht aufhören, Gott zu sein: daß er Mensch wird; und daß ein historisch partikularer Mensch zu Gott, dem Sohn, erhoben wird. Swidlers Formulierung läßt das, was sich aller Vernunft sperrt, denkbar erscheinen. Jesus war demnach in vollkommener Weise vom Strom des Seins durchflutet, so daß sich in seinem Leben und in seiner Person die Quelle allen Seins manifestierte. In seiner radikalen Menschlichkeit zeigt sich seine Göttlichkeit. Keine Zusammenfügung unvereinbarer Substanzen, sondern die Geistgegenwart des Seinsgrundes in einem dafür absolut offenen Menschen – darin ist die Zwei-Naturen-Lehre mit ihrer fragilen und nur negativ auszusagenden Verhältnisbestimmung der beiden Naturen

²³ A.a.O. 110. Daß dieser Vorschlag auch der Intention der Konzilsteilnehmer besser entsprochen hätte als die von ihnen selbst gewählte Redeweise (so Swidler, ebd.), scheint mir allerdings höchst zweifelhaft. In ihrem philosophischen Bezugsrahmen meinten sie, was sie sagten, und sagten, was sie meinten.

zueinander suspendiert und zu einer *theios-aner*-Christologie der Geistbegabung zurückgelenkt.

Auch hier – wie schon bei Hick – ist die Nähe zu Paul von Samosata und d. h. zur monarchianischen westsyrisch-antiochenischen Theologie mit Händen zu greifen: Jesus war für Paul der zweite Adam, der Erstgeborene unter zahlreichen Brüdern, von Gott erwählt, um als erster den Weg zu Gott zu gehen, darin die Menschheit zu erlösen und die Geschichte der Menschheit zu vollenden. In Jesus, dem hervorragenden, weil von Gottes Gnade inspirierten Menschen wohnt der Logos wie in einem Tempel. Die gleiche Gotteskraft wirkt aber als Geist auch außerhalb Jesu – in Propheten und Gerechten etwa – wenn auch in geringerer Intensität. So bezeichnet Paul den Nazarener als ‚göttlicher Art‘, als ‚theos‘ (ohne Artikel), während der Begriff ‚ho theos‘ Gott allein vorbehalten bleibt. Paul steht damit keineswegs allein – die Unterscheidung zwischen Gott (‚ho theos‘) und Göttlichkeit (‚theos‘) ist den altkirchlichen Apologeten (etwa Justin) geläufig.²⁴ In seiner ‚degree Christology‘ zog Hick die Konsequenz aus diesem Ansatz: Wenn die Gottespräsenz in Jesus nicht mehr als exklusive, sondern als komparative, vielleicht superlative zu denken ist, dann können auch die zentralen Offenbarungsmittler anderer Religionen als ebenso für den Seinsgrund offene wahre Menschen anerkannt und neben Jesus gestellt werden.

Die Nähe Swidlers und Hicks – wie fast aller ‚Pluralisten‘ – zur antiochenischen Theologie (und ihren Vorläufern im jüdenchristlich-ebionitischen Adoptianismus) ist nicht zu leugnen. Die Tatsache allein, daß sie damit eine christologische Option aktualisieren, die im hellenistischen Umfeld dann als heterodox verworfen wurde, reicht nicht aus, um ihre Ansätze zurückzuweisen. Zu Recht würde dieses ‚Argument‘ von ihnen als traditionalistisch und dogmatistisch autoritär empfunden. Es widerspricht frontal der *theologiegeschichtlichen* Betrachtungsweise der pluralistischen Religionstheologen, die die Ideengeschichte der Christus-

²⁴ A. Gilg, *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie*, 1936, Neuausg. 1989, 23. – Unter Berufung auf neutestamentliche Exegeten bezieht S. Samartha diese Unterscheidung zurück auf Joh.1,1. Er übersetzt: „Das Wort war bei Gott, und das Wort war göttlich (statt: Gott)“ (S. Samartha, *One Christ – Many Religions. Toward a Revised Christology*, 1991, 123).

interpretation in ihren verschiedenen kulturellen Inkulturations-sphären und -stadien nachzeichnen. In dieser Perspektive ist in der Tat nicht zu begründen, warum der Interpretation von Nizäa und Chalcedon ein zeitlos-gültiger Verpflichtungsanspruch zukommen soll. Im Gegenteil: Je näher eine Interpretation dem Selbstverständnis des ‚historischen‘ Jesus und dem Jesus-Verständnis der Urchristenheit steht, umso höher ihr Geltungsanspruch. Wollte man von einem echten theologischen Erkenntnisfortschritt sprechen, um so der nizänisch-chalcedonischen Christuslehre einen höheren Rang zuerkennen zu können als beispielsweise der antiochenischen, dann müßte man konsequenterweise den nachchalcedonischen Ansätzen bis in unsere Gegenwart eine höhere Geltungschance einräumen als dem nizänisch-chalcedonischen. Verzichtet man auf das Autoritätsargument, das die Gültigkeit des Dogmas aus seinem Status als Dogma ableitet, gibt es keinen Grund, die christologische Lehrentwicklung für im 5.Jh. vollendet zu erklären.

Will man den hier vorgestellten Christologien gerecht werden, d. h. sie von ihren eigenen Voraussetzungen her verstehen und kritisieren, dann kann der Maßstab für die Beurteilung (neben der Konsistenzprüfung) nur ein inhaltlicher sein: Erleidet die so transformierte Christologie einen materialen Substanzverlust? Gehen ihr Aussagemöglichkeiten verloren, die sowohl traditions- als auch gegenwartsrelevant sind? Es ist dies ein Maßstab, dem auch die Vertreter solcher Deabsolutierungsstrategien zustimmen können. Bevor wir die dargestellten Entwürfe an diesem Maßstab messen, muß noch ihr Anklang an eine andere theologiegeschichtliche Epoche in Augenschein genommen werden.

Wie bei Hick so drängt sich auch bei Swidler der Verdacht auf, hier sei eine jesuanische Vorbild-Christologie entworfen, die in die Wege und Irrwege der Liberalen Theologie des 19.Jhs. zurückfalle. Bricht sich hier nicht A.v.Harnacks historistische Verfallstheorie wieder Bahn, der die Wende vom lehrenden Jesus zum gelehrten Christus als der Sündenfall der christlichen Überlieferungsgeschichte schlechthin erschien?²⁵ Jesu Predigt, das

²⁵ A.v.Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 1900, ²1985, 95 ff; L. Swidler, *Eine Christologie für unsere kritisch-denkende, pluralistische Zeit*, 107f.

„einfache Evangelium“ vom Anbruch des Gottesreiches, wird von v.Harnack zum normativen Wesenskern des Christentums erhoben, das von allen späteren dogmatischen Überwucherungen befreit werden müsse, um in der Gegenwart wieder neu zur Geltung zu kommen.

Doch der primäre Verständnishintergrund der Christologie Swidlers ist nicht die deutsche Liberale Theologie des ausgehenden 19.Jhs, sondern der jüdisch-christliche Dialog. Der von hier ausgehende Impuls zur Wiederentdeckung der konkreten Menschlichkeit Jesu unterscheidet sich charakteristisch von den Versuchen der Leben-Jesu-Forschung, ein möglichst originalgetreues Bild von der Person und dem Selbstverständnis des Nazareners durch historische Bibelforschung zu gewinnen.

Swidler hat sich mit den Aporien der Leben-Jesu-Forschung auseinandergesetzt. Er weiß sehr wohl, daß „das Bild vom historischen Yeschua, wie es mit Hilfe der historischen Methode entwickelt wurde, nur ein zeitgenössisches ‚Bild‘ ist, das keinen höheren Verpflichtungsanspruch den Christen gegenüber erheben darf, als irgendein anderes ‚Bild‘ von Yeschua, z. B. das des Paulus, ... das eines gnostischen Christen oder das des Konzils von Chalcedon“.²⁶ Und er weiß, daß das biblische Jesus-Bild ein kerygmatisches, d. h. ein durch den Glauben der Christen an Christus als ihren auferstandenen Herrn und Heiland eingefärbtes Bild ist. Doch will er deshalb das Bemühen um die angemessenste Erfassung nicht aufgeben. Wenn auch niemals eine total objektive Darstellung von Person und Leben Jesu zu erreichen sein wird – was für alle historischen Rekonstruktionen prinzipiell gilt – so läßt sich doch in immer weiterer Annäherung ein hinreichend authentisches Bild der ‚Urtatsache‘ gewinnen.²⁷

Zur Rechtfertigung seines Programmes einer Christologie „von unten“, vom Menschen Jesus von Nazareth her, beruft sich Swidler vor allem auf Schillebeeckx²⁸ und Küng²⁹. Auch bei

²⁶ A.a.O. 105.

²⁷ Swidlers zentrale christologische Norm, „das, was Jesus dachte, lehrte und tat“, ist nicht im Sinne einer historisierenden Jesuzentrik zu verstehen, für die Jesu Auferstehung und die Verkündigung der Apostel keine Rolle mehr spielt. In der Auferstehung sieht Swidler die Bestätigung der Göttlichkeit Jesu.

²⁸ E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, 1974; ders., Christus und die Christen, 1977; ders., Menschen. Die Geschichte von Gott, 1990.

Schillebeeckx glaubt, umfassende historische Informationen über Jesus aus den Quel-

Rahner³⁰, Tillich³¹ und Pannenberg³² hätte er Unterstützung finden können. Doch geht Swidler weiter als alle der genannten Kronzeugen, indem er die Menschlichkeit Jesu, das *vere homo* nicht nur zum Ausgangspunkt seiner Christologie, sondern zu deren Normerhebt. Das *vere divinus* erscheint als Qualität dieses wahren Menschseins; die sich vor allem in den Äußerungen des ‚historischen‘ Jesus zeigt: in seiner Verkündigung und in der Art, wie er Beziehungen zu seinen Mitmenschen gestaltet.

Die An- und Enhypostasielehre des Leontius von Byzanz wird gewissermaßen umgekehrt: Nicht die *menschliche*, sondern die *göttliche* Natur in Jesus ist anhypostatisch. Erst durch die menschliche Natur kann sich die göttliche personalisieren. Und so ist Jesu Göttlichkeit als eine *dynamis* zu verstehen, die in seinem Denken, Lehren und Wirken durchscheint, und darin von allen, die Jesus nachfolgten, unmittelbar erfahren werden konnte. In seiner vollen Menschheit, in seiner vollkommenen Menschlichkeit erschließt sich der Heils-Wille und das Heils-Wirken Gottes für uns. Prägnant ausgedrückt: Jesu Göttlichkeit bestand in der Perfektion seiner Menschlichkeit.³³ In ihr zeigt sich und in ihr ereignet sich, was wahres Menschsein ist.³⁴

Zur Beurteilung des Swidler'schen Vorschlags: Fraglich

len gewinnen zu können. In den ältesten Schichten der Überlieferung sei Jesus als Prophet erkennbar. In seinen jüngsten Äußerungen betont er, daß wohl die Universalität unverzichtbares Wesensmerkmal des christlichen Zeugnisses sei, nicht aber die imperialistische Verkehrung dieser Universalität hin zu einem inklusiven oder exklusiven Absolutheitsanspruch: *The Religious and the Human Ecumene*, in: M. H. Ellis, O. Maduro (Hg), *The Future of Liberation Theologie. Essays in Honor of Gustavo Gutierrez*, 1989; und: Menschen, s.o.

²⁹ Vgl. H. Küng, *Christ sein*, 1974, ³¹1978, 152, 167f.

³⁰ Vgl. K.-H. Ohlig, *Impulse zu einer „Christologie von unten“ bei Karl Rahner*, in: H. Vorgrimler (Hg.), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, 1979, 259–273.

³¹ Siehe dessen Plädoyer für eine „niedere Christologie“ (*Systematische Theologie II*, 159).

³² *Grundzüge der Christologie*, 26–31.

³³ Die Nähe zu den Versuchen von Hanna Wolff und Franz Alt, Jesus als vollkommenes, integriertes Modell von Menschlichkeit, als Ideal von Ganzheitlichkeit zu beschreiben, liegt auf der Hand.

³⁴ Die Kritik Sundermeiers an Swidlers Reformulierungsvorschlag (die er auf der Tagung „Der Absolutheitsanspruch des Christentums“ in Loccum 1991 anbrachte und die in Loccumer Protokolle 7/91, 152, wiedergegeben ist) wird dessen Intention nicht gerecht. Sundermeier unterstellt, hier sei ‚göttlich‘ zu einer bloßen akzidentiellen Beifügung herabgewürdigt, wie man sie herausragenden Menschen (wie der ‚göttlichen‘ Garbo) beilegt. Swidler hingegen läßt keinen Zweifel daran, daß echte ‚Göttlichkeit‘ nur von Gott selbst zugeeignete Teilhabe an seinem Gottsein sein könne.

scheint mir zunächst, ob durch die adjektivische Reformulierung der Formel von Nizäa erreicht werden kann, was Swidler zu erreichen angetreten ist. Wenn „göttlich“ und „menschlich“ lediglich *Attribute* sind, die Jesu Wesen und Wirken bestimmen, dann bleibt die Frage nach seiner Seinsweise, nach seinem Personenkern, der diese Attribute integriert, letztlich offen. Das aber ist weder die Intention des nizänischen Dogmas noch die Swidlers.

Die altkirchliche Lehre wollte Jesus nicht bloß die *Eigenschaft* der Menschlichkeit beilegen, sondern zum Ausdruck bringen, daß er ganz und gar *in seinem Wesen* Mensch sei. Und ebenso wollte sie ihm nicht bloß die *Eigenschaft* der Göttlichkeit beilegen, sondern zum Ausdruck bringen, daß er ganz und gar *in seinem Wesen* Gott sei. Zum Vergleich: Ein Mann ist eben nicht dadurch in seinem Wesen bestimmt, daß man sagt, er sei ein männlicher Mensch. Als ob das Mannsein zum Menschsein hinzukäme. So bestand das Aussageinteresse der altkirchlichen Christologie gerade *nicht* darin, ein an sich unbestimmtes, abstraktes menschliches Wesen durch Beilegung von Eigenschaften zu qualifizieren, sondern Jesus Christus im Vollsinn des Wortes als Gott und Mensch, als Teilhaber an der Gottes- wie an der Menschennatur, auszuweisen.

Und auch Swidler will nicht den Personkern Jesu unbestimmt lassen. Er läßt keinen Zweifel daran, daß es der Personkern des Menschen Jesus von Nazareth ist, der in seiner radikalen Transzendenzoffenheit zutiefst durchdrungen vom Ursprung allen Seins wahres Menschsein verwirklicht. So wie die nach-nizänische Theologie die Waage zwischen *vere Deus* und *vere homo* nicht wirklich hält, sondern mit der Anhypostasielehre das *vere Deus* über das *vere homo* dominieren läßt, so räumt Swidler umgekehrt dem *vere homo* ein Übergewicht ein. Präzise formuliert müßte seine Revision der nizänischen Formel also aus einer Kombination substantivischer und adjektivischer Redeweise bestehen und demgemäß lauten: „*vere homo et vere divinus*“, „wahrer Mensch und wahrhaft göttlich“.

Wenn man schon im Bezugsrahmen der Zwei-Naturen-Lehre bleibt (warum tut Swidler das eigentlich?), dann ist daran festzuhalten, daß göttliches und menschliches Subjekt zusammenkommen müssen, ohne daß eines das andere reduziert, so wie es bei der neo-chalcedonischen Überbetonung der göttlichen Natur

oder bei Swidlers Prävalenz der menschlichen Natur geschehen ist.

Zweitens ist die Voraussetzung, auf der Swidlers Kritik des nizanischen *vere Deus* ruht, nicht zutreffend: Daß Jesus *vere Deus* ist, heißt nicht, daß er mit Gott, dem Vater, identisch ist – es bleibt eine letzte unaufhebbare Distanz, die in der biblischen und altkirchlichen Überlieferung fast durchgehend bezeugt ist: Nicht Gott selbst ist Mensch geworden, sondern sein Logos. Und es heißt auch nicht, daß es außerhalb Jesu Christi keine oder nur falsche Gottesoffenbarung gäbe. Solche exklusiven Spitzen sind in der Tat aus dem Grundbekenntnis der Christen auszuscheiden, ohne daß man dadurch seine Substanz verletzte. Sie gehörten nie zu dieser Substanz. Daß Jesus *vere Deus* ist, heißt nicht mehr und nicht weniger, als daß Gott *so wie er selbst ist* – in radikaler Hinwendung zu seiner Schöpfung die tiefste Nähe der Menschen suchend – in Jesus erschienen ist.

Wenn man den kosmischen Dualismus zweier verschiedener substanzhaft gedachter Welten – der menschlichen und der göttlichen –, wie er für den vorneuzeitlichen metaphysischen Supernaturalismus grundlegend ist, – wenn man diesen Dualismus endgültig für überwunden erklärt und das göttliche Mysterium nicht mehr in einer transzendenten Überwelt, sondern mit Tillich in der Tiefe des geschichtlichen Seins sucht, also mitten im Bereich des Menschlichen, dann ist Hicks und Swidlers Anliegen theologisch durchaus nachvollziehbar. Doch (meine dritte Anfrage) läuft diese konsequent vom Menschen Jesus aus entworfene Christologie nicht Gefahr, die soteriologische Bedeutung Christi nicht mehr voll zum Ausdruck bringen zu können? Besteht diese doch nicht nur in der *Perfektion* der Menschennatur, sondern auch in der *Überwindung* der gefangenen, leidenden und sterbenden, aber auch in der *Negation* der leiden-verursachenden und tod-bringenden Menschennatur. Für beides steht das Kreuz. Der Weg zum Heil Gottes ist nicht der bruchlose Aufstieg zu immer höheren Vollkommenheitsformen des Menschlichen, es ist der Kreuzweg der Geschichte mit ihrer langen Blutspur der Unmenschlichkeit.

Vergleicht man Swidlers christologische Fundamentalnorm („what Jesus thought, taught and wrought“) mit den von Tillich beschriebenen Manifestationen des Neuen Seins – Jesu Worte,

Taten, sein Leiden und sein ‚inneres Leben‘ – dann fällt auf, daß Swidler drei dieser Dimensionen übernimmt und die vierte – das Leiden Jesu – nicht eigens erwähnt. Das mag schlicht mit der Klangkomposition seines Satzes zusammenhängen, ist aber symptomatisch für die Unterbelichtung des Kreuzestodes Jesu in den pluralistischen Christologien. Damit fallen Aussagemöglichkeiten aus, die die Kreuzestheologie in den Reichtum christologischer Deutungen einbringt: Die tiefste Deszendenz Gottes (in seinem Wort oder seinem Geist) bis in den dunkelsten Winkel des Menschseins ist abgeblendet. Die Dimension des sinnlosen Leidens, das Gott mitleidet, kommt zu kurz. Ebenso wie die Dimension des Gerichts über die Korruption der Menschennatur.

Nach biblischem Zeugnis verwies nicht nur Jesus auf Gott, sondern vor allem Gott auf Jesus. Was *Gott* in Jesus und darin an der Welt getan hat, kann nicht allein vom Selbstbewußtsein Jesu, auch nicht allein von seiner Verkündigung und seinem Handeln her erfaßt werden. Gerade dann, wenn man Jesus in seiner vollen Menschlichkeit beschreibt, ist in Rechnung zu stellen, daß sein Selbstbewußtsein begrenzt war, wie es sich dann auch tatsächlich als begrenzt erwies, als das Gottesreich nicht zu seinen Lebzeiten hereinbrach, wie von ihm erwartet. Die Geschichte Gottes mit Jesus ging weiter, auch als sein Selbstbewußtsein in totale Gottverlassenheit versank. Unser theologischer Erkenntnisstandpunkt liegt nicht *vor*, sondern *nach* der Auferstehung, in der sich Gott zu Jesus, dem Gekreuzigten bekannt hat.

Einen interessanten Mittelweg zwischen der nizänisch-chalcedonischen Auffassung, daß Jesus ‚substantivisch‘ Gott ist (homoousios) und dem Vorschlag Swidlers, die Göttlichkeit Jesu ‚adjektivisch‘ auszusagen (Jesus ist ‚God-like‘), schlägt *G. W.H. Lampe* mit seiner Geistchristologie ein: „An interpretation of the union of Jesus with God in terms of his total possession by God’s spirit makes it possible ... to acknowledge him to be God ‚adverbially““. ³⁵ Dieses adverbiale Verständnis der Göttlichkeit Jesu besagt, daß der vollkommen vom Geist Gottes erfüllte Mensch Jesus vollkommen *göttlich* redet und handelt, so daß man auch sagen kann, Gott rede und handle durch ihn und

³⁵ *G. W.H. Lampe*, The Holy Spirit and the Person of Christ, in: S. W.Sykes, J. P.Clayton (Hg), Christ – Faith and History. Cambridge Studies in Christology, 1972, 124.

in ihm. Die Einheit zwischen ihm und Gott ist eine des Willens, Sprechens und Handelns oder – wie es H. Küng formuliert hat: „eine Einheit des ‚Thrones‘, des Erkennens, des Wollens, des Handelns Jesu mit Gott, ... eine Einheit des Offenbaren Gottes mit und durch Jesus“³⁶ In die gleiche Richtung geht B. Weltes Anregung, die Denk- und Redeweise der Formel von Nicäa „in der Richtung auf eine größere Ursprungsnähe“ zur urchristlichen Auffassung zu verändern, d. h. die Christusbotschaft aus den metaphysisch-seinshaften in biblisch-ereignishaften Kategorien rückzuübersetzen.³⁷ Die Bibel analysiert nicht, wer Jesus *ist*, sie fragt nicht danach, welchen *Wesens* Jesus ist, vielmehr erzählt sie und verkündet, was *geschehen* ist. Die dem angemessene sprachliche Ausdrucksform ist eine narrativ-verbale: eine nachzählende Entfaltung des Grundbekenntnisses, daß Jesus Gott *ereignet* bzw. Gott sich in ihm ereignet. Auf den Ansatz Lampes komme ich im Zusammenhang meiner eigenen Überlegungen am Ende dieses Beitrages zurück.

4. Paul F. Knitter

Wie Hick und Swidler, so geht es auch Knitter um die Zentralfrage des christlichen Teilnehmers am interreligiösen Dialog: Um die Frage nach der *Einzigkeit* Jesu Christi als Mittler göttlichen Heils und göttlicher Offenbarung. Hick und Swidler führt diese Frage unmittelbar zur kritischen Besinnung auf die *Göttlichkeit* Jesu und damit zu jenen Titeln, Bildern und Lehren, mit denen die Christen in den ersten Jahrhunderten Jesu Bedeutung zum Ausdruck brachten. Diese Titel, Bilder und Lehren – besonders die Inkarnations- und Zwei-Naturen-Lehre – seien als Metapher, als poetische, symbolische oder mythologische Darstellungen der Bedeutung Jesu zu verstehen, nicht aber als wörtlich zu nehmende Sachaussagen über dessen Seinsweise. Sie nähmen mythologische Vorstellungen und symbolische Darstellungsformen ihres jüdischen und hellenistischen Kontextes auf und seien

³⁶ H. Küng, Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt, 1992, 87.

³⁷ B. Welte, Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik, in: ders. (Hg), Zur Frühgeschichte der Christologie (QD 51), 116.

darin zeitbedingt. Daher bedürften sie der Rückübersetzung in den Horizont des ‚historischen‘ Jesus von Nazareth, dessen Bedeutung für jede Zeit und für jedes kulturelle Umfeld wieder neu auszusagen sei.

Dieser Weg der Entmythologisierung neutestamentlicher und altkirchlicher Jesus-Deutungen, die sich zunehmend vom Selbstverständnis des ‚historischen‘ Jesus fortentwickelten, ist nur *ein* Weg zur Deabsolutierung der Christologie. Knitter stellt ihm zwei andere Wege zur Seite, die auch von anderen ‚Pluralisten‘ (so von Hick und Swidler) angedeutet werden: (1) Die Bevorzugung der johanneischen Logoschristologie vor der paulinischen Kreuzeschristologie und (2) die sprachanalytische Besinnung auf den Charakter der ‚one-and-only-language‘ als ‚language of lovers‘. Auf diesen drei Wegen vollzieht sich die pluralistische Deabsolutierung der Christologie: Auf dem Weg der Entmythologisierung, der Entpartikularisierung und der Entliteralisierung. Alle diese Wege haben ein gemeinsames Ziel: Die Konstruktion einer Christologie ohne die Ansprüche auf Einzigkeit, Exklusivität und Finalität von Person und Werk Jesu Christi. Dieses Ziel will ich zunächst etwas genauer in den Blick fassen, bevor ich dann den zweiten und dritten dieser Wege darstelle und diskutiere.

Die historisch-pluralistisch verfaßte Geisteshaltung der Gegenwart sieht Wahrheit nicht mehr als uniforme, unwandelbare, aseistische und kontextlose Gegebenheit an, sondern als plurale, prozessuale, relationale und kontextuelle Ereignung, die auf Bewährung aus ist. Sie durchschaut religiöse Alleingeltungsansprüche ideologiekritisch als Immunsierungsstrategien, die eine dialogische Begegnung mit konkurrierenden religiösen und weltanschaulichen Wahrheitsansprüchen unmöglich machen. Christlicherseits gilt das zuerst für die Behauptung der Einzigkeit Jesu, für den Exklusivanspruch, er *allein* sei der universale Heilmittler, der das Geheimnis Gottes *endgültig und erschöpfend* darstelle.

Dem stellt Knitter seine ‚nonnormative theocentric christology‘ gegenüber, die dem Selbstverständnis, der Verkündigung und dem Handeln Jesu näherliege als jede Form von Christomorphismus. Jesu ganze Verkündigung sei auf das Reich Gottes ausgerichtet und in diesem Sinne theozentrisch gewesen. Jesus

selbst habe sich als der eschatologische Prophet verstanden, der den Anbruch des Gottesreiches ankündigt und damit bewirkt. Darin bestand seine Einzigartigkeit, die verankert war in seiner einzigartig vertraulichen Gottesbeziehung (seiner Abba-Erfahrung) und in seinem Sendungsbewußtsein.³⁸ Jesus wußte sich von Gott in besonderer Weise beauftragt. Inhalt und Ziel seines Auftrages war es allerdings nicht, sich selbst, d. h. die Besonderheit des Beauftragten darzustellen, sondern den Einbruch der Gottesherrschaft anzusagen.

Knitter leugnet also keineswegs die Einzigartigkeit Jesu Christi, doch rückt er sie aus dem Zentrum des Christusbekenntnisses heraus. Das *Werk* Jesu Christi steht im Zentrum, nicht die *Person*, die *Offenbarung*, nicht der *Offenbarer*, das *Heil*, nicht der *Heilmittler*. Diese Verschiebung von einer um Christi Person zentrierten (christozentrischen) zu einer funktionalen (theo- und soteriozentrischen) Christologie macht es Knitter möglich, Einzigartigkeit auch all jenen religiösen Offenbarern zuzugestehen, die ein vergleichbares Werk der Heilsvermittlung getan haben – und sei es vom Wirken Christi noch so verschieden. Buddha, Mohammed oder die Seher der Upanishaden brachten eine Botschaft, die Millionen von Menschen für den Grund allen Seins öffnete und ihr Leben darauf ausrichtete. Sie sind ebenso einzigartig wie Jesus. Knitter möchte diese Einzigartigkeiten nicht als exklusive, sondern als *komplementäre* verstanden wissen.³⁹ So plädiert er für eine *relationale Einzigartigkeit*: „It affirms that Jesus *is* unique, but with a uniqueness defined by its ability to relate to – that is, to include and be included by – other unique religious figures“.⁴⁰ Solche Relationalität stimmt zusammen mit Knitters Wahrheitsverständnis, das Wahrheit nicht länger durch den Ausschluß entgegenstehender Behauptungen definiert sehen möchte, sondern durch die Fähigkeit, sich zu anderen Wahrheitsauffassungen in eine positive Beziehung zu setzen: „Truth, without ‚other‘ truth, cannot be unique; it cannot exist“.⁴¹

³⁸ No Other Name? 173 f.

³⁹ P. Knitter, Wohin der Dialog führt, Grundfragen zu einer Theologie der Religionen, in: EvKomm 10/90, 609; *ders.*, Das eine und die vielen Fenster Gottes, in: Publik-Forum 16/92, 15.

⁴⁰ No Other Name? 171 f. Ähnlich S. Samartha, der von einer „relational distinctiveness“ Jesu spricht (One Christ, 77).

⁴¹ No Other Name? 219.

Anders ausgedrückt: Knitter leugnet nicht die Einzigartigkeit der Person und Mission Jesu⁴², sondern die Einzigartigkeit, besser: die Einzigkeit seiner revelatorischen und soteriologischen Funktion. So wie Knitter nach der einen Seite hin die Inanspruchnahme *exklusiver* und *inklusive* Einzigartigkeit für Jesus ablehnt, so nach der anderen Seite hin die *relativistische* Bestreitung jeglicher Einzigartigkeit: „Jesus remains central, universal, decisive“.⁴³ Auch den Anspruch auf *Universalität* der Botschaft Jesu will er nicht aufgeben. Diese Botschaft gilt *allen* Menschen, nicht nur den Christen, so daß die Devise nicht heißen darf: Christus den Christen, Mohammed den Muslimen, Buddha den Buddhisten usw. Doch ebenso universal bedeutsam wie die Christusbotschaft sind auch die Offenbarungen der anderen Weltreligionen: die Botschaft des Koran, der Upanishaden usw.⁴⁴ Knitter unterscheidet also strikt zwischen dem Anspruch auf Universalgeltung, der unangetastet bleiben soll, und dem Anspruch auf Alleingeltung, dem die Berechtigung aberkannt wird. Nicht die *Einzigartigkeit* der Person und die *Universalität* des Werkes Jesu stellt er in Frage, sondern nur die Behauptung der *Exklusivität* des gottesoffenbarenden und heilschaffenden Wirkens. „Die Einzigartigkeit Jesu – so universal und unverzichtbar sie ist – kann ergänzt, gesteigert, ja ‚erfüllt‘ werden in anderen einzigartigen Offenbarern“.⁴⁵

Damit gerät er in Spannung zum biblischen Zeugnis, das Jesus als den *einen* Mittler zwischen Gott und den Menschen bekennt (1.Tim.2,5; Joh.10,9), der uns *ein-für allemal* (ephapax) Erlösung erlangt hat (Hebr. 9,12). Knitter löst diese Spannung, indem er den o.g. Weg der Entliteralisierung einschlägt: Er unterscheidet zwischen *medium* und *message*, zwischen dem sprachlichen Medium und dem Inhalt der Botschaft („the core message“).⁴⁶ Aller

⁴² Nicht das Daß der Einzigartigkeit steht in Frage, sondern das Wie. Siehe die Überschrift des 9.Kapitels von No Other Name? 171: „How Is Jesus Unique?“.

⁴³ Dialogue and Liberation. Foundation for a Pluralist Theology of Religions, in: The Drew Gateway 58/1, 1988, 39.

⁴⁴ Wohin der Dialog führt, 609.

⁴⁵ P. Knitter, Kein Absolutheitsanspruch und doch missionarisch, in: Loccumer Protokolle 7/91, 57.

⁴⁶ No Other Name? 182; ders., Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen, in: EvTh 49(1989), 515; dieser Beitrag geht zurück auf: Dialogue and Liberation (siehe Anm. 43), 9f. – S. Samartha unterscheidet zwischen „substance of the Christian faith“ und „its formulations“ (One Christ, xi).

christologischen Reflexion liegt die „profound personal-communitarian experience of how the man Jesus and his message turned lives around and set them in new directions“⁴⁷ zugrunde. Diese überwältigende Grunderfahrung konnte sich im damaligen religiös-kulturellen Umfeld nur in der ‚one-and-only-language‘ ausdrücken. Denn zum einen (1) führte das unhistorische und antipluralistische Wahrheitsverständnis dazu, die Jesus-Botschaft als die *eine* Wahrheit zu behaupten, neben der es kein anderes Evangelium geben kann. Weiter (2) mußte die apokalyptische Erwartung des bevorstehenden Weltendes die Gotteserfahrung in Jesus als endgültige und unüberbietbare erscheinen lassen. Hinzu kam (3) die sozialpsychologische Notwendigkeit, die Identität der kleinen Christengruppen gegen die Bedrohung durch jüdische und römische Autoritäten, wie auch gegen den alles absorbierenden Sog des hellenistischen Synkretismus durch klare Abgrenzungen und unbedingte Verpflichtungsansprüche zu sichern. In einer Zeit, in der die kulturellen und sozialen Rahmenbedingungen vollkommen verändert sind, kann und muß die ‚core message‘ von Jesu Heilshandeln aus dem Medium der ‚one-and-only-language‘ befreit und in das Medium einer historischen, pluralistischen, interreligiös-dialogischen Denk- und Sprechweise übersetzt werden. D.h. zunächst: Sie muß zurückübersetzt werden in die Sprache persönlicher Hingabe und Verpflichtung.

Aus einer sprachanalytischen Besinnung auf den ursprünglichen Charakter der Exklusivsprache ergibt sich für Knitter, daß diese Sprache nicht als konstatierende oder deskriptive, nicht als philosophische oder dogmatische, sondern als konfessorische oder askriptive, als bezeugende und bekennende zu verstehen ist. Es ist die ‚language of lovers‘ (Krister Stendahl), die nicht Tatsachen beschreibt, sondern persönliche Hingabe ausdrückt. Die exklusiven Aussagen über Jesus sind nicht ‚objektive‘ Feststellungsurteile über sein Wesen, sondern bekenntnishafter Ausdruck einer intensiven Beziehung zu ihm. Diese ursprünglich konfessorische Sprache der Hingabe (‚love language‘), die dann zu einer apologetischen Sprache der Orthodoxie rationalisiert wurde, gilt es wiederzugewinnen, so daß sie in unserer Gegen-

⁴⁷ No Other Name? 182.

wart die Christen zur Hingabe an Christus anleiten und die dabei gemachten Erfahrungen artikulieren kann.⁴⁸ Unter den kulturellen Bedingungen der Gegenwart braucht sie sich nicht mit Exklusivansprüchen zu wappnen.

In diesem Versuch der Entliteralisierung begegnet wieder die Unterscheidung von zeitbedingter Darstellungsform und zeitlosem Inhalt. Der Darstellungsform wird zugerechnet, was aus der Christologie ausgeschieden werden soll, dem zeitlosen Inhalt, was für die Gegenwart bewahrt werden soll. Diese Unterscheidung ist gewiß notwendig, auch wenn sie immer in der Gefahr der Ideologisierung steht, die das Evangelium für theologische und politische Programme instrumentalisieren will und zu diesem Zweck das ihr Wichtige als bleibend Gültiges vom bloß temporär Gültigen abhebt. Es bedarf eines Kriteriums, das nicht dem in Arbeit befindlichen theologischen Entwurf selbst entstammen und seinem Interesse dienen darf, das ihm vielmehr kritisch gegenübersteht und ihn zur Rechtfertigung nötigt. Für Knitter ist das die Mission Jesu, so wie er sie selbst verstand und praktizierte. Das Sendungsbewußtsein des ‚historischen‘ Jesus erschließt sich jedoch erst einer theologischen Rekonstruktion, so daß ein Zirkelschluß zwischen exegetischer Analyse und systematischer Konzeptualisierung entsteht.

Die Behauptung, die ‚one-and-only-language‘ sei nur ein zeitbedingtes Vehikel, ist ein exegetisch nicht begründbares Postulat. Diese Sprache gehört nicht nur zum einkleidenden Sprachgewand der Botschaft oder zu einem kontextbedingten Vorstellungsrahmen, sondern zur ‚core message‘ selbst. „Wenn also die frühen Christen erklärten, daß es ‚keinen anderen Namen‘ gibt, so taten sie das ganz bewußt und im Widerspruch gegen die allgemeine Kultur; sie kleideten nicht lediglich ihre ‚tiefere Botschaft‘ in ein kulturbedingtes und beliebig verfügbares Medium“.⁴⁹ Gleichzeitig ist aber daran festzuhalten, daß die Botschaft (oder die Botschaften) von Christus, einschließlich der mit ihnen untrennbar verbundenen ‚one-and-only‘ Aussagen,

⁴⁸ No Other Name? 183–185.

⁴⁹ Zitiert aus P. Knitters Darstellung kritischer Einwände gegen seinen Entwurf: Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an die Kritiker, in: R. Bernhardt (Hg), Horizontüberschreitung (siehe Anm. 1), 204 f.

aus ihrem jeweiligen Kontext heraus zu verstehen sind. Und hier ist Knitters Hinweis auf die identitätssichernde Schutzfunktion des Bekenntnisses zu Christus als dem *einen* Herrn und Heiland wichtig: Um die kleinen Christengruppen gegen politisch-religiöse Verfolgung und gegen die synkretistische Versuchung zu schützen, war eine massive Abgrenzung nach außen und eine starke (Selbst-)Verpflichtung der Mitglieder nach innen geboten. Löst man die ‚absoluten‘ Bekenntnisse aus diesem Entstehungskontext und wendet sie im Kontext der gegenwärtigen Religionsbegegnung unmittelbar auf andere Religionen an, müssen sie triumphalistisch und exklusivistisch erscheinen. Das gleiche gilt übrigens für das Verständnis von Barmen I.

Die ‚one-and-only‘-Aussagen sind nicht von Jesus über sich, sondern von seinen Anhängern über ihn gesagt worden. Sie haben Bekenntnischarakter. Die Analogie zur Sprache der Liebenden ist für diese kontextuelle Hermeneutik wichtig und hilfreich, aber in ihrer Tendenz zur Subjektivierung und Emotionalisierung nicht unproblematisch. Wo sie die Sachhaltigkeit der biblischen Aussagen in Bekundungen subjektiver Erfahrung und Bedeutsamkeit auflöst, wird sie der Intention der ersten Christen nicht mehr gerecht. Sie wollten nicht *ihre Erfahrung* mit Jesus zum Thema machen, sondern *Jesus selbst*. Von *ihm* wollten sie reden, nicht von *ihrer Beziehung* zu ihm; von seiner *faktischen* Bedeutung, nicht davon, was er *ihnen* bedeutete. Für sie ist Jesu Bedeutsamkeit keine subjektiv kreierte oder ihm beigelegte, sondern eine der Wirklichkeit Jesu Christi selbst anhaftende. Gerade als solche kann und darf sie aber andererseits auch nicht objektiviert und rationalisiert werden. Wo die Analogie zur ‚Sprache der Liebenden‘ hilft, solche Verfestigungsformen der lebendigen Wahrheit zu dogmatischen Wahrheitsansprüchen abzuwehren, ist sie berechtigt. Dabei darf nicht vergessen werden, daß es sich hier nur um eine Analogie handelt. Die ‚Sprache der Liebenden‘ ist frei von Universalansprüchen und damit von missionarischen Antrieben. Sie will den Geliebten nicht aller Welt als die für alle Menschen bedeutsame Inkarnation der Liebe vor Augen stellen. Genau diese Universalansprüche will Knitter aber für Jesus aufrechterhalten. Hier sind die Grenzen der Analogie erreicht.

Den Weg der Entpartikularisierung will ich hier nur anzei-

gen.⁵⁰ Im Anschluß an E. Schillebeeckx⁵¹ unterscheidet Knitter vier christologische ‚trajectories‘ im NT: (1) die Maranatha oder Parousie Christologien, (2) die Mann-Gottes- (*theios-aner*) Christologie, (3) die Weisheits- oder Logoschristologien und (4) die Passions- und Osterchristologie. Keines dieser Konzepte kann Alleingeltung beanspruchen. Es sind alles Interpretationen, die sich an dem zu interpretierenden ‚Gegenstand‘, an Person und Werk Jesu Christi, messen zu lassen haben. Und selbst der *Summe* der biblischen Jesus-Interpretationen kann kein Interpretationsmonopol zukommen. Jede Zeit und jede Kultur muß die ihr entsprechenden Ausdrucksformen finden, so auch unsere Gegenwart. Dazu kann sie aus der Vielfalt des biblischen Angebots schöpfen, wird sich aber letztlich immer am ‚historischen‘ Jesus zu orientieren haben.

Trotz dieser Forderung bleibt Knitter nicht (wie etwa Swidler) stehen bei der Bevorzugung desjenigen ‚trajectory‘, das dem Selbstverständnis Jesu vermeintlich am nächsten kommt – der Maranatha- oder Parousie-Christologien, die – aus ältesten Bekenntnissen zu Jesus als dem endzeitlichen Propheten hervorgegangen und in Q tradiert – Jesus als den zum Gericht kommenden Menschensohn erwarten und dieser Hoffnung mit dem Ruf „maranatha („Unser Herr, komme!“) Ausdruck geben. Gerade jene christologische Tradition, die für die weitere Entwicklung bis nach Nizäa maßgebend wurde, die Logos-theologie, scheint Knitter geeignet, die Verabsolutierung der Christusbotschaft aufzubrechen. Denn während in der paulinischen Kreuzes- und Ostertheologie Christi Tod und Auferstehung als Gottes universale Heilstat notwendigerweise in den Mittelpunkt rückt, besteht das Heilsereignis für die johanneische Logos-theologie in der Inkarnation des ewigen Logos, der dabei aber nicht in seiner partikularen Inkarnation aufgeht.⁵² Er wirkt immer und überall. So, wie er sich in Jesus manifestiert hat, so kann er sich auch in

⁵⁰ Ausführlicher in: R. Bernhardt, Ein neuer Lessing? Paul Knitters Theologie der Religionen, in: EvTh 6/89, 523–525.

⁵¹ No Other Name? 176f; E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, 358–388.

⁵² Nach Knitter siedelt Johannes „die Partikularität Jesu innerhalb der Universalität der Selbstoffenbarung Gottes“ an, während Paulus der „Universalität Gottes innerhalb der Partikularität des historischen Jesus“ ihren Ort anweist (Nochmals die Absolutheitsfrage, 514; engl: Dialogue and Liberation, 9).

anderen Inkarnationen manifestieren. Jesus ist *ein* Weg zu Gott, *ein* Fenster auf das Universum des göttlichen Mysteriums, *ein* Erlöser und Offenbarer; er ist – wie bei Hick – wohl *totus Deus*, aber nicht *totum Dei*.⁵³

Diese Trennungschristologie, die nicht nur den Logos von seiner Fleischwerdung in Jesus unterscheidet, sondern ihm auch noch andere gleichrangige Fleischwerdungen zudenkt, kann sich nicht auf die johanneische Überlieferung stützen. In Joh 1,14, wo die Fleischwerdung des Logos bezeugt ist, ist ausdrücklich vom *einzig*en (monogenäs) Sohn die Rede. Und im Gesamtzusammenhang des Evangeliums zeigt sich immer wieder das Interesse des Evangelisten, Jesus mit dem Logos zu identifizieren und seine Einheit mit dem Vater zu betonen (am deutlichsten in Joh.10,30). Nach Johannes ist der Logos Mensch *geworden*, er hat nicht nur in ihm *gewirkt*⁵⁴; von Ewigkeit her hat Gott sich auf diese eine Offenbarung festgelegt. – Der Versuch, eine pluralistische Inkarnationslehre auf Johannes zu gründen, kann nicht gelingen. Man muß schon über ihn hinausgehen und die Logos-spermatikos-Lehre der altkirchlichen Apologeten heranziehen, um einen frühchristlichen Begründungsansatz für diese Auffassung zu finden. Doch auch die Apologeten lassen keinen Zweifel daran, daß Christus die *Fülle* dessen sei, was der Logos an Samenkörnern auch in griechischen Philosophen und alttestamentlichen Propheten ausgestreut habe. Um die Logoslehre zu universalisieren und zu pluralisieren, wie Knitter es tut, muß man sie interpolieren, d. h. sie über die biblische und die altkirchliche Überlieferung hinausführen. Sollte man sie dann redlicherweise nicht gleich ganz aufgeben und die Inkarnationsdurch eine Inspirationslehre ersetzen, wie Hick es vorschlägt?

Die deutliche Unterscheidung zwischen Jesus, dem Zimmermannssohn aus Nazareth, und Christus, dem ewigen Logos, der zweiten Person der Trinität, ist auch für die in den letzten Jahren ausgearbeitete *Kosmische Christologie*⁵⁵ grundlegend. Auch ihre

⁵³ Nochmals die Absolutheitsfrage, 510; engl: Dialogue and Liberation, 42.

⁵⁴ Daß es in Joh. allerdings auch Stellen gibt, die auf eine Unterscheidung zwischen Vater und Sohn hinweisen (wie 12,49 oder 14,28) hat u. a. S. Yagi herausgearbeitet: „I“ in the Words of Jesus, in: J. Hick, P. Knitter (Hg), The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions, 1987, 121 f.

⁵⁵ A. Rössler, Steht Gottes Himmel allen offen? Zum Symbol des kosmischen Christus, 1990; ders., Der kosmische Christus, Die Offenbarung geht weiter, in: DtPfrbl 91

Vertreter gehen davon aus, daß Jesus ganz und gar Mensch war, dabei aber doch so vollkommen offen für Gottes Geist, daß dieser Geist – der kosmische Christus – in ihm sich in einem Maß verdichten konnte, das es erlaubt, von einer Fleischwerdung zu sprechen. Der kosmische Christus ist „in Jesus eingegangen, ohne in ihm aufzugehen“. ⁵⁶ Der Einfluß des östlichen Einheitsdenkens, das den Menschen Jesus in seiner geschichtlichen Konkretheit ebenso transzendieren will wie die Menschenwelt insgesamt, ist im Hintergrund spürbar. Kritisch ist hier – wie bei Knitter – anzufragen, ob die für die gesamte Christologie konstitutive Geschichtlichkeit des Christusgeschehens nicht zu sehr zurücktritt: Läßt sich Christus, der universale Logos von Ewigkeit her, wirklich so von Jesus unterscheiden, daß dessen Person und Werk zu einer bloßen Konkretion wird?

Knitter stellt die wichtige Frage, ob die Einzigartigkeit Jesu im Sinne von Ausschließlichkeit und Endgültigkeit zu verstehen sei oder im Sinne von universaler Bedeutsamkeit, der andere universale Bedeutsamkeiten an die Seite treten können. *K.-J. Kuschel* nimmt diese Fragestellung auf und kommt bei seinem interessanten Versuch, klassische christologische Texte aus ihrem Entstehungszusammenhang heraus zu interpretieren, zu dem Ergebnis: „Normativität Christi ohne Absolutheitsanspruch, Finalität ohne Exklusivismus, Definitivität ohne Superiorität ist auf der Basis des Neuen Testaments und der altkirchlichen Konzilien – verstanden im Rahmen einer kontextuellen Exegese und Dogmenhermeneutik – theologisch begründbar“. ⁵⁷ Damit ist gesagt: Wir müssen unterscheiden zwischen (a) dem Bekenntnis zu Jesus und (b) den Geltungs- und Herrschaftsansprüchen, die Christen für ihren Glauben und ihre Kirche erheben. Die Haltung eines intoleranten Exklusivismus, der sich im Besitz der alleinigen Wahrheit dünkt, die Haltung der arroganten Superiorität, die alle anderen Glaubensauffassungen zu menschlichen Halbwahrheiten herabwürdigt, die Haltung eines triumphalen Absolutis-

(1991); *G. Schiwy*, *Der kosmische Christus, Spuren Gottes ins neue Zeitalter*, 1990; *M. Fox*, *Vision vom kosmischen Christus*, 1991. Kritisch zu diesen Entwürfen: *W. Thiede*, *Der kosmische Christus und sein Jesus. Ein christologischer Paradigmenwechsel?* in: *DtPfrbl* 92 (1992), 191-194. Siehe dazu auch: *J. Moltmann*, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, 1989, 297-336.

⁵⁶ *A. Rössler*, *Der kosmische Christus*, 268. Vgl. *L. Swidler*, *Der umstrittene Jesus*, 125.

⁵⁷ *Christologie und interreligiöser Dialog* (siehe Anm. 6), 401.

mus, der zu Kreuzzügen gegen alles Nicht- oder Anders-Christliche aufruft – diese Haltung hat nichts zu tun mit dem unaufgebaren Bekenntnis zu Jesu Normativität, Finalität und Definitivität. Im Gegenteil: Sie läuft ihm zuwider, weil sie für sich selbst in Anspruch nimmt, was Christus gebührt. Das Christusbekenntnis verlangt nach demütigem Zeugnis, nicht nach überheblicher Selbstverabsolutierung. Diese Haltung muß man scharf kritisieren, und man kann es, ohne dabei das Christusbekenntnis zu reduzieren.

Ein wichtiges methodisches Werkzeug, das die unmittelbare Ableitung christlicher und kirchlicher Absolutheitsansprüche aus den biblischen Christusbekenntnissen verhindert, ist die kontextuelle Exegese. Sie erhebt die Aussageintention der Texte mit Rücksicht auf ihren ‚Sitz im Leben‘. Dabei zeigt sich, daß die Texte, die Christus als den einen, von Ewigkeit her bestimmten Gottessohn preisen, als doxologische und nicht etwa als dogmatische zu verstehen sind. Sie können nicht ohne weiteres auf die Beurteilung nichtchristlicher Religionen angewandt werden. Ebenso wie umgekehrt ein in der Traditionslinie der Hegelschen Philosophie geprägter Begriff wie ‚Absolutheitsanspruch‘ nicht ohne weiteres in biblische Credotexte eingetragen werden kann.

Knitter versucht, christliche Absolutheitsansprüche abzuwehren und eine dialogische Haltung der Christen gegenüber Anhängern anderer Religionen christologisch zu begründen, indem er eine „pluralistische Christologie“⁵⁸ konzipiert, in der andere „Messiasse“⁵⁹ neben Jesus Platz haben. Kuschel zeigt, daß man soweit nicht gehen muß, um Dialogoffenheit zu erreichen. Das Bekenntnis zur Einzigartigkeit und Einmaligkeit der Gottesereignung in Jesus führt nicht *notwendigerweise* zu dialogfeindlichen Absolutheitsansprüchen, die die Existenzberechtigung oder den Wahrheitsanspruch anderer Religionen bestreiten. Dieses Bekenntnis ist im Kern unbeding, aber nicht absolutistisch. Daß es in der Theologiegeschichte nur allzuoft zur Verdammung fremder Religionen und zur feindlichen Ausgrenzung und Verfolgung Andersgläubiger geführt *hat*, heißt nicht, daß es dazu führen *muß*.

⁵⁸ Nochmals die Absolutheitsfrage, 510.

⁵⁹ Nochmals die Absolutheitsfrage, 514.

5. Schubert Ogden

Schubert Ogden, einer der prominentesten Vertreter der Prozeßtheologie in den U.S.A., gehört im Gegensatz zu den bisher vorgestellten nicht zum Kreis der Pluralistischen Religionstheologen. Doch hat er eine Interpretation des Christusereignisses vorgeschlagen, die deren Anliegen sehr entgegenkommt – wenn sie auch an entscheidenden Stellen (etwa in der Sicht des ‚historischen‘ Jesus) einen anderen Weg einschlägt. Sein Vorschlag besagt im Kern, dieses Ereignis (gemeint ist die Geschichtswirklichkeit Jesu Christi, nicht etwa die innertrinitarische Beziehung zwischen Vater und Sohn) sei nicht *konstitutiv* für die Möglichkeit des Heils, sondern lediglich *repräsentativ*.⁶⁰ Konstituiert werde diese Heilsmöglichkeit „einzig und vollständig durch die uranfängliche und endlose Liebe Gottes, welche die einzige ursprüngliche Quelle und das einzige letzte Ziel aller Dinge ist“.⁶¹

Damit ist der Schwerpunkt der Soteriologie – gegenüber christozentrischen Konzepten – vom zweiten in den ersten Glaubensartikel vorverlegt: Das *heilschaffende* Geschehen fällt zusammen mit dem Willen und Wirken Gottes (1.Tim 2,4). Lediglich die *Heilszueignung*, die Vergegenwärtigung der von Ewigkeit her bestehenden Möglichkeit *pro me* verbleibt im christologischen Ressort. In Christus *vollzieht* Gott nicht das Heil, sondern *appliziert* es. Christus ist der *Mittler*, d. h. hier: der *Offenbarer* des Heils. Seine Bedeutsamkeit liegt also in seinem offenbarenden *Wirken*, weniger in seinem gott-menschlichen *Wesen*. Nicht das, was er ist, tut und erleidet *an sich* ist heilsrelevant, sondern das, was sich darin über Gottes Willen und seine Heilsabsicht zeigt.

Die Unterscheidung zwischen *heilskonstitutivem* und *heilsrepräsentativem* Ereignis klingt unmittelbar an Tillichs Manifesta-

⁶⁰ S. Ogden, Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere? in: ZThK 88 (1991), 97. Vgl. auch *Christ without Myth*, 1961, 156 f, 160 f; *The Reality of God*, 1963, 164 ff. – In *On Theology*, 1986, heißt es: Although Christian revelation „cannot be necessary to the constitution of human existence, it can very well be necessary of the objectification of existence in the sense of its full and adequate understanding at the level of explicit thought and speech“ (41). Christian revelation „is necessary in the first instance not to the constitution of our possibility, but to its full and adequate *explication*“ (ebd; Hervorheb. R. B.).

⁶¹ S. Ogden, Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere? a. a. O. 97.

tionschristologie an.⁶² Doch versteht sie sich in erster Linie vor dem Hintergrund der Offenbarungsauffassung Bultmanns, dessen existentialer Theologie sich Ogden verpflichtet weiß. Bultmann wehrt die lutherische Vorstellung ab, das Christusereignis erweitere die allgemeine Schöpfungsoffenbarung inhaltlich, indem nach der aus dem Gesetz erkannten *Existenz Gottes* nun auch die aus dem Evangelium aufleuchtende *Gnade Gottes* bekannt werde. Demgegenüber hebt Bultmann hervor, daß die spezielle Offenbarung substantiell keineswegs von der allgemeinen unterschieden sei, ihre Besonderheit bestehe vielmehr in der entscheidenden, entscheidungsfordernden Vergegenwärtigung dieser Gotteswahrheit im Hier und Jetzt der menschlichen Existenz.⁶³ Ogden schließt sich diesem existentialistischen Offenbarungsverständnis an⁶⁴: Die christologische Zentralessage „Jesus is the Christ“ sage über Jesus „that what is re-presented to us in him is the answer to our question about God as the question of our own existence“.⁶⁵

Und so besteht das heilskonstitutive Grundgeschehen für Ogden in der ursprünglichen Selbst-Präsentation Gottes und das heilsrepräsentative Christus-Ereignis in der Re-Präsentation, d. h. Vergegenwärtigung, dieser originalen göttlichen Selbster-schließung. Repräsentation hat also hier den Sinn einer ‚Wieder-präsent-Machung‘ der mit der Schöpfung ergangenen und immer neu ergehenden Präsentierung der kreativen und heilenden Liebe Gottes. Damit wird eine Möglichkeit vergegenwärtigt, die menschlicher Existenz immer schon inhärent ist⁶⁶, so daß die Christusoffenbarung von Ogden als „the full and adequate ob-

⁶² „... der Mittler *repräsentiert* das wesenhafte Menschsein; und damit *repräsentiert* er Gott. Anders ausgedrückt: Er *repräsentiert* das Bild Gottes, das ursprünglich im Menschen verkörpert ist, aber er tut es unter den Bedingungen der Entfremdung zwischen Gott und Mensch“ (Systematische Theologie II, 103; Hervorheb. R. B.).

⁶³ R. Bultmann, Art. Offenbarung, IV. Im NT, in: ²RGG, 661–664; ders., Glaube und Verstehen, Ges. Aufsätze II, Tübingen 1958⁵, 252ff.

⁶⁴ „The point of christology is a strictly *existential* point“ (The Point of Christology, in: JoR 55 (1975), 375; Hervorheb. S. Ogden).

⁶⁵ A.a.O.378. – ... „it re-presents the word that is addressed to us and to all men in Jesus as the decisive word about our own human existence, as the word that answers all our deepest questions about God because it tells us explicitly and finally who we ourselves are given and demanded to be“ (A.a.O.379).

⁶⁶ In: Christ without Myth sprach Ogden von einer „original possibility of existence coram Deo“, die dem Menschen als solchem eigen sei (156f, 160f).

jectification of human existence in its authentic possibility“⁶⁷ angesehen werden kann.

Im Hintergrund dieses Ansatzes steht das charakteristische Denkmuster der *Prozeßtheologie*, die Vorstellung einer (pantheistisch gedachten) fortwährenden Inkarnation Gottes: Gott und die Geschichte sind in einer Bewegung zu immer größerer Komplexität, Harmonie und Schönheit begriffen. Die Menschwerdung Gottes und die Vergöttlichung des Menschen, wie sie sich zunehmend im Verlauf der Geschichte Gottes mit der Welt vollzieht, erreicht in Jesus ihre volle Realisation. In ihm ereignet sich also keine supranaturale Durchbrechung des geschichtlichen Geschehenszusammenhanges, sondern die Verwirklichung der menschheitlichen Zielbestimmung, wodurch dieser Geschehenszusammenhang auf eine neue ontologische Ebene gehoben wird. Mit diesem Denkmuster läßt sich der Anspruch auf universale Bedeutsamkeit, Einzigartigkeit und damit Normativität des Christuserignisses aufrechterhalten, ohne Jesus christozentrisch zu verabsolutieren. Nicht auf *ihn* zielt das göttliche Handeln, sondern auf die Menschheit; nicht *er* ist Inhalt der Offenbarung, sondern Gottes Heilswille, der sich an ihm erweist. Von seiner Einzigkeit läßt sich in bezug auf die Heilungsvermittlung nicht mehr reden, wohl aber von seiner heilsgeschichtlichen Relevanz, seiner universalen Bedeutsamkeit, seiner „Zentralität“.⁶⁸

Wie Bultmann, so grenzt auch Ogden diese Christusauffassung von derjenigen der Liberalen Theologie ab. Inspiriert von Hegels idealistischer Philosophie hatte man dort in Jesus das Ideal gott-menschlicher Vermittlung vollkommen verwirklicht gesehen, in der Weise, daß der Nazarener die allen Menschen eigene Potenz dazu in seinem Leben und Sterben perfekt verwirklicht habe. Dem setzt Ogden entgegen: „Jesus is the Christ not because he *actualized* the possibility of faith and, unlike us, actualized it perfectly, but because he *re-presents* the possibility of faith and, for us, re-presents it decisively“.⁶⁹ Nicht Jesu *eigener*

⁶⁷ On Theology, 41.

⁶⁸ „the re-presentation of God that has taken place and continues to take place through the particular strand of human history of which Jesus is the center“ (On Theology, 29).

⁶⁹ The Point of Christology, 1975, 391 (Hervorheb. R. B.). – „the ground of faith and its object is not the Jesus who perfectly actualized the possibility of authentic faith and love but the Jesus who decisively re-presents that possibility to us because, through the

Glaube und nicht Jesu *eigene* Liebe sind für Ogden das Entscheidende, sondern einzig und allein die in Jesus durchscheinende und nach allen Menschen verpflichtend ausgreifende Liebe *Gottes*. Nicht die paradigmatische Aktualisierung einer allgemeinemenschlichen Disposition hat sich in Jesus vollzogen, sondern die Ereignung dessen, was diese Disposition sowohl inauguriert als auch erfüllt: die Re-präsentierung der kreativen und heilschaffenden Macht Gottes. Es geht Ogden um die allein von Gott her konstituierte Möglichkeit des Heils, die von Christus in einzigartiger Weise *wieder, re-präsentiert* und darin definitiv gegenwärtig ist. Kurz gesagt: Christus ist hier nicht bloß *exemplum*, sondern *sacramentum* des Heils.

In dieser Abgrenzung gegen die Liberale Christologie mit ihrer Vorstellung einer perfekten Verwirklichung der höchsten Möglichkeiten des Humanums stimmt Ogden im wesentlichen mit Bultmann überein. Jede Jesulogie lehnt er ab. Die wahre Menschlichkeit und das Werk des ‚historischen‘ Jesus ist lediglich als Träger des Kerygmas von Bedeutung. Während Swidler einseitig an den Menschen Jesus von Nazareth als Subjekt der Gottesnähe verweist, zeigt Ogden kein Interesse am ‚historischen‘ Jesus und betont demgegenüber die Rolle Gottes als Subjekt des Heilsgeschehens.

An einer für unsere Erörterung bedeutsamen Stelle weicht Ogden dann allerdings von seinem geistigen Vater ab und schlägt einen eigenen Weg ein. Bultmann hatte stets betont, die Christusoffenbarung sei das absolute, d. h. das eschatologische, das letztgültige und daher unüberbietbare Wort Gottes an die gesamte Menschheit, dessen fortdauernde Gegenwärtigkeit alle Zeiten übergreift und damit auch die Zukunft bestimmt. Den darin implizierten Exklusivanspruch weist Ogden zurück⁷⁰, um sich vorsichtig in Richtung einer pluralistischen Soteriologie zu öffnen. Zwar sei Christus *für die Christen* die einzig definitive Repräsentation der göttlichen Liebe, doch könne die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß es neben ihm für die Anhänger anderer religiöser Traditionen andere ebenso definitive Repräsen-

Christian witness of faith, he represents the primal word of Gods grace, to which our own faith and love are always only the response“ (ebd. 392).

⁷⁰ Christ without Myth, 111 ff.

tationen gebe.⁷¹ In diesem vorsichtig formulierten Vorbehalt einer offenzuhaltenden Möglichkeit drückt sich seine Kritik an den Vertretern der Pluralistischen Religionstheologie aus, die auch die anderen Religionen als vollwertige Heilswege anerkennen möchten. Zwar führt auch Ogden die anderen religiösen Traditionen auf die Anfangsgründe der universalen und allgegenwärtigen Gottesliebe zurück, doch will er im Wissen um die möglichen und wirklichen Verwirrungen in jeglicher Religionspraxis nicht sagen, daß sie Heilswege *seien*, sondern lediglich, daß sie es prinzipiell sein *könnten* (was dann konsequenterweise auch für das Christentum gelten müßte!). Es *kann* ihm zufolge mehrere wahre Religionen geben. Kriterien dafür benennt Ogden nicht, doch ergibt sich aus seiner Argumentation der Schluß, daß Wahrheit hier als Genuinität aufgefaßt ist: Nur solche Religion können als wahre angesprochen werden, die der universalen Liebe Gottes entsprechen, über die jedoch am authentischsten die entscheidende Offenbarung in Christus Auskunft gibt.

In Ogdens Ansatz überlagern sich zwei Interessen: Einerseits will er mit Bultmann und den Prozeßtheologen an der Einzigartigkeit Christi festhalten, andererseits mit den Pluralistischen Religionstheologen christliche Exklusivismen abwehren und die Wahrheitsansprüche anderer religiöser Offenbarungsmittler nicht von vorneherein bestreiten. Gegenüber einem christlichen Alleingeltungsanspruch hebt er die Universalität der Liebe Gottes hervor, deren Wirksamkeit in anderen Religionen niemals grundsätzlich ausgeschlossen werden kann. Und gegenüber jeglichem soteriologischen Beliebigkeitspluralismus, gegenüber einem Relativismus der Heilswege, der andere ‚Christusse‘ gleichberechtigt neben Jesus Christus anerkennen will, betont er mit Nachdruck, das Christusergebnis sei nicht *eine* unter mehreren, sondern die *entscheidende* Repräsentation der Liebe Gottes. Nicht bloß *ein* Sakrament des Heils, sondern (mit deutlichem Anklang an Rahner:) einzigartiges Ursakrament, „das die Mög-

⁷¹ Christus „is the Way that excludes no Ways“, wie Norman Pittenger, ein anderer Prozeßtheologe, sagt. Pittenger, wie Cobb, arbeiten deutlicher als Ogden mit dem konzeptuellen Instrumentarium einer kosmischen Christologie: Für Cobb ist Gottes Wirken in der Welt mit dem universalen Logos, „the principle of creative transformation“, identisch, der sich in Jesus vollkommen inkarniert hat (Christ in a Pluralistic Age, 1975, Kap. 3 und 4).

lichkeit des Heils, die immer schon für jeden Menschen ... implizit gegenwärtig ist, wieder präsent und explizit macht".⁷²

Die Betonung der christentumsübergreifenden Bedeutung der Christusoffenbarung *für jeden Menschen*⁷³ steht dabei nicht in Spannung zur o.g. Aussage, Christus sei *für die Christen* die einzig definitive Repräsentation der göttlichen Liebe. Die Bedeutung der Christusoffenbarung als Repräsentation der göttlichen Liebe ist universal, doch nur für die Christen ist es die *entscheidende* Repräsentation. Jenseits der eigenen religiösen Tradition ist die Möglichkeit anderer *decisive representations* einzuräumen. Die Frage, wie sich denn die *entscheidende* Repräsentation Gottes zu den anderen Repräsentationen verhält, auf die sich andere religiöse Traditionen gründen, läßt Ogden allerdings in merkwürdiger Schwebelage. Wohl eliminiert er die Exklusivbehauptung aus der Christologie, doch würde er andere Offenbarungsmittler keinesfalls in den Rang Christi erheben. Ob sie im Sinne einer kosmischen Christologie als (niedere?) Verkörperungen des Logos angesehen werden können, was sich vermuten ließe, bleibt offen.

Ohne jetzt auf Ogdens Argumentation im einzelnen einzugehen, will ich mich der entscheidenden Frage zuwenden, ob die von ihm vorgeschlagene christologische Weichenstellung dazu beiträgt, eine dialogoffene, dabei aber theologisch verantwortbare Theologie der Religionen voranzubringen. Der Vorteil dieser aus existential- und prozeßtheologischen Quellen gespeisten Christologie liegt darin, daß ein wesentliches Grundproblem aller Soteriologie vermieden ist: Die Universalisierung des geschichtlich-partikularen Heilsgeschehens. Solange man behauptet, die entscheidende heilsgeschichtliche Wende liege in der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth, in seiner Verkün-

⁷² S. Ogden, Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere? 99. – Im Begriffspaar implizit-explizit klingt Karl Rahners Lehre vom universalen Heilswillen Gottes und vom impliziten Glauben des anonymen Christen an. In der Tat gibt es Parallelen zu Rahners Theologie, wenn Ogden von einer quasi-transzendentalen Ausrichtung der anthropologischen Konstitution durch die allgemeine Offenbarung Gottes spricht. In: *The Point of Christology*, 1975, 392, schreibt er: „the task of christology today is to elaborate the claim that *Jesus is the truth of human existence made fully explicit...*“ (Hervorheb. S. Ogden).

⁷³ Zur Universalität der Bedeutung Christi siehe auch: *On Theology*, 41; *The Point of Christology*, 1975, 379 (zitiert in Anm. 65).

digung, seinem Kreuzestod und seiner Auferstehung, muß man die Frage beantworten, wie denn all jene Menschen, die zeitlich *vor* Jesus gelebt haben, und all die, die zwar *nach* seinem Kommen gelebt, aber von seinem Wirken unberührt geblieben sind, in den Stand gesetzt werden konnten, an der göttlichen Gnade Anteil zu erlangen. Das Axiom universaler Gerechtigkeit Gottes fordert eine solche soteriologische Chancengleichheit für alle Menschen. Die theologischen Versuche, die Spannung zwischen der Universalität des Heilswillens und der Spezialität der Heilswirklichkeit auszugleichen, sind bekannt: Sie reichen von der Lehre von Christi Höllenfahrt bis hin zur Rede vom anonymen Christentum. Alle unter der grob-verallgemeinernden Bezeichnung des ‚Inklusivismus‘ zusammengefaßten religionstheologischen Ansätze fallen darunter, ist es doch gerade ihre Zielbestimmung, Nichtchristen in die christlich definierte Heilstat Gottes miteinzubeziehen.

Schubert Ogden kann auf alle diese problematischen Erklärungsmuster verzichten. Die Heilswirklichkeit ist grundsätzlich ebenso universal wie Gottes Heilswille. Sie bedarf keiner ständigen Ausdehnung ihrer Reichweite, sondern nur der Offenlegung ihrer wesensmäßigen Universalität, der im Christusgeschehen nichts hinzugefügt zu werden brauchte. Daß in Christus diese Vergegenwärtigung in *entscheidender* Weise stattgefunden hat, ist lediglich existential-ontologisch, nicht aber heilsgeschichtlich von Belang.

Diese Reduktion theologischer Komplexität fordert auf der anderen Seite ihren Preis in der Abblendung christologischer Aussagemöglichkeiten. Indem Ogden das eigentliche Geschehen der Heilskonstitution von Christus ablöst, büßt er mit der Partikularität letztlich auch die konkrete Geschichtsschwere des Heils ein, das erst durch Leiden und Tod gehen muß. Bei Ogden ist es ein Geschehen von Ewigkeit her, das wohl auf die geschichtliche Vergegenwärtigung abzielt, letztlich aber in keiner Weise von ihr abhängt. Nicht in der Geschichte, auch nicht in Gott ist durch Jesu Kommen etwas anders geworden, sondern lediglich im Leben der Menschen, die sich zur Entscheidung haben rufen lassen. Daß Gott – anthropomorph ausgedrückt – in Jesus Menschenerfahrungen gemacht hat bis hin zum Leiden und Sterben und daß er dadurch zu einem anderen, zu einem nahen,

menschlichen Gott wurde, für den Heil nicht eine überzeitliche platonische Idee ist, die er ein-für-allemal allgemein dekretiert hat, sondern eine an einem bestimmten Ort in der Geschichte aufgebrochene und darin notwendigerweise partikular bleibende Geschichtswirklichkeit – dieses Bekenntnis zur tiefsten Kenose Gottes bis in den letzten Winkel des menschlichen Leidens, dieses Bekenntnis zur Nähe und Mitleidensfähigkeit Gottes, hat in Ogdens ‚sakramentaler‘ Offenbarungschristologie keine Heimat.

Ogdens Entwurf gegenüber möchte ich daran festhalten, daß das Heilsgeschehen, das natürlich in einem überzeitlichen, weil göttlichen Willen seinen Anfangs- und Zielgrund hat, an einem bestimmten, höchst partikularen Ort der Geschichte sich ereignete und gerade so nicht nur die kosmische Universalität, sondern auch die geschichtliche Kondeszendenz Gottes erweist. Christus *erwirkt* nicht erst das Heil – so als ob Gottes Wille durch Christi Opfertod umgestimmt worden wäre; er *offenbart* es andererseits auch nicht nur – so als ob das Heil schon längst verwirklicht, nur noch nicht existentiell zu- und angeeignet wäre; er *ereignet* es, d. h. er verwirklicht den Willen Gottes in einer konkreten historischen Situation, wodurch Heil erst Wirklichkeit wird. Mit F.-W. Marquardt können wir den Kern der christlichen Heilsbotschaft darin sehen, daß Gott selbst sich uns in Jesus geschenkt und damit eine „Person-Gemeinschaft von Mensch und Gott und der Heiden mit einem Juden, Jesus“ gestiftet hat.⁷⁴ Es ist *Gottes* Selbstereignung in Jesus. In dieser historisch-’partikularen‘ Konkretion ist Gottes Heilsweg eröffnet, der dann existentiell beschritten werden kann. In performativer Sprache sagt Jesus das Heil an und ereignet es in dieser freisprechenden, vergebenden Verkündigung wie in seinem ganzheitlich ‚therapeutischen‘ Handeln zeichenhaft vorweg. Doch geht diese Ereignung nicht mit triumphaler Überwindung des Unheils einher. Sie vollzieht sich unter den Unheilsbedingungen der Existenz, führt in Leiden und Tod. Mit seinen Worten und Taten hat Jesus dieses Unheil und seine Ursachen bekämpft, doch es hat über ihn gesiegt. Erst in der mit dem Symbol der Auferstehung bezeichneten geistigen Wirklichkeit eröffnet sich der Ausblick auf die endgültige eschatologische Überwindung des Unheils.

⁷⁴ Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, II/40.

Die andere Seite der Heilsereignung in Jesus ist die Unheilserignung in Gott – wieder anthropomorph formuliert: Gott lernte ‚am eigenen Leibe‘ kennen, was Unheil ist. ‚Aus eigener Erfahrung‘ weiß er, was Menschen Menschen anzutun imstande sind. Die mit ‚Sünde‘ bezeichnete Wirklichkeit bekam er in all ihren Dimensionen zu ‚spüren‘. Das macht die Lebensnähe seines Heilswirkens aus, das sich nur im Kampf gegen die Unheilssituation verwirklichen kann. Hierin liegt im Kern die Einzigartigkeit der Christusbotschaft begründet.

6. Leitlinien für eine Deabsolutierung der Christologie

Nach diesem Durchgang durch einige der neueren, im Zusammenhang der Pluralistischen Theologie der Religionen vorgeschlagenen Ansätze zur Deabsolutierung der Christologie möchte ich – in thetischer Form – Leitlinien für eine solche Revision markieren. Sie sollen zeigen, daß es notwendig und wie es möglich ist, exklusivistische Alleingeltungsansprüche und inklusivistische Superioritätsansprüche aus der Christologie auszuscheiden, ohne deren Substanz zu reduzieren, d. h. ohne die Fülle ihrer Aussagemöglichkeiten zu beschneiden.⁷⁵ Sogar neue Aussagemöglichkeiten werden freigesetzt, wo alte Gerinnungsformen aufweichen. Die vorgestellten Entwürfe zu einer pluralistischen Christologie enthalten – bei aller Kritik, die an ihnen anzubringen war – wertvolle Hinweise, die aufgenommen werden sollen.

a) Gott deabsolutiert sich selbst

In seiner Selbstentäußerung, seiner Kondeszendenz, seinem Eingang in die Geschichte durchbricht Gott die ihm zugeschriebene Absolutheit, die selbstgenügsame Aseität des apathisch in sich Ruhenden. Er bleibt nicht bei sich, sondern geht aus sich heraus. Kommunikation im tiefsten Sinn des Wortes erweist sich dabei

⁷⁵ Wie es programmatisch *P. L. Culbertson* mit seiner von ihm selbst sog. „minimalist Christology“ tut: What is left to believe in Jesus after the Scholars have done with him, in: *JES* 28/1 (1991) 1–17, bes. 16f.

als Grundstruktur seines Weltbezugs. Keine bloß einseitige Mitteilung absoluter Wahrheiten, sondern ein wechselseitiges Geben und Nehmen. In-sich-Aufnehmen tiefster menschlicher Lebenserfahrung in der Person des Juden Jesus von Nazareth einerseits, wirkmächtige Einflußnahme auf die Welt- und Lebensverhältnisse in kreativem und heilschaffendem Interesse andererseits. Nicht absolutistische Herrschaft mit all den Attributen eines unberührbaren Sonnenkönigs, sondern werbende, drohende, tätig-leidende Verwicklung in die Gemächte der Geschöpfe. Dialogizität, nicht Monologizität kennzeichnet Gottes Umgang mit der Welt. Sein Wort dekretiert nicht, es setzt sich anderen Worten aus, Antwort suchend. Und es nimmt umgekehrt menschliches Reden, Leben und Leiden in sich auf und reagiert darauf. Es ist nicht so, daß Gott allein der aktiv Agierende wäre und dem Menschen nur die Rolle des passiv Vernehmenden, Reagierenden und Respondierenden bliebe.⁷⁶ Gott agiert und reagiert, spricht und hört, handelt und leidet. Und ebenso der Mensch. Diese Struktur hat die christologische Reflexion grundlegend nachzuvollziehen.

b) Das Christusergebnis deabsolutiert die Christologie

Wir haben grundlegend zwischen dem Christusgeschehen selbst und den Perspektiven seiner Erfassung zu unterscheiden, genauer zwischen⁷⁷ (1) dem ursprünglichen Christusgeschehen, (2) den christologischen Bekenntnissen als Darstellungsformen des Christusgeschehens, (3) den christologisch-doxologischen Lehren der Kirche, die das Bekenntnis verbindlich interpretieren und damit vor Fehldeutungen schützen wollen, und schließlich (4) den Theorie-Versuchen, diese Lehren im Denkhorizont der je

⁷⁶ M. Welker hebt in seiner Untersuchung von Gen. 1 f die aktiv-respondierende Rolle des Menschen als Partner Gottes hervor (Was ist Schöpfung? Genesis 1 und 2 neu gelesen, in: EvTh 51 (1991), 208–224).

⁷⁷ Ich übernehme die folgende Unterscheidung von I. U. Dalferth. Er hat sie im Blick auf die Inkarnationslehre entwickelt, sie ist aber von ihr ablösbar und auf die gesamte christologische Lehrbildung beziehbar (Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie, siehe Anm. 5, 327 f). In einer kritischen Bemerkung gegen H. Iwand äußert sich K. Barth ganz ähnlich: „Es geht nicht um Christologie, auch nicht um Christozentrik und christologische Orientierung, sondern es geht um Ihn selbst“ (zitiert in: E. Busch, Karl Barths Lebenslauf, 1975, 426).

aktuellen Gegenwart plausibel zu machen. Ihrer aller Norm ist und bleibt das Christusgeschehen. Kein Bekenntnis und keine Lehre kann von daher für sich in Anspruch nehmen, allein und ausschließlich die endgültige Wahrheit über Christus zu sagen. Die Vielfalt unterschiedlicher Bekenntnisse kommt dieser Wahrheit näher als die Dogmatisierung eines einzigen. Das jeder Christusdarstellung angemessene Selbstverständnis kann daher nur das einer demütigen Suchbewegung sein, die Gottes geschichtlichen Dialog mit seiner Kreatur bewußt zu machen und nachzuzeichnen versucht. Keine Christologie ‚hat‘ die Wahrheit, bestenfalls ist sie *in* ihr unterwegs zu ihr. Die jeder Christologie uneinholbar vorausliegende, immer größere Wahrheit des Christusgeschehens selbst ist es, die alle christologischen Denkbewegung deabsolutiert. Verfestigt sich in einem spezifischen kulturellen Kontext ein bestimmtes Christusbild, kann und muß es durch Christusbilder aus anderen Kontexten angereichert werden, wie dies gegenwärtig durch Christusbilder aus Lateinamerika, Afrika und Asien geschieht.⁷⁸ „Die Christologie bedarf der Deutungshilfen aus dem Verstehensreservoir anderer Religionen. Die Christuswirklichkeit selber aber widersteht jedem Integrationsversuch“.⁷⁹

Eine zweite wichtige Unterscheidung ist die zwischen *faith in Jesus* und *belief about Jesus*⁸⁰, zwischen der existentiellen Hingabe an Jesus Christus in glaubendem Vertrauen und der intellektuellen Versprachlichung seiner Bedeutung zu Glaubenssätzen (was der klassisch dogmatischen Unterscheidung von *fides qua* und *fides quae* nahekommt). *Faith* meint die unbedingte Ver-

⁷⁸ Eine eindrucksvolle Dokumentation solcher Christus-Inkulturationen liegt vor in: H. Dembowski, W. Greive (Hg), Der andere Christus. Christologie in Zeugnissen aus aller Welt, 1991. Siehe auch: H. Kessler, Jesus Christus – Weg des Lebens, in: Th.Schneider, Handbuch der Dogmatik I, 1992, 376–384; Y. Aklé u. a., Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie, 1989; G. Collet (Hg), Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen, 1988; M. Vekathanam, Christology in the Indian Anthropological Context, 1986. K.-H. Ohlig (Bearb), Christologie II (Texte zur Christologie, Dogmatik 4/2), 1989, 196–219.

⁷⁹ H. Bürkle, Die Theologie der Religionen und die Christologie, in: MThZ. 41 (1990), 7. Bürkle führt hier Beispiele für die „Wiederentdeckung rezessiver Dimensionen des Christusgeheimnisses“ im interreligiösen Dialog an (7–12).

⁸⁰ Besonders W. C. Smith hat sie herausgearbeitet in: Faith and Belief, 1979. Allerdings will Smith *faith* als universal-religiöses Gott-Vertrauen von *beliefs* als den unterschiedlichen Glaubensvorstellung der verschiedenen Religionen abheben. *Faith in Jesus* ist für ihn nur eine Form von *faith*.

pflichtung auf den Weg der Christusbefolgung, was keineswegs notwendig die Bestreitung der Gültigkeit anderer religiöser Wege einschließt. Erst, wo das Credo kodifiziert, d. h. auf Satz- wahrheiten (*beliefs*) reduziert wird, verschiebt sich die Un- bedingtheit des göttlichen Anspruchs und des von ihm ausgelö- sten existentiellen Entschlusses zu einem Wissen vom Richtigen. Dabei entstehen Absolutheitsansprüche. Die von ihnen erzeugte Abwehrhaltung gegenüber Andersgläubigen widerspricht Jesu bedingungsloser Annahme der ihm begehenden Menschen unab- hängig von religiösen Vorleistungen. *Faith in Jesus* ist die unbe- dingte Hingabe, die keinswegs nach ‚außen‘ – gegenüber der Wahrheit anderer Glaubenswege – abgeschlossen ist. Niemals kann sich aus ihr die Verurteilung anderer Menschen (sehr wohl aber die Verurteilung menschenfeindlicher Glaubensweisen) er- geben. Nicht *faith in Jesus* sabotiert den interreligiösen Dialog – geht es darin doch gerade um diesen Glauben-, sondern die mit dem *belief about Jesus* verbundenen aufgeblähten Exklusivan- sprüche.

c) Die Geschichtlichkeit deabsolutiert die Christologie

In seiner Selbstereignung ist Gott in den Raum des Menschli- chen eingegangen, hat sich konkretisiert, inkulturiert, kontextu- alisiert. Sein Wort ist zu einer konkreten Geschichtswahrheit, zu einem „Schatz in irdenen Gefäßen“ (1.Kor.4,7) geworden. Was für die Gottesereignung selbst gilt, gilt umso mehr für ihre kon- fessorische und theologische Erfassung. Keine Christologie hat daher das Recht, sich als Kodex ewiger Offenbarungswahrheiten zu verabsolutieren. Alle dahingehenden Immunisierungsstra- tegien sind ideologiekritisch zu hinterfragen. Solche Kritik ist an- gebracht, wo sich eine christologische Lehre ihrer eigenen zeitgeschichtlichen Standortgebundenheit, d. h. ihrer Kontextu- alität nicht bewußt ist und einen orts- und zeitunabhängige Wahrheitsanspruch erhebt – wie es die altkirchlichen Dogmen tun, die sich als kontextfreie Universalchristologie verstehen. Solche Kritik ist ebenso dort angebracht, wo sich die Christolo- gie der Kontextualität der überlieferten Zeugnisse von Jesus Christus und der späteren dogmengeschichtlichen Bekenntnis- texte nicht bewußt ist. Wo sie dagegen um die kulturelle Ein-

gebundenheit der ihr überlieferten Botschaft und ihrer eigenen Interpretation dieser Botschaft weiß, wird sie sich anderen kulturellen und religiösen Logoi offen aussetzen und so ein dialektisch-dialogisches Selbstverständnis entwickeln, ohne dabei die Wahrheit ihres Zeugnisses preiszugeben. Als *christologia viae*⁸¹ wird sie die Beziehungsoffenheit der ihr anvertrauten, ihr aber gleichzeitig auch vorausliegenden Wahrheit nicht nur lehrhaft darstellen, sondern methodisch praktizieren: Im Dialog mit anderen Christusbildern und nichtchristlichen Heilserfahrungen und Offenbarungen.

Die chalcedonische Zwei-Naturen-Lehre ist ein *instrumentaler* und kein *fundamentaler* Ausdruck der Christusbotschaft, d. h. eine Explikation und Applikation der Christusbotschaft für die Plausibilitätsstrukturen einer bestimmten Epoche. Christologien und Soteriologien, die diese Lehre nicht als instrumentalen, sondern als fundamentalen Ausdruck der Christusbotschaft verstehen und sich ihrerseits von ihr ableiten (indem sie ihre Aussagen mit der ‚Tatsache‘ der beiden Naturen in Christus begründen), übernehmen damit auch ihre zeitbedingten Voraussetzungen, die unserem gegenwärtigen Verstehenshintergrund problematisch sind und als intellektuelle Zumutung empfunden werden.

d) Die Pluralität der biblischen Christusdeutungen deabsolutiert jeden christologischen Monopolanspruch

Die neutestamentliche Überlieferung bietet verschiedene Ausgangspunkte für christologische Konzepte: Das Leben Jesu, sein Selbstbewußtsein, seine Gottesreichverkündigung, sein charismatisches Wirken, seinen Tod und die Auferstehung, Präexistenz, Schöpfungsmittlerschaft und Inkarnation, seine kosmische Herrschaft, sein eschatologisches Richteramt. Die aus diesen Wurzeln erwachsenen Christologien konnten sich mit zeitgenössischen Titeln, Symbolen und Vorstellungskomplexen verbinden. In der nachfolgenden Theologiegeschichte ereignete sich dann allerdings eine Verarmung dieser Fülle durch den Versuch, sie zu einer einheitlichen, normativen Lehre zu verfestigen.

⁸¹ „Jede menschliche Christologie ist ‚Christologie des Weges‘ und noch nicht ‚Christologie der Heimat‘“ (J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, siehe Anm. 55, 12).

Doch hat die ursprüngliche Fülle nicht nur historischen, sondern auch sachlichen Vorrang vor der dogmatischen Festschreibung. Das gibt jeder Zeit und Kultur die Möglichkeit, Christus wieder neu für sich selbst zu entdecken, ihn mit ihren Hoffnungen und Vorstellungen in Verbindung zu bringen und damit vordem abgedrängte Aussagemöglichkeiten zu aktualisieren oder neue zu kreieren: Jesus als Proto-Ahn, als Advaitin, als Boddhisattva, als Shakti und Om.⁸² Die Norm aller Christologie ist nicht die Konformität mit einer klassischen Lehrauffassung, sondern – um es mit den Begriffen H. Dembowskis zu sagen⁸³ – die Treue der christologischen ‚Texte‘ zu ihrem ‚Grundtext‘ und ihre Bewährung in der transformierenden Durchdringung ihres jeweiligen ‚Kontextes‘, in den sie sich inkulturieren.

Der ‚Grundtext‘ ist dabei nicht einfach der ‚historische‘ Jesus oder sein Selbstbewußtsein, sondern die pluriforme Überlieferung von der *Gottesereignung* in Jesus Christus – nicht nur in seiner Verkündigung und seinem Leben, sondern auch in seinem Leiden und Sterben, und auch über sein Leben hinaus: im Glauben an seine Auferweckung und Erhöhung, an die Sendung des Gottessohnes (Paulus) oder die Fleischwerdung des Gotteswortes (Johannes). Entscheidend sind allerdings nicht diese ‚Heilstatsachen‘ an sich, sondern die in ihnen bezeugte Gottesereignung in Jesus. Daher ist es unangemessen, die Faktizität der Auferstehung oder die Faktizität die Inkarnation zum Glaubensgegenstand zu erheben; solcher Glaube bliebe an der Darstellungsoberfläche des Symbols und würde nicht zu der in ihm sich ausdrückenden Wirklichkeit vordringen. Es gilt, Gottes Selbstoffenbarung aus diesen Symbolen sprechen zu lassen: Die in der Menschwerdung in Jesus sich ausdrückende tiefe Menschenliebe Gottes und die in der Auferweckung Jesu dargestellte Verheißung des eschatologischen Sieges über den Tod, den Gott selber mit erlitten hat. Daß Jesu Person und Werk sich Gottes Willen und Wirken verdankt, sagen alle diese Symbole.

Die Deutung der ‚Heilstatsachen‘ Inkarnation und Auferstehung als symbolisch-expressive Ausdrücke (statt als historisch-konstative) deabsolutiert die Christologien, die diese Symbole in

⁸² Siehe dazu die Beiträge in: H. Dembowski, W. Greive (Hg), Der andere Christus.

⁸³ Christologie weltweit, in: H. Dembowski, W. Greive (Hg), Der andere Christus, 13 ff.

den Mittelpunkt stellen. Symbole mit unterschiedlicher Aussageoberfläche schließen sich nicht gegenseitig aus, sie wissen um ihren verweisenden Charakter. Die Fülle der Wahrheit kann am ehesten durch eine Fülle von Symbolen erreicht werden.

Wo eine Entmythologisierung dazu verhilft, den überzeitlichen Gehalt der Glaubenssymbole neu (und d. h. in der Regel: durch eine Remythologisierung, oder besser: Resymbolisierung) zum Sprechen zu bringen, ist sie im Recht. Nicht berechtigt ist sie dagegen, wo sie den Reichtum christologischer Aussagemöglichkeiten beschneidet. Die im Bezugsrahmen der hellenistischen Metaphysik entwickelten Lehrbildungen (Präexistenz des Logos, Inkarnation, Zwei-Naturen-Lehre) müssen in ihrer Aussageabsicht rekonstruiert, nicht in ihrem Wortsinn übernommen werden.

Hier entsteht ein Dilemma: Einerseits bedarf es der Entscheidung für ein christologisches Konzept. Andererseits schließt jedes Konzept Aussagemöglichkeiten aus, die in anderen Konzepten beheimatet sind. Die meisten der oben dargestellten Entwürfe zu einer pluralistischen Christologie führen zur Ausblendung der *kreuzestheologischen* Motive, die Gottes Heilshandeln vor dem Horizont tödlichen Unheils darstellen, und der *inkarnationschristologischen* Rede von der Menschwerdung des Gotteswortes, die Gottes liebende Selbstentäußerung zum Ausdruck bringt. Christologische Entwürfe werden nicht immer alle Aussagemöglichkeiten zugleich aktualisieren können. Doch darf die Entscheidung für *eine* Interpretation niemals die Anliegen der anderen Interpretationen aus dem Blick verlieren, will sie nicht Gefahr laufen, einen wesentlichen Teil des Christusgeschehens, das der Referenzpunkt aller dieser Perspektiven bleibt, auszublenzen.

e) ‚Anabatische‘ und ‚katabatische‘ Christologien fordern und deabsolutieren sich gegenseitig

Christologie beschreibt die dialogisch-kommunikative Beziehung zwischen Gott und den Menschen in ihrer einzigartigen Verdichtung im Leben eines konkreten Menschen. Dem wird sie am besten gerecht, wenn sie sich – selbst dialogisch verfaßt – in mindestens zwei Denkrichtungen entfaltet: Katabatisch – in

einer Linie, die von Gott zum Menschen verläuft, und in einer zweiten – anabatischen – Linie, die von den Menschen zu Gott hin führt. Die beiden Strömungen, die in der Theologiegeschichte immer wieder gegeneinander ausgespielt wurden, gehören als Ausdruck des dialogischen Weltverhältnisses Gottes in einer komplementären ‚Kontrastharmonie‘ (R. Otto) zusammen. Die katabatische Inkarnationschristologie bedarf des Gegengewichts einer anabatischen Niedrigkeits-Christologie, die Lehre, Leben und Leiden des Juden Jesus von Nazareth ins Zentrum stellt. Die katabatische Inkarnationsvorstellung führt zu einer Immanuel-Christologie, die Gottes Nähe, Gottes Menschlichkeit zum Ausdruck bringt und darin das wahre Gottsein (*vere Deus*) offenbart. Ihr steht die anabatische Gotteskrächts-Christologie als Niedrigkeits- bzw. Erhöhungschristologie gegenüber, die in Jesus das Paradigma des Gott radikal wohlgefälligen Menschen vor Augen stellt, in dessen vollkommener Menschlichkeit sich das wahre Menschsein (*vere homo*) mit seiner göttlichen Quelle und Zielbestimmung offenbart. Da in Jesu Person und Wirken diese Transparenz in Fülle verwirklicht war, kann und muß er als „Sohn Gottes“ im jüdischen Sinn gelten.

Dieser christologische Zugang verweist auf die aktive Rolle des Menschen in der Gottesbeziehung und ermutigt dazu, in tätiger Nachfolge sich auf den Weg in Gottes Zukunft zu machen. Damit ist das Anliegen der judenchristlichen und antiochenischen Theologie aufgenommen. Mit ihrem Interesse am Geschichtlich-Konkreten und damit am Menschen Jesus und seinem jüdischen Kontext kommt sie den soteriologischen Interessen und den Plausibilitätsstrukturen des gegenwärtigen Geistesklimas in Europa und Nordamerika mit seinem vom historischen Denken zutiefst geprägten Bewußtseinsparadigma eher entgegen als die im 5.Jh. durchgesetzte platonisierende alexandrinische Linie mit ihrer Konzentration auf die Menschennatur. Doch darf auch die antiochenische Linie sich nicht monopolisieren und erst recht darf sie die Verkürzungen des Adoptionismus nicht wiederholen.

Im Zusammenspiel einer Christologie, die von Jesus, dem Juden, ausgeht, und einer Christologie, die Gottes Selbstentäußerung zum Ausgangspunkt nimmt, spiegelt sich die kommunikative Interdependenz von Gott und Mensch. Im dritten Typ der

Christologie, in dessen Zentrum Kreuz und Auferstehung Jesu Christi stehen, kommen sich beide Intentionen nahe. Das radikale Bekenntnis Jesu zu Gott hat ihn an die Todesgrenze geführt, in deren Durchbrechung Gott sein unbedingtes Bekenntnis zu Jesus ablegt.

f) Die Erfüllungsoffenheit des Christusereignisses
deabsolutiert das Christusereignis selbst

Der tiefste Grund für die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Deabsolutierung der Christologie liegt in der Offenheit Jesu Christi für Gottes Zukunft. Am Ende, wenn Gottes Wahrheit in Fülle erscheint, wird auch Christi Mission darin aufgenommen werden (1.Kor.15,28). Die Geschichte der Kommunikation zwischen Gott und den Menschen ist mit ihm nicht zu Ende, sondern eschatologisch offen. Der ‚Gesprächsgang‘ Gottes mit den Menschen hat seinen Abschluß noch keineswegs gefunden. In Christus ist uns das Ziel vor Augen geführt – erreicht haben wir es noch nicht. Das kommt in der Spannung von ‚schon‘ und ‚noch-nicht‘ zum Ausdruck.

Eine solcherart erfüllungsoffen gedachte Einzigartigkeit Jesu stellt die *Universalität* des göttlichen Schöpfungs- und Erhaltungswerkes, des göttlichen Heilswillens, des göttlichen Geistwirkens, das sich in Jesus ereignet hat, in Rechnung. Diese theologischen Universalitätsmotive sind dem ersten und dem dritten Artikel des Credo zuzurechnen, so daß sich auch sagen läßt: Die Deabsolutierung der Christologie könnte sich im Rahmen einer Öffnung des Christozentrismus hin zu einer stärker trinitarischen Theologie des göttlichen Welthandelns im Geist vollziehen. In der Trinitätsvorstellung ist die historische Konkretheit des Christusgeschehens zusammengedacht mit der Universalität des göttlichen Schöpfungs-, Welt- und Heilshandelns im Geist.

Die erfüllungsoffene Einzigartigkeit Jesu besteht nicht bloß in seiner historisch-individuellen Singularität, wie sie von jedem Menschen auszusagen ist. Jesus ist von anderen Menschen qualitativ unterschieden durch die Fülle und Unmittelbarkeit der Gottesereignung in ihm, „denn nicht nach (begrenztem) Maß gibt er den Geist“ (Joh.3,34b). Jesus ist auch von anderen Religionsstiftern qualitativ unterschieden durch die Art der Gottesereignung

in ihm (besonders in seinem Kreuzweg). Diese Besonderheit darf aber nicht im Sinne ausschließlicher Einzigkeit aufgefaßt werden, so als ob es in der kommunikativen Geschichte Gottes mit den Menschen nicht auch andere Verdichtungen der Gottespräsenz gegeben haben könnte – ebenso qualitativ einzigartig, doch grundlegend verschieden von Jesus Christus, weshalb man sie nicht als ‚Christusse‘ bezeichnen darf. So wie der jüdisch-christliche ‚Gesprächsgang‘ mit Gott seinen Abschluß noch nicht erreicht hat und auf eschatologische Erfüllung hin angelegt ist, so kann man nicht ausschließen, daß es noch andere, nicht in Jesus Christus konzentrierte ‚Gesprächsgänge‘ in der Geschichte Gottes mit den Menschen gibt.

Unter Berufung auf die *Universalität* des göttlichen Welt- und Heilshandelns kann die Unterstellung gewagt werden, daß neben dem Jesus-Weg andere, von ihm unabhängige und doch vollwertige Wege zu Gott führen. Jesus ist der Weg, die Wahrheit und das Leben – legt man die Betonung nicht auf „der“, sondern auf „Weg“, so ist für diesen Weg keineswegs konstitutiv, daß andere wahre Lebenswege zum Grund allen Seins ausgeschlossen sind. Im Gegenteil: Wenn gesagt wird, Jesus sei der *Weg*, so kann man darin das Moment der Erfüllungsoffenheit angedeutet finden: Er ist der *Weg* zum Ziel, noch nicht das *Ziel*. In ihm erscheint und ereignet sich das Ziel.

Bei der Annahme von Heilswegen neben dem Jesus-Weg kann es sich nur um eine gewagte Unterstellung handeln. Allein im Rückgriff auf die biblische Überlieferung von Jesus Christus läßt sie sich nicht begründen (was gerade bei der eben vorgeschlagenen Auslegung von Joh.14,6 auf der Hand liegt, wenn man v.6b hinzunimmt). Doch ist unser Erkenntnisstandpunkt nicht der des 1.Jhs, sondern der des 20.Jhs, der nicht nur mit zweitausendjährigem Abstand auf die Texte der Bibel blickt (was nur in hermeneutischer Naivität nicht als Problem empfunden werden könnte)⁸⁴, sondern auch eine ungeheure Horizonterweiterung erfahren hat.

⁸⁴ Ich kann an dieser Stelle auf die hier angeschnittenen Grundfragen zur biblischen Hermeneutik nicht näher eingehen. D. Ritschl, dem ich mich hier anschließe, plädiert für einen induktiven Zugang zur biblischen Überlieferung: Gegen den Versuch, Antworten auf Gegenwartsfragen aus biblischen Texten einfach abzuleiten (zu deduzie-

g) Die inter- und überreligiöse Globalperspektive
deabsolutiert die christliche Binnenperspektive

Zu keiner Zeit in der Geistesgeschichte war die Wirklichkeitswahrnehmung geographisch und historisch so universal, so weltumspannend, so polykontextuell und multiperspektivisch wie heute. Nichtchristliche Kulturen und Religionen gehören mit Selbstverständlichkeit in den Bewußtseinshorizont des europäischen und amerikanischen Weltbürgers im ausgehenden 20. Jh. Er überblickt die Flußlandschaft der Religionsgeschichte mit ihren Quellen, Verzweigungen, Zusammenflüssen. Dabei zeigt sich ihm, daß es *faktisch* eine Vielzahl von Heilswegen, heiligen Schriften, Offenbarungen, Erlöserpersönlichkeiten gibt, die sich selbst nicht auf Christus zurückführen und die nicht auf Christus zurückgeführt werden wollen, die vielmehr eigenständige Heilswege eröffnen, auf denen Millionen von Menschen zu erfülltem Leben gelangen. Dem unbedingten Verpflichtungsanspruch des Christusbekenntnisses steht das Wissen um seine *faktische* Kontingenz (um nicht zu sagen: ‚Relativität‘) gegenüber.

Es ist diese phänomenologische, global erweiterte Perspektive, von der die Forderung nach Deabsolutierung der Christologie massiv ausgeht. Die oben dargestellten ‚Leitlinien‘ reagieren darauf, indem sie die Pluralität unterschiedlicher Christusbilder gegen die ‚normative‘ abendländische Theologie stellen und letztlich sogar das Christusgeschehen selbst für die Anerkennung nichtchristlicher Wahrheitsansprüche und Heilserfahrungen öffnen. Anerkennung heißt dabei nicht: Übernahme. Diese würde nicht nur die Christusbotschaft relativieren, sondern auch die nichtchristliche Überlieferung vereinnahmen und darin entstellen. Ernstnehmendes Anerkennen der nichtchristlichen Glaubensbotschaft kann nur heißen, sie in ihrer Andersartigkeit und Fremdheit ihrem eigenen Selbstverständnis entsprechend erfassen zu wollen, ohne die Spannung zum eigenen Glaubensbe-

ren), stellt Ritschl ein immer wieder neues Durchschreiten des hermeneutischen Zirkels, der von einer Bestimmung des gegenwärtigen Problemfeldes ausgeht, sich in der Rückerinnerung an biblisch tradierte Erfahrungen („Wiedererkennen“) um eine Urteilsbildung bemüht, die dann wieder im Problemfeld einer Praxis-Bewährung auszusetzen ist. Dabei kommt es darauf an, die Antwort auf gegenwärtige Herausforderungen in Korrespondenz mit dem Geist des biblischen Zeugnisses eigenständig zu formulieren (*D. Ritschl, Zur Logik der Theologie, 1984, 106–108*).

kenntnis metaperspektivisch auszugleichen. Nicht auf die Konstruktion einer harmonistischen Metaperspektive kommt es an⁸⁵, sondern auf einen aufgeschlossenen Dialog letztlich unvereinbarer religiöser Perspektiven in gegenseitigem Bemühen darum, die Glaubensgrundlagen des anderen wenigstens annähernd so zu verstehen, wie er sie selbst versteht. Dazu bedarf es der Bereitschaft und der Fähigkeit zur Perspektivenübernahme, d. h. zum Versuch, mit den Augen des anderen zu sehen. Das ist die Voraussetzung eines jeden gelingenden Verstehens. Solches gegenseitige Verstehen eröffnet erst echten Dialog, in dem sich dann sowohl Übereinstimmungen als auch bleibende Differenzen zeigen können. Nicht die Beseitigung dieser Differenzen, sondern ‚Gemeinschaft in Verschiedenheit‘ ist das Ziel des Dialogs.⁸⁶

Vor dem Hintergrund des inter- und überreligiösen ‚global view‘ kann sich Christologie nur in universalen Dimensionen entfalten. Dabei darf sie aber nicht geschichtlich unkonkret werden, d. h. den Bezug zum jeweiligen kulturellen Kontext verlieren, wie es vielfach in den Entwürfen der sog. kosmischen Christologie geschieht. Sie wird die universale Bedeutung der Gottesereignung in Christus für alle Menschen bezeugen (und in diesem Sinne missionarisch tätig sein), ohne zu vergessen, daß dieses Zeugnis an eine globale Welt-Sicht gebunden ist, neben der es andere globale Welt-Sichten gibt.

Im Dialog verschiedener religiöser Perspektiven wird jede Christologie daran erinnert, daß alle christologischen Geltungsansprüche in eine Konkurrenzsituation hinein gesprochen sind, wo sie sich – ob sie wollen oder nicht – mit widerstreitenden Ansprüchen auseinandersetzen müssen. Je mehr von dieser Auseinandersetzung in die Substanz der Christologie selbst einfließt, je dialogischer sie also entwickelt ist, umso reichhaltiger wird ihre Aussagekraft sein. „’Truth in a larger frame‘, der Horizont einer zukünftigen Christologie des interreligiösen Gesprächs sollte die

⁸⁵ Die Problematik eines solchen Unternehmens bringt H. Bürkle auf den Punkt: „Der Versuch, einen gemeinsamen Nenner für die Religionen zu finden, entbirgt sich ... als eine Universalisierung des je eigenen Verständnisses von Religion“ (Die Theologie der Religionen und die Christologie, 16).

⁸⁶ Ich deute diesen hermeneutischen Prozeß hier nur an und verweise auf: R. Bernhardt, Zur Hermeneutik des interreligiösen Dialogs, in: Bibel und Liturgie 65 (1992), 131–143.

religionswissenschaftlich erforschte religiöse Erfahrung der Menschen anderer Religionen sein“.⁸⁷

Im Vertrauen auf die eigene Transformationskraft braucht das Christuszeugnis den Wettbewerb der Heilsangebote mit seinem Kriterium der soteriologischen Effektivität nicht zu scheuen. Die vordialogische Bestreitung, daß es sich bei den anderen Religionen um Heilswege handelt, würde den Dialog untergraben, was der auf Dialog ausgerichteten Wahrheit der Christusbotschaft zuwiderliefe. Der Anspruch auf absolute Einzigartigkeit (Einzigkeit) und auf abgeschlossene Endgültigkeit kann aus der Christologie ausgeschieden werden, ohne der Gottesereignung in Jesus etwas von ihrer universalen Bedeutung zu nehmen.

7. Plädoyer für eine inklusive Geistchristologie

Eine Geistchristologie, die sich ihren Wurzeln im jüdischen Messianismus bewußt ist, scheint mir am ehesten in der Lage zu sein, möglichst viele (wenn auch niemals alle) Aussageintentionen der bekannten christologischen Konzepte zu integrieren, dabei dem Kontext der Gegenwart vermittelbar zu sein und gleichzeitig offen für andere Kontextualisierungen zu bleiben. In der Erinnerung an den jüdischen Bezugsrahmen der urchristlichen Christusinterpretation, vermeidet sie die Gefahren der antiochenischen Vorbild-Christologie ebenso wie die Gefahren der alexandrinischen Substanzchristologie. Mit ihrem weiten Horizont vermag sie die Anliegen anderer christologischer Modelle, wie der Inkarnations- oder der Kreuzestheologie in sich aufzunehmen. Und im Bewußtsein der Universalität des Geistes ist sie zudem für neue Inkulturationsformen der Christusbotschaft offen. Darin liegt ihre inklusive Einbewältigungskraft. In den folgenden Andeutungen – mehr als Andeutungen können es nicht mehr sein – will ich Grundzüge einer solchen Geistchristologie entwerfen (wobei ich mich in erster Linie an der bisher kaum rezipierten Geistchristologie von G. W.H. Lampe⁸⁸ und an H.-J. Kraus' Ent-

⁸⁷ J. Zehner, *Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht*, 1992, 297 f.

⁸⁸ *The Holy Spirit and the Person of Christ* (siehe Anm. 35); ausführlich dann in: *God as Spirit*, 1977.

wurf einer im Alten Testament wurzelnden messianischen Christologie⁸⁹ orientiere):

Gott ist Geist – transzendent in seinem Selbstsein und immanent in seinem schöpferischen und heilshaften Welthandeln. Der Geist ist nicht die dritte Person der Trinität, sondern Gott in seinem Selbstsein und in seiner Äußerung. Der Gottgeist nimmt den Geist-Gesalbten, den Christus, in Besitz. Der Geist-Gesalbte ist die ‚Inkarnation‘ des Gott-Geistes, ‚besessen‘ von ihm. Im Geistträger macht sich Gott unmittelbar gegenwärtig, so daß – wer dem Geistträger begegnet – Gott begegnet. Gott offenbart sich – sein Selbstsein – in ihm. Der Christus ist eins mit Gott, wobei diese Einheit nicht als physische, sondern als personale zu denken ist: Nicht als hypostatische Union, nicht als Vereinigung unvereinbarer Naturen, sondern als Einwohnung, als vollkommene Einwohnung des Gottgeistes in den erwählten Menschen, als Mensch-in-Gott und Gott-im-Menschen. In diesem Sinne kann man von einer ‚Inkarnation‘ sprechen. Was Christus in Worten und Taten wirkt, wirkt Gott in ihm. Doch Jesus *ist* nicht Gott und nicht das inkarnierte Gotteswort, er ist kein Gottwesen, sondern ein Mensch, der sich voll und ganz im Einklang mit Gott befindet. Nicht mehr von der Fleischwerdung des ewigen Gotteswortes zur Annahme der Menschennatur ist die Rede, sondern von der Annahme eines konkreten Menschen, des Juden Jesus von Nazareth, durch den Geist Gottes.

Jesu Menschsein ist nicht nur das äußerliche Kleid des fleischgewordenen Gotteswortes. Jesus ist im vollen Sinn ohne Abstriche Mensch. Zwischen diesem Menschen und Gott besteht nicht das einseitige Verhältnis wie es zwischen der anhypostatischen menschlichen und der hypostatischen göttlichen Natur besteht, sondern eine echte Wechselseitigkeit zwischen dem inspirierenden und führenden Einfluß Gottes und der vertrauenden Hingabe des Menschen Jesus. Nicht eine hierarchische oder gar sklavische Beziehung zwischen einem Herrschenden und einem

Auf andere Entwürfe zu einer Geistchristologie (wie etwa: *H. Berkhof*, Theologie des Heiligen Geistes, 1989; *P. Schoonenberg*, Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geistchristologie, 1992) kann ich hier nicht eingehen.

⁸⁹ Eine Christologie des Heiligen Geistes, in: *B. Klappert* u. a., Jesusbekenntnis und Christusbefolgung, 1992, 37–46; *ders.*, Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, 1983; *ders.*, Rückkehr zu Israel. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog, 1991. – Vgl auch *J. Moltmann*, Der Weg Jesu Christi.

Gehorchenden, sondern vollkommene Übereinstimmung in Freiheit. Indem Gottes Geist den Menschen Jesus ganz und gar bestimmt, nimmt er ihm nicht seine Freiheit, er *erfüllt* sie.

Die Inspiration Jesu erfolgt nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt in seinem Leben, sondern von Beginn seines Lebens an. Damit sind die beiden problematischen Voraussetzungen des Adoptianismus vermieden: (1) Das Zwei-Phasen-Modell, wonach Jesus in der ersten Periode seines Lebens bloßer Mensch war, um dann mit seiner Taufe in den Stand der Sohnschaft versetzt zu werden; und (2) die Annahme, seine Adoption sei in seiner menschlichen Vollkommenheit begründet. Sowohl Mt als auch Lk berichten von der Geburt Jesu im Geist. „Dieser Jesus von Nazareth ist von Anfang an mit seiner ganzen Existenz nicht nur adoptierter, sondern wirklicher Sohn Gottes – in der Kraft des Heiligen Geistes.“⁹⁰

Eine solche Geistchristologie klingt an den dynamistischen Monarchianismus des 2. und 3. Jhs an. Doch ist sie durchaus mit einem trinitarischen Denkmodell vereinbar, das die Trinität allerdings nicht ‚sozial‘ als die Beziehung dreier metaphysischer Personen zueinander auffaßt, sondern gewissermaßen modalistisch von Gott in drei Dimensionen spricht: Gott in seinem Selbstsein – Gott in seiner Selbstmitteilung – Gott in seinem immanenten Geist-Handeln. Diese, nicht von der griechisch verstandenen Logoslehre, sondern von der alttestamentlichen Geist- und Weisheitsvorstellung aus entworfene Christologie kann auf die Annahme einer Präexistenz des Sohnes, des personalen Logos, verzichten und statt dessen von einer Präexistenz des Gottgeistes sprechen (womit im Grunde die Präexistenz Gottes selbst gemeint ist). Sie muß nicht lehren, das personale Gotteswort steige vom Himmel herab, werde als Mensch geboren, lebe in diesem Zwei-Naturen-Wesen ein menschliches Leben, um in seinem Tod dann ‚den‘ Tod zu überwinden und schließlich wieder zur Rechten Gottes erhöht zu werden. Sie kann auf diesen metaphysischen Überbau verzichten, ohne die darin ausgedrückte Botschaft von der Präsenz Gottes in Jesus, von seiner Nähe und tiefen Menschenliebe zurücktreten zu lassen.

Erlösung muß nicht mehr nach der alexandrinischen Auffas-

⁹⁰ H.-J. Kraus, Eine Christologie des Heiligen Geistes, 41.

sung gedacht werden, daß der Logos durch die Annahme der Menschennatur uns alle angenommen hat. Dieser Konzeption liegt die platonische Idee von der konkreten Realität der Universalien (hier: der menschlichen Natur) zugrunde, die heutigem Denken nur noch schwer zugänglich ist. Die hier skizzierte Geistchristologie geht demgegenüber von einer Inspirationssoziologie aus: Der Gottgeist, der Jesus so vollkommen in Besitz genommen hatte, wirkt universal in der gesamten Schöpfung. Er wirkt Versöhnung des Menschen mit Gott, mit der Natur, mit den Dingen dieser Welt, mit den Mitmenschen, mit sich selbst. In Jesus hat sich diese Versöhnung paradigmatisch ereignet. Jesus hat den Geist nicht für sich selbst empfangen, sondern um andere damit zu inspirieren: „Von seiner Fülle haben wir alle empfangen Gnade um Gnade“ (Joh 1,16, vgl. Joh 20,22). Das Heilsgeschehen in ihm besteht in der Aufnahme der Menschen in die Einheit mit Gott, die am Ende der Zeit für alle Menschen verwirklicht sein wird. Für den so Inspirierten gilt: „Nicht ich, sondern die Gnade Gottes wirkt in mir“ (1. Kor 15,10). ‚Eingießung der Gnade‘ ist eine andere Beschreibung für die Begabung eines Menschen mit dem Geist Gottes.

Christi Einzigartigkeit kann (gegen Lampe) durchaus als qualitative, nicht bloß als quantitative verstanden werden. Jesus ist von den Propheten nicht nur graduell unterschieden. Zwischen deren Geistbegabung und seiner Empfängnis und Geburt aus dem Geist kann ein ‚Qualitätssprung‘ angenommen werden. Doch ist seine Einzigartigkeit deshalb noch keine exklusive; Paulus bezeugt ihn als Erstgeborenen unter vielen Brüdern (Röm.8,29; vgl. Hebr.2,17). Vollkommene Unterschiedenheit vom Rest der Menschheit wäre nicht zusammenzudenken mit seinem vollen Menschsein. Für seine Anhänger erwächst das Bekenntnis zu seiner Einzigartigkeit aus ihrer Erfahrung, durch ihn vom Geist Gottes begeistert worden zu sein. Das Einzigartigkeitsbekenntnis hat den Status einer Christentums-immanenten existentiell-unbedingten Wahrheit mit universalem Geltungsanspruch. Es kann und darf sich nicht zu einem erfahrungsunabhängigen, allgemeingültigen, ungeschichtlichen Dogma objektivieren und rationalisieren. Verstanden als eine in der christlichen Welt-Sicht geprägte existentiell-unbedingte Wahrheit mit universalem Geltungsanspruch wird sich das Christusbekenntnis nicht

mehr exklusiv gebärden können. In einer solchen Besinnung auf die Eigenart konfessorischer Rede löst sich die oben beschriebene Spannung zwischen dem unbedingten Verpflichtungsanspruch des Christusbekenntnisses und dem Wissen um seine *faktische* Kontingenz auf.

Das *solus Christus* ist keine Aussage über die Offenbarung Gottes ‚an sich‘, sondern eine Aussage über die Glaubens-Sicht der Christen. Es ist kein christologisches, sondern ein pisteologisches, und d. h. ein Christentums-immanentes Prädikat. So wahr es ist, daß Gottes Selbsterleuchtung in Jesus Christus nicht nur den Christen, sondern *allen* Menschen gilt, so wahr ist es andererseits auch, daß nur die Christen die Fülle des Gottgeistes *allein in Christus* suchen und finden.

Die skizzierte Geistchristologie re-duziert (im positiven Sinne von ‚zurückführen‘, nicht im negativen von ‚minimieren‘) die Christologie, indem sie unzeit- und unsachgemäße Ansprüche aus ihr entfernt, und so die in ihr liegende Kraft des Geistes und der Wahrheit neu freisetzt. In ihrer Weite und Offenheit vermag sie dazu anzuleiten, in geschwisterlicher Offenheit Menschen anderen Glaubens zu begegnen, ohne das Zeugnis der eigenen Begeisterung dabei zurückzustellen.