

AK I: Inkarnation Gottes - ein Mythos?

Die Pluralistische Religionstheologie und die Inkarnationstheologie

Prof. Dr. Manfred Gerwing

1. Elefantengleichnis und Ringparabel

„Vor Zeiten stritten sich in einem fernen Land die Leute darüber, wie die Götter aussähen. Viele meinten, sie seien so, wie die Bilder, die sie von ihnen zu Hause oder in den Tempeln verehrten. Manche hielten die mütterliche Erde oder die Sonne für die Gottheit, andere dachten mehr an einen starken Herrscher oder an einen unsichtbaren Geist. Die meisten weißen Landesbewohner hielten die Götter für weiß, die meisten Schwarzen für schwarz. Als der Streit kein Ende nahm, baten sie den alten König, die Frage zu entscheiden. Dieser befahl einem seiner Diener: ‚Geh und versammle alle Blindgeborenen, die es an diesem Ort gibt.‘

Der Diener tat, wie ihm befohlen war. Er ließ alle Blinden der Stadt suchen, führte sie zum König und sagte diesem: ‚Herr, hier sind die Blinden, die du hier haben wolltest.‘

Der König ließ nun den größten Elefanten herbeischaffen, den er besaß. Dann sagte er den Blinden: ‚Sagt, was ist ein Elefant, den ich hier für euch herbeigeschafft habe?‘

Da begannen sie, den Elefanten mit ihren Händen zu berühren und zu betasten. Einige ergriffen das Haupt und die Ohren, andere den Rüssel, wieder andere packten den Schwanz oder ein Bein. Als sie so eine Weile den Elefanten berührt, fragte der König sie nach der Gestalt dieses Wesens.

Der Blinde, der den Kopf berührt hatte, meinte, der Elefant sei ein großer Topf. Derjenige, der das Ohr gepackt hatte, sagte: ‚Hier ist ein rauher, breiter, flacher Teppich.‘ Und der, dessen Hand den Rüssel betastet hatte, rief: ‚Ein langes, feuchtes Rohr, das sich bewegt wie eine Schlange.‘

‚Nein‘ schrie der, der an den Schwanz geraten war, ‚ich hatte einen großen Besen in der Hand.‘ Und der Blinde, der das Bein des Elefanten umfasst hatte, hielt ihn für eine aufrechte Säule.

Als die Blinden hörten, dass jeder etwas anderes sagte, gerieten sie in einen heftigen Streit und ereiferten sich sehr. Jeder meinte, die anderen redeten Unsinn und er allein habe recht. Als die Leute dieses Schauspiel sahen, wussten sie auf einmal, weshalb der König es so ausgerichtet hatte.“¹

Das Elefantengleichnis stammt aus der buddhistischen Tradition, ist in verschiedenen Fassungen überliefert und wird heute gern von den Vertretern der Pluralistischen Religionstheologie (PRT) zur Verdeutlichung einer ihrer Hauptthesen angeführt,² die wiederum mit der buddhistischen Weisheitstradition korrespondiert: „dass nur *eine* Wahrheit den verschiedenen Religionen zugrunde liegt, die Wahrheit, die sich in keinem Glauben allein ausdrückt und auf keine Kirche und auf keinen Tempel beschränkt werden kann“.³

Doch wir brauchen zur Verdeutlichung des Grundgedankens der PRT gar nicht auf die buddhistische Tradition zurückzugreifen, sondern können bei der deutsch-europäischen bleiben. In dem Drama „Nathan der Weise“ von Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), 1779 (!) erschienen, ist das Christentum eine Religion unter anderen. Ich darf erinnern: Das Stück spielt in Jerusalem während der Kreuzzüge. Der Titelheld wird vom Sultan nach der wahren Religion gefragt. Nathan antwortet mit der Ringparabel aus der dritten Geschichte des Decamerone von Boccaccio (1313-1375):

Seit Generationen wird ein kostbarer Ring immer vom Vater auf seinen liebsten Sohn vererbt. Dieser Ring verleiht seinem Besitzer magische Kräfte. Er bewirkt, dass sein Besitzer stets tugendhaft, fromm und glücklich lebt.

Schließlich kommt der Ring auf einen Vater, der drei Söhne hatte, die ihm alle gleich lieb und teuer waren. Was sollte er tun? Wem sollte er den wertvollen Ring geben? Dem Vater kam eine Idee. Er lies von einem Künstler

¹ Trutwin, Werner/ Breuning, Klaus/ Mensing, Roman: Zeit der Freude. Religion - Sekundarstufe I. Unterrichtswerk für den katholischen Religionsunterricht der Jahrgangsstufe 5./6. Neuausgabe. Düsseldorf 1987, 134.

² Udana VI,4 (Pali-Kanon.). Deutsche Vollversion von G. Mensching: Buddhistische Geisteswelt. Wiesbaden o. J. 38 - 42; Löhr, Gerhard: Das indische Gleichnis vom Elefanten und den Blinden und seine verschiedenen Deutungen. In: ZM 79 (1995) 290 - 304, hier 290. Als Anregung für den Religionsunterricht von Schwellenbach, Kirsten: Pluralistische Religionstheologie im Unterricht. Eine Anregung für den Kurs „Gotteslehre“. In RHS 41 (1998) 119 - 121.

³ Udana, Vorwort zur deutschen Ausgabe 8. Ursprünglich bezieht sich das Gleichnis auf einen Streit unterschiedlicher Brahmanen- und Asketenschulen zur Zeit Buddhas. Die streitenden Parteien sind blind, keine von ihnen sieht die volle Wahrheit, jede nur einen Teil. Diese Teilwahrheiten stehen aber zum Ganzen nicht in einem Widerspruch. Keine Teilwahrheit ist allein richtig. Die erkannte Teilwahrheit zur absoluten Wahrheit zu erheben, ist irrig, der aus einem Irrtum geborene Streit lächerlich.

zwei weitere Ringe anfertigen, die sich so sehr glichen, dass selbst der Vater das Original nicht mehr von den Kopien unterscheiden konnte.

Nach dem Tod des Vaters geraten die Söhne in Streit, weil jeder behauptet, den echten Ring zu besitzen. Der Richter will die Söhne schon wegschicken, weil auch er keine Möglichkeit mehr sieht, die Sachlage aufzuklären. Da kommt ihm aber eine Idee. Er verfügt, dass derjenige den echten Ring haben müsse, dessen tugendhafter, frommer und zufriedener Lebenswandel die Kraft des Ringes belege.

„Wohlan!
Es eifre jeder seiner unbestochnen,
Von Vorurteilen freien Liebe nach!
Es strebe von euch jeder um die Wette,
Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag zu legen!
Komme dieser Kraft mit Sanftmut,
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,
Mit innigster Ergebenheit in Gott zu Hilf! [...]“.

Zwei Texte, die den Vertretern der PRT lieb und teuer sind, und zwar deswegen, weil sie Wesentliches von dem ausdrücken, was die PRT theologisch vertritt, etwas, von dem auch, wie sie das Mit- und Zueinander der Religionen bestimmen möchte. Die Frage, die uns dabei interessiert, lautet: Werden die Religionen bei diesem großangelegten Versuch des neu gedachten und durchdachten Mit- und Zueinanders auch so verstanden, wie sie, die Religionen, sich selbst verstehen? Geht es doch um die faktisch vorhandenen Religionen dieser Erde, nicht um Religionen, wie der eine oder die andere sie gern hätte oder sich erträumte. Vom Standpunkt des Christen formuliert, lautet also die Frage: Kommt das Christentum in der PRT als es selbst zu Wort? Noch deutlicher auf unser christologisches Themenfeld hin gefragt: Wie geht die PRT mit der Christologie, speziell mit der Inkarnationstheologie um?

Greifen wir z.B. noch einmal auf Lessings „Nathan“ zurück? Wie kommt hier die christliche Religion zu Wort? Religion ist für Lessing nicht etwas, was dem Menschen hilft, menschlich zu sein. Es ist vielmehr der Mensch selbst, der seiner jeweiligen Religion, wie Lessing formuliert, „zu Hilf“ kommen muss. Der Mensch selbst muss seiner Religion durch seine Taten Überzeugungskraft verleihen. Deutet sich hier nicht bereits ein Religionsverständnis an, das Karl Barth später im Blick auf das Christentum energisch genug ablehnen wird: Religion, ein Produkt des Menschen, etwas jedenfalls, was der Mensch sich selbst macht? Religion nichts weiter als der menschliche Versuch, sich selbst das Heil zu schaffen?⁴

2. Unterscheidungen

Das erste, was wir feststellen müssen, ist, dass die verschiedenen Vertreter der PRT den Absolutheitsanspruch des Christentums und der Universalität der Erlösung durch Jesus Christus in Frage stellen.⁵ Sie fordern allesamt eine "Deabsolutierung der Christologie". Doch auch hier, in der PRT, gibt es verschiedene Richtungen. Wer auch nur ein wenig die Literatur zur Kenntnis genommen hat, weiß, dass eigentlich von einer Pluralität der PRT gesprochen werden müsste.⁶ So dürfen die Positionen des britischen Presbyterianers und Religionswissenschaftlers John Hick, des Katholiken Paul Knitter sowie, auf deutscher Seite, des ehemaligen Privatdozenten an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München, Perry Schmidt-Leukel und des evangelischen Reinhold Bernhardt, der vor wenigen Monaten den ehemaligen Karl Barth Lehrstuhl in Basel übernommen hat, nicht miteinander verwechselt werden. Dennoch ergeben sich bei aller Differenzierung zahlreiche Überschneidungen der theologischen Argumentation. Sie rekurrieren immer wieder auf die Studien John Hicks, vor allem auf das inzwischen auch in deutscher Sprache vorliegende Werk *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach*

⁴ Barth, Karl: Die kirchliche Dogmatik I, 2. Zollikon-Zürich ³1945, 325 ff.

⁵ Gisel, Pierre: Die Grenzen der Christologie oder die Versuchung der Absolutheit. In: Concilium 33 (1997) 63 - 73.

⁶ Gute Übersicht über die Thesen der wichtigsten Vertreter der PRT bietet Schmidt-Leukel, Perry: Worum geht es in der „Theologie der Religionen“? In: IKZ Communio 25 (1996) 289 - 297; ders.: Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht. In: Theologische Revue 89 (1993) 353 - 370. Ders.: Pluralistische Religionstheologie. Warum und Wozu? In: Ökumenische Rundschau 49 (2000) 259 - 272. Kessler, Hans: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6). Die Einzigartigkeit Jesu Christi inmitten der vielen Heilswege. In: Kirche und Schule 116, Dez. 2000, 27. Jahrg. 1 - 11. Bernhardt, Reinhold: Trinitätstheologie als Matrix einer Theologie der Religionen. In: Ökumenische Rundschau 49 (2000) 287 - 301.

Leben und Tod (München 1996)⁷ sowie auf das ebenfalls gerade ins Deutsche übersetzte Buch „God has many names“ (1980), „Gott und seine vielen Namen“.⁸

Vor allem in dem erstgenannten Opus werden die verschiedenen Themen und komplexen Perspektiven der PRT zusammengefasst und, wie es im Vorwort von Kreiner zur deutschen Ausgabe heißt, „in ihrer inneren Verwobenheit und wechselseitigen Abhängigkeit vorgestellt, um zu einer universalen Deutung der Religion integriert zu werden.“⁹

John Hick selbst sagt in diesem Vorwort klar, worauf es ihm letztlich ankommt: auf den interreligiösen Dialog.¹⁰ (BLATT 1 der Tischvorlage) Dieser müsse deswegen geführt werden, weil, nach allgemeiner Erkenntnis der Konfliktforschung, die großen Weltreligionen zweifellos zu den einflussreichen Friedensstiftern in der Welt gehören, aber eben auch zu den großen globalen Konfliktpotentialen gerechnet werden müssen. Doch sind überhaupt die Bedingungen für einen offenen Dialog zwischen den Religionen geschaffen? Die Fragen, um die es geht, lauten (BLATT 2 der Tischvorlage):

- Kann es zwischen den Religionen überhaupt einen echten Dialog geben, wenn auch nur ein einziger Dialogpartner ihn mit dem Anspruch beginnt, er besitze die letzte, endgültige, unabänderliche Wahrheit? Muss sich nicht jede Person, die in einen Dialog hineingeht, darauf einstellen, möglicherweise verändert aus diesem Dialog wieder herauszukommen?
- Muss also der Christ, wenn er den Dialog sucht (und er muss ihn suchen, wenn er sich als friedenswillig und damit zukunftsfähig erweisen will), nicht notwendigerweise von seinem Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Heilbringer und der Selbstmitteilung Gottes („Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ Joh 14,6) Abstriche machen? Hat er nicht, wie R. Bernhardt fordert, - um des lieben Friedens willen - „christologisch abzurüsten“¹¹?
- Aber ist - andererseits - , so könnte man erwidern, nicht allein *der* dialogwürdig, der seine eigene Religion ernstnimmt und seinen Glauben unverkürzt darzulegen und zu leben sucht? Kann der interreligiöse Dialog von der Bedingung abhängig gemacht werden, dass z. B. der christliche Dialogpartner zentrale Inhalte des Evangeliums verschweigt oder nur halbherzig bezeugt?¹²

Um die Pluralistische Perspektive inhaltlich näher zu kennzeichnen und von anderen Positionen abzugrenzen, wird von namhaften Vertretern der Pluralisten selbst gern ein Typenschema erstellt, das von der religionstheologischen Grundfrage nach der heilshaften Transzendenzerkenntnis ausgeht und wie folgt skizziert werden kann (BLATT 3 der Tischvorlage).¹³

Die Ausgangsfrage lautet: Sind die anderen Religionen im Besitz heilshafter Gotteserkenntnis? Die Vertreter des Atheismus bzw. des Naturalismus und Materialismus werden darauf anders antworten als die des sogenannten *Exklusivismus*, der nur - „exklusiv“ - eine einzige Religion benennen kann, in der heilshafte Gotteserkenntnis festzustellen ist, nämlich seine eigene. Diese Position unterscheidet sich wiederum von der des sogenannten *Inklusivismus*, der andere Religionen „inkludiert“, also behauptet, dass auch in anderen Religionen heilshafte Gotteserkenntnis vermittelt werde, in seiner eigenen aber in einem von keiner anderer Religion erreichten Maß. Der *Pluralist* schließlich behauptet, in mehreren Religionen sei heilshafte Gotteserkenntnis; und zwar auch in vergleichbar hohem Maße. Mehrere Religionen seien *gleich* gültig.

Im binnenchristlichen, christologischen Gespräch lautet die Frage ein wenig anders: (untere Hälfte des Blattes 3 der Tischvorlage).

Gibt es außerhalb Jesu Christi Offenbarung Gottes, die zum Heil führt?

⁷ Übersetzt von Clemens Wilhelm, bearbeitet und mit einem Vorwort versehen von Armin Kreiner. Die Originalausgabe erschien unter dem Titel: *An Interpretation of Religion*. London 1989.

⁸ Hick, John: *Gott und seine vielen Namen*. Hrsg. von Reinhard Kirste. Aus dem Englischen übersetzt von Ilke Etemeyer und Perry Schmidt-Leukel. Frankfurt a.M. 2001.

⁹ Hick, Religion 10.

¹⁰ Ebd. 13.

¹¹ Bernhardt, Reinhold: *Deabsolutierung der Christologie?* In: *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*. Hrsg. von Michael von Brück und Jürgen Werbick. Freiburg 1993, 140 - 200 (= QD 143).

¹² Kessler, Hans: *Pluralistische Religionstheologie und Christologie. Thesen und Fragen*. In: *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*. Hrsg. von Raymund Schwager. Freiburg 1996, 158-173 (= QD 160).

¹³ Schmidt-Leukel, Perry: *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*. München 1999, 186. Diese Schema beruht auf logischer, nicht auf der sogenannten „Telling-Names-Klassifikation“. Diese nennt tatsächlich bestehende Positionen, jenes orientiert sich an logischer Vollständigkeit. Zur Bewertung dieser Klassifikationen Pfüller, Wolfgang: *Zur Behebung einiger Schwierigkeiten der Pluralistischen Religionstheologie*. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 49 (1998), 335 - 355.

Auch hier ist wiederum zwischen den Positionen des Exklusivismus, des Inklusivismus wie des Pluralismus zu differenzieren. Von den Vertretern der zuerst genannten Richtung wird die Frage klarerweise negativ beantwortet: Nein, außerhalb Jesu Christi gibt es weder Offenbarung noch Heil. Bisweilen allerdings wird die exklusive Position ein wenig „weicher“ wiedergegeben: Außerhalb Jesu Christi gibt es zwar Offenbarung, aber kein Heil.

Vertreter des sogenannten binnenchristlich verstandenen Inklusivismus beantworten die gestellte Frage, typisierend gesprochen, etwa so: Gottes Selbstoffenbarung und unser Heil ist in Jesus Christus konzentriert, aber nicht auf ihn begrenzt. Andere Religionen können Offenbarungs- und Heilswege sein, Jesus Christus ist aber der letztgültige Maßstab für alle Religion. Der binnenchristliche Pluralist formuliert indes: Alle Religionen sind unterschiedliche Annäherungen an die göttliche oder letzte Wirklichkeit. Jesus ist nur bezogen auf das Christentum der „einzige“ Heilsweg. Jesus ist „relational einzigartig“.

Die Pluralisten halten die exklusive Position für vollkommen indiskutabel, werfen aber auch den Inklusivisten vor, sie behinderten den interreligiösen Dialog (machten ihn zum "Dialog zwischen Katz und Maus"), weshalb man den Anspruch, Jesus Christus sei "die alleinige und einzige letztgültige Norm der Wahrheit Gottes", fallen lassen müsse.¹⁴

Um seine pluralistische Religionsthese zu begründen, versucht John Hick auf Kants epistemologisches Modell zurückzugreifen (BLATT 4 - 5 der Tischvorlage). Nachdrücklich erklärt er, dass dieses Modell seine „wichtigste philosophische Stütze“ sei¹⁵. Bekanntlich unterscheidet Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ (=KrV) zwischen dem „Ding an sich“ (= Noumenon, das vom menschlichen Bewusstsein nicht wahrgenommen wird) und dem „Ding für uns“ (= Phänomenon, das, was das menschl. Bewusstsein wahrnimmt). Kant gelangte zu dieser Auffassung, als er im ersten Teil der KrV (transzendente Ästhetik) das Apriori der Anschauungen untersuchte. Dabei stellte er fest, dass Raum und Zeit der sinnlichen Wahrnehmung a priori zugrunde liegen. Raum und Zeit sind Formen unserer Vorstellungen. Mit Hilfe dieser „Formen“ bringt der Verstand die sinnliche Vielfalt in Form, d. h. in eine Ordnung. Raum und Zeit haben für Kant empirische Realität (objektive Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände) und transzendente Idealität (sind Bedingungen unserer Anschauung): „alles, was in Raum und Zeit angeschaut wird,[...] sind nichts als Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungen.“ J. Hick wendet diese Unterscheidung sowohl auf Gott an, den er das „Wirkliche“ nennt, wie auch auf unsere Vorstellungen und Erfahrungen von Gott: Er unterscheidet zwischen dem „noumenalen Wirklichen“ (Gott an sich, wie wir ihn aber nicht erkennen) und dem „phänomischen Wirklichen“ (Gott, wie wir ihn sehen). Das Wirkliche (= Gott) werde in verschiedenen religiös-kulturellen Systemen, an verschiedenen Räumen und zu verschiedenen Zeiten von unterschiedlichen Menschen unterschiedlich vorgestellt und erfahren.

Kant selbst hätte übrigens diese Anwendung seiner Unterscheidung von Noumenon und Phänomenon auf die Religion nicht gebilligt. Für Kant ist Gott „regulative Idee“, niemals Objekt der Erfahrung, deren Summe Kant „Natur“ nannte. Für ihn garantiert Gott die Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit. Seine Existenz muss daher von der praktischen Vernunft *postuliert* werden.

Für J. Hick aber tritt das „göttliche Noumenon“ durch die Vermittlung bestimmter Begriffe (Kategorien) ins menschliche Bewusstsein: a) *personal*: durch den Begriff „Gott“, b) *nicht-personal*: durch den Begriff „Absolutes“. Beides sei das schlechthin „Wirkliche“. Dabei ist für J. Hick die Realität „so geartet, dass beide Vorstellungen- und Beobachtungsarten gültig sind“.¹⁶

In den verschiedenen Religionen werden diese beiden Kategorien des „göttlichen Noumenon“ in Form verschiedener „Götter“ oder „Absoluta“ konkretisiert. Das Wirkliche (göttliche Noumenon), das im Begriff „Gott“ wahrgenommen wird, z. B. als Gott Israels, als die Heilige Dreifaltigkeit, als Shiva, Allah, Vishnu, stellen die *theistischen Formen religiöser Erfahrung* dar. Das Wirkliche (göttliche Noumenon), das im Begriff „Absolutes“ wahrgenommen werde, z. B. als Brahman, Nirvana, Sein, Shunyata, Dharmakaya, stelle die *nicht-theistischen Formen religiöser Erfahrung* dar.

3.1 Inkarnation - ein Mythos?

Was bedeutet aber diese pluralistische Position für den Glauben an Jesus Christus, für den Glauben daran, wie Hick selbst formuliert, dass die zweite Person der göttlichen Trinität „Mensch wurde“? Hick antwortet unum-

¹⁴ Knitter, Paul: Ein Gott - Viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums. München 1988, 65. Die vor allem auf dem 2. Vat. (LG 16; GS 22; Nostra aetate) und in der Enzyklika Redemptoris missio 55 - 56 artikulierte Position wird gewöhnlich mit dem Inklusivismus identifiziert.

¹⁵ Hick Religion, 262.

¹⁶ Ebd. 268.

wunden: Diese Lehre dürfe nicht wörtlich verstanden werden: „Wörtlich verstanden“, so Hick, besage die Lehre, dass Christus der alleinige Erlöser“ sei, denn, und hier zitiert er Apg 4,12 „es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen“, als derjenige Jesu Christi.“ Der Glaube aber, dass Christus der alleinige Erlöser sei, müsse abgelehnt werden; ansonsten sei kein Dialog mit den anderen Religionen zu führen. Die Geschichte belege es: „Das Dogma von der Göttlichkeit Christi hatte [...] - zusammen mit dem aggressiven und beutegierigen Aspekt der menschlichen Natur - historischen Anteil an den Übeln des Kolonialismus, der Zerstörung autochtoner Zivilisationen, dem Antisemitismus, verheerenden Religionskriegen und dem Verbrennen von Ketzern und Hexen.“¹⁷

Wenn wir diese Lehre „von der Göttlichkeit Christi“ aber nicht wörtlich verstehen dürfen, wie denn dann? Auch hier weiß John Hick zu antworten. Bereits in den siebziger Jahren machte er programmatisch darauf aufmerksam, dass vor allem die klassische Inkarnationstheologie entschärft werden müsse. Zunächst in „Christ and Incarnation“, sodann - deutlicher - 1977 in „Jesus and the World Religions“, erschienen in dem von Hick herausgegebenen Sammelband, der bezeichnenderweise den Titel „The Myth of God Incarnate“¹⁸ trägt, versuchte John Hick das „mysterium incarnationis“ so umzudeuten, „dass es einer pluralistischen Religionsauffassung nicht mehr im Wege steht.“¹⁹ Pointiert fasst Hick seine der PRT angepasste und eingeformte Christologie in den neunziger Jahren noch einmal zusammen.²⁰ Die traditionelle Christologie wird umfassend kritisiert und jede Inkarnationstheologie ausdrücklich abgelehnt, die von der Präexistenzchristologie bestimmt ist; denn der christliche Superioritätsanspruch stehe und falle mit der Rede von der Präexistenz Christi. Sie verhindere es, von den ontologischen Implikationen der Zwei-Naturen-Lehre abzusehen und eine „metaphorische Christologie“ zu entwerfen. Erst wenn die theologische Rede von „Inkarnation“ als Metapher, als Bildwort, nicht aber als Sachaussage, als „literal truth“, verstanden werde, sei der den Religionsfrieden störende, ja verhindernde Absolutheitsanspruch des Christentums überwunden und der Weg frei zum Arrangement eines pluralismusfreundlichen Glaubens an Jesus Christus.²¹

Übrigens bekommt Hick bei seiner Kritik an dem Herzstück der Inkarnationstheologie, der Präexistenzchristologie, Unterstützung von Karl-Josef Kuschel. Obgleich der KÜng-Schüler sich ausdrücklich gegen die PRT ausspricht,²² stimmt er John Hick zumindest in der Forderung zu, dass sich der Christ, - nicht zuletzt aus ökumenischen Gründen „in Sachen Präexistenz Christi [...] Zurückhaltung“ aufzuerlegen habe. Es gehe darum, „ein Gespräch über Christologie“ zu ermöglichen, „das die drei großen monotheistischen, prophetischen Religionen nicht länger auseinander-, sondern stärker zusammenbringt.“²³

Für John Hick öffnet der Verzicht auf die Präexistenztheologie das Tor für eine mythologische Deutung der Inkarnationstheologie. Man kann, so führt er aus, „den Gedanken der Inkarnation Gottes im Leben Jesu Christi auch mythologisch als eine außergewöhnliche Offenheit gegenüber der göttlichen Gegenwart deuten, kraft deren Jesu Leben und Lehren Millionen von Menschen in vielen Jahrhunderten die Wirklichkeit und Liebe Gottes nahegebracht haben.“ Und John Hick fasst schließlich zusammen: „Während also die Doktrin von der einmaligen Inkarnation Gottes in Christus die Menschheit geteilt und das Bild Gottes auf dasjenige einer Stammesgottheit des Westens verkürzt hat, kann sie mythologisch verstanden nach wie vor Menschen durch Christus zu Gott führen, ohne sie dadurch von der übrigen Menschheit zu trennen.“²⁴

¹⁷ Ebd. 399.

¹⁸ Deutscher Titel: Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott. Gütersloh 1979 (Siebenstern Tb 315).

¹⁹ Gäde, Gerhard: Viele Religionen. Ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks Pluralistische Religionstheologie. Gütersloh 1998, 191.

²⁰ Hick Religion; ders.: Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age. London 1993.

²¹ Gäde 1998, 212. Joswowitz-Schwellenbach, Kirsten: Zwischen Chalcedon und Birmingham. Zur Christologie John Hicks. Neuried 2000 (= Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie Bd. 5).

²² Kuschel, Karl-Josef: Christologie und Pluralistische Religionstheologie. Die Herausforderung John Hicks und eine theologische Antwort. In: Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Hrsg. von Günter Risse. Paderborn 1996, 481 - 493.

²³ Kuschel, Karl-Josef: Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung. München 1990, 510. Dazu Gerwing, Manfred: Jesus, der ewige Sohn Gottes? Zur gegenwärtigen Reflexion über die Präexistenz Christi. In: Theologie und Glaube 91 (2001) 224 - 244.

²⁴ Hick, Religion 400. Die namentlich von Paul F. Knitter und Reinhold Bernhardt erhobene Forderung nach, so wörtlich, „christologischer Abrüstung“ und „Deabsolutierung“ gewinnt hier bereits ihr Gesicht. Knitter, Paul F.: Ein Gott - viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums. München 1986. Hick, John/Knitter, Paul F.: The Myth of Christian Uniqueness. New York 1987; Bernhardt, Reinhold: Deabsolutierung der Christologie? In: Michael von Brück/Werbick, Jürgen (Hrsg.): Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien. Freie/Basel/Wien 1993, 144 - 200 (QD 143). Ders.: Pluralistische Theologie der Religionen. In: Religionsunterricht an höheren Schulen 41 (1998) 71 - 82.

Aber trifft Hick mit einem mythologischen Verständnis der Inkarnation noch die christliche Botschaft? Spätestens seit Chalkedon ist doch klarerweise jedem mythologischen Verständnis der Inkarnation der Boden entzogen. Als mythologisch wird gewöhnlich „diejenige Vorstellungsweise“ bezeichnet, „in der das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint, in der z.B. Gottes Jenseitigkeit als räumliche Ferne gedacht wird.“²⁵ Mit anderen Worten und im Blick auf die Christologie ausgedrückt: Mythologisch bedeutet Göttliches und Weltliches zu vermischen, so wie es etwa der Monophysitismus getan hat. Das Konzil von Chalkedon aber formulierte die Hypostatische Union und betonte neben dem Ungetrenntsein das Unvermischensein des Göttlichen und Menschlichen in der Person Jesu Christi.

Insofern ist es richtig und wichtig, dass Christologie im dezidierten Blick auf den Menschen zu betreiben ist.²⁶ Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass die Christologie *Theologie* ist. Mit anderen Worten, immer dann, wenn in der Christologie vom Menschen die Rede ist, muss zugleich auch von Gott die Rede sein. Nicht von ungefähr geht in der Abfolge der dogmatischen Traktate der Christologie unmittelbar die Gotteslehre und die Schöpfungslehre voraus. Diese Reihenfolge ist nicht beliebig, sondern - für die Theologie generell und für die Christologie speziell - essentiell. Keine Christologie, die ihren Namen verdient, kann gottlos oder auch nur gottvergessen vom Menschen reden. Selbst die sogenannte „Christologie von unten“, die vom historischen Jesus ausgeht, spricht, wenn auch implizit, von Gott; es sei denn, sie kommt gar nicht als Christologie daher, sondern als Jesuologie, als religionsgeschichtliche oder soziokulturelle Beschreibung der von Jesus initiierten Bewegung.

Gerade wenn es um den Menschen geht, darf die Gotteslehre nicht unterschlagen werden. Sie besagt: Gott existiert. Mehr noch: Er ist Person, die in Jesus von Nazaret zu Wort gekommen ist. Jesus ist Wort Gottes. In ihm spricht sich Gott aus und spricht er den Menschen an, und zwar in denkbar größter Dichte. Darum gilt Jesus als Sohn Gottes. Der Glaube an die tatsächliche Menschwerdung des Sohnes Gottes wird z. B. im Ersten Johannesbrief als das entscheidende Kennzeichen des christlichen Glaubens gewertet. „Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der bekennt, Jesus Christus sei im Fleisch gekommen, ist aus Gott.“²⁷

Das Zentralgeheimnis der Offenbarung ist das *mysterium trinitatis et incarnationis*. Ebenso wie wir also in der Gotteslehre vom dreimal einen Gott sprechen müssen, haben wir auch in der Christologie von der Menschwerdung Gottes zu reden. Die Inkarnation gehört zum unterscheidend Christlichen und bildet das Grundaxiom christlicher Theologie wie Anthropologie. Der inkarnierte Anspruch Gottes an den Menschen sagt nämlich Wesentliches über Gott, Wesentliches auch über den Menschen sowie über das Verhältnis beider zueinander aus. Gott wird erkannt als der, der sich zu erkennen gibt, der sich dem Menschen als Person offenbart und als Person zuspricht: Durch Jesu Wort und Wirken ist *Gott* als der liebende Vatergott offenbar geworden. Durch Jesu Wort und Wirken kommt aber auch der *Mensch* als ein Wesen in den Blick, das in der liebenden Annahme dieses Zuspruchs Gottes, kurz „Glaube“ genannt, seine eigene Vollendung und sein Heil in Gott findet. Die Art und Weise, wie sich dieser Glaube konkret geschichtlich vollzieht, *wie* also Gott in Jesus Christus bei den Menschen zu Wort kommt, sich gleichsam *inkarniert*, ist die Liebe oder, in Orientierung an Karl Rahners bekannter anthropologischer Kurzformel ausgedrückt, das radikale Sich-an-den-Anderen-Weg-wagen.²⁸

Die Inkarnationstheologie ist aber nicht Kreuzestheologie. Beide gehören zusammen, sind aber nicht identisch. Die eine kann ohne die andere nicht gedacht und *vermittelt* werden, dürfen aber auch nicht miteinander verwechselt werden. Auf katholischer Seite hat darauf nachdrücklich der schon genannte Karl Rahner aufmerksam gemacht, auf evangelischer Seite sei nur Wolfhart Pannenberg erwähnt. Die Inkarnationstheologie sichert von vornherein die christologische Erkenntnis, dass Gott und Mensch zusammengehören. Während Pannenberg dabei an die Schöpfungstheologie anknüpft,²⁹ orientiert sich Karl Rahner an der transzendentalphilosophischen Anthropologie.

²⁵ Bultmann, Rudolf: Neues Testament und Mythologie. In: Kerygma und Mythos Bd. 1. Hrsg. von Hans Werner Bartsch. Hamburg-Volksdorf 1951, 22.

²⁶ Joha, Zdenko: Christologie und Anthropologie. Eine Verhältnisbestimmung unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Denkens Walter Kaspers. Freiburg/Basel/Wien 1992 (= FThSt 148); Kasper, Walter: Jesus der Christus. Mainz ¹¹1992 (= Welt der Theologie). Dazu auch Madonia, Nicolò: Ermeneutica e cristologia in Walter Kasper. Palermo 1990 (= Theologia II).

²⁷ 1 Joh 4,2 f; KatKK 463. Im Blick auf Joh 2,23-3,36 vgl. Létourneau, Pierre: Jésus, fils de l'homme et fils de Dieu. Jean 2,23 - 3,36. Montréal 1993.

²⁸ Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg/Basel/Wien ⁴1976, 437; zur Christologie Karl Rahners vgl. auch Maurice, Evelyne: La christologie de Karl Rahner. Paris 1995 (= Collection: Jésus et Jésus-Christ).

²⁹ Pannenberg, Wolfhart: Christologie und Theologie. In: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2, Göttingen 1980, 129 - 145. Pannenberg macht darauf aufmerksam, dass, je tiefer und klarer zwischen Mensch und Gott unterschieden wird, desto deutlicher und enger ist die Verbundenheit des Menschen mit Gott. Dazu auch Drumm, Joachim: Vorwort zur elften Auflage. In: Walter Kasper, Jesus der Christus. Mainz ¹¹1992, I-XXII, hier V.

Gottvater spricht sich selbst im Logos aus. Er zeugt den Sohn, d.h.: dieses Sich-Aussprechen und Sich-Erkennen des Vaters im Logos konstituiert die zweite göttliche Person. Das Wort des Vaters und die Antwort des Sohnes im gegenseitigen Sich-Erkennen wird zum gegenseitigen Lieben, ein innertrinitarischer Prozess, der, als Hauchung bezeichnet, die dritte göttliche Person, den Heiligen Geist, hervorbringt. Vom Vater geht der innertrinitarische Lebens- und Liebesstrom aus und zu ihm flutet er zurück.

Die Schöpfungstheologie greift diesen hier nur angedeuteten trinitätstheologischen Gedanken auf und verbindet ihn zugleich mit der Inkarnationstheologie: Im Gottmenschen Jesus Christus ist jeder Mensch und die Menschheit als Ganze mitbedacht und im Heiligen Geist mitgeliebt. Abbildhaft zu den Beziehungen der göttlichen Personen vollzieht sich auch innerhalb der begnadeten Menschheit eine Bewegung von Gott zu Gott. Der Logos und der Heilige Geist sind vom Vatergott zur Menschheit gesandt, um diese zum Gottvater zu holen: cum Christo in spiritu Sancto ad patrem. Dieser Heimholungsprozess geschieht in der Geschichte als Bundesgeschichte. Mehr noch: Die Geschichte des Bundes ist der innere Grund der Schöpfung. Der reale Eintritt des schöpferischen Logos in die Geschichte zielt darauf hin, die Menschheit zum Vatergott zu führen, und zwar im heilsgeschichtlichen Gottesbund des neuen Volkes Gottes. Der alttestamentliche Gottesbund mit dem israelitischen Volk war Vorbereitung für die Erfüllung im neutestamentlichen Gottesbund, der in der Inkarnation, in der Sendung des Sohnes „im Fleisch“, zum Subjekt der Geschichte wird.

3.2 Inkarnation: eine Begegnung

In diesem Zusammenhang gewinnt auch das christologische Dogma über die Hypostatische Union des Konzils von Chalkedon (451) neue Bedeutung und aktuellen Bezug (siehe BLATT 6-9 der Tischvorlage). Es spricht von der Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur Jesu Christi in der Person des ewigen Logos³⁰ und betont, dass die menschliche Natur in diese Einheit und Einigung mit dem Logos nicht verkürzt oder absorbiert wird, sondern, wenn ich so sagen darf, gleichsam eine Beziehungseinheit, einen Liebesbund schließt, in dem die menschliche Freiheit gefordert und gefördert wird.³¹ Die Inkarnationstheologie macht deutlich, dass Freiheit, Verantwortung und Selbstständigkeit der menschlichen Natur nicht in Konkurrenz zum göttlichen Logos stehen, sondern dass dieser allererst die menschliche Freiheit, Verantwortung und Selbstständigkeit ermöglicht und zu sich bringt. Im Bund mit dem und in der Bindung an den schöpferischen Logos, der in Jesus Christus Mensch geworden ist „in allem uns gleich, außer der Sünde“, gelingt Freiheit und glückt wirkliche Liebe. Die „unio hypostatica“ ist zwar, wie Rahner formulierte, „in ihrem eigenen Wesen“ und „in sich gesehen“ ein einmaliges und höchstes Ereignis, muss aber doch als „ein inneres Moment der Ganzheit der Begnadung der geistigen Kreatur überhaupt“³² zur Geltung gebracht werden. „Der Mensch ist das Ereignis der absoluten Selbstmitteilung Gottes“.³³

Perry Schmidt-Leukel indes meint in seiner jüngsten Fundamentaltheologie mit Berufung auf John Hick behaupten zu müssen, das Konzil von Chalkedon habe mit seiner Rede von der Hypostatischen Union, die Jesus wahres Gottsein und wahres Menschsein ohne Vermischung und ohne Trennung zuschreibt, die Frage, wie denn die Relation „dieser beiden Naturen in der einen Person Jesu zu denken sei“, nicht positiv beantwortet.³⁴ Stimmt das? Meine Antwort: Nein. Es stimmt nicht, obgleich es immer wieder behauptet wird. Wer die zugegeben etwas komplizierte Quellenlage studiert hat, weiß: Mit dem Ausdruck „ohne Vermischung“ und „ohne Trennung“ wird positiv ausgesagt, dass sich das Gottsein Jesu von seinem Menschsein unterscheidet und doch verbunden ist, und zwar verbunden dank seines göttlichen Personseins: dank der Beziehung (relatio) einer göttlichen Selbstpräsenz, die wir den Sohn nennen. Doch davon ist bei Schmidt-Leukel keine Rede. Ganz auf der Spur von Hick lehnt er eine Christologie ab, wonach sich Jesus „in einer substanzhaften Weise von allen anderen Menschen unterschei-

³⁰ DH 300: „Ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einigung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in *einer* Person und *einer* Hypostase vereinigt.“

³¹ Von vornherein kam dieses Dogma auch anthropologisch zum Zug. Auf dem Konzil von Vienne 1312 sehen wir es in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Nachdenken über die Einheit des Menschen und der anthropologischen Formel: anima forma corporis. Schneider, Theodor: Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel „anima forma corporis“ im sogenannten Korrekorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne. Münster ²1988, 247 - 257. Dazu auch Gerwing, Manfred: Theologie im Mittelalter. Personen und Stationen theologisch-spiritueller Suchbewegungen im mittelalterlichen Deutschland. Paderborn/München/Wien/Zürich 2000, 141 - 160.

³² Rahner 1976, 199.

³³ Ebd. 125; dazu erhellend Wolff, Klaus: Das Problem der Gleichzeitigkeit des Menschen mit Jesus Christus bei Sören Kierkegaard im Blick auf die Theologie Karl Rahners. Würzburg 1991 (= Bonner Dogmatische Studien 8).

³⁴ Schmidt-Leukel 1999, 208.

det“.³⁵ Nur insofern will er noch an einer Zwei-Naturen-Lehre festhalten, als es hier um „die Offenheit für die göttliche Natur als ein allgemeines Merkmal der menschlichen Natur“ gehe. Jesus unterscheide sich von anderen Menschen nur „graduell“.³⁶ (213). So könne zwar von der Gegenwart Gottes in Jesus gesprochen werden und sofern auch von einem Geheimnis, aber „diese Geheimnisthaftigkeit ist von keiner anderen Art als die Geheimnisthaftigkeit der Präsenz Gottes im Leben aller Menschen“. Ich denke nicht, dass solch eine „Christologie“ mit dem Dogma von Chalkedon oder überhaupt mit dem Glauben der Kirche kompatibel ist. Und es hat schon etwas Tragisches an sich, wenn diese glänzend formulierte und klar strukturierte Fundamentalthologie das Entscheidende verfehlt: den christlichen Glauben, in dessen Grundfragen sie doch einführen will. Wie konnte es dazu kommen? Liegt es daran, dass von Anfang an zu wenig über die christliche Botschaft selbst nachgedacht wird, über ihr Selbstverständnis und ihren Inhalt, also über das, worauf sich der Glaube bezieht, wovon er seine Bedeutung erhält und sich von der Vernunft unterscheidet?

Die Inkarnationstheologie ist jedenfalls unverzichtbares Moment der Christologie. Soll sie aber nicht gnostischen Vorstellungen Vorschub leisten, nach denen ein göttliches Himmelswesen aus himmlischen Sphären herabsteige und höhere und erlösende Wahrheit und Weisheit in diese böse, irdische Welt bringe, so muss sie klarerweise theozentrisch angelegt, und schöpfungstheologisch sowie anthropozentrisch ausgelegt werden. Jesus von Nazaret kommt als "Gottes Wort in der Zeit" zu Gesicht. In ihm begegnen sich Gott und Mensch. Im Christusereignis gewinnt diese Begegnung historische Relevanz und eschatologische Bedeutung. Die Frage, wie sich Gottes Kommen zu uns in der Geschichte einer menschlichen Subjektivität verwirklichen kann, beantwortet Hünermann etwa im Blick auf das Christusereignis. Die Offenbarungsgeschichte wird als Wesensgeschehen gedacht; und zwar so, dass die Metaphysik formuliert und eschatologisch geltend gemacht werden kann: "Dass grundsätzlich in jeder menschlichen Begegnung ein Moment der Verheißung und des Verweises auf Jesus Christus als der Vollendung waltet."³⁷

Mit anderen Worten: In der Begegnung mit anderen Menschen zeigt sich und verheißt sich Christus in der Zeit. Wäre die theologische Bedeutung der Begegnung im christologischen Kontext, die Peter Hünermann übrigens durchaus deutlicher hätte konturieren und intensiver reflektieren dürfen³⁸, - wäre, so frage ich, diese theologische Bedeutung der Begegnung im christologischen Kontext nicht auch fruchtbar innerhalb des notwendig zu führenden Kommunikationsprozesses mit den Religionen geltend zu machen? Die Christologie, speziell auch die Inkarnationstheologie, wäre so nicht Hindernis, sondern geradezu Bedingung der Möglichkeit für einen wahrhaftigen, Begegnung stiftenden Dialog mit den Weltreligionen.³⁹ Jedenfalls haben wir es in der Christologie mit der Selbstmitteilung Gottes im Zeugnis der Geschichte zu tun. Diese gilt es auszulegen und uns gegen eine Mythologisierung oder auch einseitig ausgerichtete Psychologisierung zu wehren. Unser Bekenntnis zu Jesus von Nazaret bezieht sich auf einen konkreten, geschichtlichen Menschen, der chronologisch ortbar und in historischen Taten greifbar ist.⁴⁰ Der christliche Glaube bekennt in seiner Rede von der Inkarnation, dass der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ein Gott des Lebens ist, ein Gott, der den Menschen nahe ist und durch Jesus von Nazaret in den Lauf der Geschichte in einzigartiger Weise eingegriffen hat. Schon das Alte Testament zeigt einen Gott, der als der eine und einzige der Heilige ist (Jes 6,3) und trotz seiner unendlichen Größe und Erhabenheit, trotz seiner absoluten Transzendenz immer wieder neu seinen „penetranten Immanenzwillen“⁴¹ unter Beweis stellt: heilend und helfend bei seinem Volk ist, es immer wieder neu (heim-)sucht, sammelt und führt, sich einmischend, mitgehend

³⁵ Ebd. 221.

³⁶ Ebd. 222. Zur Einschätzung des Grundkurses von Schmidt-Leukel, bes. der dort artikulierten Christologie vgl. meine Rezension dieses Werkes in *Theologie und Glaube* 91 (2001) 628 - 630.

³⁷ Hünermann, Peter: *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*. Münster 1994, 399; dazu auch ders.: *Offenbarung Gottes in der Zeit*. Hrsg. von Dieter Hatrup und Helmut Hoving. München 1989.

³⁸ Müller, Gerhard Ludwig: *Christologie im Brennpunkt. Ein Lagebericht*. *ThR* 91 (1995) 363 - 378, hier 375.

³⁹ Dass der Dialog mit den Weltreligionen geführt werden muss, und zwar auf theologischem Niveau, steht ebenso außer Zweifel wie die Tatsache, dass die Theologie sich durch diesen Dialog selbst verändern wird. Dazu Dupuis, Jacques: *Towards a Christian Theology of Religions Pluralism*. Maryknoll/N.Y. 1997 und die Notifikation und den Kommentar zur Notifikation der Kongregation für die Glaubenslehre vom 27. 02, 2001, publiziert in: *L'Osservatore Romano* vom gleichen Tag, Nr. 3: Die Kirche schätzt „die wertvolle Arbeit der Theologen, die angesichts der Herausforderung des religiösen Pluralismus und der neuen Fragen für den interreligiösen Dialog schöpferisch, einfühlsam und in Treue zur biblischen und lehramtlichen Überlieferung neue Wege suchen, Vorschläge entwickeln und Verhaltensweisen anregen [...]“.

⁴⁰ Das Heil ist in Jesus von Nazaret Mensch geworden. Christus ist damit a) konkretes Subjekt der Geschichte, b) transhistorische „*actio divina*“, die die Auswirkungen des geschichtsimmanenten Christusgeschehens wie das Christusgeschehen selbst ermöglicht, und zwar die manifolden Auswirkungen auf den Menschen: die Ermöglichung der gnadenhaften Gemeinschaft mit Christus und damit die Heimholung des Menschen durch Christus im Heiligen Geist zum Vater. Dazu Gerwing, Manfred: *Jesus, der ewige Sohn Gottes? Zur gegenwärtigen Reflexion über die Präexistenz Christi*. In: *Theologie und Glaube* 91 (2001) 224 - 244.

⁴¹ Rad, Gerhard von: *Theologie des Alten Testaments I*. München ⁵1966, 219.

und mitleidend. In Jesus von Nazaret hat dieser eine, einzige und heilige Gott ein geschichtlich-konkretes Gesicht erhalten.

4. Plädoyer für einen Begegnung ermöglichenden Dialog

Damit möchte ich zum Schluss noch einmal auf John Hick, den führenden Kopf der Pluralistischen Religions-theologie, zu sprechen kommen: Unter Berufung auf Kant konstruiert er einen universalen Offenbarungsbegriff, der alle Religionen und Wahrheitsansprüche als gleichberechtigte Heilswege integrieren und somit relativieren soll. Nach dem von John Hick modifizierten epistemologischen Modell Kants kann es das nicht geben, was der christliche Glaube behauptet: dass sich Gott als der Gott des Lebens und der Geschichte wirklich, wahrhaftig und persönlich in unsere Welt hineingegeben hat. Vielmehr wird der christliche Glaube an Jesus Christus, an den, der von sich behauptet hat, er sei der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14,6), als zu anthropomorpher Gottes-begriff abgelehnt; ebenso, weil damit zusammenhängend, die personal-dialogische Begegnung zwischen Gott und Mensch.⁴² Dem alt- wie neutestamentlichen Bundesgedanken ist damit der Boden entzogen.

Das, was aus Gründen einer bestimmten philosophischen Sicht heraus a priori (um mit Kant zu sprechen) nicht möglich erscheint, wird um des Dialogs willen, der zweifellos im Dienste des Weltfriedens steht, unbedingt als „nicht wörtlich zu nehmen“ gefordert. Plötzlich gerät der Christ in den Verdacht, Unruhestifter und friedensgefährdend zu sein, nur weil er glaubt, dass in Jesus Christus Gott Mensch geworden ist und dass gerade aus dem Grund des Gott-Mensch-Seins Jesu Christi (die „Inkarnationen“, von denen der Buddhist und der Hindu sprechen, kommen nicht einmal als Analogien in Frage!) Jesus Christus *der Absolute* ist.

Diesen Verdächtigungen muss entschieden widersprochen werden. Spätestens seit dem Zweiten Vaticanum⁴³ müsste es jedem klar sein, dass sich der Christ dem interreligiösen Dialog stellt, ja stellen muss; und zwar ohne dass er seinen Glauben aufzugeben oder auch nur den geringsten Abstrich zu machen hätte. Im Gegenteil: Gerade weil er sich Christus und - damit - der Wahrheit und dem Frieden verpflichtet weiß, sucht er den Dialog mit den Vertretern der anderen Religionen.⁴⁴ In diesem Gespräch allerdings hat der Christ zu verdeutlichen, dass der von den Christen erhobene „Absolutheitsanspruch“ gerade nicht „imperialistisch“ zu verstehen ist, so, als solle all das, was „die anderen“ glauben, hoffen und lieben, herabgesetzt werden. Vielmehr muss er artikulieren, dass alles Wahre und Gute in den anderen Religionen durch Christus im Heiligen Geist begründet ist; und zwar hat er es so zu sagen, dass unmissverständlich deutlich wird:, dass genau darin für den Christen die Höchstform liegt, seine Wertschätzung dem anderen gegenüber zum Ausdruck zu bringen.⁴⁵

5. Anhang (Tischvorlage, Blätter 1- 9)

BLATT 1 der Tischvorlage

Zur Pluralistischen Religionstheologie
--

⁴² Es ist schon erstaunlich, dass Perry Schmidt-Leukel in seiner unkritischen Buchbesprechung dieses Werkes, die in Wahrheit eine einzige Lobeshymne darstellt (erschienen in Theologische Revue 91, 1995, 34 f.), mit keinem Wort auf diese von Hick unmissverständlich ausgesprochenen christologischen Konsequenzen hinweist, geschweige denn, dass er sich mit den inzwischen allenthalben laut gewordenen kontroversen Stimmen auseinandersetzt, etwa mit von Brück/Werbick 1993; Schwager 1996; Müller 1995, 370 f.; Menke, Karl-Heinz: Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage. Freiburg 1995, 75 - 176; vgl. auch die Beiträge von Hans Waldenfels, Horst Bürkle, Leo Scheffczyk, Joseph Ratzinger in IKZ Communio 25 (1996) 298 - 372.

⁴³ Vgl. bes. die Erklärung des Vat. II über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate“ und über die Missionstätigkeit der Kirche „Ad gentes 11“; auch „Lumen gentium“ 16-17, „Gaudium et spes“ 22, „Redemptoris missio“ und „Novo millennio ineunte“; vgl. bes. Internationale Theologenkommission: Das Christentum und die Religionen. 30. September 1996. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1996 (= Arbeitshilfen 136); auch: Kongregation für die Glaubenslehre: Dominus Iesus. Erklärung über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2000 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148).

⁴⁴ Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung. Kreiner, Armin: Anfragen an die Pluralistische Religionstheologie. In: Religionsunterricht an höheren Schulen 41 (1998) 83 - 91.

⁴⁵ Einen bedenkenswerten Versuch, das Problem der Pluralität der Religionen von der Christologie her anzugehen und als Chance zu begreifen, bietet Langemeyer, Georg: In keinem anderen Namen ist Heil. Einige christologische Überlegungen zur Theologie der Religionen. In: Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil. Klaus Wittstadt zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Wolfgang Weiß. Würzburg 1996, 432 - 445.

Hick, John: Religion. Die menschliche Antwort auf die Frage nach Leben und Tod. Übersetzt von Clemens Wilhelm. Bearbeitet und mit einem Vorwort versehen von Armin Kreiner. München 1996 (Originalausgabe: An Interpretation of Religion. London 1989).

In diesem Buch werden die verschiedenen Themen und komplexen Perspektiven der PRT zusammengefasst und, wie es im Vorwort von Kreiner zur deutschen Ausgabe heißt, „in ihrer inneren Verwobenheit und wechselseitigen Abhängigkeit vorgestellt, um zu einer universalen Deutung der Religion integriert zu werden.“ (10)

John Hick selbst sagt in seinem Vorwort klar, worauf es ihm letztlich ankommt:

„Ich hoffe in diesem Buch zeigen zu können, dass eine bestimmte Rechtfertigung religiösen Glaubens und der Nachweis, dass es vernünftig ist, seine Überzeugungen auf die Grundlage der eigenen Erfahrungen einschließlich der religiösen Erfahrungen zu stellen, unausweichlich auf die Probleme des religiösen Pluralismus hinführen und dass es in den großen Weltradiationen selbst Ansätze gibt, die, sofern die notwendigen philosophischen Unterscheidungen getroffen werden, den Weg zu einer Lösung dieser Probleme weisen. Insofern eine solche Lösung innerhalb der verschiedenen Traditionen akzeptiert werden kann, liefert sie die Grundlage für gegenseitige Achtung, die für einen fruchtbaren interreligiösen Dialog und für die praktische Zusammenarbeit angesichts der allgemeinen Bedrohungen - der atomaren Zerstörung, des Nord-Süd- und Ost-West-Konflikts, der irreparablen Schädigung unserer Umwelt - notwendig ist, mit denen sich die menschliche Familie auf diesem kleinen und verletzlichen Planeten konfrontiert sieht.“ (13)

© Prof. Dr. Manfred Gerwing

BLATT 2 der Tischvorlage

Zur Pluralistischen Religionstheologie

Fragen, um die es in der Pluralistischen Religionstheologie geht:

- Kann es zwischen den Religionen überhaupt einen echten, ehrlichen (nicht nur strategischen) Dialog geben, wenn auch nur ein einziger Dialogpartner ihn mit dem Anspruch beginnt, er besitze die letzte, endgültige, unabänderliche Wahrheit? Muss nicht jeder Dialogpartner die jeweils andere Religion zumindest als formal gleichberechtigt und prinzipiell wahrheitsfähig anerkennen?
- Muss also der Christ, wenn er den Dialog sucht (und er muss ihn suchen, wenn er sich als friedenswillig und damit zukunftsfähig erweisen will), nicht notwendigerweise von seinem Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Heilbringer und der Selbstmitteilung Gottes („Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ Joh 14,6) erhebliche Abstriche vornehmen, hat er nicht, wie R. Bernhardt fordert, unbedingt - um des lieben Friedens willen - „christologisch abzurüsten“?
- Aber ist - andererseits - nicht allein der dialogwürdig, der seine eigene Religion ernstnimmt und mit einem unverkürzten Verständnis des eigenen Glaubens in eine relevante Begegnung mit Menschen anderen Glaubens eintritt? Muss Dialog bedeuten, dass dem anderen die Auskunft über den zentralen Inhalt des Evangeliums und das christliche Wahrheitszeugnis vorenthalten wird?

© Prof. Dr. Manfred Gerwing

BLATT 3 der Tischvorlage

Vermitteln Religionen heilshafte Gotteserkenntnis?

Atheismus: Keine Religion vermittelt heilshafte Gotteserkenntnis.

Exklusivismus: Nur eine einzige Religion vermittelt heilshafte Gotteserkenntnis.

Inklusivismus: Mehrere Religionen vermitteln heilshafte Gotteserkenntnis, aber nur eine einzige vermittelt sie in einem alle anderen überbieten den Maß.

Pluralismus: Mehrere Religionen vermitteln heilshafte Gotteserkenntnis, und zwar auch im vergleichbar hohem Maß.

Im binnenchristlichen Gespräch lautet die Frage:

Gibt es außerhalb Jesu Christi Offenbarung Gottes, die zum Heil führt?

Exklusivismus:

- extremer E.: Außerhalb Jesu Christi gibt es weder Offenbarung noch Heil;
- gemäßiger E.: Außerhalb Jesu Christi gibt es zwar Offenbarung, aber kein Heil.

Inklusivismus: Gottes Selbstoffenbarung und unser Heil ist in Jesus Christus konzentriert, aber nicht auf ihn begrenzt.
Andere Religionen können Offenbarungs- und Heilswege sein, Jesus Christus ist der letztgültige Maßstab für alle Religion.

Pluralismus: Alle Religionen sind unterschiedliche Annäherungen an die göttliche oder letzte Wirklichkeit. Jesus ist nur bezogen auf das Christentum der „einzige“ Heilsweg. Jesus ist „relational einzigartig“.

© Prof. Dr. Manfred Gerwing

BLATT 4 der Tischvorlage

KANTS EPISTEMOLOGISCHES MODELL NACH JOHN HICK

1. Um seine pluralistische Religionsthese zu begründen, versucht John Hick auf Kants epistemologisches Modell zurückzugreifen. Dieses sei ihm seine „wichtigste philosophische Stütze“ (Hick, Religionen, 262).

2. Kant unterscheidet in der KrV zwischen dem „Ding an sich“ (= Noumenon, das vom menschlichen Bewusstsein nicht wahrgenommen wird) und dem „Ding für uns“ (= Phänomenon, das, was das menschl. Bewusstsein wahrnimmt).

3. Raum und Zeit liegen der sinnlichen Wahrnehmung a priori zugrunde. Raum und Zeit sind „Formen“ unserer Vorstellungen. Mit Hilfe dieser Formen bringt der Verstand die sinnliche Vielfalt in Form, d. h. in eine Ordnung. Raum und Zeit haben für Kant

- empirische Realität (objektive Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände) und
- transzendente Idealität (sind Bedingungen unserer Anschauung): „alles, was in Raum und Zeit angeschaut wird, [...] sind nichts als Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungen“ (Lehrsatz des transzendentalen Idealismus).

4. Hick wendet diese Unterscheidung sowohl auf Gott an, den er das „Wirkliche“ (real) nennt, als auch auf unsere Vorstellungen und Erfahrungen von Gott: Er unterscheidet zwischen dem „noumenalen Wirklichen“ (Gott an sich, wie wir ihn aber nicht erkennen) und dem „phänomischen Wirklichen“ (Gott, wie wir ihn sehen). Das Wirkliche (= Gott) werde in verschiedenen religiös-kulturellen Systemen und unterschiedlichen Menschen unterschiedlich vorgestellt und erfahren.

7© Prof. Dr. Manfred Gerwing

BLATT 5 der Tischvorlage

5. Kant selbst hätte diese Anwendung seiner Unterscheidung von Noumenon und Phainomenon auf die Religion nicht gebilligt. Für Kant ist Gott „regulative Idee“, niemals Objekt der Erfahrung, deren Summe Kant „Natur“ nannte. Für ihn garantiert Gott die Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit. Seine Existenz muss daher von der praktischen Vernunft *postuliert* werden.

6. Für J. Hick tritt das „göttliche Noumenon“ durch die Vermittlung bestimmter Begriffe (Kategorien) ins menschliche Bewusstsein:

- a) *personal* durch den Begriff „Gott“,
-----“ Wirkliche
- b) *nicht-personal* durch den Begriff „Absolutes“.

7. Dabei ist für J. Hick die Realität „so geartet, dass beide Vorstellungen- und Beobachtungsarten gültig sind“ (268).

8. In den verschiedenen Religionen werden diese beiden Kategorien des „göttlichen Noumenon“ in Form verschiedener „Götter“ oder „Absoluta“ konkretisiert.

- a) Das Wirkliche (göttliche Noumenon), das im Begriff „Gott“ wahrgenommen wird und *theistische Formen religiöser Erfahrung* darstellt, z.B. als
- Gott Israels,
 - die Heilige Dreifaltigkeit,
 - Shiva,
 - Allah,
 - Vishnu;
- b) das Wirkliche (göttliche Noumenon) , das im Begriff „Absolutes“ wahrgenommen wird, und *nicht-theistische Formen religiöser Erfahrung* darstellt, z.B.:
- Brahman,
 - Nirvana,
 - Sein,
 - Shunyata,
 - Dharmakaya.

© Prof. Dr. Manfred Gerwing

BLATT 6 der Tischvorlage

Das Konzil von Chalkedon (451) lehrt (DH 301):

In der Nachfolge der heiligen Väter also lehren wir alle übereinstimmend, unseren Herrn Jesus Christus als ein und denselben [ενα και τον αυτον] Sohn zu bekennen:

derselbe ist vollkommen in der Gottheit [τελειον τον αυτον εν θεοτητι]

derselbe ist vollkommen in der Menschheit [τελειον τον αυτον εν ανθρωποτητι];

derselbe ist wahrhaft Gott [θεον αληθως] und wahrhaft Mensch [ανθρωπον αληθως] aus vernunftbegabter Seele und Leib;

derselbe ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich [ομοουσιον τω πατρι κατα την θεοτητα] und der Menschheit nach uns wesensgleich, in allem uns gleich außer der Sünde (vgl. Hebr 4,15);

derselbe wurde einerseits der Gottheit nach vor den Zeiten aus dem Vater gezeugt [προ αιωνων μεν εκ του πατρος γεννηθεντα κατα την θεοτητα],

andererseits der Menschheit nach in den letzten Tagen unsertwegen und um unseres Heiles willen aus Maria, der Jungfrau [und] Gottesgebälerin, geboren;

ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen [μονογενη εν δυο φύσεσιν]

ohne Vermischung [ασυγχυτως, inconfuse]
 ohne Veränderung [ατρεπτως, immutabiliter],
 ohne Teilung [αδειαροτως, indivise],
 ohne Trennung [αχωριστως, inseparabiliter]

erkannt wird; wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in *einer* Person und *einer* Hypostase vereinigt [εις εν προσωπον και μιαν υποστασιν συντρεχουσης]; der einziggeborene Sohn, Gott, das Wort, der Herr Jesus Christus, ist nicht in zwei Personen geteilt oder getrennt [ουκ εις δυο προσωπα μεριζομενον η διαιρουμενον], sondern ist ein und derselbe, wie es früher die Propheten über ihn und Jesus Christus selbst es uns gelehrt und das Bekenntnis der Väter es uns überliefert hat.

BLATT 7 der Tischvorlage

Was bedeutet Menschwerdung Gottes? Einige Thesen von Manfred Gerwing

1. Menschwerdung Gottes bedeutet: Der Mensch Jesus von Nazaret ist als Mensch von Anfang an und ein für allemal aufgenommen in die zweite göttliche Person (in den Logos, den Sohn) des dreifaltigen Gottes. So erklärt das Konzil von Vienne (1312), dass „der einziggeborene Sohn Gottes, der in allem, worin Gott, der Vater, existiert, zusammen mit dem Vater ewig ist, die zugleich geeinten Teile unserer Natur, aus denen er, der selbst in sich als wahrer Gott existiert, wahrer Mensch wurde [...], aus der Zeit im jungfräulichen Brautgemach angenommen hat [assumpsisse] zur Einheit seiner Hypostase und Person“ (DH 900).

2. Dieses An- und Aufgenommensein Jesu in die zweite göttliche Person wird im Rekurs auf das Konzil von Chalkedon (451) näherhin als „Hypostatische Union“ gedacht. „Hypostatische Union“ besagt die Einheit (Union) der göttlichen und der menschlichen Natur Jesu Christi in der Person des ewigen Sohnes, des Logos (DH 300-301). Die Einheit dieser unterschiedlichen Größen (menschliche Natur, göttliche Natur) besteht - laut Konzil von Chalkedon -

- a) ohne Vermischung [ασυγχυτως, inconfuse],
- b) ohne Veränderung [ατρεπτως, immutabiliter],
- c) ohne Teilung [αδιαρετως, indivise],
- d) ohne Trennung [αχωριστως, inseparabiliter].

3. „Ohne Vermischung“ heißt:

a) Die zur Rede stehenden Naturen (göttliche Natur und menschliche Natur; wahrhaft Gott, wahrhaft Mensch) sind und bleiben zwei grundverschiedene Größen. „Zwei“ deutet hier nicht auf eine numerische Valenz hin. Vielmehr soll gerade umgekehrt auf die absolute Unterschiedenheit von Menschsein und Gottsein hingewiesen werden: „wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in *einer* Person und *einer* Hypostase vereinigt“ (DH 301).

BLATT 8 der Tischvorlage

b) Das, was der Naturbegriff suggeriert, dass bei aller Verschiedenheit der angesprochenen Größen doch zwischen beiden irgendwo eine Identität besteht, nämlich darin, wodurch man im Blick auf beide Sachverhalte von „Natur“ sprechen kann, gerade diese Suggestion soll vermieden werden: Es gibt keine Vermischung der beiden Wirklichkeiten. Gottsein und Menschsein bleiben auch in der Union zwei völlig verschiedene Größen. Zwischen Gottsein und Menschsein gibt es keinerlei Identität. Es ist nicht einmal möglich, sie unter ein und demselben Seinsbegriff zusammenzufassen. Sie sind „ohne Vermischung“.

4. „Ohne Veränderung“ bedeutet, dass in der Hypostatischen Union das Gottsein wie das Menschsein unverändert bleiben. Sie bleiben sie selbst. Sie verbinden sich zwar, aber ohne sich zu verändert. Die göttliche Wirklichkeit ändert sich deswegen nicht, weil sie, die zweite göttliche Person, zweite göttliche Person bleibt. Sie kommt ja nicht erst in ihrer Relation auf den Menschen Jesus zustande, konstituiert sich also nicht erst durch die Verbindung von Gottsein und Menschsein, sondern von Ewigkeit her durch ihr Gottsein selbst. Die menschliche Wirklichkeit ändert sich deswegen nicht, weil sie von Anfang an und für immer aufgenommen wird in die zweite göttliche Person. Göttliche und menschliche Wirklichkeit bleiben also in der Hypostatischen Union unverändert.

5. „Ohne Teilung“ sind die beiden völlig verschiedene Wirklichkeit deswegen, weil die Relation, wodurch das Menschsein mit dem Gottsein verbunden wird, die zweite göttliche Person ist. Die Person wird also nicht zum

Teil durch das Menschsein und zum anderen Teil durch das Gottsein konstituiert, sondern die Person ist ganz und gar göttliche Person, in die hinein die menschliche Natur Jesu, der Mensch Jesus also, hineingeschaffen ist. Weder das Menschsein Jesu noch das Gottsein des Sohnes werden geteilt. Sie sind ungeteilt.

BLATT 9 der Tischvorlage

6. Beide Wirklichkeiten sind aber nicht nur „ohne Teilung“, sondern auch „ohne Trennung“. Sie sind „miteinander verbunden“; und zwar durch die zweite göttliche Person, in die hinein der Mensch Jesus von Anfang an und für immer aufgenommen ist. Von einer Union kann nur in zweierlei Hinsicht gesprochen werden:

- a) zwei Wirklichkeiten sind so miteinander verbunden, dass sie sich wenigstens partiell überschneiden oder
- b) so, dass sie aufeinander bezogen sind und in diesem Sinne eine Einheit bilden.

Da Lösung a) dem „Unvermischt“ widersprechen würde, kommt nur Lösung b) in Frage: beide Wirklichkeiten bilden eine Einheit, ohne Vermischung, aber auch ohne Trennung.

7. Der Begriff der „Union“ (Einheit) darf hier also nicht mit „Identität“ verwechselt, sondern muss im Sinne des Bezogenseins, der Relation, verstanden werden. Er bedeutet das Zusammensein zweier Wirklichkeiten, die trotz des Zusammenseins voneinander verschieden bleiben.