

*Karl-Josef Kuschel*

## Christologie und interreligiöser Dialog

Die Einzigartigkeit Christi im Gespräch mit den Weltreligionen

Im Jahr 1977 erschien in England ein Buch mit dem provokativen Titel „The Myth of God Incarnate“, „Der Mythos vom fleischgewordenen Gott“, herausgegeben von dem britischen Theologen John Hick<sup>1</sup>. Diese Debatte hat bedauerlicherweise in Deutschland kaum Beachtung gefunden, gar Beunruhigung in der theologischen Zunft ausgelöst<sup>2</sup>. Dabei hatte sie von Anfang an eine Stoßrichtung von grundsätzlicher theologischer Bedeutung. Gefragt wurde nicht nur im engen christologischen Sinn, ob der Glaube an die Menschwerdung des Gottessohnes Jesus Christus überhaupt zum Zentrum des Christentums gehöre. Gefragt wurde grundsätzlicher: Hat die Lehre von Präexistenz und Menschwerdung nicht von jeher dazu geführt, Jesus Christus als den einzigen Retter der Welt zu proklamieren und damit die Überlegenheit („superiority“) des Christentums über die anderen Religionen zu demonstrieren?

### Christologie – unfähig zum interreligiösen Dialog?

In der Tat: Die Frage nach dem Stellenwert der Präexistenz- und Inkarnationslehre in der Christologie ist alles andere als die Spezialfrage einer „Professorentheologie für Theologieprofessoren“. Sie berührt ein Problem von erstrangiger ökumenischer Bedeutung: Die Beziehungsfähigkeit des Christentums zu der mehrere Milliarden Menschen umfassenden nichtchristlichen Welt. Daß hier das eigentliche strategische Ziel der Debatte um den „Mythos vom fleischgewordenen Gott“ lag, machte spätestens der 1987 publizierte zweite Mythos-Band deutlich: „The Myth of Christian Uniqueness“, „Der Mythos von der christlichen Einzigartigkeit“, ein Band, in dem sich jetzt eine ganze Theologengruppe unter dem Programmwort einer „pluralistischen Religionstheologie“ zu Wort meldete (neben John Hick vor allem Paul F. Knitter, G. Kaufman, R. Panikkar). Dieser Band stellte klar, worum es von Anfang an ging: um eine Fundamentalkritik der traditionellen Christologie, die von jeher mit Kategorien wie „einzigartige Definitivheit, Absolutheit und Normativität“ Christi die „Überlegenheit“ des Christentums über die anderen Weltreligionen begründet und deshalb den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen im Kern verunmöglicht habe<sup>3</sup>.

Und doch: Hatten die christlichen Kirchen in jüngster Zeit nicht begonnen, ihr Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen zu revidieren? Liegen nicht Welten zwischen der Weltmissionskonferenz *protestantischer Missionsgesellschaften und Kirchen* 1910 in Edinburgh, wo man noch ganz von der Idee einer baldigen „Christianisierung“ der gesamten Menschheit ausgegangen war, und den Aktivitäten des „Ökumenischen Rates der Kirchen“ nach dem Zweiten Weltkrieg: der Delegiertenkonferenz in Kandy (Ceylon) 1967, der Zentralausschußsitzung in Addis Abeba 1971, der Vollversammlung in Nairobi 1975, der Konsultation von Chiang Mai (Thailand) 1977? Alle diese Schritte hatten schließlich zu „Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien“ (1979) geführt, die unter den Schlüsselworten Gemeinschaft und Dialog standen, obwohl der Weltrat sich bis heute nicht zu einem deutlichem Wort über die Heilsmöglichkeit der Nichtchristen durchringen konnte.

Da war die katholische Kirche kühner. Denn das Zweite Vatikanische Konzil hatte entgegen früheren Positionen erklärt, daß im Herzen „aller Menschen guten Willens“ die „Gnade“ Gottes „unsichtbar“ (*Gaudium et Spes* 22) wirke, und Nichtchristen die Möglichkeit zum Heil eingeräumt: „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen“ (*Lumen Gentium* 16). Ja, in einer eigenen „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ kann man lesen: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist.“

Wenn dies aber so ist: Hätten aus dieser neuen Einstellung der Kirchen zu den nichtchristlichen Religionen nun nicht auch entschieden *Konsequenzen für die Christologie* gezogen werden müssen? Denn kann man die anderen Religionen im Dialog wirklich respektieren, in ihnen Wahrheit und Heiligkeit akzeptieren, ihren Anhängern sogar die Heilsmöglichkeit durch Gott einräumen und gleichzeitig weiterhin auf der einzigartigen Erlöserschaft Jesu Christi bestehen? Genau dies ist es nun, was die Vertreter der „pluralistischen Religionstheologie“ bestreiten, und John Hicks Erklärung steht für viele ähnliche: „Wenn es einmal anerkannt ist, daß Heil tatsächlich nicht nur innerhalb der christlichen, sondern auch innerhalb der anderen großen Traditionen sich ereignet, dann scheint es willkürlich und unrealistisch, weiterhin darauf zu beharren, daß das Christusereignis die einzige und exklusive Quelle menschlichen Heiles ist.“<sup>4</sup>

#### Die Alternative: Inkarnation im Plural

Was aber ist die theologische Alternative, die es möglich macht, der Herausforderung des religiösen Pluralismus gerecht zu werden und jeder Art von

christlicher Superiorität eine Absage zu erteilen? Gewiß: Die theologischen Entwürfe innerhalb der „pluralistischen Religionstheologie“ haben durchaus ihr eigenes Profil. Und doch zeichnen sich gemeinsame argumentative Grundstrukturen ab, die man in aller Knappheit so rekonstruieren kann:

1. Schon erkenntnistheoretisch ist auszugehen von der Einsicht in die grundsätzliche geschichtliche Relativität aller Ereignisse und Erkenntnisse. Nimmt man diese Tatsache eines alles bestimmenden „historischen Bewußtseins“ (Ernst Troeltsch) ernst, so muß man – P. Knitter zufolge – „ehrlicherweise zugeben, daß es unter menschlichen Bedingungen kein letztes Wort über die Wahrheit und auch nicht nur einen Weg geben kann, sie zu erfahren, ein Wort und einen Weg, die für alle Zeiten und alle Völker gültig wären“<sup>5</sup>. Es gibt somit „keinen festen Ort für die Wahrheit“<sup>6</sup>.

2. Es entspricht der religiösen Grunderfahrung, daß die Wirklichkeit Gottes je größer ist, als ein Mensch begreifen kann. Das Göttliche kann letztlich nur als ein unnennbares, ewig unerreichbares Geheimnis verstanden werden. Für eine Theologie der Religionen heißt das, „daß keine Religion und keine Offenbarung das einzige, letzte, exklusive oder inklusive Wort Gottes sein kann. Solch ein letztes Wort würde Gott begrenzen und ihm sein Geheimnis nehmen.“<sup>7</sup>

3. Die unterschiedlichen Religionen sind nichts als unterschiedliche Manifestationen dieses ewig einen Transzendenzgrunds. Ob Zeus, Jahwe, Allah oder Krishna: sie sind unterschiedliche Erscheinungsweisen des ewig Einen, der allen Namen immer schon vorausliegt, der sich gleichzeitig aber auch auf je unterschiedliche Weise manifestiert. Angesichts der Pluralität der Religionen ist von einem exklusiven Konzept von Offenbarung und Inkarnation Abschied zu nehmen. Inkarnationen des göttlichen Geistes oder Wortes haben ständig stattgefunden: „Inkarnation“ – so John Hick – „ist ständig geschehen und geschieht in vielen Weisen und Graden in vielen verschiedenen Menschen.“<sup>8</sup>

4. Wenn keine Religion, keine Offenbarung und kein Erlöser das Geheimnis Gottes voll „repräsentieren“ kann, hat sich folglich auch das Christentum als ein Teil des pluralen religiösen Systems zu begreifen. Von den christlichen Kirchen ist buchstäblich eine „kopernikanische Revolution“ im Blick auf die nichtchristlichen Weltreligionen gefordert. Das Christentum und sein Christus sind nicht mehr länger die Sonne im Zentrum, um die die anderen Religionen wie Planeten kreisen. Im Zentrum steht „Gott“ selbst, um den das Christentum sich zusammen mit allen anderen Religionen der Menschheit bewegt. Aus der pluralistischen Theologie folgt eine pluralistische Christologie.

5. Diese pluralistische Christologie bedeutet keine Abwertung der Figur des geschichtlichen Jesus. Sie bestreitet weder die Universalität noch die Einzigartigkeit Jesu Christi. Diese Universalität und Einzigartigkeit Christi ist aber eine konkret empirische. Jesus von Nazareth ist so einzigartig, wie jeder Mensch auf seine besondere Weise unverwechselbar, einmalig, eben einzigartig ist. Und Jesus

Christus ist universal, weil Christen überall auf der Welt an ihn glauben. Deshalb gilt: Für Christen mag Jesus Christus die besondere Offenbarung oder Inkarnation Gottes sein. Aber außer Jesus Christus gibt es andere, ebenso gültige und umfassende Offenbarungen Gottes. John Hick: „Jesus war ‚totus deus‘, ‚ganz Gott‘ in dem Sinne, daß seine Liebe genuin die Liebe Gottes wirksam auf Erden war, aber er war nicht ‚totum dei‘, das Ganze Gottes in dem Sinne, daß die göttliche Liebe ausgeteilt worden wäre ohne Rückhalt in jeder oder gar in der Summe seiner Taten.“<sup>9</sup> Oder mit Paul Knitter: „So gewiß Jesus *ein* Fenster ist, durch das wir auf das Universum des göttlichen Mysteriums schauen können und müssen, so kann es doch auch noch *andere* Fenster geben.“<sup>10</sup>

6. Von daher folgt notwendigerweise, daß auch die Definitionen der altkirchlichen Konzilien, insbesondere die Aussagen der Konzilien von Nikaia (325) und Konstantinopel (381) über die eine Präexistenz („aus dem Vater geboren vor aller Zeit“), Gottheit („Gott von Gott“), Schöpfungsmittlerschaft („durch ihn ist alles geschaffen“), Heilsbedeutung („für uns Menschen herabgestiegen“) und Inkarnation („und hat Fleisch angenommen“) des Sohnes Gottes geschichtlich relativiert werden müssen. Sie sind zwar nicht falsch, aber nur eine Form der Versprachlichung der Bedeutung Jesu, abhängig von der gräkorömischen Kultur, aus der sie stammen. Ihr „mythologischer Charakter“ muß erkannt und entsprechend interpretiert werden<sup>11</sup>. Ein folgenschwerer Umschlag vom jüdisch geprägten Neuen Testament zur ganz und gar hellenistisch geprägten frühen Kirche ist dabei zu berücksichtigen. Hatte im Neuen Testament der aus dem Jüdischen entlehnte Titel „Sohn Gottes“ für Jesus noch keinerlei metaphysische Bedeutung, sondern war vielmehr eine poetisch-symbolische, metaphorische Umschreibung von Jesu Bedeutsamkeit für die jüdischen Anhänger Jesu, so hatte die frühe Kirche auf den Konzilien von Nikaia bis Chalkedon nach Jahrhunderten kontroverser Debatten schließlich keine Hemmungen, Jesus eine Wesensgleichheit mit dem Vater (Nikaia) und neben der menschlichen eine göttliche Natur (Chalkedon) zuzuschreiben. Was im Neuen Testament noch „Poesie“ war, wurde jetzt in „Prosa“ transformiert, was Symbole gewesen waren, in ontologisch-metaphysische Systeme überführt, was „lebendige Bilder“ schienen, nun durch „rigide und wörtlich zu verstehende Dogmen“ ersetzt<sup>12</sup>. Die Folge für das Verhältnis der Christen zu den nichtchristlichen Religionen war fatal: „Faßt man nämlich die Begriffe ‚Sohn Gottes, Gott der Sohn, der inkarnierte Gott‘ buchstäblich auf, dann liegt darin die Aussage, daß Gott *ausschließlich* durch Jesus auf angemessene Weise verstanden und verehrt werden kann. Das gesamte religiöse Leben der Menschheit außerhalb des Stromes jüdisch-christlichen Glaubens wird dadurch implizit ausgeschlossen, es liegt außerhalb des Heils.“<sup>13</sup>

Man wird nach all dem zugeben müssen: Die Argumente der „pluralistischen Religionstheologie“ bestechen durch Selbstkritik an den fatalen Folgen des christlichen Superioritätsanspruchs, durch das Ernstnehmen der Tatsache des re-

ligiösen Pluralismus in der einen Welt, in der wir leben, sowie durch die Fähigkeit zu Toleranz und christlicher Selbstbescheidung. Und man kann in der Tat fragen: Ist eine „Abrüstung“ dogmatischer Christologie, deren linke Seite oft genug tatsächlich nicht nur – einem Wort von Rosemary Ruether zufolge – der fatale Antisemitismus, sondern auch der fanatische christliche Exklusivismus und arrogante Superioritätsanspruch gewesen ist, nicht ganz und gar überfällig, um der Dialogfähigkeit des Christentums mit den anderen Weltreligionen willen? Muß man hier nicht wirklich entschieden den „theologischen Rubikon“ überschreiten, nachdem offenbar sowohl das Modell des „intoleranten Exklusivismus“ (Heil nur in Christus) wie des „gnädigen Inklusivismus“ (Anerkennung der Heilsmöglichkeit in anderen Religionen als Ergebnis von Christi Heilswirken) ihre Plausibilität verbraucht haben? Ist nicht jede Art von „Normativität“ Christi und des Christentums für alle anderen Religionen in der Tat so „ausbeuterisch“, wie es der Versuch des Sexismus ist, die spezifisch männliche Erfahrung zur universalen Norm für die gesamte Menschheit zu machen?<sup>14</sup> Bleibt konsequenterweise also nur die Ablehnung der Superiorität und Finalität Christi oder des Christentums und damit die Anerkennung der völligen Gleich-Gültigkeit der anderen Heilswege?

Diese Herausforderung der angelsächsischen „pluralistischen Religionstheologie“ gilt es ernst zu nehmen. Und dies kann man nur, wenn man ihren Begründungsstrukturen mit ernsthafter theologischer Sachkritik begegnet. Kriterium einer solchen Kritik kann nur die Frage nach der adäquaten Christlichkeit der „pluralistischen Religionstheologie“ sein. Der Christologie dürfte dabei eine Schlüsselrolle zukommen. An ihr entscheidet sich buchstäblich die Identität dieser Theologie als „christlicher“ Theologie. Die entscheidende Frage also muß lauten: Wird die „pluralistische Religionstheologie“ den christlichen Grundzeugnissen und den maßgeblichen kirchlichen Interpretationen (etwa in den altkirchlichen Konzilien) gerecht? Und: Ist der hier konstruierte Zusammenhang wirklich zwingend: Der Glaube an die Einzigartigkeit, Normativität und Finalität Christi führt unweigerlich zu einer triumphalen Absolutheit, arroganten Superiorität und intoleranten Exklusivität des Christentums gegenüber anderen Religionen?

Zu beantworten ist diese Frage nur auf der Basis des Neuen Testaments und der altkirchlichen Konzilien selber – und zwar im Rahmen einer kritischen kontextuellen Exegese und Dogmenhermeneutik. Und da gibt es bedauerlicherweise gegenwärtig keine auf neuestem exegetischem Forschungsstand geschriebene „biblische Theologie des interreligiösen Dialogs“. Sie ist ein dringendes Desiderat der theologischen und ökumenischen Forschung. In aller Vorläufigkeit soll hier deshalb der Versuch gewagt werden, an zwei Testfällen die christologischen Thesen der „pluralistischen Religionstheologie“ zu überprüfen: am Hymnus des Kolosserbriefs und am Glaubensbekenntnis des Konzils von Nikaia<sup>15</sup>.

Testfall 1: Kolosser 1, 15–20

- 15 Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes  
der Erstgeborene der ganzen Schöpfung
- 16 denn ihm wurde alles erschaffen  
im Himmel und auf Erden  
das Sichtbare und das Unsichtbare  
Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten  
alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen.
- 17 Er ist vor aller Schöpfung,  
in ihm hat alles Bestand.
- 18 Er ist das Haupt des Leibes, der Leib aber ist die Kirche.  
Er ist der Ursprung, der Erstgeborene der Toten  
so hat er in allem den Vorrang
- 19 denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen
- 20 um durch ihn alles zu versöhnen  
alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen  
der Frieden gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut.

Wer diesen Text, den der Verfasser des Kolosserbriefs offenbar als Lied schon vorgefunden und redigiert hat (vor allem sichtbar in den Versen 18 und 20), aus seinem brieflichen und soziokulturellen Kontext isoliert, mag hier in der Tat ein gewaltiges Dokument christlicher Superiorität entdecken, noch keine 50 Jahre nach Jesu Tod geschrieben. Denn kann man als Christ noch höher greifen als zu dem Anspruch: Unser Christus ist bereits der Mittler Gottes bei der Urschöpfung gewesen, und alles „im Himmel und auf Erden“ ist nicht nur durch ihn und auf ihn hin geschaffen, sondern alles hat auch in ihm Bestand? Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Schöpfung: geformt, durchdrungen und zusammengehalten von der Kraft und Macht Christi. Er und nur er scheint zu zählen.

Projiziert man diesen Text oder andere Schrifttexte unmittelbar auf das heutige Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen, so sind die Konsequenzen rasch gezogen: Wenn „alles“ durch Christus und auf Christus hin geschaffen ist, dann sind auch die Religionen der Welt Teile dieser Schöpfungswirklichkeit Gottes. Woraus gleichzeitig folgt: Jede nichtchristliche Religion ist von der Herrschaft Christi in der Welt her zu relativieren, ja unter Umständen als „Irrlehre“ oder gar als „endzeitliche antichristliche Verführungsmacht“ zu verurteilen<sup>16</sup>. Ihre Stellung ist ganz und gar von dem abhängig, der „in allem den Vorrang“ hat. Als theologische Pointe scheint dazu die Aussage zu passen: „Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen.“ Und wenn man die polemischen Teile des Briefs hinzunimmt („Gebt acht, daß euch niemand mit seiner Philosophie und falschen Lehre verführt, die sich nur auf menschliche Überlieferung stützen und sich auf die Elementarmächte der Welt, nicht auf Christus berufen“) und hier auch alle nichtchristlichen Religionen der Zukunft mitgemeint sieht, scheint ein christlicher Exklusivismus und Superioritätsanspruch biblisch gut begründet.

Und doch: Wenn man diesen Text nicht ungeschichtlich isoliert, sondern in seinem individualbiographischen, politischen und sozireligiösen Kontext betrachtet, ergibt sich ein anderes Bild. Und die Beachtung des Kontextes meint ja nicht nur die Berücksichtigung der „situativen Einkleidung“ eines zeitlosen Inhalts, die man mit genügender historischer Distanz auch weglassen könnte. Der Kontext ist vielmehr konstitutiv für die bleibende inhaltliche Sinnspitze dieses Bekenntnisses zu Christus.

Zum Verständnis des Kontextes sollte man deshalb ein *erstes* wissen: Dieser Brief, der nicht von Paulus selber stammt, sondern sich des Namens des Apostels bedient, ging an eine Stadt in Kleinasien, die damals zur römischen Provinz Asia gehörte. Heute heißt dieser Ort Konas und liegt im Südwesten der Türkei, in Westanatolien, damals ein nicht unbedeutendes Zentrum der Wollverarbeitung: „Die wenigen Christen von Kolossä verdienten ihr Geld in der Tuchindustrie. Man konnte in Kolossä Weberin sein, Färber, Schafhirte. Vor allem gefärbte Wollstoffe wurden produziert.“<sup>17</sup> Aus den Annalen des Tacitus weiß man überdies, daß die ganze Gegend um Kolossä im Jahr 61 n. Chr. durch ein Erdbeben schwer zerstört gewesen sein muß. Die Stadt war also offenkundig wieder aufgebaut, als dieser Brief an sie abging, und eines der Schlüsselworte des Textes, der von den bedrohlichen „Elementarmächten der Welt“ redet, wird auf diesem bröckelnden, schwankenden Grund für die ursprünglichen Leser noch einmal anders geklungen haben. Daß diese Stadt also eine Katastrophe gerade hinter sich hatte, wird man beim Verständnis des Glaubens dieser Gemeinde an Christus nicht vergessen dürfen. Die gesamte Schöpfung war buchstäblich bedroht und drohte immer wieder auseinanderzufallen.

Und man sollte ein *zweites* wissen: Der Apostel Paulus wird hier nicht als Triumphator, sondern als politischer Gefangener geschildert, der wegen seiner Glaubensüberzeugung, wegen des „Geheimnisses Christi“ (4, 3) im Gefängnis sitzt: „Denkt an meine Fesseln“ (4, 18). Ein Gefangener zumal, der sich nicht nur in einer Situation des „Leidens“ (1, 24), sondern seinen Adressaten gegenüber auch in einer Situation der Defensive befindet. Denn „Paulus“ mußte während seiner Abwesenheit von der Gemeinde offensichtlich mit Missionskonkurrenten rechnen: nur so wird seine Anspielung auf einen „schweren Kampf“ (2, 1) für die Gemeinde verständlich, seine unüberhörbare Warnung, niemand solle sich „durch Überredungskünste“ täuschen lassen (2, 4). „Paulus“ muß darüber hinaus gegen konkurrierende Philosophien und religiöse Praktiken anschreiben; daher seine Anspielung auf die „Elementarmächte der Welt“ oder auf das Problem religiöser Speisevorschriften und Tagesbeobachtungen, auf Engelverehrungen, Visionen und religiösen Asketismus (2, 16–23). Und „Paulus“ muß schließlich gegen sittliche Verwahrlosung in der Gemeinde kämpfen; daher seine Worte über Unzucht, Schamlosigkeit, böse Begierde und Habsucht, über Zorn, Wut, Bosheit, Lästerungen, Zoten und Lügen (3, 5–8).

Liest man das Lied also in diesem Kontext, im Kontext von Lebensangst, Gefangenschaftserfahrung, Konflikt und Sorge um Konkurrenz, dann dürften die Aussagen über Christus kaum Triumphgefühlen, Exklusivitätssüchten oder Superioritätsbedürfnissen entspringen. Im Gegenteil: Was in Kol 1, 15–20 vor uns liegt, ist nichts als das *Vertrauens- und Hoffnungslied* eines Mannes, der in diesem erdbebengefährdeten Winkel des römischen Imperiums seinen Christusglauben trotz allem zu rechtfertigen sucht, buchstäblich mit den Fesseln an den Händen, buchstäblich aus der Perspektive des gefangenen Vogels. Nicht superioristisch, eher „verrückt“ ist dieses Lied. Denn kann man „Verrückteres“ behaupten, als daß Gott ausgerechnet im einstmals gekreuzigten Nazarener „mit seiner ganzen Fülle“ habe wohnen wollen? Kann man in einer Situation der stets neuen Gefährdung der Schöpfung Verwegeneres aussagen als die Sätze über die Schöpfungsmittlerschaft eines Mannes, der selber am Galgen geendet hatte? Kann man politisch gefährlicher formulieren als die Anspielung auf Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten – als ob man nicht wüßte, wer damals wirklich auf dem Thron saß, wer wirklich die Weltherrschaft ausübte, wer alle Mächte und Gewalten wirklich kontrollierte: die römische Militärmacht nämlich, die mit Waffengewalt in allen Regionen ihres Imperiums die „Pax romana“ durchgesetzt hatte? Wir wissen nicht genau, warum „Paulus“ im Gefängnis saß, aber dieser eine Satz des Liedes dürfte ausgereicht haben, um den Apostel zu verhaften.

Nein, was immer spätere Generationen von Christen aus diesem Lied gemacht haben, als das Christentum selber politisch an die Macht kam: Ursprünglich sollte hier nicht die arrogante „Superiorität“ und intolerante Exklusivität des Christus und der damaligen christlichen Gemeinde herausgestellt werden, einer Gemeinde, die aus Bauern und Schafzüchtern bestand. Ursprünglich sollte in diesem Lied einer unbedeutenden und machtlosen Gemeinde von Menschen, die einstmals „Heiden“ waren, dreierlei gesagt werden:

1. Gott ist zwar unsichtbar, allem entzogen, und doch nicht einfach ein dunkles Rätsel, ein undurchschaubares Geheimnis. Gott hat sich „anschaulich“ gemacht in einem „Ebenbild“, im Bild des vom Tod auferweckten und erhöhten und so „erstgeborenen“ Christus. Ja, das Lied erhält seine ganze Kraft von der Überzeugung, daß Christus das normative Bild von Gott ist. Die *Normativität dieses Gottesbilds* begründet die inhaltliche Unbeliebigkeit dieses Gottes.

2. Wenn Christus das Bild des unsichtbaren Gottes ist, dann ist aller Empirie zum Trotz Vertrauen in die Schöpfung begründet: Die Schöpfung ist trotz allem nicht kosmischen Potenzen und Schicksalsmächten ausgeliefert, ist trotz aller Katastrophenerfahrung im Ursprung nicht willkürlich, im Verlauf nicht chaotisch und im Ziel nicht blind, sondern ist von Christus, das heißt von Versöhnung, Frieden und Liebe zusammengehalten. Die *Definitivheit des Christusereignisses* ist unverzichtbar um der Vertrauenswürdigkeit dieser Glaubensaussage willen.



3. Mit diesem Lied sollte der Glaube an den in Christus „neuen Menschen“ (3, 10) begründet werden. Zu diesem Zweck mußte der Verfasser klarmachen, daß das Christusereignis kein Zufall der Geschichte ist, sondern ein „Geheimnis, das seit ewigen Zeiten und Generationen“ bei Gott verborgen (1, 26) gewesen war. Denn Gott wird ja nach gut jüdischer Auffassung nicht durch die Geschichte überrascht, sondern ist der Herr der Geschichte, vor dessen Augen bereits alles erscheint, was irdischen Augen noch entzogen ist. Von Anfang an also stand Gott das Christusereignis „vor Augen“, so daß schon die ganze Schöpfung auf dieses Ereignis hin konzipiert werden konnte. Schöpfung und Erlösung gehören in Christus zusammen. Die *Finalität des Christusereignisses* ergibt sich also aus dem Glauben an die Schöpfermacht, Geschichtsmächtigkeit und Finalität Gottes selber.

Auf das Neue und Unerhörte des Christusgeheimnisses also zielt dieses Lied – theologisch wie anthropologisch. Worin besteht dieses Neue? Es ist – kurz gesagt – die von Gott in Christus auch den Heiden eröffnete Möglichkeit des Glaubens an den wahren Gott, ermöglicht durch eine ganz und gar überraschende, gnädige Zuwendung Gottes Menschen gegenüber, die ja nicht zum „auserwählten Volk“ gehören. In Christus aber spielen solche Heilsprivilegien keine Rolle mehr. Gott selbst durchbricht in Freiheit alle religiösen Systeme und Lager und eröffnet neuen Menschen die Möglichkeit zum wahren Glauben. Dieser Glaube wird in der Freiheit von allen (jüdischen) Geboten und Verboten und allen möglichen (heidnischen) Philosophien und Praktiken konkret, aber auch in der Freiheit zu Friede, Liebe und konkreter Vergebung.

Darin also besteht das Neue konkret, daß der Mensch fähig wird zu „aufrichtigem Erbarmen“, zu „Güte, Demut, Milde, Geduld“ (3, 12): „Bekleidet euch mit aufrichtigem Erbarmen ... Ertragt euch gegenseitig und vergebt einander, wenn einer dem anderen etwas vorzuwerfen hat. Wie der Herr euch vergeben hat, so vergebt auch ihr! Vor allem aber liebt einander, denn Liebe ist das Band, das alles zusammenhält und vollkommen macht. In eurem Herzen herrsche der Friede“ (3, 12–15). Wer so „in Christus“ lebt, das heißt, wer so Christus zur Norm seines Gottes- und Menschenbilds macht, für den spielt seine religiöse und soziale Herkunft keine Rolle mehr, sei er Grieche oder Jude, Fremder oder Vertrauter, Sklave oder Freier (3, 11). Anders gesagt: Der Verfasser braucht die Normativität des Christusereignisses, um das „neue Menschsein“ kriteriologisch überhaupt begründen und ethisch verbindlich konkretisieren zu können. Wäre es anders, könnte man in Gottes Namen Beliebiges begründen und leben.

Damit ist klar: Definitivheit, Finalität und Normativität des Christusereignisses (ausgedrückt in den Glaubenssymbolen Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi) sind unverzichtbar, will man den Glauben begründen, daß Gott selbst sich in Christus so und nicht anders für den Menschen und dessen „neue Existenz“ entschieden hat. Darin liegt die Einzigartigkeit Jesu. Sie ist mehr

als eine empirische Unverwechselbarkeit und hat mit einem „Mythos“ nichts zu tun. Sie ist Ausdruck einer Glaubensentscheidung, die die eigentlich „christliche“ genannt zu werden verdient: des Glaubens daran, daß Gott sich so und nicht dutzende Male anders in Christus hat offenbaren wollen. Eine Absolutheit (im Sinn einer Losgelöstheit von allem), eine Exklusivität (im Sinn einer ungeschichtlichen Isoliertheit) und Superiorität (im Sinn einer arroganten Überlegenheit) Jesu Christi ist damit in diesem Brief selber nicht behauptet, ja würde den Geist dieses Liedes verraten, das ja ausdrücklich von Versöhnung und Friedensstiftung Christi (1, 20) redet. Nicht Arroganz, sondern Dankbarkeit und Demut wären die adäquaten Grundhaltungen eines Menschen, der vom Geist dieses Liedes ergriffen ist. Jeder Absolutheits- und Superioritätsanspruch aber spaltet und stiftet Unfrieden. Sie gehören zur Signatur des „alten Menschen“.

Diese Selbstverpflichtung auf die Liebe und den Frieden Christi aber schließt für den Kolosserbrief den prophetischen Protest und Widerstand gegen allerlei falsche Lehre, Aberglauben und Götzendienst nicht aus, sondern ein. Denn die Freiheit des „neuen Menschen“ besteht ja nicht in „billiger Toleranz“, sondern offensichtlich auch in der Prüfung der Geister: ob nämlich alles, was an „Philosophien und falschen Lehren“ auf dem Supermarkt religiöser Optionen angeboten wird (einerlei, ob damals oder heute), auch dem Geist Christi entspricht und nicht doch wieder zur Versklavung führt. Die Einzigartigkeit Christi bedeutet zwar nicht Superiorität, wohl aber Andersheit, Unterschiedenheit Christi.

## Testfall 2: Die Christologie von Nikaia

Aber sind, wenn schon nicht bestimmte neutestamentliche Texte, so dann doch die Aussagen der altkirchlichen Konzilien Niederschlag eines kirchlichen Triumphalismus und Exklusivismus? Ist nicht die Aussage des Konzils von Nikaia (325) über die Unerschaffenheit und göttliche Wesensgleichheit des Sohnes Gottes der Eckstein orthodoxer Selbstgerechtigkeit und Superiorität?

Zuzugeben ist: Die Schwierigkeiten mit den Christusaussagen der altkirchlichen Konzilien gehen quer durch die christlichen Kirchen selbst. Seit der Aufklärung ist die Kritik an der Unverständlichkeit, Kompliziertheit, Lebensfremdheit und Schriftfremdheit dieser Christologie des 4. Jahrhunderts zu Topoi geronnen. Und doch hat diese Christologie nicht zuletzt durch die Liturgie der christlichen Kirchen einen hohen Stellenwert behalten.

Freilich: Auch katholische Dogmenhermeneutik geht heute ganz selbstverständlich davon aus, daß auch die Christusaussagen des Konzils von Nikaia nicht ungeschichtlich isoliert und verabsolutiert werden dürfen, sondern sich aus einer historischen Konfrontationssituation heraus erklären. Sie können gar nicht verstanden werden ohne das damals herrschende Weltbild des sogenannten middle-

ren Platonismus, das ganz und gar geprägt war von einer strengen Geschiedenheit von Gott und Welt, einer Diastase von oben und unten. Um diese Diastase zu überwinden, wurde eine Art Mittelwesen angenommen, die sogenannte Weltseele, die man sich als ein von Gott verursachtes Prinzip dachte, das zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen Verbindung schafft. Der „erste Gott“, der Menschen grundsätzlich unerreichbar und unerkennbar ist, konnte auf diese Weise reines Sein bleiben – ein in sich ruhendes, monadisches Wesen, das auf die niedrige, gespaltene und vergängliche Welt eben nicht direkt, sondern nur vermittels des „zweiten Gottes“, der „Weltseele“ einwirkte. Die Transzendenz Gottes war damit streng gewahrt; denn mit der Welt hatte dieser Gott ja nur mittelbar zu tun.

Zum Problem für die christliche Theologie und Kirche wurde dieses dreischichtige mittelplatonische Weltbild freilich erst dann, als es ein alexandrinischer Priester namens Arius als seine Berufung betrachtete, ausgerechnet mit dessen Hilfe auch das Verhältnis von Gott, Welt und Christus zu erklären. Nicht weniger beseelt von Gedanken strenger Transzendenz Gottes als die Philosophen, war er der Meinung, daß Gott nicht nur für die Menschen, sondern auch für den Logos Jesus Christus letztlich „unerkennbar“ sei, daß also der „Sohn“ den „Vater“ im tiefsten nicht kenne. Warum nicht? Weil auch der Sohn ein Geschöpf ist! Als Geschöpf aber existierte der Sohn nicht von Ewigkeit, denn Gott allein war für Arius ewig, ungeworden, ungezeugt, unteilbar und unwandelbar. Es gab also eine Zeit, da der Sohn nicht war. Gott war nicht immer der Vater dieses Sohnes, woraus folgt: Wesensmäßig sind sich Vater und Sohn fremd, einander unähnlich: Gott ist auch für Arius eine in sich ruhende, für sich seiende, geheimnisvolle, einsame, weltferne Monade.

Vor diesem Hintergrund muß die Reaktion des Konzils von Nikaia verstanden werden. Hier ging es nicht so sehr um ein „philosophisches Konstrukt“, so sehr die Christologie von Nikaia von der griechisch-hellenistischen Metaphysik und Ontologie geprägt ist. Hier ging es nicht darum, neutestamentliche Poesie in dogmatische „Prosa“ zu überführen, auch nicht, die Superiorität des Christentums zu begründen, sondern vor allem darum, ein Kernstück der neutestamentlichen Botschaft neu zu rechtfertigen. Nikaia wollte mit seinem Bekenntnis zu Christus ausdrücklich nicht über die Schrift hinausgehen, sondern verstand sein Credo als Beitrag zur Schriftauslegung. Nicht zuletzt deshalb ist es nicht in die Form eines dogmatischen Traktats gekleidet, sondern in die eines Bekenntnisses.

Denn darum ging es der Sache nach: Sollte ein Kerngedanke des Neuen Testaments aufrechterhalten werden, daß Gott nicht nur einen Teil von sich, sondern sein Wesen definitiv und vorbehaltlos in Jesus Christus geoffenbart hat; sollte die biblische Botschaft von einem Gott, dessen Sohn Mensch wurde und der so die Erlösung der kreatürlichen Schöpfung bewirkte, ernst genommen werden, mußte der Sohn dem kreatürlichen Bereich enthoben und „an die Seite Gottes“ ge-

stellt werden. Angesichts der metaphysischen Voraussetzungen der Zeit und eines derart herausfordernden philosophisch-theologischen Systems wie das des Arius' gab es nur eine Alternative: Entweder gehört Jesus Christus auf die Stufe des Geschaffenen, dann kann sich Gott nicht wirklich in ihm ganz offenbaren und die volle Erlösung bewirken, oder er gehört ganz auf die Seite des Ungeschaffenen, dann ist er „Gott von Gott“, „Licht vom Licht“, „wahrer Gott vom wahren Gott“. Die Wahl dieser (zugegebenen unbiblichen) Terminologie war also notwendig, um unter den neuen philosophischen Voraussetzungen die biblische Offenbarungs- und Erlösungsvorstellung zu bewahren.

Anders gesagt: Was immer man heute neu über den politischen Kontext des Konzils (Reichseinheitspolitik Kaiser Konstantins) und über die geschichtliche Relativität der Kategorien der hellenistischen Ontologie wird sagen müssen; was immer man über den epochalen Paradigmenwechsel (H. Küng<sup>18</sup>) zwischen der Welt des Neuen Testaments und der der alten Kirche wird klarzumachen haben (B. Welte: „Der Schritt von der Bibel zu Nikaia und damit zur klassischen Dogmatik und Christologie (ist) ein epochaler und – im wesentlichen – nicht ein bloß explikativer Schritt“<sup>19</sup>): Bei aller Diskontinuität ist eine *inhaltliche Kontinuität* zwischen dem Christushymnus des Kolosserbriefs und dem Glaubensbekenntnis von Nikaia durchaus gegeben. Jedesmal geht es um die entscheidende Glaubensaussage, daß Person, Sache und Geschick Jesu Christi definitiv zur Bestimmung des ewigen Wesens Gottes gehören. Schon im Neuen Testament zielen die Spitzenaussagen der Christologie auf den ungemein kühnen Gedanken, daß Jesus von Nazareth nicht bloß wie alle Menschen von Ewigkeit her „in Gottes Gedanken“ war, in „Gottes Plan“ existierte (ideelle Präexistenz), daß vielmehr das „Ereignis Jesus Christus“ (immer zu verstehen als Einheit von Verkündigung, Tod und Auferweckung) entscheidende, seinshaft-reale Folgen für die Wesensbestimmung Gottes selber bekommt (reale, personale Präexistenz): Der ewige Gott hat sich definitiv zum Vater dieses Sohnes bestimmt. In dieser entscheidenden Glaubensaussage haben die altkirchlichen Konzilien das neutestamentliche Kerygma adäquat interpretiert, so daß man sagen kann:

„In Jesus Christus ist ein für allemal und endgültig offenbar geworden, wer Gott ist und wer der Mensch ist. In Jesus Christus ist in der Zeit und in der Geschichte offenbar geworden, daß Gott, wie Jesus Christus ihn verkündet, kein starres, einsames Wesen ist, das nur im Gespräch mit sich selber und eifersüchtig auf sich selbst bedacht ist, vielmehr ist Gott von aller Ewigkeit her die Liebe, die sich selbst verschenkt und mitteilt ... Der Vater ist der Ursprung und die Quelle des Sohnes. Der Sohn besitzt aber dasselbe Gottsein als vom Vater geschenktes. Deshalb ist er eines Wesens mit dem Vater. Er ist daher nicht wie die Geschöpfe aus dem Nichts hervorgegangen, nicht geschaffen, sondern gezeugt, ohne zeitlichen Anfang im ewigen Jetzt der Ewigkeit Gottes.“<sup>20</sup>

Wäre es anders, wäre das Christusergebnis nicht definitiv und normativ, gäbe es neben oder außer Christus noch beliebig andere, ebenso umfassende Inkarnationen oder Offenbarungen Gottes, bliebe Gott letztlich ein undurchdringliches Rätsel, dessen Glaubwürdigkeit auf dem Spiel stünde. Wäre es anders, hätte der

Sohn den Vater nicht wirklich gekannt und offenbart, bliebe Gott ein beliebiges Etwas, das sich heute so, morgen anders manifestierte. Wäre es anders, wäre Jesus Christus nur *ein* Fenster zu diesem letztlich unaussprechlichen Geheimnis, wäre auch die Begründung des „neuen Menschen“ letztlich ungesichert. Um der Zuverlässigkeit, Unbeliebigkeit und Glaubwürdigkeit Gottes selbst willen ist die Aussage unverzichtbar, daß Gott seine „ganze Fülle“ in Christus habe wohnen lassen, daß Jesus Christus der wesensgleiche Sohn Gottes ist. Joseph Ratzinger hat diesen Grundgedanken im Blick auf das Konzil von Nikaia mit den Sätzen umschrieben:

„Diese philosophische Vokabel ‚gleichwesentlich‘ fügt dem Neuen Testament nichts hinzu, sondern ist an der entscheidenden Stelle seines Zeugnisses die Verteidigung seiner Wörtlichkeit gegen jeden Allegorismus. Sie bedeutet also dies: Gottes Wort täuscht uns nicht. Jesus wird nicht nur als Sohn Gottes *bezeichnet*, er *ist* es. Gott bleibt nicht auf ewig unter der Wolke der Bilder verborgen, die mehr verdecken als öffnen. Er rührt den Menschen wirklich an und läßt sich vom Menschen wirklich anrühren in dem, der der Sohn *ist*. Indem das Neue Testament vom Sohn spricht, durchbricht es die Bilderwand der Religionsgeschichte und zeigt uns die Wirklichkeit – die Wahrheit, auf der wir stehen, leben und sterben können.“<sup>21</sup>

### Christologie im Gespräch mit den Weltreligionen

Eine Religionstheologie, für die Gott letztlich ein dem Menschen unerkennbares, rätselhaftes Geheimnis ist, das sich auf kulturell je verschiedene Weise manifestiert, verkennt das biblische Zeugnis von dem einen Gott, der durch Schöpfung und Offenbarung sein „Geheimnis“ selber hat erkennen lassen wollen (Röm 1, 13, Eph 1, 8, Kol 2, 2f.). Gerade das neutestamentliche Verständnis von Gottes Geheimnis ist mit einem neuzeitlich-aufklärerischen, erkenntnistheoretischen Verständnis von Geheimnis nicht zu verwechseln. Gott ist gerade im Neuen Testament kein unerkennbares, unanschauliches, allem Verstehen und Begreifen entzogenes „Geheimnis“. Eine solche Auffassung würde weder Person und Verkündigung Jesu („Abba“-Anrede) noch der Theologie der Synoptiker (Rede von einem Gottesreich in den Gleichnissen: Mk 4, 11 par), noch der des Johannes gerecht, derzufolge zwar „kein Mensch“ Gott je gesehen, wohl aber „der Sohn“, der „am Herzen des Vaters“ geruht hat (Joh 1, 18). Auch für Paulus sind Gottes „Tiefen“ zwar unergründlich, zugleich aber läßt der Apostel keinen Zweifel daran, daß Gott sein Geheimnis offenbar gemacht hat in Jesus Christus, der deshalb das „Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes“ genannt werden kann (1 Kor 2, 7). Das gleiche gilt auch für die Deuteropaulinen (vgl. Eph 1, 8f; Kol 2, 2f.). Nach dem Neuen Testament dürfen Christen, die sich auf Jesus Christus einlassen, also darauf vertrauen, daß Gott kein undurchdringliches Rätsel sein will, daß sein Geheimnis vielmehr in Jesus Christus offenbar, glaubbar und glaubwürdig geworden ist.

Die „pluralistische Religionstheologie“ ist in ihrer Kritik an den kulturellen, politischen und sozialen Folgen des christlichen Absolutheits- und Superioritätsanspruchs im Recht. Nicht begründet ist dagegen der Zusammenhang von Superiorität des Christentums als verfaßter, politisch wirksamer Organisation mit den ursprünglichen Aussagen des Neuen Testaments über die Finalität, Normativität und Definitivität des Christusereignisses. Die in Liedern besungenen und in christlichen Bekenntnissen aufbewahrten universalistisch-kosmischen Aussagen des Neuen Testaments und der kirchlichen Tradition über Christus als Schöpfungsmittler und wesensgleichen Sohn Gottes können und müssen im Rahmen einer kontextuellen Exegese und Dogmenhermeneutik in nichtabsolutistischer und nichtsuperioristischer Weise interpretiert werden: als Glaubenszeugnisse von Menschen, die sich auf die Zuverlässigkeit und Vertrauenswürdigkeit Gottes für ihr Leben und Sterben einlassen wollen. Mit diesen kühnen, ja verwegenen und somit verletzlichen Glaubensaussagen eine Superiorität des Christlichen über das Nichtchristliche zu begründen, hieße verraten, was man als Christi Geist zu verteidigen sucht. Ein intoleranter Exklusivismus, Absolutismus und Triumphalismus, der die theologische Einzigartigkeit und Überlegenheit der eigenen Religion auf Kosten der anderen zu profilieren sucht, beendet jeden Dialog, bevor er begonnen hat.

Dialog zwischen den Religionen ersetzt freilich nicht das christliche Zeugnis oder die kirchliche Verkündigung, die aus der Selbstbindung an die Wahrheit der christlichen Offenbarung kommen. Dialog zwischen den Religionen setzt nicht die Suspension der Wahrheitsfrage voraus, als ob das Ziel des Dialogs zwischen den Religionen die Findung einer Wahrheit wäre, die es vorher nicht gäbe. Die Behauptung, daß es unter menschlichen Bedingungen kein „letztes Wort“ und keinen „festen Ort“ für die Wahrheit gäbe, ist unbiblisch, unkirchlich und unterschlägt die entscheidende Dimension des Glaubens. Nicht also um einen Dialog unter Absehung von der Wahrheitsfrage, sondern um einen Dialog *in* der Wahrheit und *für* die Wahrheit kann es gehen, eine Wahrheit, die man im Dialog immer tiefer und umfassender zu verstehen hofft. Dialogfähigkeit setzt also ein Wahrheitsgewissen voraus und nicht dessen Vergleichsgültigung.

Entscheidend für die Bestimmung des spezifisch Christlichen ist die Wirklichkeit des durch Gottes Tat in Christus ermöglichten „neuen Menschen“. Signatur des neuen Menschen ist das unbedingte („gesetzesfreie“) Vertrauen auf „Gott“ einerseits und andererseits die Grundhaltung des Friedens, der Liebe und konkreten Versöhnung. Alle religiösen Alternativen, auch die großen Weltreligionen (das real existierende Christentum freilich zuallererst) sind unter dieses eine Sachkriterium zu stellen: Leisten sie der Beförderung des „neuen Menschen“ Vorschub oder hindern sie dessen Entwicklung? Nicht um eine Vereinnahmung aller Nichtchristen geht es dabei, nicht um das Ansinnen, alle Nichtchristen hätten zuerst den real existierenden Kirchen um ihres Heils willen beizutreten, son-

dern um diese Frage nach dem „neuen Menschen“. Wo immer die Beförderung dieses „neuen Menschen“ geschieht, da herrscht der Geist Christi. Wo immer die Güte, Demut, Milde und Geduld gelebt wird, wo immer Vergebung herrscht, Liebe und Frieden, da wird der pneumatische Christus konkret. Und wer wollte empirisch bestreiten, daß auch ein Jude aus jüdischer Tradition, ein Muslim aus muslimischem Geist, ein Hindu aus hinduistischem Denken und ein Buddhist aus buddhistischer Überzeugung etwas von diesem „neuen Menschen“ sichtbar und hörbar machen kann? Grundsätzlich also gilt: Das Verhältnis von Christentum und nichtchristlichen Religionen kann nur von einer biblisch begründeten christologischen Pneumatologie her richtig bestimmt werden. So schreibt Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika über die Mission (1990) zu Recht:

„Der Dialog (zwischen der Kirche und den nichtchristlichen Religionen) entsteht nicht aus Taktik oder Eigeninteresse, sondern hat Gründe, Erfordernisse und Würde eigener Art. Er kommt aus dem tiefen Respekt vor allem, was der Geist, der weht, wo er will, im Menschen bewirkt hat. In ihm beabsichtigt die Kirche, ‚die Saatkörner des Wortes‘ und die ‚Strahlen der Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet‘, zu entdecken – Saatkörner und Strahlen, die sich in den Personen und in den religiösen Traditionen der Menschheit finden. Der Dialog gründet auf der Hoffnung und der Liebe und wird im Geist Frucht bringen. Die anderen Religionen stellen eine positive Herausforderung für die Kirche dar; sie regen sie sowohl dazu an, die Zeichen der Gegenwart Christi und des Wirkens des Geistes zu entdecken und anzuerkennen, als auch dazu, die eigene Identität zu vertiefen und die Gesamtheit der Offenbarung zu bezeugen, dessen Wahrerin sie zum Wohle aller ist.“<sup>22</sup>

Nicht die „billige Toleranz“ des „anything goes“, sondern prophetischer Widerstand und Protest gegenüber Praktiken in allen Religionen ist am Platz, wo dieser Glaube oder dieser Geist verunmöglicht werden: durch alle möglichen Formen von Aberglauben, Götzendienst, moralischer Verrohung, Wunderschwindel, Verstoß gegen die Menschenrechte. Dieser Widerstand und prophetische Protest aber setzt für Christen die Normativität, Finalität und Definitivität des Christusereignisses voraus, weil es für Christen um einen so und nicht anders verstandenen Gott geht. Und wo immer im Christentum selber die Wirklichkeit des „neuen Menschen“ verraten wurde oder wird (vom Antijudaismus angefangen über Ketzer- und Hexenverbrennungen bis hin zu gewalttätigem Fanatismus, Diskriminierung und Verletzungen von Menschenrechten), haben Christen auf den Protest anderer zu hören.

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 Exegetik und Dogmenhermeneutik – theologisch begründbar. Dem Frieden unter den Religionen kann so glaubwürdig gedient werden. Die großen Religionen der Welt können aus der Sicht des gläubigen Christen als eine von Gott selbst eröffnete positive Herausforderung an Christen verstanden werden, ihr eigenes Glaubenszeugnis tiefer zu begründen und glaubwürdiger zu leben. Die letzte und definitive Stellung der nichtchristlichen Religionen in Gottes Plan mit der Mensch-

heit ist Gottes Sache allein. Hier gilt der Vorbehalt, den Paulus selber bei seinem Nachdenken über die Zukunft des jüdischen Volkes machte, das sich Christus nicht anschloß: „O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege! Denn wer hat die Gedanken des Herrn erkannt? Oder wer ist sein Ratgeber gewesen? Wer hat ihm etwas gegeben, so daß Gott ihm etwas zurückgeben müßte? Denn aus ihm und durch ihn und auf ihn hin ist die ganze Schöpfung. Ihm sei Ehre in Ewigkeit! Amen“ (Röm 11, 33–36).

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott, hrsg. v. J. Hick (Gütersloh 1979) 189 (zit. Myth I).

<sup>2</sup> Ausnahmen: Christus allein – allein das Christentum?, hrsg. v. K. Kremkau (Frankfurt 1979); I. U. Dalferth, Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie, in: ZThK 84 (1987) 320–344; R. Bernhardt, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie (Gütersloh 1990) 199–225.

<sup>3</sup> The Myth of Christian Uniqueness, hrsg. v. J. Hick u. P. Knitter (New York 1987) (zit. Myth II).

<sup>4</sup> J. Hick in: Myth II, 22.

<sup>5</sup> P. F. Knitter, Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine Pluralistische Theologie der Religionen, in: EvTh 49 (1989) 508.

<sup>6</sup> Ebd. <sup>7</sup> Ebd. 509. <sup>8</sup> J. Hick in: Myth II, 32.

<sup>9</sup> J. Hick, God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion (London 1973) 159.

<sup>10</sup> P. F. Knitter, Nochmals die Absolutheitsfrage 510.

<sup>11</sup> J. Hick in: Myth I, 176. <sup>12</sup> Ebd. 175–188. <sup>13</sup> Ebd. 189.

<sup>14</sup> R. Ruether, The Feminism and Jewish-Christian Dialogue. Particularism and Universalism in the Search for Religious Truth, in: Myth II, 237–248.

<sup>15</sup> Vgl. zum Problem der Präexistenzchristologie in systematisch-theologischer wie exegetisch-historischer Sicht: K.-J. Kuschel, Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung (München 1990); dort zum Kolosser-Hymnus 421–437 und zu Nikaia 645–654 (Lit.).

<sup>16</sup> So in: Christliches Bekenntnis und biblischer Auftrag angesichts des Islam. Ein Wort der Konferenz bekennender Gemeinschaften in evangelischen Kirchen Deutschlands und der Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Missionen (1984).

<sup>17</sup> L. Schottroff, Der Christushymnus im Kolosserbrief, in: D. Sölle, L. Schottroff, Die Erde gehört Gott. Texte zur Bibelarbeit von Frauen (Hamburg 1985) 120.

<sup>18</sup> Zur Anwendung der Paradimentheorie auf die Theologiegeschichte vgl. H. Küng, Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung (München 1987) 153–207; ders., Projekt Weltethos (München 1990) 138–171.

<sup>19</sup> Es ist das Verdienst des kath. Religionsphilosophen B. Welte, auf den „Paradigmenwechsel“ zwischen der Welt des Neuen Testaments und der Welt der alten Kirche schon früh aufmerksam gemacht zu haben: Die Krise der dogmatischen Christusaussagen, in: Die Frage nach Jesus, hrsg. v. A. Paus (Köln 1973) 151–179; ders., Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik, in: Zur Frühgeschichte der Christologie, hrsg. v. B. Welte (Freiburg 1970) 100–117.

<sup>20</sup> So der von W. Kasper verfaßte Katholische Erwachsenen Katechismus (Kevelaer 1985) 79.

<sup>21</sup> J. Ratzinger, Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie (Einsiedeln 1984) 32f.

<sup>22</sup> Johannes Paul II., Enzyklika „Redemptoris Missio“ (Bonn 1990) Nr. 56.