



KARL-HEINZ MENKE · BONN

INSPIRATION STATT INKARNATION

Die Christologie der Pluralistischen Religionstheologie

Der erst im Nachtragsband des Lexikons für Theologie und Kirche erschienene Artikel zum Stichwort «Geist-Christologie» unterscheidet zwei Hauptströmungen: «a) «relativierende» Modelle, die das trinitarische Gottesverständnis ablehnen und Jesus als eine «Geist-Person» oder «geisterfüllte Person» auffassen [...]; b) «integrale» Modelle, die die Fülle des Mysteriums Christi durch eine dezidiert pneumatologische Orientierung interpretieren»¹. Neben John Hick oder Perry Schmidt-Leukel ein eklatantes Beispiel für die erste Kategorie ist der niederländische Theologe Piet Schoonenberg: Zumindest in seinen jüngsten Veröffentlichungen zum Thema² spricht er nur noch dem Vater Personsein im strengen Sinne zu und bezeichnet Logos und Pneuma als «energetische Ausströmungen»³. Im Vergleich dazu repräsentiert die «Geistchristologie» Walter Kaspers eine geradezu gegenteilige Position, weil sie die Einzigkeit der Sohnschaft bzw. den Universalanspruch Jesu Christi durch die Rede vom Geist nicht relativiert, sondern erklärt⁴.

Um jedes Missverständnis auszuschließen, sollte man zwischen der trinitätsvergessenen «Inspirationschristologie» und der trinitätsbewussten «Geistchristologie» schon terminologisch unterscheiden.

1. Von der anglikanischen Inspirationschristologie zur Pluralistischen Religionstheologie

Die Oxforder Inkarnationschristologie des 19. Jhs. ist gekennzeichnet durch eine radikale «Unio-Theologie», näherhin durch die strikte Identifikation des historischen Jesus mit Gott. Man darf geradezu behaupten: Wenn die Oxforder Tradition von Gott spricht, spricht sie von Jesus, und wenn sie von Jesus spricht, spricht sie von Gott. Wohlgemerkt: Sie spricht von Gott, nicht vom Logos. Die scheinbar hyperorthodoxe Inkarnationschristologie

KARL-HEINZ MENKE, geboren 1950 in Fürstenu; seit 1990 Professor für Dogmatik und Theologische Propädeutik an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn.



der hochkirchlichen Oxfordbewegung vertritt eine trinitätsvergessene Christologie, die zwischen den Personen des einen Gottes nicht unterscheidet, sondern im Blick auf Christus von einer vollkommenen «Unio» zwischen Gott und Mensch spricht.

Wenn man die anglikanische Theologie mit der des Kontinents – vor allem auf protestantischer Seite – vergleicht, fällt die große Verspätung auf, mit der in England die Herausforderung der Theologie durch die historische Kritik und das Evolutionsdenken registriert wurde. Die ersten Dokumente der von der historischen Kritik und dem Evolutionsparadigma in Frage gestellten Oxforder Christologie sind Aufsatzsammlungen⁵. Innerhalb dieser Essays lassen sich drei Weisen der Reaktion unterscheiden:

- Da gibt es zunächst die «Kenotiker», die vor dem Horizont der exegetischen Unterscheidung zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens die reale Repräsentation Gottes durch Jesus dadurch retten wollen, dass sie von einer Entäußerung der göttlichen Eigenschaften des Logos im Geschehen der Inkarnation sprechen⁶.
- Eine zweite Spielart der revidierten Oxforder Christologie stellt die Lehre von der wechselseitigen Enhypostasie des göttlichen und des menschlichen Bewusstseins in Christus dar⁷.
- Eine dritte und letztlich dominierende Spielart der veränderten Oxforder Christologie ist die «gradualistische Christologie», die nicht mehr von einer einmaligen Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, sondern von einer fortschreitenden Selbstmitteilung des mit dem Hl. Geist identifizierten Gottes der jüdisch-christlichen Tradition spricht. Mit anderen Worten: Vater, Sohn und Geist werden nicht unterschieden, sondern der als Geist aufgefasste Gott teilt sich in der gesamten Schöpfung und Geschichte mit, in Jesus Christus aber – graduell gesehen – auf einzigartige Weise⁸.

Das so genannte Gründungsdokument der Pluralistischen Religions-theologie, ein 1977 unter dem Titel «The Myth of God Incarnate» von John Hick edierter Sammelband⁹, greift die Inspirationschristologie auf, die in England längst an die Stelle der extremen Oxforder Inkarnationschristologie getreten war. Neu war also nicht die Inspirationschristologie dieser viel diskutierten¹⁰ Publikation, sondern deren Einbringung in den interreligiösen Dialog.

Schon John R. Illingworth (1848–1915) ist mit seiner besonders ausgeprägten Rezeption des Evolutionsparadigmas ein Vertreter der Identifikation von Logos und Pneuma¹¹. Die gesamte Schöpfung – so lehrt er – gipfelt in der Entstehung des menschlichen Geistes und erreicht einen weiteren Höhepunkt in der Bildung der Persönlichkeit Jesu Christi, weil dieser eine qualitativ neue Stufe der Einheit von Gott und Mensch erreicht. Diese be-

sondere Einheit ist ebenso wie alle Vorstufen nur dadurch erklärlich, dass Gott – verstanden als Geist – mehr oder weniger im Anderen seiner selbst «wohnen» kann. Entsprechend erklärt auch Charles Raven (1885–1964) – unmittelbarer Vorgänger von Geoffrey Lampe in Cambridge – die Einheit von Gott und Welt zum universalen «Zweck» (purpose) des als Pneuma beschriebenen Schöpfers. In Christus ist dieser Zweck antizipativ auf besondere Weise sichtbar geworden. Aber Christus ist nicht das einzige, sondern nur ein wirkungsgeschichtlich herausragendes Sakrament der pneumatologisch erklärten Immanenz Gottes in Welt und Geschichte¹². John Caird (1820–1898), der ältere Bruder des englischen Hegelianers Edward Caird, hört auf, zwischen Gott als Vater, Gott als Logos und Gott als Geist zu unterscheiden. Er beschreibt Gott im Rückgriff auf Hegels religionsphilosophische Vorlesungen als das Zu-sich-selbst-Kommen des absoluten Geistes. Jesus ist so gesehen die Veranschaulichung des göttlichen Wesens. Sein Bewusstsein ist ein besonderes, weil er sich eins weiß mit dem absoluten Geist¹³. Mit Hinweis auf die Erfahrungen der großen Mystiker erklärt William R. Inge (1913–1973) die Singularität Jesu als besonders intensiv erlebte Einheit mit Gott¹⁴.

Vor diesem Hintergrund wundert es nicht, dass in demselben Jahr, in dem John Hick den Sammelband «The Myth of God Incarnate» publiziert, auch so etwas wie die Summe der anglikanischen Inspirationschristologie erscheint, nämlich das Hauptwerk des in Cambridge lehrenden Professors für Neues Testament und Patristik, Geoffrey Lampe, unter dem bezeichnenden Titel: «God as Spirit». In diesem Werk finden sich fast alle Argumente der Pluralistischen Religionstheologie gegen die Lehre von dem einen Gott in drei Hypostasen und von der hypostatischen Union des Menschen Jesus mit dem innertrinitarischen Logos¹⁵. Im hebräischen Denken, so meint Lampe, sind Wort und Geist austauschbare Bezeichnungen für die Beziehung Gottes auf Welt und Geschichte. Lampes Inspirationschristologie erklärt Jesus als einen Menschen, in dem Gott so anwesend war, dass er zwar Sohn Gottes, aber nicht «Gott der Sohn» genannt werden darf. Jesus Christus ist also ein religionsgeschichtlich besonders bemerkenswertes Beispiel der allgemeinen Schöpfer-Geschöpf-Einheit.

2. Die Pluralistische Religionstheologie als Religionsphilosophie

Mit den genannten Entwürfen einer Inspirationschristologie verbanden sich sehr bald Konzepte des interreligiösen Dialogs. Auf diese Weise wurden viele religionswissenschaftlich und religionsphilosophisch ansetzende Autoren aufmerksam auf die von England ausgehende Deabsolutierung der klassischen Christologie. Besonders zu nennen ist in diesem Zusammenhang der 1916 in Toronto geborene Kanadier Wilfred Cantwell Smith.



2.1 Wilfred Cantwell Smith

Wilfred Cantwell Smith will alle Grenzziehungen zwischen Religionswissenschaft und Theologie überwinden. Mit der Vision einer «Welttheologie» beruft er sich auf die Erfahrung der Mystiker¹⁶, die – so meint er – jene Einheit längst erlebt haben, welche Gegenstand einer weltumspannenden Theologie werden müsse. Der erste Schritt zu deren Realisierung sei die Hermeneutik einer nicht mehr distanzierend vergleichenden, sondern imaginativ erlebenden Religionswissenschaft. Denn wo die Perspektive des Anderen erlebt werde, sei deren Fremdheit bereits überwunden und eine zugrunde liegende Gemeinsamkeit entdeckt worden¹⁷.

Weil Smith eine auf diese Weise gründlich veränderte Religionswissenschaft für durchaus machbar hält, wagt er die Prognose, dass die institutionelle Trennung zwischen Theologie und Religionswissenschaft langsam, aber stetig überwunden werde. Wenn zum Beispiel der Begriff «Offenbarung» nicht durch die jüdische, christliche oder muslimische Tradition, sondern durch die besagte Religionswissenschaft bestimmt werde, könne er theologisch nicht mehr auf ein bestimmtes Symbol (auf Jesus oder den Koran) eingeeengt werden, sondern müsse sich auf eine von allen Traditionen erlebte Realität beziehen lassen oder aber eliminiert werden. Mit anderen Worten: Die Religionswissenschaft – verstanden als intrareligiöses Verstehen – entscheidet, was in Zukunft Theologie, näherhin Welttheologie, ist und was nicht. Oder besser noch formuliert: Die Theologien der einzelnen Religionsgemeinschaften sind eine einzige Welttheologie geworden, wenn sie sich nicht mehr von jener Religionswissenschaft unterscheiden, die Wilfred Cantwell Smith empfiehlt.

2.2 John Hick

Was im Werk von Smith die Welttheologie, ist im Werk von John Hick¹⁸ die Religionsphilosophie. Auch wenn man in der Biographie von Hick stets berücksichtigen muss, dass er christologisch ansetzt, geht es auch ihm zuerst und vor allem um die Entfaltung einer allgemeinen Religionsphilosophie. Letztlich wird seine Christologie zum Anwendungsfall seiner Religionsphilosophie, als deren Summe das 1989 erschienene Werk mit dem Titel *An Interpretation of Religion* gilt¹⁹.

Hinter Hicks ständig wiederholter Forderung nach einer konsequenten Ablösung der Christozentrik durch eine Theozentrik verbirgt sich nicht nur eine Revolutionierung des christlichen Selbstverständnisses, sondern ganz generell die These, alle Religionen seien geschichtlich bedingte Antworten (*responses*) auf ebenfalls geschichtlich bedingte Erfahrungen (*experiences*) ein und derselben transzendenten Wirklichkeit (*transcendent reality*). Hick hält es für erwiesen, dass in sämtlichen Religionen von Weltgeltung eine tran-

szendente Wirklichkeit vorausgesetzt wird, die zumindest grundsätzlich von jedem Menschen erfahren werden kann. Dabei ist anzumerken, dass er mit dem Terminus «Erfahrung» einen Zugang zur Wirklichkeit beschreibt, der nicht nur jeder reflexen und begrifflichen Erkenntnis vorausliegt, sondern auch deren nie einholbarer Maßstab ist. Da jede Erfahrung die Erfahrung eines Subjekts ist, gibt es, wie Hick erklärt, keine Erfahrung der Wirklichkeit an sich. Es gibt keine ungedeuteten Fakten, sondern alles Wirkliche wird immer schon «als etwas» erfahren. Allerdings gibt es unterschiedlich große Spielräume der Deutung, je nachdem wie die Wirklichkeit in ihrer physikalischen, ethischen oder religiösen Dimension betrachtet wird. Je größer der Spielraum der Deutungsmöglichkeiten ist, desto weniger darf eine Deutung Exklusivität beanspruchen. Und weil die religiöse Dimension der Wirklichkeit dem wahrnehmenden Subjekt ein Höchstmaß an kognitiver Freiheit ermöglicht, wird sie überall dort missdeutet, wo eine Interpretation die einzig zutreffende (Exklusivismus) oder die zumindest überlegene (Inklusivismus) zu sein beansprucht.

In eklektischer Weise komponiert Hick seine Religionsphilosophie wie ein Patchwork aus unterschiedlichen Einzelteilen. Was Wittgenstein an jener berühmten Skizze erklärt, die einige als Hasen, andere als Ente wahrnehmen, beschreibt Hick als Kontextgebundenheit allen Erfahrens und Wahrnehmens. Clemens Sedmak unterscheidet im einzelnen folgende Elemente der Wittgenstein-Rezeption von John Hick: «der Ausgangspunkt beim menschlichen Handeln (der religiösen Erfahrung), die Einbettung von religiösem Handeln in eine Lebensform und die Verankerung von religiösen Wahrheitsansprüchen in der Handlungspraxis, das Konzept der Familienähnlichkeit für die Religionen, die Pluralität abgegrenzter Sprach-/Handlungskontexte, die kontextuelle Abhängigkeit von Interpretationen und Wahrnehmungen»²⁰. Hick folgt Wittgenstein nicht bis in die These des Ausschlusses jeder Metaperspektive bzw. jedes Metasprachspiels. Vielmehr postuliert er mit Kant jenseits der Sprachspiele, innerhalb derer die Wirklichkeit «als dieses» oder «als jenes» interpretiert wird (*Real as humanly experienced*), die Sphäre des an und für sich Wirklichen (*Real in itself*). Hick begründet seine Kombination der Wittgensteinschen Sprachspieltheorie mit dem Kantschen Postulat eines «Dings an sich» rein pragmatisch. Er hält eine Religion, die nicht wahr ist, für Betrug; und er hält die Gleichsetzung einer einzigen Religion mit der Wahrheit für vermessen. Deshalb, so argumentiert er, muss die Wahrheit auf einer transzendenten Ebene angesiedelt werden – allerdings so, dass die verschiedenen Interpretationen dieser einen Wahrheit miteinander in Konkurrenz treten können.

Hick verwendet die philosophischen Entwürfe der Transzendental- und Sprachphilosophien wie Versatzstücke. In keinem Buch oder Artikel erwähnt er die Gründe, die Kant dazu führen, Gott von den «Gegenständen»

zu unterscheiden, die empirisch erfahrbar sind. Er betont zwar durchgehend, dass «the Real» bzw. Gott an sich erkenntnistranszendent ist, unterscheidet aber in keiner Weise zwischen der Erkenntnistranszendenz Gottes und der jedes anderen «Gegenstandes». «An sich» ist Gott genauso erfahrbar wie jeder andere «Gegenstand»; nur weil der Mensch immer schon die Anschauungsformen und Kategorien seiner wahrnehmenden Vernunft an die empirisch vermittelten Gegenstände heranträgt, bleibt ihm das «An sich» nicht nur Gottes, sondern jedes Gegenstandes verborgen. Einmal abgesehen von der Ausblendung des von Fichte und Hegel reflektierten Problems, was denn das vom Menschen gedachte «An sich» eines Gegenstandes außerhalb des Denkens – also unabhängig von seinem Gedachtsein durch den Menschen – ist, subsumiert Hick «the Real an sich» bzw. Gott unter die empirisch wahrnehmbaren Gegenstände. Die Unerkennbarkeit Gottes liegt für Hick auf derselben Ebene wie die Unerkennbarkeit jedes anderen Gegenstandes. Er ist deshalb nur scheinbar ein Anwalt der negativen Theologie. Denn aus seiner Sicht gehört es zu dem «Gegenstand», den er Gott nennt, ebenso wie zu jedem anderen Gegenstand, dem Menschen zu erscheinen. «Trivial ausgedrückt: Gott kann gar nicht anders als dem Menschen zu erscheinen, ihm erfahrbar zu sein, weil er für die Erfahrung einfach vorkommt»²¹. Wo Hick die Relativität unseres *Gotterkennens* und die Relativität unserer theologischen *Begriffe* beschwört, depotenziert er Gott selbst zu einem ständig und überall erscheinenden Wesen, dem es nie gelingt, sich seinen Adressaten eindeutig mitzuteilen. Obwohl Hick verbal zwischen «the Real an sich» (*Nooumenon*) und den Erscheinungen (*Phainomena*) des Transzendenten unterscheidet, ist Gott ontologisch von seinen Erscheinungen in Schöpfung und Geschichte untrennbar. Alles Seiende ist aus seiner Sicht Erscheinung des Transzendenten. Deshalb spricht Gerd Gäde in seiner Hick-Analyse mit Recht von einem Rückfall in mythisches Denken²². In der Welt des Mythos ist bekanntlich jedwede Kausalität göttliche Wirksamkeit, gleichgültig, ob sie eine Ortsbestimmung betrifft oder eine qualitative Umwandlung (Metamorphose). Der Wurf einer Lanze, das Aufkommen von Sturm und Wind, die Bewegung der Wolken, der Sterne, des Meeres – in all dem äußern sich die Kräfte der Götter. Diese sind aber auch im Wandel der Jahreszeiten tätig, in dem Ausbrechen einer Krankheit, in der Erleuchtung; oder wenn jemand einen Einfall (eine geniale Idee) hat; wenn jemand weise spricht; wenn jemand selbstbeherrscht, krank oder schwach ist²³. Hick erkennt nicht einmal den Widerspruch zwischen seinem verbalen Bekenntnis zur Transzendenz des Göttlichen und seiner gleichzeitigen Behauptung, es gehöre zum Wesen des Göttlichen, in jedwedem Seienden zu erscheinen. Was er «Gotteserfahrung» nennt, ist nichts anderes als die Erfahrung eines innerweltlichen Phänomens, insofern dieses Gott zur Erscheinung bringt. Wenn aber der erscheinende Gott von dem Medium seiner Erscheinung gar nicht unter-

schieden werden kann, wird nicht Gott selbst, sondern nur ein zum Gottesymbol deklariertes Geschöpf «erfahren».

Das Kriterium, das John Hick formuliert, um so etwas wie eine Hierarchie der Religionen zu begründen, entspringt der Perspektive des westlichen Anthropozentrismus. Was die Religionen über Gott und das Verhältnis von Gott und Mensch sagen, soll nützlich sein für die zunehmende Vermenschlichung des Menschen. Unter zunehmender Vermenschlichung versteht er die Überwindung des Egozentrismus zugunsten eines mit der biblisch bezeugten Nächstenliebe identischen Altruismus²⁴. Ohne diese Auffassung phänomenologisch zu begründen, sieht Hick alle Weltreligionen auf dem Weg zu einer fortschreitenden Transformation in Richtung auf die besagte Vermenschlichung des Menschen²⁵. Nachdem Hick im Zuge seiner eigenartigen Kant-Rezeption Gott unter die «Gegenstände» der menschlichen Wahrnehmung eingereiht und die Vieldeutigkeit Gottes mit dem Kantschen Graben zwischen dem «Ding an sich» (Nooumenon) und dem «Ding für uns» (Phänomenon) begründet hat, schließt er von dem je effektiveren Beitrag einer religiösen Tradition zur Vermenschlichung des Menschen auf deren je größere oder geringere Wahrheit²⁶. Dass Jesus Christus auch dann der Weg, die Wahrheit und das Leben für alle Menschen aller Zeiten sein könnte, wenn nur wenige Menschen an ihn glauben, hält Hick für einfachhin ausgeschlossen.

Auf der einen Seite betont Hick die Transzendenz des Unbedingten so sehr, dass selbst die auf «the Real» angewandte Kategorie des Personalen aus seiner Sicht nicht mehr aussagt als die Vorstellung eines impersonalen Absoluten. Auf der anderen Seite aber soll die apriorische, vorreflexe, unthematische Bezogenheit aller Menschen auf diese transzendente Wirklichkeit nicht völlig inhaltslos sein. Im Gegenteil: Es ist ja ein und dieselbe transzendente Wirklichkeit, die sich aus Hicks Sicht in allen großen Traditionen der Menschheit offenbart bzw. manifestiert. Das berühmte gewordene Gleichnis von dem einen Elefanten²⁷, der von mehreren Menschen mit verbundenen Augen an verschiedenen Stellen betastet und immer zutreffend, wenn auch nur partiell beschrieben wird, soll erklären, warum das Ergebnis der Offenbarung jeweils mehr Rätsel aufgibt als entschlüsselt. Einmal abgesehen von der Fragwürdigkeit eines göttlichen Offenbarers, dem es nicht gelingt, sich eindeutig verständlich zu machen²⁸, bleibt Hick bei der Gleichwertigkeit aller theologischen Interpretationen. Die dennoch aufrecht erhaltene Behauptung, alle religiösen Traditionen seien Trägerinnen einer korrespondenztheoretisch verstandenen Wahrheit, nährt er mit der Fiktion einer Lichtung der transzendenten Wirklichkeit nach dem Grad der je effektiveren Soteriopraxis. Doch der logische Zusammenhang zwischen «the Real an sich» und dem besagten Wahrheitskriterium wird nur vorausgesetzt und also nicht begründet.



3. Die Einzeichnung der Christologie in die Pluralistische Religionstheologie

Die «Pluralistische Religionstheologie» entsteht mit der teils historisch-kritischen, teils philosophisch bestimmten Kritik an jener trinitätsvergessenen Identifikation Jesu mit Gott, die als radikale Unio-Theologie der Oxforder Tradition²⁹ in die Geschichte eingegangen ist. Aber die «Pluralistische Religionstheologie» will mehr sein als eine deabsolutierte Christologie. Sie versteht sich als Theorie aller Religionen und entwickelt deshalb eine universale Religionsphilosophie bzw. «Welttheologie». Erst nachdem dieser Schritt getan ist, kann die Christologie so konzipiert werden, dass sie nicht nur dem biblischen Zeugnis, sondern auch den Geltungsansprüchen der anderen Religionen gerecht wird. Hick verkörpert geradezu exemplarisch den Weg von der Christologie zur «Pluralistischen Religionstheologie» und zurück zur Christologie. Aber nicht nur er, sondern auch Leonard Swidler, Paul F. Knitter oder Raimundo Panikkar stehen für den Versuch einer Einzeichnung der Christologie in die Religionsphilosophie der «Pluralistischen Religionstheologie».

3.1 John Hick

Wie beschrieben, bezeichnet Hick «the Real *an sich*» als bewusstseinsunabhängige Realität, die nur im Glauben (*faith*) erfahren, und von den vielen begrifflichen und metaphorischen Veranschaulichungen (*beliefs*) lediglich bezeichnet, nicht aber erkannt werden kann³⁰. Im Einzelnen unterscheidet er drei Weisen der Gottesrede, die wörtliche, die analoge und die mythische³¹. Hicks Paradebeispiel für das mythische Sprechen über «the Real» ist die christliche Inkarnationschristologie³². Weil er den trinitätstheologischen Hintergrund einer wörtlich verstandenen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus von vornherein ausklammert, besteht aus seiner Sicht die Bezeichnung des Menschen Jesus als Gott in einer Verwechslung der mythischen mit der wörtlichen Redeweise. Im Rahmen der mythischen Denkform kann man, so betont er, durchaus von einem Geschöpf behaupten, es sei wahrer Gott und wahrer Mensch. Falsch werde diese Aussage aber, wenn man sie wörtlich nehme und mit dem Wörtlichnehmen auch noch den Anspruch von universal bedeutsamer Einzigkeit beanspruche³³.

Um das Ziel einer deabsolutierten Christologie argumentativ abzustützen, sammelt Hick alle Argumente der jüngeren Theologiegeschichte, die den historischen Jesus von dem Christus der griechischen Metaphysik trennen, die Verknüpfung des Inkarnations- mit dem Präexistenzgedanken als relativ späte Überhöhungsstrategie ausweisen und Jesu Erlöserfunktion von der Zwei-Naturen-Lehre abkoppeln. In einem frühen Aufsatz des Jahres 1966 hat Hick vorgeschlagen, den nicänischen Begriff der Homoousie durch den

Begriff der Homoagape zu ersetzen³⁴. Obwohl Jesus ganz und gar nur Mensch gewesen sei, dürfe das Phänomen seiner Agape als Ereignis der noumenalen göttlichen Liebe bezeichnet werden. Gottes Liebe und Jesu Liebe würden somit eine kausale Ereigniskontinuität bilden («continuity-of-agapéing»³⁵) und also die Bezeichnung des Handelns Jesu als nicht nur qualitativ, sondern auch numerisch identisch mit dem Handeln Gottes erlauben. Hick hat wohl selbst gespürt, dass er mit der bloßen Behauptung, die Liebe des Menschen Jesus sei identisch mit der Liebe Gottes, die Frage nach den Voraussetzungen einer solchen Identität nicht geklärt hat. Deshalb wendet er sich in einer späteren Phase seiner Christologie der logischen Analyse des Bekenntnisses «Jesus ist der Sohn Gottes» zu. Er spricht von einem Wechsel der Blickrichtung: weg von dem biblisch bezeugten Jesus der Geschichte hin zu dem präexistenten bzw. innertrinitarischen Sohn. Aus seiner Sicht ist der Satz «Jesus ist Gottes Sohn» eine metaphorische, der Satz aber «Jesus ist Gott der Sohn» eine metaphysische Aussage. Der Übergang von der metaphorischen zur metaphysischen Identifikation Jesu mit dem innertrinitarischen Sohn ist aus seiner Sicht der sich schon im vierten Evangelium ankündigende und von den christologischen Konzilien zur Norm erhobene Sündenfall der christlichen Theologiegeschichte mit ihren Tendenzen zur Verabsolutierung eines sich imperialistisch gebärdenden Christentums³⁶. Hick trifft sich mit seinem amerikanischen Mitstreiter Leonard Swidler³⁷ nicht nur auf dem Felde der historischen Kritik, sondern auch in der Sprachanalyse der christologischen Lehraussagen. Doch während er die metaphysischen Termini von Nicäa und Chalkedon eliminiert, will Swidler auf dem Boden der alten Bekenntnisformeln bleiben und diese selbst deabsolutieren. Dies soll u.a. durch eine attributive Reformulierung der dogmatischen Definitionen geschehen, z.B. durch die Ersetzung der Seinsaussagen «wahrer Gott und wahrer Mensch» durch die Eigenschaftsaussagen «wahrhaft göttlich und wahrhaft menschlich»³⁸.

Der schmale Sammelband, in dem John Hick mit weiteren sechs Theologen 1977 zum Gründer der «Pluralistischen Religionstheologie» wurde, geht aus von der Grundthese, dass das in allen Weltreligionen beschriebene Inkarnationsgeschehen von der christlichen Inkarnationschristologie mythologisch dargestellt wird. Inkarnation ist aus dieser Sicht ein anderer Ausdruck für Offenbarung. Und Offenbarung ist, wie beschrieben, ein Wesenszug Gottes bzw. des Göttlichen. Dieser Wesenszug kann durchaus anders als in den Metaphern der christlichen Inkarnationschristologie beschrieben werden. Wenn er aber inkarnationschristologisch dargestellt wird, dann ist – so betonen die Autoren der Magna Charta der «Pluralistischen Religionstheologie» unisono – zu beachten, dass alle Rede von der Menschwerdung eines Gottes mythologische und also nicht deskriptive Rede ist. Mythologische Rede aber wolle nicht das «An sich» einer Wirklichkeit,

sondern dessen Bedeutung «für uns» freilegen. Jesu Bedeutung liege folglich nicht in einer ontologischen Qualität, sondern in seiner erlösenden bzw. befreienden Wirkung auf seine Gläubigen³⁹.

Hick versteht die traditionelle Rede von zwei ungetrennten und unvermischten Naturen einer einzigen Person als Verletzung des logischen Grundsatzes vom auszuschließenden Widerspruch. Er vergleicht die zentrale Aussage des Konzils von Chalkedon mit der Behauptung, ein Kreis sei zugleich ein Quadrat. Dabei übersieht er, dass die beiden Attribute «unvermischt» und «ungetrennt» nur dann einander widersprechen, wenn man die personale Einheit zweier verschiedener Wesenheiten als zumindest partielle Identität denkt.

Entscheidend für Hicks Chalkedon-Interpretation⁴⁰ ist die Ausblendung des denkwichtigen Zusammenhangs zwischen dem Dogma von der hypostatischen Union zweier unvermischter und ungetrennter Naturen mit dem Trinitätsdogma. Denn das Trinitätsdogma versteht Gott nicht als monolithische, sondern als relationale Einheit. Was Gott in dem Leben, Sterben und Auferstehen Jesu mitteilt, ist die Beziehung, die er selber ist als Vater zum Sohn und als Sohn zum Vater. Mit anderen Worten: Jesu Menschheit ist nicht identisch mit Gott. Das wäre allerdings eine absurde Behauptung. Jesu menschliche Natur ist auch nicht teilweise identisch mit der göttlichen Natur. Diese Meinung ist als Apollinarismus ausdrücklich verurteilt worden. Jesus lebt als wahrer Mensch – in allem uns gleich außer der Sünde – in Raum und Zeit dieselbe Beziehung zum Vater, die Inbegriff der Personalität des innertrinitarischen Sohnes ist. Oder kürzer und prägnanter formuliert: Jesu Personalität ist die des ewigen Logos. Und weil keine Person eine andere Person werden kann, bezeichnet das Konzil von Ephesus den Menschen, den Maria nach der Empfängnis unter ihrem Herzen trägt, als göttliche Person von Anfang an.

3.2 Paul F. Knitter

Paul F. Knitter⁴¹ – neben John Hick der im deutschen Sprachraum wohl bekannteste Repräsentant der «Pluralistischen Religionstheologie» – affirmiert die meisten der von Hick vorgetragenen Positionen, bezweifelt aber, dass es so etwas wie eine allen Interpretationen der Religionsgeschichte vorgelagerte Erfahrung des «Real an sich» bzw. des transzendenten Absoluten gibt. Das Absolute, so betont er, wird nicht vom Menschen ergriffen, sondern umgekehrt: Das Absolute ergreift den einzelnen Menschen im Medium unterschiedlicher Traditionen, Riten und Erfahrungen⁴². Knitter sieht in allen Religionen Kommunikationsgemeinschaften, die den einzelnen Gläubigen in Gestalt bestimmter Deutungssysteme zu einem Leben befähigen, das in unzähligen kategorialen Entscheidungen den geglaubten Sinn «tut».

Dogmen, Riten und Institutionen sind also kristallin gewordene Praxis und nur dann vor der Gefahr des Autoritarismus, des Fundamentalismus und des Traditionalismus gefeit, wenn sie gleichsam erneut verflüssigt werden in die befreiende Praxis erlösten und erlösenden Handelns. Wer sich im Medium einer soteriozentrischen Praxis unbedingt beanspruchen lässt, erfährt «das Göttliche», ja mehr noch, wird selbst zur Inkarnation des Absoluten in Welt und Geschichte.

Jesus Christus ist für Knitter nicht die einzige Inkarnation des unbedingten Sinns, wohl aber einzigartig. Jesus ist der eschatologische Prophet, der Gottes Gegenwart in diese Welt trägt, indem er Menschen bewegt, die Umkehr des Herzens zu wagen und so die Inkarnation des Göttlichen (das Ankommen der Gottesherrschaft) selbst zu vollziehen. Wenn die Mitglieder der von Jesus initiierten Kommunikationsgemeinschaft ihren Gründer als «den Einen», als «den Sohn Gottes», als «den Christus» bekennen, dann in einer Sprache, die Liebende sprechen, wenn sie einander beteuern: «Du bist mein ein und alles; Du bist der einzige Mann bzw. die einzige Frau für mich!». Knitter unterscheidet zwischen der «Einzigkeit an sich» und der «Einzigartigkeit für mich»; einzig «an sich» ist nur das Absolute; und das Absolute ist transzendent⁴³. Wer Jesus aus Nazareth mit dem Absoluten im ontologischen Sinne identifiziert, «neigt nicht nur dazu, Jesus zu entmenschlichen, sondern auch Gott so zu vermenschlichen, dass sich das Gottsein auf Jesus beschränkt»⁴⁴.

Für praktizierende Christen ist Jesus Christus das Medium, durch welches sie vom Absoluten ergriffen werden⁴⁵. Wer nach dem Beispiel des Apostels Paulus Christus «anzieht» bzw. den kenotischen Altruismus des Nazareners mitvollzieht, erfährt – in der geschichtlich bzw. kategorial gelebten Orthopraxie – und keinesfalls in einer geschichtsunabhängigen Orthodoxie – den unbedingten Sinn, der alles Bedingte «einholt». Knitter wendet sich gegen das Identitätsdenken der Philosophie des Deutschen Idealismus und damit gegen das angeborene Streben des erkennenden Subjekts, alles begreifend «bewältigen» zu wollen. Mit den Vertretern der Frankfurter Schule kritisiert er die Begriffe des transzendentalen Subjekts als Verabsolutierungen der eigenen Projektionen und Zwecke. Er plädiert stattdessen für die Entdeckung des Absoluten im ganz Anderen. Der Andere kann nicht begriffen, wohl aber anerkannt werden. Oder anders gesagt: Das Absolute ist niemals Objekt eines Subjekts, sondern die stete Verneinung aller Objektivationen des Subjekts. Das Absolute ist aber auch nicht das dem Subjekt schlechthin Entzogene; denn es begegnet dem Einzelnen im Anruf des Anderen durchaus innerweltlich und geschichtsimmanent⁴⁶.

Paul F. Knitter bezeichnet Jesus nicht deshalb als den Christus, weil dieser eine Mensch mit dem Absoluten identisch ist, sondern weil er jeden, der sich von ihm ergreifen lässt (den Christen), unbedingten Sinn erfahren lässt.



Also liegt der Absolutheitsanspruch Christi oder des Christentums nicht in der hypostatischen Union Jesu mit dem innertrinitarischen Logos, sondern ganz im Gegenteil in der von Jesus selbst bezeugten Differenz zwischen ihm, der sich vom Absoluten ergreifen lässt, und dem Absoluten, das ihn ergreift. Jesus ist für Knitter gerade deshalb der Christus, weil das Absolute in ihm nicht als raumzeitlich fixierbares Objekt, sondern als Sinn begegnet. Anders gesagt: Wer Jesus als den Christus glaubt, kann das Absolute nicht objektivierend begreifen oder «haben», wohl aber tun. Knitter sieht den eigentlichen Grund für die langen Perioden eines weltflüchtigen Heilsindividualismus in einer Christologie, die den Erlöser in Begriffe fasst, statt ihn in das eigene Leben zu übersetzen, die also den Primat der Orthopraxie vor der Orthodoxie in sein Gegenteil verkehrt⁴⁷.

Und was für das Christentum gilt, gilt entsprechend auch für alle anderen Religionen⁴⁸: Wenn sie ihren Absolutheitsanspruch nicht mehr als Besitz absoluter Wahrheit, sondern als Anspruch des Absoluten an die eigene Wahrhaftigkeit verstehen, ihre Dogmen, Normen und Riten als Wege befreiender Praxis interpretieren, sind sie gerade in der Treue zur eigenen Tradition zunehmend authentische Offenbarungen des Absoluten.

Obwohl Knitter immer wieder unterstreicht, dass das Absolute den einzelnen Gläubigen stets konkret bzw. geschichtlich – d.h. mittels der kognitiven Gehalte einer bestimmten Konfession – beansprucht, sagen doch diese kognitiven Gehalte über das Absolute nichts aus; sie sind das bloße Medium des Absoluten. So gesehen kann auch eine Psychotherapie oder der Marxismus das Medium sein, durch welches ich mich unbedingt beanspruchen lasse. Die Frage, warum ich mich überhaupt von etwas Bedingtem – z.B. von einem Ereignis, einer Tradition oder dem Menschen Jesus – zu unbedingtem Engagement verpflichten lassen darf und soll, wird von Knitter nicht einmal gestellt, geschweige denn beantwortet. Knitter begnügt sich mit der Behauptung, dass jeder Gläubige, der die Traditionen seiner Religion nicht nur bekennt, sondern auch in das eigene Tun übersetzt, unbedingten Sinn erfährt.

3.3 Raimundo Panikkar

Raimundo Panikkar, 1918 als Sohn einer spanischen Katholikin und eines indischen Hindu geboren, beschreibt die Wirklichkeit, die Hick «the Real an sich» und die Knitter «das Absolute» nennt, als «das Mysterium», das allem Seienden zugleich immanent und transzendent ist. Mit Hick spricht Panikkar von einer vorreflexen Erlebnisebene reiner Erfahrung. Aber im Unterschied zu Hick bezeichnet er dieses reine Erfahren oder Erleben nicht als kognitiv blind. Denn wo immer ein Hindu, ein Moslem oder ein Christ seinen Weg konsequent geht⁴⁹, erschließt sich ihm dieselbe «kosmotheandrische Einheit

der Wirklichkeit». Unter Anwendung der Terminologie des Konzils von Chalkedon spricht Panikkar von einer untrennbaren und zugleich unvermischten Einheit zwischen Gott und Mensch und Kosmos. Die direkte Proportionalität der Einheit und Unterschiedenheit alles Seienden wird dem Christen durch den trinitarisch verstandenen Christus erschlossen. Denn die Trinitätslehre erklärt, wie Gott und Mensch und Kosmos trotz unbedingter Verschiedenheit untrennbar sind⁵⁰. In der sich nicht vermischenden Durchdringung von Kosmos, Mensch und Gott sieht Panikkar «das Mysterium», das in jeder echten religiösen Erfahrung berührt wird. «Wahr» – so betont er – ist eine religiöse Erfahrung dann zu nennen, wenn sie den «kosmotheandrischen» Einheits- und Konstruktionspunkt der Wirklichkeit berührt.

Vor dem Hintergrund seiner Begegnung mit den asiatischen Religionen will Panikkar nicht entscheiden, ob das «kosmotheandrische Prinzip» personal oder impersonal zu verstehen ist. Offenbarung geschieht überall, wo sich einem einzelnen Gläubigen oder einer Glaubensgemeinschaft das besagte Prinzip nicht nur kognitiv, sondern auch intuitiv und existenziell erschließt. Von der christlichen Tradition herkommend, gibt Panikkar dem kosmotheandrischen Prinzip den Namen «Christus», den er aber ebenso wenig wie Hick und Knitter mit dem historischen Jesus identifiziert. Vielmehr ist dieser Name «ein lebendiges Symbol für die Totalität der Wirklichkeit: menschlich, göttlich und kosmisch»⁵¹. Jeder Name kann ein neues «Realsymbol» des trinitarischen bzw. kosmotheandrischen Prinzips werden. Dabei ist zu beachten: Das Mysterium hat nicht viele Namen, als ob es auch außerhalb seiner Namen existierte. «Diese Wirklichkeit ist viele Namen, und jeder Name ist ein neuer Aspekt, eine neue Manifestation und Offenbarung der Realität.»⁵²

Panikkar betont: «Nur für den Christen ist «das Mysterium» untrennbar mit Christus verbunden; nur für den Vishnu-Gläubigen ist das Mysterium ohne Zweifel mit Vishnu verbunden, oder mit der Form des Göttlichen, die ihn zur Befreiung, moksa, geführt hat.»⁵³. Außerhalb des je konkreten Glaubensvollzugs ist «das Mysterium» durchaus trennbar von seinen vielen Namen. Aber da, wo der Einzelne oder die konkrete Glaubensgemeinschaft glaubt, ist das Mysterium untrennbar von jeweils einem seiner bestimmten Namen.

Wie Hick wirft auch Panikkar den christologischen Konzilien der alten Kirche eine Vergöttlichung des Endlichen, eine Verabsolutierung des geschichtlichen Jesus und – damit verbunden – eine imperialistische Universalisierung der eigenen Deutungsmuster und Traditionen vor. Und wie Swidler versucht auch Panikkar, die vertrauten Termini der christlichen Tradition durch Neuinterpretation zu retten. Dabei entgeht ihm die eigentliche Sinnspitze des Horos von Chalkedon, der ja gerade nicht behauptet, dass Jesu Menschsein identisch sei mit dem Gottsein des innertrinitarischen



Sohnes, sondern im Gegenteil das unverkürzte Menschsein des Erlösers als Ort der realen Offenbarkeit Gottes (näherhin der Beziehung des Sohnes zum Vater) bezeichnet. Deshalb ist er – aber auch nur er – viel mehr als ein Name «des Mysteriums». Deshalb ist er nicht nur für die, die ihn glauben, untrennbar vom Mysterium, sondern auf Grund seiner hypostatischen (personalen) Union mit dem innertrinitarischen Logos der eine und einzige Mensch, der von sich sagen kann: «Wer mich sieht, sieht den Vater» (Joh 12,21.45).

3.4 Perry Schmidt-Leukel

Perry Schmidt-Leukel – im deutschen Sprachraum der wohl entschiedenste Verfechter der «Pluralistischen Religionstheologie» – hat sich Hicks Thesen fast durchgehend zueigen macht. Ja, er empfiehlt⁵⁴ mit den Geist-Christologien u.a. von Geoffrey Lampe, Paul W. Newmans⁵⁵ und Roger Haight⁵⁶ eine noch konsequentere Abkehr von der traditionellen Zwei-Naturen-Christologie als sein Lehrmeister⁵⁷. Wörtlich bemerkt er: Jesus «ist wahrer Gott, weil und insofern es wirklich Gott ist, der in ihm und durch ihn wirkt, und er ist wahrer Mensch, weil es ein echter und wirklicher Mensch ist, in dem und durch den Gott handelt. Doch ist dieses paradoxe Verhältnis von Gottheit und Menschheit nicht exklusiv dem Menschen Jesus zueigen, sondern eine unausweichliche Bestimmung jeglicher Form von göttlicher Immanenz. Ihre Besonderheit hinsichtlich des Menschen Jesus erhält sie zum einen dadurch, dass hier göttliche Immanenz näherhin als soteriologische und revelatorische Wirksamkeit bestimmt ist, und zum anderen durch die weiteren spezifischen Züge, die die Offenbarung und das Heilswirken Gottes durch Jesus in der christlichen Tradition hervorgerufen haben. In diesen spezifischen Zügen ist Jesus zweifellos einzigartig. Aber er ist nicht einzig in dem Sinne, dass Gott nur hier der endlichen Wirklichkeit immanent wäre.»⁵⁸

In Anlehnung an sein Vorbild John Hick verweist Perry Schmidt-Leukel auf die Tatsache, dass die große Mehrheit der Exegeten den Terminus «Auferstehung» zugunsten der für ursprünglicher gehaltenen Bezeichnung «Auferweckung» eliminiert und das Osterereignis als ausschließliches Handeln Gottes an dem toten Jesus darstellt. Kommentierend bemerkt er: «Jesus erhebt sich nicht etwa aus eigener – göttlicher – Wesenskraft aus dem Tod, vielmehr wird er von Gott aus dem Tod erweckt. Genau in diesem rettenden Handeln, durch das Gott seinen Knecht nicht im Tod belässt, bekennt sich Gott zu Jesus. Gott hat sich nicht von Jesus abgewendet. Jesus ist kein von Gott Verfluchter. Im Gegensatz zu der Verwerfung durch die politischen und vermutlich auch religiösen Autoritäten bestätigt Gott Person und Verkündigung Jesu.»⁵⁹

Schmidt-Leukel kennt die fast fünfzehn Jahrhunderte lang unangefochtene Gegenthese, dass die hypostatische Union des ewigen Logos mit dem

Geschöpf Jesus auch durch dessen physischen Tod nicht beendet wird. Und er weiß auch, dass die meisten Exegeten zwischen dem Sach- und dem Erkenntnisgrund des Jesus als des Christus unterscheiden. Sie verlegen zwar den entscheidenden Offenbarungsakt in ein transgeschichtliches Handeln des Vaters an dem toten Sohn, leugnen aber im Unterschied zu den genannten Vertretern der «Pluralistischen Religionstheologie» nicht, dass Jesus dem ewigen Logos von Anfang an hypostatisch geeint war.

Schmidt-Leukel beruft sich auf prominente Theologen wie Karl Rahner oder Hansjürgen Verweyen. Sogar Thomas von Aquin wird von ihm als Kronzeuge vorgeführt⁶⁰. Doch diese Instrumentalisierung ist nur möglich, weil er jeweils einen Aspekt der genannten Autoren herausgreift und mit völlig verändertem Vorzeichen in sein System der «Pluralistischen Religionstheologie» einbaut. Im Kontext seiner Ausführungen über das Ostergeschehen beruft er sich auf die These von Hansjürgen Verweyen, dass Jesus nicht erst durch die Auferweckung zum Offenbarer Gottes werde⁶¹. Doch er verschweigt, dass gerade Verweyen an der Einzigkeit der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus (an der Einzigkeit der hypostatischen Union) festhält und mit dem Begriff Offenbarung nicht eine graduell zu bestimmende Immanenz des göttlichen im menschlichen Handeln, sondern die strikt singuläre und daher unüberbietbare Selbstoffenbarung Gottes in den dreiunddreißig Jahren des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu bezeichnet⁶². Unerwähnt bleibt ferner, dass Verweyen Ostern als historisches Ereignis versteht, weil dieses Geschehen aus seiner Sicht kein einseitig transgeschichtliches Handeln des Vaters an dem toten Jesus, sondern zumindest auch ein Handeln Jesu selbst auf Grund seiner völlig singulären Beziehung (hypostatische Union) zum Vater ist. In Verweyens Darstellung ist das Ostergeschehen keine bloße Bestätigung des Menschen Jesus durch seinen göttlichen Vater, sondern Konsequenz seiner ontologisch zu bestimmenden Einzigkeit⁶³.

Besonders gern beruft sich Schmidt-Leukel auf Karl Rahner⁶⁴, weil dieser das Inkarnationsereignis als «einmalig höchsten Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit»⁶⁵ bezeichnet. Er bemerkt dazu: «Der Gedanke eines höchsten Falls menschlichen Wesensvollzugs setzt voraus, dass es in abgestuften Graden andere, weniger hohe, weniger geglückte, aber durchaus ebenfalls echte Fälle eines solchen Wesensvollzugs gibt. Könnte es dann nicht aber prinzipiell auch andere gleichermaßen hohe, gleichermaßen geglückte Fälle dieses Wesensvollzugs geben? Ja, ist, wenn es sich denn wirklich um Fälle eines menschlichen *Wesensvollzugs* handeln soll, nicht geradezu mit dieser Möglichkeit zu rechnen? Wäre es nicht überaus merkwürdig, wenn es unter allen Menschen nur bei einem einzigen von ihnen im vollen Sinn zum Vollzug des menschlichen Wesens gekommen sein sollte? Wäre dies nicht um so merkwürdiger, als dabei vorauszusetzen ist, dass von Gott her den Menschen alles zu einem solchen gelungenen Wesensvollzug

drängt, dass also die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes an den Menschen überall und immer schon nach konkreter Gestaltwerdung in der Existenz eines jeden einzelnen Menschen drängt?»⁶⁶

Mit diesem Kommentar wird die Aussageintention Rahners geradezu in ihr Gegenteil verkehrt. Denn wenn Rahner vom «einmalig höchsten Wesensvollzug» spricht, will er einerseits deutlich machen, dass Gott sich nicht in irgendeiner Kreatur, sondern einzig und allein in einem Menschen aussagen kann. Zugleich aber will er jenseits der problematischen Begriffe «Natur» und «Person» ausdrücken, dass die Einzigkeit des einen Menschen, in dem Gott sich de facto als er selbst aussagt, integraler Bestandteil der Einzigkeit jener Beziehung zum Vater ist, auf Grund deren der Mensch Jesus unter den Bedingungen von Raum und Zeit die Person des ewigen Logos *ist*. Ein Blick in den sechsten Gang von Rahner «Grundkurs» genügt, um die Einseitigkeit der von Schmidt-Leukel gelieferten Interpretation zu entlarven. Rahner selbst nämlich argumentiert aszendenz- und deszendenzchristologisch zugleich. In Bezug auf die Tatsache, dass der Mensch das einzige Geschöpf ist, das aufgrund seiner Geistbegabung sich selbst transzendieren kann, darf man die Inkarnation als höchsten Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit beschreiben. Von Gott her betrachtet aber – also deszendenzchristologisch – heißt Menschwerdung, dass Gott nicht nur einen Menschen benutzt, um durch ihn etwas zu sagen, sondern dass er sich selbst als Mensch aussagt⁶⁷. Ein Mensch aber ist immer ein Unikat. Gott kann, wenn die Individualität eines Menschen zu seiner Selbstaussage gehören soll, nicht von der Einzigkeit des Menschen, in dem er sich mitteilt, getrennt werden. Insofern nennt Rahner das Ereignis der Inkarnation des ewigen Logos in dem einen Menschen Jesus ausdrücklich «einmalig» und «unwiederholbar»⁶⁸.

Es ist bezeichnend, dass Schmidt-Leukel das Thema «Offenbarung» in den Mittelpunkt seiner 2005 veröffentlichten Summe stellt, ohne deshalb eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit seinen Kritikern zu bieten. Statt einer systematischen Auseinandersetzung mit der Gegenposition von Thomas Pröpper, bietet er auf zwei Seiten eine völlige Verzeichnung dessen, was der Münsteraner Theologe trinitätstheologisch und freiheitsanalytisch als hypostatische Union erklärt. Weil Schmidt-Leukel im Unterschied zu Pröpper auf die Beantwortung der Frage verzichtet, was Jesus Christus für alle Menschen aller Zeiten als Erlöser getan hat, kann er nicht verstehen, warum der Münsteraner Theologe von einer Untrennbarkeit der Liebe Gottes von dem Erlösungswerk Jesu Christi spricht. Er schreibt: «Natürlich ist Pröpper in dem Grundgedanken zuzustimmen, dass Gottes Liebe sich *für uns* erst voll als solche mitteilt, wenn sie uns «offenbar» wird. [...] Aber daraus folgt eben nicht, wie Pröpper offensichtlich unterstellt, dass sich die Liebe Gottes – zumindest für uns – erst durch ihre Offenbarung in Jesus

realisiert oder konstituiert. [...] Wenn Gottes Liebe die eigentliche Triebfeder ihrer sich selbst mitteilenden Offenbarung ist und wenn sie wirklich bedingungslos alle Menschen umfasst, dann ist davon auszugehen, dass sie nicht erst bei Jesus, sondern im Leben eines jeden Menschen nach Aufnahme und Verwirklichung drängt. Dann aber ist auch anzunehmen, dass sich hiervon bereits vor und unabhängig von Jesus zahlreiche Zeichen finden, die es nur zu erkennen und zu lesen gilt: Zeichen, die in anderen kulturellen und kontextuellen Zusammenhängen diese heilstiftende Liebe Gottes repräsentieren und dadurch – wie bei Jesus – mitkonstitutiv werden für das Heil jener, die diese Zeichen vernehmen. Mit Roger Haight⁶⁹ gesprochen heißt dies: «Wenn Gott das ist, als was Jesus ihn offenbart, nämlich universaler Erlöser, dann ist in der Tat zu erwarten, dass es noch andere historische Vermittlungen dieser Erlösung gibt».⁷⁰

Die Vereinbarkeit der beiden Pole «bleibende Transzendenz» und «reale Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte» wird von Perry Schmidt-Leukel mit eben den Kategorien erklärt, die sich wie rote Fäden durch die Inspirationschristologien der eingangs genannten Autoren ziehen. Zwischen Logos und Pneuma wird nicht unterschieden. Denn die gesamte Schöpfung und Geschichte ist für Schmidt-Leukel ebenso wie für Geoffrey Lampe oder Piet Schoonenberg ein kontinuierlicher Prozess der Selbsterschließung Gottes durch dessen energetische Außenwirkungen «Logos» und «Pneuma». Die Frage, ob unter dieser Voraussetzung der Schöpfungsbegriff der jüdisch-christlichen Tradition und also der radikale Hiatus zwischen Schöpfer und Geschöpf sowie christologisch die Unvermischtheit des wahren Menschseins mit dem wahren Gottsein gewahrt bleibt, wird von Schmidt-Leukel nur indirekt mit einer Fußnote zur Habilitationsschrift von Magnus Striet beantwortet. Schmidt-Leukel erspart sich eine Auseinandersetzung mit Striets These über die Unvereinbarkeit jedes Partizipationsdenkens mit dem christlichen Schöpfungsbegriff⁷¹ und weicht auch jeder Diskussion mit der großen Arbeit von Georg Essen über eine freiheitsanalytische Reformulierung der Enhypostasielehre aus⁷². Seine Fußnote zu Striet erschöpft sich in dem Hinweis auf die tiefe Verankerung des neuplatonischen Partizipationsdenkens in der christlichen Tradition⁷³.

Entscheidend bleibt in der Auseinandersetzung mit allen Repräsentanten der «Pluralistischen Religionstheologie» die Bestimmung des Begriffs der Selbstoffenbarung des Absoluten, der transzendenten Wirklichkeit bzw. «des Mysteriums». Hick und Schmidt-Leukel sprechen von dem Gott, der als Geistwesen allem Seienden immanent sein kann. Knitter beschwört die Erfahrung dessen, was mich unbedingt angeht. Und Panikkar bezeichnet die direkte Proportionalität von Transzendenz und Immanenz als Eigenschaft eines sich überall offenbarenden und gleichzeitig entziehenden Mysteriums. Von einer Trinitätslehre kann bei keinem von ihnen die Rede



sein. Deshalb kann auch keiner von ihnen verstehen, dass ein Mensch, dessen Persönlichkeit (Einzigkeit) die des innertrinitarischen Sohnes ist, als wahrer Mensch die Offenbarkeit des einzigen Sohnes beim Vater und also – bezogen auf die gesamte Menschheitsgeschichte – ein streng singuläres Ereignis ist.

Das Herz des Christentums liegt in dem Anspruch Jesu, als wahrer Mensch in Raum und Zeit dieselbe Beziehung zu dem als «Vater» bezeichneten Gott zu leben, die der innertrinitarische Sohn von Ewigkeit her ist. Jesu Beziehung zu Gott ist wesentlich verschieden von jedem in geschöpfliche Worte oder Zeichen gekleideten Versuch, den Unaussprechlichen auszusprechen. Weil Jesu Beziehung zum Vater nicht die Beziehung eines von Josef gezeugten und von Maria geborenen Menschen zu Gott, sondern von Anfang an Konstitutivum seiner Persönlichkeit ist, darf Jesus als einziger Mensch der Welt- und Religionsgeschichte von sich sagen: «Wer mich sieht, sieht den Vater» (Joh 12,45). Der Kern und die Mitte des christlichen Glaubens liegt in der hypostatischen (personalen) Union des Menschen Jesus mit dem innertrinitarischen Logos⁷⁴. Wenn diese Mitte aufgegeben wird, ist das Grunddogma der «Pluralistischen Religionstheologie», dass alle mit dem Wort «Offenbarung» versehenen Geltungsansprüche gleichgültig⁷⁵ sind, die logische Konsequenz. Dann nützt es auch nichts, wenn christliche Theologen Kriterien benennen, an denen gemessen die Offenbarungsreligion Christentum den Offenbarungsreligionen z.B. des Islam oder des Buddhismus überlegen erscheint. Denn solche Kriterien entspringen stets der eigenen Perspektive und können von jeder Weltreligion in Bezug auf konkurrierende Religionssysteme formuliert werden⁷⁶. Es geht vielmehr um die Entscheidung der grundsätzlichen Frage, ob die Selbstoffenbarung Gottes in Raum und Zeit sachlich etwas ganz anderes ist als das, was die genannten Vertreter der «Pluralistischen Religionstheologie» das graduell mehr oder weniger intensive Erscheinen der transzendenten Wirklichkeit nennen.

ANMERKUNGEN

¹ M. Doss, Geist-Christologie, in: LThK ³XI, 87.

² Vgl. bes. P. Schoonenberg, Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie, ins Deutsche übers. v. W. Immler, Regensburg 1992. – Über die Genese von Schoonenbergs Geist-Christologie informiert umfassend und kritisch zugleich: B. Blankenberg, Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs, Mainz 2000.

³ Zunächst hat sich Schoonenberg nur gegen die traditionelle Lehre von der «Anhypostasie» der menschlichen Natur Jesu Christi gewandt und eine Umkehrung dieser Lehre in dem Sinne gefordert, dass man von der «Enhypostasie» der göttlichen Natur in der Person des Menschen Jesus statt umgekehrt von der «Enhypostasie» der menschlichen Natur in der Person des Logos sprechen solle. Da jedoch die Behauptung, der Logos finde seine Persönlichkeit durch das In-Sein in der Person des Menschen Jesus, die Frage aufwirft, wie eine geschöpfliche Person Konstitutivum einer göttlichen

Qualität sein könne, gelangt Schoonenberg zu einer neuen These, nämlich der von der «wechselseitigen Enhypostasie». Erst in den jüngsten Veröffentlichungen wird ihm bewusst, dass dieses Etikett die Grundfrage nach der Präexistenz des Logos nur verdeckt, aber nicht klärt. Also entschließt er sich zu einer «Trinitätslehre», die nur noch dem Vater Personsein im strengen Sinne zuspricht und dessen «Außenformen» als Logos und Pneuma charakterisiert. Vgl. dazu die aufschlussreiche Analyse von: G. Essen, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie* (Ratio Fidei 5), Regensburg 2001, 85–95.

⁴ In Kaspers christologischen Handbuch ist der Heilige Geist keine zweite Selbstoffenbarung Gottes neben der im Logos und erst recht keine zweite Bezeichnung für die «Beziehung Gottes nach außen». Dass Gott Geist ist, bedeutet aus der Sicht Walter Kaspers: Gott ist als Vater ganz im Sohn, und Gott ist als Sohn ganz im Vater, ohne dass der Vater den Sohn in sein Vatersein und ohne dass der Sohn den Vater in sein Sohnsein aufhebt. Die Frage, woher wir das wissen, lässt sich kurz und prägnant beantworten: «Durch Jesus Christus.» Er war der Mensch, der ganz im Anderen seiner selbst sein konnte – Geheimnis des Heiligen Geistes! Er war so sehr in seinem Vater, dass er von sich sagen durfte: «Wer mich sieht, sieht den Vater.» (Joh 10,30; 16,15) Und er war so sehr in den Menschen, denen er begegnete, dass er sagen durfte: «Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der hat das Leben, das nicht sterben kann.» (Joh 6,56). Vgl. W. Kasper, *Gottes Gegenwart in Jesus Christus*, in: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt* (FS J. Ratzinger), St. Ottilien 1987, 311–341.

⁵ Der Sammelband «Lux Mundi» (1889) ist der wichtigste in einer ganzen Reihe von Bänden: z.B. *Essays and Reviews* (1860); *Foundations* (1912); *Essays Catholic and Critical* (1926); *Soundings* (1962). Die elf Autoren des Sammelbandes «Lux Mundi» – u.a. Charles Gore und John R. Illingworth – waren ausnahmslos mit der Universität Oxford verbunden. Vor dem Hintergrund der griechischen Patristik und der idealistischen Philosophie T.H. Greens (1836–1882) ging es ihnen vor allem um die Versöhnung der Inkarnationschristologie mit der historisch-kritischen Exegese und der Evolutionstheorie.

⁶ Im Kern beruht die kenotische Christologie auf der Annahme, dass der präexistente Sohn gemäß Phil 2,6ff alle göttlichen Eigenschaften so weit abgelegt hat, dass er im Ereignis der Inkarnation nur in Bezug auf seine Personalität (Beziehung zum Vater) ein und derselbe blieb. Vgl. dazu: M. Breidert, *Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts*, Gütersloh 1977.

⁷ Von Frank Weston (*The One Christ. An Enquiry into the Manner of the Incarnation*, London 1907) bis zu Thomas V. Morris (*The Logic of God Incarnate*, Ithaca/London 1986) lässt sich die These verfolgen, das göttliche Bewusstsein Jesu habe jederzeit vollen Zugang zu seinem menschlichen Bewusstsein gehabt, umgekehrt jedoch das menschliche nur einen sehr eingeschränkten Zugang zum göttlichen Bewusstsein.

⁸ Vgl. dazu die Analyse von Ulrike Link-Wieczorek: *Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie* (FSÖTh 84), Göttingen 1998, bes. 236–297.

⁹ Wenige Wochen nach Erscheinen dieses Sammelbandes erschien eine von Michael Green edierte Gegenschrift: *The Truth of God Incarnate*, London 1977. Wichtige Beiträge zur Debatte lieferten: N. Anderson, *The Mystery of the Incarnation*, London 1978; D. Cupitt, *The Debate about Christ*, London 1979; M. Goulder (Hg.), *Incarnation and Myth. The Debate Continued*, London 1979; C.E. Cunton, *Yesterday and Today. A Study of Continuities in Christology*, London 1983; A.E. Harvey (Hg.), *God Incarnate. Story and Belief*, London 1981; R.T. Herbert, *Paradox and Identity in Theology*, Ithaca 1979; J. Hick, *God has many Names*, London 1980; J.P. Mackey, *Jesus the Man and the Myth. A Contemporary Christology*, London 1982; T.F. Torrance (Hg.), *The Incarnation. Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed A.D. 381*, Edinburgh 1981; K. Ward, *Holding fast to God. A Reply to Don Cupitt*, London 1983; M. Wiles, *Faith and the Mystery of God*, London 1982; J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, Westminster 1994.

¹⁰ «Das Buch löste einen Schock aus. Schon am Erscheinungstag war die erste Auflage vergriffen. Innerhalb der ersten acht Monate wurden über 30000 Exemplare verkauft. Die Diskussion in der kirchlichen und theologischen Öffentlichkeit schlug so hohe Wellen, wie es seit J.A.T. Robinsons Buch «Honest to God» fünfzehn Jahre zuvor nicht mehr der Fall gewesen war.» (I.U. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, 1).

¹¹ Vgl. J.R. Illingworth, *The Incarnation in Relation to Development*, in: Ch. Gore (Hg.), *Lux Mundi*, London 1889, 132-157; ders., *Divine Immanence. An Essay on the Spiritual Significance of Matter*, London 1898, bes. 23-81.151-165.

¹² Vgl. C. Raven, *The Creator Spirit*, London 1928.

¹³ Vgl. J. Caird, *Introduction to the Philosophy of Religion*, Edinburgh 1880, bes. 16-38; ders., *The Fundamental Ideas of Christianity. Being the Gifford Lectures on Natural Theology 1892-93 and 1895-96*, 2 Bde., Glasgow 1899, bes. Bd. I, 140-165; Bd. II, 100-146.

¹⁴ Vgl. W.R. Inge, *The Platonic Tradition in English Religious Thought (The Hulsean Lectures at Cambridge 1925-26)*, London 1926, bes. 27-76.

¹⁵ Auf das Wesentliche konzentrierte Analysen bieten: Link-Wieczorek (Anm. 8) 248-265; M. Preß, *Jesus und der Geist. Grundlagen einer Geist-Christologie*, Neukirchen-Vluyn 2001, 5-13.

¹⁶ Vgl. W.C. Smith, *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, London 1981, bes. 107-129. – Ein vollständiges Werksverzeichnis und einen Überblick über die Genese des Denkens von Smith bietet Andreas Grünschloß: *Religionswissenschaft als Welt-Theologie. Wilfred Cantwell Smiths interreligiöse Hermeneutik [FSÖTh 71]*, Göttingen 1994, 321-341.

¹⁷ In seinem wohl bekanntesten Werk *«The Meaning and End of Religion»* (1963) plädiert Smith für eine Reduktion aller Objektivationen (Religionen) auf die zugrunde liegende Erfahrung. So kommt er zu der These, der Begriff Religion «sei irreführend und unnötig, da die ursprüngliche Lebendigkeit persönlichen Glaubens, sowie ein angemessenes Verstehen dieses religiösen Erlebens, durch seine reifizierenden, abstrahierenden und entpersonalisierenden Konnotationen ernsthaft verhindert wird. Dies zeige sich auch in dem massiven Protest religiöser Menschen in West und Ost gegen den Gebrauch des Begriffs. Es sei daher geradezu die Aufgabe moderner religiöser Reformen, den Menschen zu helfen, dass ihre Religion nicht zwischen sie und Gott tritt». Die akademische Religionswissenschaft müsse die «Religiosität» (religiousness) der Menschen zu verstehen suchen, d.h. die jeweilige Art und Weise, «sich im Universum zuhause zu fühlen». [...] Smith schlägt anstelle des Religionsbegriffs ein bipolares Konzept von personal faith und cumulative tradition vor und verbindet damit einen hohen Anspruch: Mit diesem polaren Instrumentarium soll es möglich sein, alles zu beschreiben, was jemals in der religiösen Menschheitsgeschichte geschehen ist – sei es innerhalb oder außerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft, sei es aus der Sicht von Skeptikern oder aus der Sicht von Glaubenden.» (Grünschloß [Anm. 16] 161f).

¹⁸ Eine vollständige Auflistung der Werke von John Hick findet sich bei Gavin D'Costa (*John Hicks Theology of Religions. A Critical Evaluation*, London 1987, 215-231) und bei Joseph Thanavelil Kurian (*Language, Faith and Meaning. A Critical Study of John Hicks Philosophy of Religion. Towards a Metaphilosophical Approach to Philosophical Theology [Diss. Pontificia Univ. Gregoriana]*, Rom 1990, 105-135). Eine umfassende Bibliographie zum Werk von John Hick für den Zeitraum von 1952 bis 1991 bietet: Arvind Sharma (Hg.), *God, Truth and Reality. Essays in Honour of John Hick*, London 1993, 247-265; darüber hinaus: K. Joswowitz-Schwelmbach, *Zwischen Chalkedon und Birmingham. Zur Christologie John Hicks (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 5)*, Martinsried 2000, VI-XXII; B.E. Koziel, *Kritische Rekonstruktion der Pluralistischen Religionstheologie John Hicks vor dem Hintergrund seines Gesamtwerks (Bamberger Theologische Studien 17)*, Frankfurt 2001, 872-891; C. Heller, *John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen. Darstellung und Analyse – Diskussion – Rezeption, Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 28*, Münster 2001, 485-503.

¹⁹ Eine erste Gestalt findet Hicks Religionsphilosophie in dem kleinen Bändchen: *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs 1963, ⁴1990. Darauf baut jenes Werk auf, das man als Summe von Hicks Denkweg bezeichnen darf: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989, ²1992.

²⁰ C. Sedmak, *Wittgensteins Sprachspielmodell und die Pluralistische Religionstheologie*, in: *ZKTh 117* (1995) 393-415; hier: 399.

²¹ G. Gäde, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998, 107.

²² Vgl. Gäde (Anm. 21) 129f.

²³ Vgl. K. Hübner, *Mythos I. Philosophisch*, in: TRE XXIII (Berlin 1994) 597-608.

²⁴ J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989, 45.

²⁵ Hick [Anm. 24] 300f.

²⁶ J. Hick, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973, 96.

²⁸ J. Hick, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, London 1993, 177.

²⁹ Man kann vier Perioden der Oxforder Tradition unterscheiden: a) die Periode der Traktate (1833-1841), während der die führenden Köpfe ihre Vorstellungen in volkstümlichen Abhandlungen (tractarians, tractarianism) darstellten; b) die Periode des Ritualismus, die bis 1870 anhält und während der viele katholische Riten in der Kirche von England wieder eingeführt wurden; c) die Periode von 1870-1960, während der der Anglo-Katholizismus zunehmend zur dominierenden Kraft in der Kirche von England wurde; d) die Zeit nach 1960, in der es zur fast unüberwindbaren Kluft zwischen den konservativen Anglikanern der Oxforder Tradition und den liberalen Anglikanern um den Bischof John A.T. Robinson kommt.

³⁰ Hick [Anm. 24] 369f.

³¹ Vgl. ebd. 350f.

³² Vgl. J. Hick, *Christ and Incarnation*, in: Ders., *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973, 148-164; ders., *Jesus and the World Religions*, in: Ders. (Hg.) *The Myth of God Incarnate*, Philadelphia 1977, 167-185 (deutsch: *Jesus und die Weltreligionen*, in: Ders. [Hg.], *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979, 175-194); ders., *An Inspiration Christology for a Religiously Plural World*, in: S. Davis (Hg.), *Encountering Jesus*, Atlanta 1988, 5-22.

³³ Hick [Anm. 24] 372.

³⁴ Vgl. J. Hick, *Christ and Incarnation*, in: Ders., *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973, 148-164. – Dazu: Ingolf U. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, 7-22.

³⁵ Hick (Anm. 34) 164.

³⁶ Hick, *Jesus and the World Religions* [Anm. 32] 175.

³⁷ Dazu: L. Swidler, *After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflection*, Minneapolis 1990; ders., *Eine Christologie für unsere kritisch-denkende, pluralistische Zeit*, in: *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, hg. v. R. Bernhardt, Gütersloh 1991, 104-119; ders., *Der umstrittene Jesus*, Stuttgart 1993; ders., *Heutige Implikationen des jüdisch-christlichen Dialogs über Jesus Christus*, in: ZRGG 46 (1994) 333-351.

³⁸ Vgl. Swidler, *Eine Christologie* (Anm. 37) 110. – Dazu ausführlich: R. Bernhardt, *Deabsolutierung der Christologie?*, in: M. v. Brück u. J. Werbick (Hgg.), *Der einzige Weg zum Heil? (QD 43)*, Freiburg 1993, 144-200; bes. 156-165.

³⁹ J. Hick, *Jesus and the World Religions*, in: Ders. [Hg.], *The Myth of God Incarnate*, London 1977, 167-185; hier: 178.

⁴⁰ Dazu umfassend: G.H. Carruthers, *The Uniqueness of Jesus Christ in the Christian Theology of World Religions. An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick*, Lanham 1990, bes. 263-309; Joswowitz-Schwellenbach (Anm. 18) 149-200.

⁴¹ Als Summe von P.F. Knitters PRT gelten die folgenden beiden Bände: *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, New York 1985 (ins Deutsche übers. v. J. Wimmer: *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988); *Jesus and the Other Names, Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll/New York 1996.

⁴² Mit Berufung auf die sprachphilosophischen Reflexionen von George Lindbeck wendet sich Knitter gegen Hicks These, die vielen Religionen seien unterschiedliche Interpretationen einer einzigen Wirklichkeit, auf die alle Menschen in Gestalt einer vorreflexiven Erfahrung verwiesen sind. Lindbeck wörtlich: Es kann «keine innere Erfahrung von Gott geben, die allen Menschen und allen Religionen gemeinsam ist. Es kann keine Erfahrungsmitte geben, weil [...] die Erfahrungen, die Religionen hervorrufen und formen, so verschieden sind wie die Interpretationsmuster, die sie umfassen. Anhänger verschiedener Religionen thematisieren die gleiche Erfahrung

nicht auf unterschiedliche Art und Weise, sie machen vielmehr unterschiedliche Erfahrungen» (G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984, 40 [hier zit. nach: P.F. Knitter, *Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an die Kritiker*, in: *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, hg. v. R. Bernhardt, Gütersloh 1991, 203-219; 207].

⁴³ Vgl. Knitter, *Ein Gott* (Anm. 41) 119.

⁴⁴ Ebd. 132.

⁴⁵ Vgl. P.F. Knitter, *Ist das Christentum eine echte und die absolute Religion?*, in: *Conc(D)* 16 (1980) 397-405; hier: 398f; ders., *Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen*, in: *EvTh* 49 (1989) 505-516; hier: 509f; ders., *Katholische Religions-theologie am Scheideweg*, in: *Conc(D)* 22 (1986) 63-69.

⁴⁶ Vgl. Knitter, *Ist das Christentum* (Anm. 45) 399f.

⁴⁷ «Wir können in der Tat nur dann erfahren, was unsere christologischen Bekenntnisse und Titel wirklich bedeuten, wenn wir Jesus folgen und für Gerechtigkeit und Liebe arbeiten. Wie die Befreiungstheologen uns sagen, kommt Orthopraxie (d.h. für das Reich Gottes zu arbeiten) vor Orthodoxie (d.h. bekennende oder theologische Feststellungen über die Natur Jesu zu treffen) – obwohl die beiden Aspekte religiösen Lebens nicht voneinander getrennt werden können.» (Knitter, *Religion und Befreiung* [Anm. 42] 218).

⁴⁸ Vgl. P.F. Knitter, *Suche nach Einheit in Unterschiedenheit. Jüngste Ansichten zum Religiösen Pluralismus*, in: *Dialog der Religionen* 1 (1991) 230-237.

⁴⁹ Wie Knitter reduziert Panikkar den Anspruch jeder «Einzigkeit an sich» auf die relative «Einzigkeit für mich». Da, wo der einzelne Gläubige sich auf einen bestimmten religiösen Weg, eine bestimmte religiöse Erfahrung ganz einlässt, gibt es für ihn nur diesen einen Heilsweg, der nicht relativierbar oder überbietbar ist. Sobald man aber darüber mit anderen sprechen will und sie von ihrer ebenso einmaligen, einzigartigen und unüberbietbaren religiösen Erfahrung berichten, also auf der objektivierenden und reflektierenden Ebene, sieht man, dass es offensichtlich mehrere solcher unüberbietbaren und unrelativierbaren Heilserfahrungen gibt. Wörtlich bemerkt Panikkar: «Obgleich Christus in dem Sinne das Mysterium ist, als die Christuserfahrung das Erreichen des Mysteriums bedeutet, ist das Mysterium doch nicht vollkommen mit Christus identisch. Christus ist nur ein Aspekt des ganzen Mysteriums, obgleich er der Weg ist, wenn wir auf diesem Weg sind. Nur wenn wir nicht auf diesen Wegen wandeln, d.h., wenn wir nur Linien auf der Landkarte sind, gibt es auch «viele» Wege. Für den eigentlichen Wanderer gibt es nur einen Weg.» (R. Panikkar, *Der unbekannte Christus im Hinduismus*, Mainz 1986, 32f).

⁵⁰ «Der Name Christi wird weder den Gedanken an eine unpersönliche, undifferenzierte (letzten Endes inhumane) Einheit zulassen noch eine letzte Dualität [...] Innerhalb der christlichen Tradition ist Christus ohne die Trinität nicht denkbar. [...] Ich gebe die christliche Tradition nur dann wieder, wenn ich berücksichtige, dass das Christus-Symbol das Symbol ist, das die Wirklichkeit in ihrer Totalität – geschaffen oder ungeschaffen – zusammenfasst.» (Ebd. 35f).

⁵¹ Ebd. 35.

⁵² Ebd. 37.

⁵³ Ebd. 33.

⁵⁴ Vgl. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente* (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1), Neuried 1997, 513-576.

⁵⁵ Deutlich von Lampe beeinflusst, stellt der kanadische Protestant Paul W. Newmans (*A Spirit Christology. Recovering the Biblical Paradigm of Christian Faith*, Atlanta 1987) die Inspirationschristologie unter den hohen Anspruch eines Paradigmenwechsels. Damit meint er die konsequente Abkehr von allen Theologumena, die in Jesus mehr sehen als den Ort einer außerordentlichen Erfahrung der Einheit mit Gott. Das Reich Gottes ist für Newmans mit der Gegenwart Gottes als Geist identisch, während es bei Lampe erst als Ziel des Geistwirkens angestrebt wird. Damit will Newmans die Exklusivität eines christologischen Heilsweges und auch den von Lampe festgehaltenen Jesuzentrismus hinter sich lassen. Vgl. dazu die entlarvende Analyse von Preß (Anm. 15) 13-18.

⁵⁶ Eine knappe Zusammenfassung der Inspirationschristologie des amerikanischen Jesuiten Roger Haight (*Jesus, Symbol of God*, Maryknoll/New York 1999; ders., *The Case for Spirit Christology*,

in: *Theological Studies* 53 [1992] 257–287), bietet: H. Wagner, *Dogmatik*, Stuttgart 2003, 210–218. Er bemerkt: «Jesus Christus wird darin zum geschichtlich einzigartigen (für Haight aber keineswegs einzigen!) Vermittlungs- und Offenbarungssymbol einer ins Licht des menschlichen Bewusstseins gehobenen allgemein wirkenden Gottesgegenwart in Mensch und Welt» (215).

⁵⁷ Wo Hick die Simultaneität des göttlichen und des menschlichen Handelns als erfahrbares Faktum, das Paradox der Gott-Mensch-Einheit Jesu aber als nichtintelligibles Theorem bezeichnet, spricht Schmidt-Leukel (*Theologie der Religionen* [Anm. 54], 517f) von einer nicht befriedigenden Erklärung. Doch in der Sache verteidigt er seinen Helden auch da, wo dieser nach Ansicht seines Schülers verbal über die Stränge schlägt. So bemerkt er im Rahmen seiner jüngst erschienenen Systematisierung der zuvor veröffentlichten Einzelanalysen: «Mit der Deutung der Inkarnationsaussage als einer Metapher ist nach Hick die Formel von Chalkedon im Grunde überflüssig und nicht mehr relevant. Chalkedon will ja etwas dazu sagen, wie das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus konzipiert werden muss, wenn man die Inkarnationsaussage als wörtliche Tatsachenbehauptung versteht. Interpretiere man die Inkarnationsaussage jedoch lediglich als Metapher, dann entfalle mit dieser Voraussetzung die Basis für die paradoxen Bestimmungen von Chalkedon. Aber ist dem wirklich so? Meines Erachtens geht Hicks Kritik in diesem Punkt zu weit. Denn mit dem, was Hick selbst als den wörtlichen Sinn hinter der Metapher der Inkarnation versteht, hält er an zwei fundamentalen Behauptungen fest: Zum einen an der Behauptung, dass es wirklich Gott war, den Jesus erfuhr, für den Jesus offen war und dem er in seinem Leben entsprach. Und zum anderen daran, dass Gott gerade dadurch tatsächlich durch Jesus wirken konnte.» (P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 287).

⁵⁸ Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen* (Anm. 54) 521.

⁵⁹ Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen* (Anm. 54) 553.

⁶⁰ Wie einseitig bzw. falsch Thomas durch Schmidt-Leukel interpretiert wird, zeigen: G. Gäde, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998, 253–257; M. Schulz, *Anfragen an die Pluralistische Religionstheologie: Einer ist Gott, nur Einer auch Mittler*, in: *MThZ* 51 (2000) 125–150; Koziel (Anm. 18) 819–825.

⁶¹ Vgl. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen* (Anm. 54) 546–562.

⁶² «Gegenüber der gnostischen Vorstellung von einem Scheinleib Jesu, den das Gottwesen gleichsam als Maskerade angenommen habe, hat die frühe Kirche zäh am Grunddogma der Inkarnation festgehalten: Gott hat es vermocht, sein ganzes Wesen ›Im Fleische‹ zu offenbaren, d.h. in jener ohnmächtigen Spanne menschlichen Lebens zwischen Empfängnis und Tod, die der Christus mit uns allen gemeinsam hat. Wäre das ›Ein-für-allemal‹ Jesu erst in Ereignissen *nach* dem Tode Jesu begründet, dann wäre der entscheidende Offenbarungsakt doch wieder von der *Inkarnation* in Richtung *Inspiration* verschoben.» (H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg ³2000, 344).

⁶³ Dazu: P. Platzbecker, *Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper (Ratio Fidei 19)*, Regensburg 2003, 266–372.

⁶⁴ Vgl. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen*, *Theologie der Religionen* (Anm. 54) 532–542; ders., *Gott ohne Grenzen* (Anm. 57) 270–304.

⁶⁵ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg ⁹1977, 216.

⁶⁶ P. Schmidt Leukel, *Was will die pluralistische Religionstheologie?*, in: *MThZ* 49 (1998) 307–334; 324.

⁶⁷ Solange die «endliche Vermittlung der göttlichen Selbstaussage nicht streng und im eigentlichen Sinne eine Wirklichkeit Gottes selbst darstellt, ist sie immer noch grundsätzlich vorläufig, überholbar, weil sie endlich und in dieser Endlichkeit nicht einfach Gottes Wirklichkeit selber ist und so von Gott selbst durch neue Setzung von Endlichem überholt werden kann. Soll also die Wirklichkeit Jesu, in der als Zusage und Annahme die Selbstmitteilung Gottes absoluter Art an die Gesamtmenschheit für uns (da ist), wirklich die unüberholbare und endgültige Zusage und Annahme sein, dann muß gesagt werden: sie ist nicht nur von Gott gesetzt, sondern ist Gott selbst. Ist diese



Zusage aber selbst eine menschliche Wirklichkeit als absolut begnadete und soll diese Zusage wirklich absolut Gottes selbst sein, dann ist sie die absolute Zugehörigkeit einer menschlichen Wirklichkeit zu Gott, also eben das, was wir, richtig verstanden, *unio hypostatica* nennen.» (Rahner [Anm. 65] 202). Weil die reale Selbstzusage Gottes an uns die menschliche Wirklichkeit bzw. das Faktum Jesus von Nazaret ist, «kann die Einheit zwischen dem Zusage und der Zusage nicht nur «moralisch» gedacht werden, wie etwa die zwischen einem menschlichen Wort (bloß Zeichenhaftem) einerseits und Gott andererseits, sondern nur als eine Einheit unwiderruflicher Art zwischen dieser menschlichen Wirklichkeit mit Gott, als eine Einheit, die eine Trennungsmöglichkeit zwischen der Verlautbarung und dem Verlautbarenden aufhebt, also das real menschlich Verlautbarte und die Zusage für uns zu einer Wirklichkeit Gottes selbst macht. Und eben dies sagt die *unio hypostatica*, dies und eigentlich nichts anderes» (ebd.).

⁶⁸ Michael Schulz (Anfragen an die Pluralistische Religionstheologie: Einer ist Gott, nur Einer auch Mittler, in: MThZ 51 [2000] 125-150) betont, dass Karl Rahner im Unterschied zu Perry Schmidt-Leukel die gesamte Menschheit als Unheilskollektiv auf den einen Mittler bezieht, der die Sünde der ganzen Welt getragen hat (vgl. ebd. 143f). Und wie Rahner nicht als Kronzeuge für die Christologie der PRT taugt, so auch Thomas von Aquin nicht. Denn: «Für Thomas ist die hypostatische Union der göttlichen und menschlichen Natur durch ihren einen und selbigen Existenzträger, die Person des Logos, die höchste Einheit, die überhaupt denkbar ist, von der Einheit Gottes abgesehen. Darum ereignet sich Inkarnation nur in dieser höchsten Form von gottmenschlicher Einheit» (ebd. 143).

⁶⁹ R. Haight, *The Case for Spirit Christology*, in: *Theological Studies* 53 (1992) 257-287; 281.

⁷⁰ Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen* (Anm. 57) 282f.

⁷¹ Vgl. M. Striet, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie* (Ratio Fidei 14), Regensburg 2003, bes. 47-74.213-264.

⁷² Vgl. G. Essen, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie* (Ratio Fidei 5), Regensburg 2001, bes. 192-335.

⁷³ Vgl. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen* (Anm. 57) 208³³.

⁷⁴ Joseph Ratzinger (*Abbruch und Aufbruch. Die Antwort des Glaubens auf die Krise der Werte*, München 1988, 8) betont, dass Jesus gerade deshalb in vollendeter Weise Mensch (!) war, weil sein Menschsein kein Stehen-in-und-bei-sich-Selber («Hypostase»), sondern im Gegenteil Selbstüberschreitung bzw. Nicht-stehen-bleiben-Können und -Wollen bei sich selber war.

⁷⁵ Vgl. J. Hick, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973, 120ff.

⁷⁶ Dazu: K. v. Stosch, *Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, in: *ZKTh* 124 (2002) 294-311; G. Gäde, *Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen*, Paderborn 2003, bes. 39-82.131-190.