

Christologie im Kreuzverhör

Wider die Diastase von Israeltheologie und Religionstheologie

Ulrich Winkler, Salzburg

Anforderungsprofil einer heutigen Christologie

Ein Christusbekenntnis mit kaum zu übertreffender Innigkeit hat Johann Sebastian BACH mit seiner unspektakulären Kantate zum 4. Advent (BWV 147a/147) geschaffen. Der Eingangs- und in noch größerem Ausmaß der Schlusschor „Jesus bleibet meine Freude“ sind zu einem Welthit geworden, wie eine CD-Einspielung¹ untertitelt ist. Fast könnte man auf den Text verzichten, allein das ausführliche Vorspiel der ersten Geige bereitet im Schlusschoral eine Gestimmtheit, die jede rein intellektuelle Glaubenszustimmung übersteigt. Wort und Musik verschmelzen. J. S. Bachs Christussprache geht zu Herzen. Sie ist eine Sprache der Liebe.

1. CHOR

Herz und Mund und Tat und Leben
Muss von Christo Zeugnis geben
Ohne Furcht und Heuchelei,
Dass er Gott und Heiland sei.

10. CHORAL

Jesus bleibet meine Freude,
Meines Herzens Trost und Saft,
Jesus wehret allem Leide,
Er ist meines Lebens Kraft,
Meiner Augen Lust und Sonne,
Meiner Seele Schatz und Wonne;
Darum lass ich Jesum nicht
Aus dem Herzen und Gesicht.

Angefragt, was er spontan mit „Jesus Christus“ assoziiere, antwortete der US-amerikanische Rabbiner, Historiker an der Notre Dame University (Indiana/USA) und Mitautor von „Dabru Emet“ Michael A. SIGNER² blitzschnell: „Hass“ - als christlichem Zuhörer stockt einem etwas der Atem -, „Hass und unendliches Leid, das durch ihn über das jüdische Volk kam“. Man meint wieder

- 1 Jesus Bleibet Meine Freude/Jesu, Joy of Man's Desiring (Ein Welthit zwischen Barock und Rock-Pop), Decca (Universal) 17. 7. 2000.
- 2 Bei der öffentlichen Podiumsdiskussion am 24. März 2003 im Rahmen der ZdK-Tagung (jüdisch-christlicher Gesprächskreis) an der Katholischen Akademie München stellte ihm Akademiedirektor Dr. Florian Schuller diese Frage.

Atem holen zu können, nein, nicht Jesus hasst er, um dann viel Furchtbareres zur Kenntnis zu nehmen: Die innige Liebessprache des Christusbekenntnisses aus der Bachkantate passt allem Anschein nach so glatt zum Hass gegen die Juden. Christliche „Nächstenliebe und Brudermord“³ gingen Hand in Hand, Antijudaismus als „Kehrseite der christologischen Hermeneutik“⁴ und „Christus ... [als] Rachemittel, um jenes Volk zu verfolgen, das auf seine Ankunft wartete“⁵, so der Befund von Rosemary Radford RUETHER.

Der christologisch behaupteten Monopolstellung hinsichtlich der Wahrheit⁶ folgt eine Praxis der Herabwürdigung, die der große Indologe Friedrich Max MÜLLER (1823-1900) nicht nur gegenüber den Juden, sondern gegenüber allen Religionen am Werk sieht. „Kein Richter würde den schlimmsten Verbrecher so behandeln, wie unsere ... Theologen die nichtchristlichen Religionen der Welt behandelt haben. ... [Man hat sie] lächerlich gemacht und verachtet.“⁷

Das große Schuldbekenntnis Papst JOHANNES PAUL II am Beginn der Fastenzeit des Heiligen Jahres 2000 nimmt in der vierten und fünften Vergebungsbitte ausdrücklich auf die „Sünden ... gegen das Volk des Bundes und der Seligpreisungen“⁸ Bezug und nennt „Stolz und Hass“ und die „Feindschaft gegenüber den Anhängern anderer Religionen“⁹ beim Namen.

3 So ein Buchtitel von Ruether, Rosemary Radford, *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*. Aus d. Amerikan. von Ulrike Berger (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 7), München 1978.

4 R. R. Ruether, *Nächstenliebe* 66. Vgl. dies., *Christologie und das Verhältnis zwischen Juden und Christen*, in: *Conc(D)* 29 (1993) 85-93, hier 88.

5 R. R. Ruether, *Nächstenliebe* 229.

6 Ruether, Rosemary Radford, *Feminism and Jewish-Christian Dialogue*, in: Hick, John/Knitter, Paul F. (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1998 [New York 1987], 137-148, hier 141: „monopoly on religious truth“.

7 Müller, Friedrich Max, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*. Vier Vorlesungen im Jahre 1870 an der Royal Institution in London gehalten. Nebst zwei Essays „Über falsche Analogien“ und „Über Philosophie der Mythologie“, Strassburg 1874 (engl. *Introduction to the science of religion. Four lectures delivered at the Royal Institution; with 2 essays on false analogies, and the philosophy of mythology*, London (Longmans, Green & Co.) 1873, 103; zit. Paden, William E., *Am Anfang war Religion. Die Einheit in der Vielfalt*. Aus d. Amerikan. übers. von Hilde u. Günther Kipp, Gütersloh 1990, 62f.

8 Internationale theologische Kommission, *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*. Ins Deutsche übertragen und hg. von Gerhard Ludwig Müller/Johannes Paul II., *Ansprache und Vergebungsbitten* (Neue Kriterien 2), Einsiedeln 2000, 124.

9 Ebd. 125.

Mit diesen vier unterschiedlichen Zeugen soll einleitend das Anforderungsprofil an eine gegenwärtige Christologie angedeutet werden.¹⁰

1. Das Bekenntnis zu Jesus Christus ist das theologische und spirituelle Herzstück christlichen Glaubens. Die Schuldverstrickung dieses Bekenntnisses erfordert die Suche nach neuen Denk- und Sprachformen von Christologie, die einen Gewinn bringen und keinen Verlust bedeuten. Abstriche am Gehalt neutestamentlicher und dogmatischer Christologie können nicht die Lösung sein.

2. Dass die Juden „immer noch von Gott geliebt, ... seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich“¹¹ sind, dass der Christus ein Jude ist, dem wird nach dem Schock der Shoah mit einer neuen Verhältnisbestimmung zum Judentum entsprochen,¹² die in einer „Israeltheologie“ reflektiert wird. Eine heutige Christologie kann nur mehr auf dem Niveau gegenwärtiger Israeltheologie formuliert werden.

3. Wenn nichtchristliche Religionen tatsächlich Wahres und Heiliges enthalten, sie „einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet“ NA 2(2), und deshalb die Christen deren „geistliche[...] und sittliche[...] Güter und auch die sozial-kulturellen Werte ... anerkennen, wahren und fördern“ NA 2(3) sollen, dann verbietet sich jegliche Herabsetzung. Gefordert ist vielmehr die Suche nach einer neuen Verhältnisbestimmung und einer daraus resultierenden neuen christlichen Selbstbestimmung, was in der „Religionstheologie“ reflektiert wird. Eine gegenwärtige Christologie muss mit einer religionstheologischen Option angeben können, wie das christologische Bekenntnis mit einer theologischen Wertschätzung anderer Religionen vereinbar ist.

Im Folgenden wird je ein christologischer Abriss einer Israeltheologie und einer Religionstheologie vorgestellt, die jeweils für sich weit fortgeschritten, aber noch wenig kongruent sind, so meine Beobachtung. Danach skizziere ich einen Denkweg, der ihre jeweiligen Verdienste aufgreift, um an ihren Schwächen zu arbeiten. Die zwei divergierenden Argumentationslinien versuche ich damit auf einen gemeinsamen Begriff zu bringen.

10 Nicht berücksichtigt habe ich die Frage nach der inneren Pluralität der Christologie und ihrer kulturellen Differenzierung: vgl. Strahm, Doris, Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika, Luzern 1997; Küster, Volker, Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell, Neukirchen-Vluyn 1999.

11 2. Vatikanum, Nostra Aetate 4(3).

12 Vgl. Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans Hermann (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985, München 1988; Henrix, Hans Hermann/Kraus, Wolfgang (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986-2000, München 2001.

Eine israeltheologische Christologie

Die epochale Kehrtwende des Christentums gegenüber dem Judentum findet in Dialogbemühungen wie in unzähligen theologischen Beiträgen ihren Niederschlag. Die systematischen Erträge dieses Megadiskurses fließen jedoch nur spärlich in die Dogmatik ein und sind noch weitgehend auf einige wenige Themen beschränkt. Eine Ausnahme bildet die siebenbändige Dogmatik (1988-1997)¹³ von Friedrich-Wilhelm MARQUARDT (1928-2002), die durchgängig einem erneuerten Verhältnis zum Judentum verpflichtet ist. Sie soll hier als Beispiel einer Israeltheologie herangezogen werden. Anhand der christologischen Konzeption lassen sich einige für die Israeltheologie charakteristische Thesen und Fragen aufzeigen. Nicht zuletzt die Christologie hat bestürzte Reaktionen¹⁴ ausgelöst, eine breitere Rezeption des Lebenswerkes beginnt erst. In der gebotenen Kürze muss ich mich auf einige Grundzüge¹⁵ beschränken, indem ich einen groben Abriss in 10 Thesen vorstelle.

1. Marquardts gesamte Theologie ist unter eine radikale Fraglichkeit¹⁶ gestellt, von der allein zwei Axiome verschont sind: Auschwitz und die Erwählung Israels. Zum ersten: Am Anfang seiner Theologie steht das Problem der Gewalt. Die Gewalt gegen die Juden ist theologisch konstitutiv. Auschwitz ist das Zei-

13 Marquardt, Friedrich-Wilhelm, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, München 1988 (Gütersloh ²1992); ders., *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie 1-2*, München 1990-1991 (Bd. 2: Gütersloh ²1998); ders., *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie 1-3*, Gütersloh 1993/1994/1996; ders., *Eia, wärn wir da - eine theologische Utopie*, Gütersloh 1997 (*Abkürzungen: P, C, E, U*).

14 Vgl. z.B. zu Band 1: Reinhard Slenczka, in: ThLZ 116 (1991) 304-308.

15 Vgl. einige Darstellungen von Marquardts Theologie und Christologie: Vasel, Stephan, *Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog. Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen von H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P. M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle*, Gütersloh 2001, 121-258; Liß-Walther, Joachim, *Denken aus Umkehr heraus. Eine Einführung in die Dogmatik Friedrich-Wilhelm Marquardts*, in: Lehming, Hanna/Liß-Walther, Joachim/Loerbroks, Matthias (Hg.), *Wendung nach Jerusalem. Friedrich-Wilhelm Marquardts Theologie im Gespräch*, Gütersloh 1999, 13-54; Weinrich, Michael, *Christologie im Horizont biblischer „Ontologie“*, in: EvTh 51 (1991) 482-489; ders., *Die Repatriierung Jesu in die „Welt der Bibel“*. Die Christologie von Friedrich-Wilhelm Marquardt, in: RKT 6/1992, 175-177; Bock, Martin, *Ihr aber, wer sagt ihr, daß ich sei? (Mk 8,29). Christologische Fragestellungen im christlich-jüdischen Gespräch nach 1945* (Beiträge zur theologischen Urteilsbildung 4), Frankfurt u.a. 1998; Klappert, Bertold, *Jesus als König, Priester und Prophet. Eine Wiederholung der Wege und des Berufs Israels. Versuch einer Würdigung der Christologie Friedrich-Wilhelm Marquardts*, in: BThZ 11 (1994) 25-41.

16 Vgl. den Titel der Prolegomena „Von Elend und Heimsuchung der Theologie“.

chen der Zeit¹⁷ heutiger Theologie, ein Zeichen „von außen“¹⁸, das seine Theologie „nach Auschwitz“¹⁹ verortet. Vom Sog der Fraglichkeit der Theologie im Ganzen und vom Scheitern des Denkens²⁰ ist auch Gott erfasst. Für Marquardt ist Gott keine Voraussetzung der Theologie mehr. So handelt er die Gotteslehre in der Eschatologie ab, denn die Bewahrheitung Gottes steht noch aus. Die Wahrheitsfrage ist offen. Theologie kann „lediglich Hoffnungssätze“²¹ formulieren. Die Konzeption dieser Theologie von der Opferperspektive her hat damit ihre Architektur grundlegend verändert.

2. Das zweite Grunddatum bildet das sog. „biblische Wirklichkeitsverständnis, *das das der Erwählung ist*“.²² Zum einen gilt es, Jesus in seiner eigenen Welt zu sehen und das „israelitische Idiom“ zu erlernen, um ihn „aus der Teilnahme“²³ an dieser Welt zu verstehen. Jesus erschließt sich nur aus der Teilnehmerperspektive, ein historischer Jesus aus der Beobachterperspektive bleibt abstrakt. Zum anderen setzt diese „Rückkehr zu dem Wirklichkeitsdenken der Bibel“²⁴ mit der Erwählung Israels eine ontologische²⁵ Differenz der Wirklichkeit, die abzulehnen in aufklärerischer Absicht gerade als heidnisch gilt und Gott und die Bibel anfight. Damit stellt Marquardt bereits im Ansatz die Frage nach dem Verhältnis von Israeltheologie und Religionstheologie, denn eine Beziehung zum erwählenden und mit Israel verbündeten Gott ist den Völkern nur in Beziehung zu Israel möglich.²⁶

3. Als Ziel seiner Theologie verfolgt er die Heimkehr Jesu „in seine Welt, die Welt der Bibel“²⁷ durch eine Christologie, die unter Wahrung unserer und der Juden Andersheit auskommt ohne Herabsetzung des Judentums.²⁸ Von der

17 Vgl. P 74.

18 P 146.

19 P 7.

20 Vgl. E 2,68.

21 U 342. Vgl. ebd.: „1. *Nach Auschwitz* vermag ich von Gott *nur* zu reden unter dem Vorbehalt, daß Gott will und er lebt ... 2. folgt: daß *alle theologischen Aussagen* ... lediglich *Hoffnungssätze* sind, daß Gott will und lebt und die Wirklichkeit solcher Sätze erfüllt“.

22 E 3,102, vgl. P 279; C 171.

23 Beide C 1,300.

24 C 2,228.

25 Vgl. z.B. P 8; C 1,181.302.

26 Marquardt nennt sogar ausdrücklich die Muslime! „In diesem heidnischen, gottlosen Willen zur Selbstbefreiung von Israel tobt sich der Wahn aus, Beziehung zu Gott haben zu können ohne Beziehung zum Volk, zum »Sohn« Gottes (Ps 2,7); dies ist der Wahn der christlichen, muslimischen, menschheitlichen Gottlosigkeit schlechthin ... und erst Recht der Wahn, Gott wäre ein Wesen des Gleichen, gleichgültig einem jeden Wesen, Volk, Stamm, Menschen“. E 2,183.

27 Im Schlusssatz des ersten Christologiebandes C 1,306.

28 Vgl. P 457.

Gewaltenfrage herkommend zielt er auf das Ende der Gewalt und nennt „Friedenstiftung zwischen Juden und Nichtjuden ... das Grundthema aller Christologie“. ²⁹

4. Der Titel der Christologie ist programmatisch: „Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden.“ Das Bekenntnis der Christen bezieht sich nicht mehr auf Jesus den Christus, sondern auf das Jude-Sein Jesu. Marquardt geht es um mehr als eine Reintegration Jesu in das sog. biblische und jüdische Wirklichkeitsverständnis, eine historische Rekontextualisierung Jesu, sondern das Jüdische wird zu einem theologischen Kriterium der Christologie und somit für den christlichen Glauben. Das Jüdische hat für die Christen Bekenntnisqualität, die Bedeutung Jesu wird aus seinem Judesein erschlossen. Deshalb ist „Christusbeziehung Israelbeziehung“. ³⁰

5. Insofern das Jüdische über das historische Faktum hinaus „einen christologischen Tatbestand“ ³¹ bildet, sucht Marquardt über vereinzelte alttestamentliche christologische Typologien hinaus nach einer inhaltlich von Person und Werk Jesu vorerst unabhängigen formalen Struktur der Christologie. Im Anschluss und Unterscheidung ³² zu Hans Urs von Balthasars „einsame[n] Zwiesprache“ ³³ fungiert „Israel als »formale Christologie«“ ³⁴. Während von Balthasar ganz im traditionellen ³⁵ Sinn in Israel formale Grundstrukturen als noch ausstehende Verheißung ³⁶ gegeben sieht, denkt Marquardt in Strukturen der Analogie und Wiederholung. ³⁷ Geradezu als Gegenthese zur eschatologischen Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen in Jesus Christus ³⁸ lässt sich in der Gott-Israel-Beziehung die unüberholte Form des Gottesbezuges erkennen, die sich in

29 P 448.

30 So kündigt Marquardt am Ende der Prolegomena die Christologie an, P 458.

31 C 2,444.

32 Vgl. Henrix, Hans Hermann, „Israel in seinem Wesen nach formale Christologie“. Die Bedeutung von H. U. v. Balthasars für F.-W. Marquardts Christologie, in: BThZ 10 (1993) 135-153.

33 Balthasar, Hans Urs von, Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum, Einsiedeln ²1993.

34 §7 von C 2,52ff.

35 Vgl. fünf Modelle der traditionellen Verhältnisbestimmung: Klappert, Bertold, Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths (Theologische Existenz heute 207), München 1980,12ff.

36 „Israel ist in der Tat seinem Wesen nach formale Christologie, dessen erfüllende Inhaltlichkeit (die doch auch von der *Leerform* her wird) Christus ist“. Balthasar, Hans Urs von, Martin Buber und das Christentum, in: WuW 12 (1957) 653-665, hier 662.

37 Vgl. C 1,162ff.

38 Vgl. Petzel, Paul, Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie, Mainz 1994, 180f.

der Heilsgeschichte nur wiederholt und mit Jesus aktualisiert.³⁹ - Als Jesu „Formbedingung“⁴⁰ ist sie für alle verbindlich. Die Völker⁴¹ sind zur Teilhabe eingeladen. Jesus vermittelt als Täter der Tora den Völkern einen Zugang zu dieser Tora: „Als gojische Kinder Abrahams stehen wir unter Berufung, uns an jüdische Rockzipfel zu hängen (vgl. Sach 8,23) und Lehrlinge der Tora zu werden, die vom Zion ausgeht.“⁴² Jesu Universalität ist über die Tora vermittelt: „*Jesu Christus hat seine Universalität nicht im Gegensatz zu Mose, sondern durch Mose bekommen.*“⁴³

6. Folgerichtig werden die christologischen Titel nicht exklusiv auf Jesus angewendet, sondern die Berechtigung dieser Bezeichnungen Jesu liegt darin, dass er als Einzelner Repräsentant des Volkes ist. Die Bedeutung Jesu erschließt sich von dem her, was Israel ist. „Jesus heißt »Sohn Gottes« wie Israel“.⁴⁴ Der Name eines »Sohnes Gottes« ist ... kein nur exklusiv für Jesus von Nazareth sprechender Name; er spricht ... zu Jesus, weil er zuvor und grundsätzlich zu Israel spricht, dem Volk, zu dem Jesus gehört.“⁴⁵ „[W]as das Verhalten ... Gottes“ „zu seinem »ewigen Sohn«“ betrifft, „ist wirklich nur eine Differenz in der Vorstellung, keine in der Sache“.⁴⁶

7. Die „Entwicklung einer Christologie [wird vollends] zu einem prekären Unternehmen“⁴⁷ beim Messiasitel, der in seiner exklusiven Übertragung auf Jesus als Christus vom jüdischen Erwartungshorizont abstrahiert und polemisch gegen Israel gerichtet war. Nicht zuletzt angesichts des religionssoziologischen Befunds der Vielfalt der Vorstellungen und der Verwechselbarkeit⁴⁸ der Messiasse und nach dem Verlust der geistlichen Definitionsmacht des Christentums steht nicht Israel vor dem Vorwurf des Unglaubens, sondern das Christentum vor der Herausforderung, „Beweise des Geistes und der Kraft“⁴⁹ eines messianischen Heils zu erbringen, die sich nach Auschwitz niemand mehr anmaßen wird. So hat das ausschließliche auf Jesus beschränkte Christusbekenntnis keine eigene

39 Das „Leben Jesu [ist] ein Leben in Teilnahme an der Geschichte Israels ... eine der vielen Wiederholungen der Urgeschichte Israels ..., wie sie im Vollzug der jüdischen Überlieferung immer wieder vorkommt und geschieht.“ C 1,169.

40 C 2,60.

41 Vgl. P 263.

42 P 368.

43 C 1,231.

44 C 2,52.

45 U 571.

46 C 2,76. Ähnliches vgl. für den Knecht und das königliche, priesterliche und prophetische Amt Jesu.

47 C 2,22 .

48 „Der Christus ist prinzipiell verwechselbar“. C 2,22. Vgl. C 2,25.

49 C 2,127.

Evidenz⁵⁰ mehr, sondern ist nur noch als Bekenntnis auf Hoffnung hin wahr. Eine autoritative Beantwortung der Christusfrage, also ein „Übergang von der Christusfrage zu einem Christusbekenntnis ... mit vollster Gewißheit“ ist zugunsten der „Ohren- und Augenzeugenschaft ... [als] Mittel zur Beantwortung der Christusfrage“⁵¹ verwehrt. „Jesus als Messias Israels [ist] als eine Hoffnung zu denken, die wir Israel schuldig sind“, „eine speziell auf Israel bezogene Hoffnung“. Dem heutigen Israel und der Realisierung des Friedens mit den Völkern kommt Normativität bei der Beurteilung zu.⁵² Der Christustitel steht „als promissio unter »eschatologischem Vorbehalt« - wie nichts sonst.“⁵³ Die „Namen Jesu ... sind bezeichnend als Anrufnamen für grundsätzlich nicht abgeholte Hoffnungen, - Namen, an denen der Glaube ... notwendig zur Hoffnung wird“.⁵⁴ Eine christologische Identifikation beraubt das Christentum der aussehenden Verheißungen und ebnet die Diskrepanz zwischen den geweckten Hoffnungen und dem „Gehen“ Jesu.

8. Auch Ostern bildet hier keine Ausnahme, sondern ist bei Marquardt einerseits Bestätigung des alttestamentlichen Heilshandelns Gottes und dessen Entschluss, „der Gott Israels und darin auf ewig auch der Vater Jesu zu sein“,⁵⁵ und andererseits Anamnese des jüdischen Hoffnungspotentials. „Der Auferstandene will die ... gegebenen Erwartungen und Hoffnungen Israels *erwecken*“, er will „Israel an das *erinnern*, was bei ihm schlummert“.⁵⁶ Zur Heilung der Sprachlosigkeit verweist er die Zeugen auf die Schrift und will als „der auferstandene *Jesus von Nazareth ein Teilnahmeereignis an der Geschichte Israels*

50 „Eine solche Evidenzstruktur finden wir ... *nicht*“. C 2,23. - „Wahr ist das Christusbekenntnis *nur als Bekenntnis*, es ist nicht evident wahr.“ Marquardt, Friedrich-Wilhelm, „Rabbinische“ und „dogmatische“ Struktur theologischer Aussage, in: Stöhr, Martin (Hg.), Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie. Versuch der Bilanz des christlich-jüdischen Dialogs für die Systematische Theologie (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 11), München 1981, 163-181, hier 178.

51 Beide C 2,23.

52 Die „Bedeutung [des Messias ist] begrenzt und beschränkt auf einen Frieden und eine Freiheit des jüdischen Volkes. Und zwar auf dessen weltlichen Frieden und seine weltliche Freiheit. ... [Die] Bedeutung, die der Messias auch für alle anderen Völker hat, ... [ist] für sie nur *vermittelt über die primäre Bedeutung*, die er für sein Volk Israel hat. Die Völker, d.h. alle Menschen, werden vom Messias genau in dem Maße ... ihren eigenen Frieden finden, in dem sie der Messias für ihren Frieden mit Israel gewinnt“. E 2,379f.

53 Alle C 2,215.

54 C 2,389.

55 C 2,416.

56 Beide C 1,152.

sein und bewirken.“⁵⁷ „Die Gojim werden eingeholt in die Hoffnungsgeschichte Israels.“⁵⁸

9. Der jüdisch-biblische Ansatz der Christologie ist nicht von vornherein gegen die dogmatische Christologie gerichtet, sondern Marquardt versucht eine positive Verknüpfung, die auf eine biblische Rückbindung *und* eine Anbindung an heutiges Judentum⁵⁹ zielt. Anders als bei Hans-Joachim Kraus steht die Bibel nicht diametral gegen das Dogma. Vielmehr ist das biblische Denken wieder in die heidnische Denkform der christologischen Lehrentwicklung einzutragen, um die Seinsbestimmungen vergangener Auseinandersetzungen heute wieder lebendig werden zu lassen.

10. Am Beispiel der Zwei-Naturen-Lehre und der in ihr vorausgesetzten Inkarnation kann dies veranschaulicht werden. Gottes Inkarnation ist keine jüdische Unmöglichkeit, sondern kommt auf der Linie des Zeltens Gottes unter Israel zu liegen. In Joh 1,14 ist enthalten, „daß das Wort, das Fleisch geworden ist, gleichbedeutend dem Zelt ist, das der Gott *Israels* mitten unter uns aufgeschlagen hat.“⁶⁰ Das Wohnen seines Namens unter Israel und die Einung des Wortes mit Jesus sind vergleichbar. Aufgehoben ist die permanente Konzentration der Inkarnation auf einen einzigen Menschen. Die Prophetenschicksale verweisen auf eine „Notwendigkeit des Gotteswortes, nach dem Leib seiner Zeugen zu greifen“.⁶¹ - Gegen einen Allgemeinbegriff vom Menschen gilt: „Der »vero homo« ist Jude.“ Und „die »wahren Menschen« sind zuerst einmal die von Gott erwählten und in seine Dienste berufenen Juden. ... [A]lle Menschen ... [werden] durch Teilhabe an der Geschichte Israels ... »wahre Menschen«“.⁶² „Vere Deus“ steht unter dem eschatologischen Vorbehalt, wie die gesamte Trinitätslehre, als noch ausstehende und erhoffte Einung Gottes.⁶³ Das wahre Menschsein Jesu wird zugleich spezifiziert wie verallgemeinert als Judesein, das in der Dienstfunktion Jesu für

57 C 1,161.

58 E 1,108.

59 Vgl. C 2,220.

60 E 3,295.

61 C 2,116f.

62 Beide C 1,139. Vgl. C 1,98: „Unsere These ist, daß schon im Judesein Jesu jene wichtigen Glaubenselemente ... enthalten sind, auf die die altkirchliche Christologie die Kirche festlegen wollte, nur daß sie ... nicht metaphysischer, sondern in geschichtlicher, ... in biblischer Form vor unser Auge treten.“

63 Vgl. C 2,411; E 3,230.206f.209.325. „Man kann unmöglich sagen, daß Jesus Gott ist. ... allenfalls [kann] Sinn machen, von einer *Gottheit* Jesu zu sprechen, und damit eine *Bekennnisbeziehung Gottes zu Jesus* zu meinen ... Die Rede von Jesu »Gottheit« gibt keine Wesensbestimmung, sondern eine *Geschehensbeziehung*: Es kann geschehen, daß uns aus diesem Menschen nicht nur dieser Mensch, sondern - vere Deus - in Wahrheit Gott anspricht, wie es umgekehrt geschehen kann, daß Gott, wenn er uns anspricht, in Wahrheit anders nicht als - vere homo - durch diesen Menschen, also: durch und durch nur menschlich anspricht.“ U 551f.

die Völker bis heute soteriologische Relevanz besitzt, während sein wahres Gottsein als so ausständig erhofft wird, wie das Gottsein Gottes.

Fazit: Zweifellos erfüllt Marquardt damit den zweiten Punkt des oben umrissenen Anforderungsprofils einer Christologie. Die *Stärke* dieser Theologie liegt darin, dass sich Marquardt dem Problem der *Gewalt* stellt, die vom Christentum und einer israelvergessenen oder antijudaistischen Christologie ausgeht. Weiters wird er der unwiderruflichen *Erwählung* Israels und der *einzigartigen Beziehung* des Christentums zum Judentum gerecht. Ein judenfreies Christentum ist nach Marquardt hoffentlich nie mehr zu haben. Die Bestreitung des jüdischen Propriums der Erwählung katapultiert die Christen zurück ins Heidentum.⁶⁴ Hohe Sensibilität weist Marquardts Theologie auf für die Begründungsproblematik von Christologie. Soll das Christusbekenntnis nicht zur schieren Behauptung verkommen, muss nach einer biblischen, historischen und *gegenwärtigen Evidenzstruktur* gesucht werden. Heutige Christopraxis - damit greife ich vor - nicht zuletzt gegenüber den Juden und in der Beurteilung der Juden gehört zu dieser Evidenzstruktur, die heute angefochten ist wie wahrscheinlich nie zuvor. Die Differenz zwischen Bekenntnis und ausstehender Erlösung reißt selbstgenügsame christologische Triumphalismen in Hoffnungspotentiale auf. Dadurch wird Christologie gewaltsensibel. Christologie kommt so heraus aus dem Sog der paradoxen Superlative und privativen, exklusivierenden Welt-und-Gott-Allerklärungs- und Rhetorik. Christologie ist frag-würdig. Das alles kann man von dem viel zu früh verstorbenen Marquardt lernen.

Bedrängend sind aber auch die Fragen, mit denen Marquardt nicht verschont werden darf, die den ersten und dritten Punkt des Anforderungsprofils betreffen. Unter diese Fragen hat Marquardt selbst seine Christologie gestellt: „Wie können wir uns von Jesus Christus her, ohne ihn »preiszugeben« und zu verraten, so ... auf das jüdische Volk beziehen, daß es weder von ihm noch vor uns kapitulieren, sich bedroht oder enterbt sehen muß. Wie können wir ... unsere Andersheiten dennoch bewahren und ... unsere verschiedene Berufung bestätigen?“⁶⁵ In Marquardts Christologie braucht das Judentum weder vor dem Christus noch vor den Christen kapitulieren. Auch unsere Andersheit steht außer Streit. Diskutiert werden muss aber die Frage, wie es mit der Preisgabe des Christus oder genauer der Christologie steht. Die Identität der *dogmatischen Christologie* sehe ich vor eine Zerreißprobe gestellt. Wie weit führt die Repatriierung Jesu in das biblische Wirklichkeitsverständnis nicht zu einer Revokation eines christologischen Propriums, das in der Offenbarungsbedeutung der Person Jesu liegt und stark relativiert wird? Per definitionem weist Marquardt der

64 Vgl. E 2,183.

65 P 457, als abschließende Frage in den Prolegomena als Überleitung zur Christologie.

Christologie die „Lehre von der Gemeinschaft Gottes mit der um Israel versammelten Menschheit“⁶⁶ zu. Die Christologie wird zu einem Formprinzip der Gott-Israel-Beziehung und ihres Verhältnisses zu den Völkern. Person und Werk Jesu werden nicht genannt, sie treten weit zurück in das jüdische Glied. Die Bedeutung Jesu erschließt sich ganz aus seinem Judesein. Wie weit ist durch den „christologischen Rückzug auf Israels Gehalt“⁶⁷ das Christusbekenntnis der Kirche noch ausreichend gedeckt?

Auch meine andere Frage hat Marquardt selbst aufgeworfen. Während Marquardt die Gewalt gegenüber dem Judentum entschärft, verschärft er die Differenz zu den anderen Religionen, die außer der Einleitung zur Christologie „Jesus außer Landes“ als Völker und Gojim vorkommen. Die kompromisslose Erwählungstheologie gegenüber Israel weist den Völkern bis zum Endgericht nur Partizipationsmöglichkeiten in der zweiten Reihe zu. „Vor allem Gottes Selbstbindung an ein einzelnes Volk unter vielen Völkern empfinden diese als Zumutung. Sie sehen sich dadurch aus eigener Gottunmittelbarkeit verdrängt und in dauernde geschichtliche Abhängigkeit von dem einen Volk dieses Gottes gebracht. Das widerspricht in ihren Augen jedem Bild von einem Gott und jedem religiösen Sinn. Aber so anstößig hat Gott sich gemacht“.⁶⁸ Erwählung bedeutet eine Zumutung für die Völker, „*Erbstreit* zwischen Erwählten und Verworfenen“⁶⁹ ist im Gang, „Erwählungsneid“⁷⁰ entfacht. Die von den Völkern geforderte und im Gericht einzuklagende „*Sensibilität für die Eigenart Israels*“⁷¹ scheint mir aber auf dem anderen Auge blind zu sein für das „Wahre und Heilige“ NA 2(2) dieser Völker, das sie als Religionen empfangen. Diese offene Flanke und das aufzuckende Problem neuer Gewalt wollen nicht mehr in den Blick kommen. Die Titulatur der Gleichheit aller Menschen als „*Gleichheitsideologie*“⁷² schrammt bei Marquardt gefährlich nahe an eine Diffamierung. Den Gespensterbegriff der „Apartheid“⁷³ kann er nur mühsam aus dem Feld schlagen, die christlich-palästinensische Befreiungstheologie muss sich einiges gefallen lassen.⁷⁴ Der Aussöhnung christlicher Theologie mit dem Judentum durch den Blick auf deren Erwählung entgeht ein blinder Fleck. Es fehlt ihr eine vergleichbare Sensibilität für die Nichterwählten und deren theologische Dignität als

66 C 2,33.

67 M. Bock, Fragestellungen 187.

68 E 2,133.

69 E 2,277.

70 E 1,424,

71 E 3,269.

72 Ebd.

73 Vgl. E 3,79.180.363.

74 Vgl. den Exkurs bei St. Vasel, Christologie 218-225.

Religionen. Die israeltheologischen Stärken sind verstrickt in religionstheologische Schwächen.⁷⁵

Eine religionstheologische Christologie

Es ist das Verdienst der pluralistischen Religionstheologie, das Ringen um eine neue und positive Verhältnisbestimmung des Christentums zu den anderen Religionen auf die Tagesordnung theologischer Diskurse gebracht zu haben. Mit einer veränderten und wertschätzenden Wahrnehmung anderer Religionen erfährt das eigene Selbstverständnis eine Modifikation, deren Ausrichtung und zulässiges Ausmaß höchst strittig sind. Auf keinen anderen Theologen wird dabei so häufig Bezug genommen wie auf John HICK (*1922). Wie kein anderer steht er seit fast drei Jahrzehnten im Mittelpunkt von regen Debatten. An ihm scheiden sich die Geister. Bissige, polemische, karikierende und interessengeleitete Darstellungen sind verbreitet, euphorische Apologien ebenso. Hick ist dafür besonders geeignet, da die umfangreiche Themenpalette, seine Entwicklungsschritte und Revisionen, und nicht zuletzt sein von manchen kritischen Fachdiskursen unbeeindrucktes Festhalten an mitunter holzschnittartigen Positionen, willkommene Anhaltspunkte und einen reichen Zitatenschatz liefern. Wenn ich nun einige Thesen zur Darstellung seiner Christologie versuche, will ich zuerst die Lesart benennen, die für mich dabei leitend ist.

1. Ich bin nicht darauf aus, die bestehenden Aporien seiner Thesen herauszuarbeiten und ihn möglichst schwach zu machen. Auch nicht darauf, nachzuweisen, dass er wie einer von außen zum Christentum spricht, wie von einem übergeordneten, quasi absoluten Standpunkt, wie von einer Metareligion, einer Vogelperspektive her. Eine Kalmierung durch eine Einordnung Hicks in die Religionsphilosophie⁷⁶ wird ihm nicht ausreichend gerecht und entlässt überdies die Theologie aus den von ihm gestellten Anfragen.⁷⁷ Gegen eine Interpretation als religiöse Rede, als Einrede an die Theologie von außen entscheide ich mich da-

75 Dass nicht jede Israeltheologie zwangsläufig in eine solche Konstellation mündet, zeigen eindrucksvoll die Arbeiten von Josef Wohlmuth, z.B.: Herausgeforderte Christologie, in: ders. (Hg.), Emmanuel Lévinas - eine Herausforderung für die christliche Theologie, Paderborn/Wien 1998, 215-229.

76 Vgl. beispielhaft: Twiss, Sumner, The Philosophy of Religious Pluralism. A Critical Appraisal of Hick and His Critics, in: The Journal for Religion 70 (1990) 533-568.

77 Vgl. Gillis, Chester, Radical Christologies? An Analysis of the Christologies of John Hick and Paul Knitter, in: Merrigan, Terrence/Haers, Jacques (Hg.), The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 152), Leuven 2000, 521-534, hier 534.

für, Hick stark zu machen und *theologisch* zu lesen, als Herausforderung an die Theologie von innen, von ihren eigenen Themen her, die sich ihr durch die anderen Religionen und die christologischen Fragen auf dem Feld ihrer eigenen Wahrheit stellen.

2. In der Christologie hat Hick einen weiten Bogen der Entwicklung durchlaufen.⁷⁸ Um seinen Problemzugriff insbesondere auf die dogmengeschichtliche Entwicklung verstehen zu können, ist unabdingbar sein theologiegeschichtlicher Hintergrund in der anglikanischen Theologie⁷⁹ des vorangegangenen Jahrhunderts zu berücksichtigen. Mit einem Zitatenspotpourri lässt sich über Hick allerlei berichten. Deshalb versuche ich mich möglichst auf zusammenhängende und systematisch zur Christologie entwickelte Texte⁸⁰ zu beziehen, die als Ergebnis dieser Denk- und Diskussionswege gelten dürfen.

3. Den *Problemhorizont*, von dem Hick ausgeht, bildet der notwendig mit der traditionellen Christologie verbundene Überlegenheitsanspruch⁸¹ des Christentums, der die anderen Religionen herabstuft oder sogar als heilshinderlich degradiert, der alle anderen vom Heil ausschließt⁸² und darüber hinaus - was zwar

78 Diese Genese lässt sich markieren von der Kritik an Donald M. Baillie als Neuerer bis zu seiner Verteidigung, den beiden Mythen-Bänden und einer zusammenfassenden christologischen Monographie. Vgl. Hick, John, *The Christology of D. M. Baillie*, in: SJTh 11 (1958) 1-12; ders. (Hg.), *The Myth of God Incarnate*, London 1977 = ders., *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979; ders./Knitter, Paul F. (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987; ders., *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993.

79 Zur Christologie vgl. Link-Wieczorek, Ulrike, *Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 84), Göttingen 1998.

80 Hick, John, *Jesus and the World Religions*, in: ders., (Hg.), *The Myth of God Incarnate*, London 1977, 176-185 = ders., *Jesus und die Weltreligionen*, in: ders., (Hg.), *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979, 175-194; ders., *Metaphor of God Incarnate*.

81 "The traditional Christian understanding of Jesus of Nazareth is that he was God incarnate, who became a man to die for the sins of the world and who founded the church to proclaim this. If he was indeed God incarnate, *Christianity is the only religion founded by God in person, and must as such be uniquely superior to all other religions.*" J. Hick., *Metaphor of God Incarnate IX* (kursiv U.W.).

82 „Wenn Gott sich in der Person Jesu selbst geoffenbart hat, dann werden dadurch alle anderen Offenbarungen als unterlegen und zweitrangig abgestuft. Ja, sie können eigentlich nur dazu dienen, Menschen in eine andere Richtung zu ziehen, weg von Gottes direkter Selbstoffenbarung in Christus. Denn wenn der Schöpfer persönlich auf die Erde gekommen ist und seine eigene Religion gegründet hat, die in der christlichen Kirche verkörpert ist, dann ist es mit Sicherheit sein Wille, dass alle Menschen zu Mitgliedern dieser Kirche werden. Und daraus dürfte denn wohl auch folgen, dass jeder früher oder später der Kirche angehören muss, um am ewi-

in keiner direkten und notwendigen Kausalität steht - ein Mitverschulden an der Gewalt⁸³ gegen Juden und Muslime und der rücksichtslosen Kolonialisierung trägt. Der Christologie ist mindestens ein Herabsetzungsmechanismus inhärent, wenn sie nicht gar ein unvermeidliches Gewaltproblem evoziert. Die von ihm geforderte „Kopernikanische Wende“⁸⁴ vom Christozentrismus zum Theozentrismus und somit zur Vielfalt der Heilswege sollte nicht als religionsphilosophisches Axiom eines Pluralisten entschärft werden, der die Christologie dem unterordnen⁸⁵ und opfern muss, sondern lässt sich als theologische Anfrage aus der Christologie heraus lesen.

4. Als *Ziele* für die Neuinterpretation der Christologie verfolgt Hick a) nachzuweisen, dass neben der nicänisch-chalcedonensischen auch noch andere legitime Christologien möglich sind,⁸⁶ b) um daher vielfältigere und neue Zugänge zu Jesus zu eröffnen, damit diese eine „nicht wie eine eiserne Maske wirkt, in der allein Jesus zum Menschen zu sprechen erlaubt ist. Der Jesus, der für die Welt da ist, ist nicht im Besitz der ... Kirche“.⁸⁷ Durch Inkulturation soll Jesus allen Menschen aller Kulturen zugänglich sein. Gewaltsamkeit gegenüber den anderen Interpreten wie gegenüber dem Interpretierten soll überwunden werden durch die Eliminierung des Absolutheitsanspruches. c) Christologie muss sich leiten lassen von der Perspektive „der Einheit der gesamten Menschheit vor Gott“⁸⁸ und des allgemeinen Heilswillens Gottes,⁸⁹ der „alles Heil in allen

gen Leben der Erlösten Anteil zu haben. Somit führt die Lehre, dass Jesus kein anderer als Gott selbst, oder, präziser, die menschgewordene zweite Person der göttlichen Trinität ist, mit zwingender Logik zum christlichen Absolutismus - eine Logik, die sich denn auch historisch in der Entstehung des Dogmas *Extra ecclesiam nulla salus* (außerhalb der Kirche kein Heil) niedergeschlagen hat.“ Hick, John, *Gott und seine vielen Namen*, hg. von Reinhard Kirste. Aus dem Englischen von Ilke Ettemeyer und Perry Schmidt-Leukel, Frankfurt 2001, 159. „Wenn Jesus wirklich der inkarnierte Gott war und nur durch seinen Tod Menschen gerettet werden und nur durch ihre Hinwendung zu ihm jenes Heil erwerben können, dann ist der christliche Glaube die einzige Tür zum ewigen Leben. Die Folgerung daraus wäre, daß die große Mehrheit der Menschen nicht errettet wäre.“ Ders., *Jesus und die Weltreligionen* 198.

83 Vgl. J. Hick, *Metaphor of God Incarnate* 80-88; ders., *Jesus und die Weltreligionen* 198.

84 Vgl. die ausführliche Analyse D'Costa, Gavin, *John Hick's Theology of Religions. A Critical Evaluation*, New York/London 1987, 41-152.

85 Vgl. Gäde, Gerhard, *Viele Religionen - ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998.

86 Vgl. J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 176.

87 J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 192.

88 J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 190, unter Wahrung ihrer Verschiedenheit, vgl. ebd. „Es scheint mir klar zu sein, daß wir heute aufgerufen sind, eine weltumspannende religiöse Vision zu entwerfen, die sich der Einheit der gesamten

Religionen ... [durch seinen] Logos“⁹⁰ wirkt. d) Christologie muss vor einem Problemhorizont und einer Vorstellungswelt von heute verstehbar und logisch nachvollziehbar sein.

5. Die gesamte christologische Diskussion nimmt bei Hick ihren Ausgangspunkt in der Gegenüberstellung von historischem Jesus und der christologischen Bedeutungssprache, dem christologischen Dogma.

6. Begründung und gleichzeitig Kriterium dieser Konfrontation ist das Selbstverständnis Jesu.

“the historical Jesus did not make the claim to deity that later Christian thought was to make for him: he did not understand himself to be God, or God the Son, incarnate. Divine incarnation, in the sense in which Christian theology has used the idea, requires that an eternally pre-existent element of the Godhead, God the Son or the divine Logos, became incarnate as a human being. But it is *extremely* unlikely that the historical Jesus thought of himself in any such way. Indeed he would probably have rejected the idea as blasphemous; one of the sayings attributed to him is, »Why do you call me good? No one is good but God alone« (Mark 10.18).“⁹¹

Als Beweis für die Göttlichkeit und Einzigkeit Jesu lässt Hick die Auferstehung (zurecht) nicht gelten, die er noch dazu als Wiederbelebung eines Toten versteht.⁹² Weder der Vergleich Jesu mit Heiligen anderer Religionen noch der Vergleich der durch ihn ausgelösten Früchte des Heils mit der soteriologischen Effizienz anderer Religionen ergeben einen solchen zwingenden Schluss.⁹³ - So schlägt Hick folgende Lösung für die Christologie⁹⁴ vor:

Menschheit vor Gott bewußt ist, und gleichzeitig die Verschiedenartigkeit der Wege Gottes in den vielfachen Strömungen menschlichen Lebens ernst nimmt.“

89 Vgl. J. Hick, *Metaphor of God Incarnate* 134ff.

90 J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 190.

91 J. Hick, *Metaphor of God Incarnate* 27.

92 Vgl. J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 178; ders., *Metaphor of God Incarnate* 23ff; ders., *An Inspiration Christology*, in: ders., *Disputed Questions. Theology and the Philosophy of Religion*, Houndmills 1993, 35-57, hier 43.

93 Zur Logik der Argumentation vgl. „This is now a matter of historical judgement“. J. Hick, *Metaphor of God Incarnate* 110. „[W]enn wir ... das Leben Jesu als den Höchstfall einer solchen Fusion von göttlicher Gnade ... und menschlicher Freiheit begreifen, dann kann die Behauptung einer Superiorität nun noch durch einen Vergleich belegt werden. ... Worum es mir ... geht ist, dass sich dieser Glaube ... nicht mehr länger mit logischer Notwendigkeit aus dem Begriff der Inkarnation selbst ergibt, sondern sich eben auf historische Evidenzen stützen muss.“ J. Hick, *Gott und seine vielen Namen* 164f.

94 Zur Christologie Hicks vgl. Joswowitz-Schwellenbach, Kirsten, *Zwischen Chalcedon und Birmingham. Zur Christologie John Hicks* (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 5), Neuried 2000 (vgl. meine Rezension in: *SaThZ* 7 (2003) 108-112); Carruthers, Gregory H., *The Uniqueness of Jesus Christ in the Theocentric Model of the Christian Theology of World Religions. An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick*, Lanham 1990, 71-141. - Allgemeiner Abriss vgl. Schmidt-Leukel, Perry, *Zum Gesamtwerk von John Hick*, in: Hick,

7. Der Schlüssel für Hicks Vorschlag liegt darin, das christologische Dogma, insbesondere die Zwei-Naturen-Lehre und die Inkarnation, als mythologische und nicht als wortwörtliche Rede zu verstehen.⁹⁵

8. Denn letztere widerspreche nicht nur dem Selbstverständnis Jesu, sondern sei sinnlos, weil nicht verstehbar, und komme einer Quadratur des Kreises gleich.

„[D]ie Orthodoxie ist nie in der Lage gewesen, dieser Vorstellung irgendeinen Inhalt zu geben. Sie bleibt eine Aneinanderreihung von Worten ohne entsprechende Bedeutung. Denn ohne irgendeine Erklärung zu behaupten, der historische Jesus von Nazareth sei auch Gott gewesen, ist ebenso bar jeder Bedeutung, wie die Behauptung, ein Kreis sei zugleich ein Quadrat.“⁹⁶

Wie die historische Bibelkritik ohne Schaden von einem wortwörtlichen Schriftverständnis abrücken konnte, so ist dies auch für die Dogmen gefordert.⁹⁷

9. Statt eine unverstehbare Tatsachenbehauptung aufzustellen, will der Mythos nach Hick „bei den Hörern eine bestimmte Haltung oder Einstellung [particular attitude] herbeiführen. Die Wahrheit eines Mythos ist also eine Art praktische Wahrheit [practical truth], die in der angemessenen Einstellung ihrem Objekt gegenüber besteht.“⁹⁸ Das nicänische und chalcedonensische Dogma also sind m.a.W. ein performatives Bekenntnis, oder wie Hick vorschlägt, eine Liebesprache, die als existentielles Bekenntnis nicht in eine metaphysische Behauptung übersetzt werden kann.

„Christian language exalting Jesus as Lord, Saviour, Son of God and God seems generally to have been devotional, or ecstatic, or liturgical (or all three), rather than an exercise in precise theological formulation. It was analogous to the *language of love*, in which all manner of extravagances and exaggerations are entirely appropriate but are not intended to be taken with strict literality.“⁹⁹

10. Auf dieser Basis eines metaphorischen Verständnisses legt Hick den Blick frei auf den historischen Jesus und seine Nachfolge. Er entfaltet ein geradezu enthusiastisches Bild von Jesus als „einen Mann, der sich auf die intensivste und überwältigendste Weise der Realität Gottes bewußt war“,¹⁰⁰ ganz aus der

John, Gott und seine vielen Namen, hg. von Reinhard Kirste. Aus dem Englischen von Ilke Ettemeyer und Perry Schmidt-Leukel, Frankfurt 2001, 179-209. - Ausführliche Darstellung und Diskussion: Schmidt-Leukel, Perry, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente* (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1), Neuried 1997, 339ff, ein Vorschlag zur Christologie vgl. 493ff.

95 Vgl. J. Hick, *Metaphor of God Incarnate* 99ff.

96 J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 187.

97 Vgl. J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 188.

98 J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 188, vgl. ders., *Myth of God Incarnate* 178.

99 J. Hick, *Metaphor of God Incarnate* 101.

100 J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 180.

Gegenwart Gottes heraus lebte und andere Menschen heilvoll in seine Antwort auf Gott hin aufgeschlossen und einbezogen hat.¹⁰¹ Der in Jesus offenbare Anspruch Gottes beansprucht uns bis heute. Unser Bekenntnis zu Jesus trägt einen Verpflichtungscharakter, unser Leben ebenfalls nach seinem Vorbild auf Gott und sein Reich des Friedens auszurichten, statt ängstlich auf die apriorische Rechthaberei des Eigenen bedacht zu sein. Andere Religionen können auch als gültige Antworten und Transzendenzbezüge gewürdigt werden.¹⁰²

Fazit: Aus dem kurzen Abriss kann zumindest ersehen werden, dass John Hick damit den dritten Punkt des oben skizzierten Anforderungsprofils einer Christologie erfüllt. Er stellt sich den Problemen der *Gewalt* und der Herabsetzung anderer, die oft Ausfluss der Christologie waren. Die *Stärke* dieser Theologie liegt darin, dass sich bei Hick die Wahrheit anderer Heilswege als theologische Herausforderung begreifen lässt, die uralte und genuine christologische Fragen wieder aufdeckt und zu einer neuen Antwort nötigt. Das Bekenntnis zu Jesus stellt keinen Akt der intellektuellen Unredlichkeit als Für-wahr-Halten einer instruktionstheoretisch übermittelten Wahrheit dar, sondern ist im Rahmen eines heutigen und historisch bezüglichen Erfahrungshorizontes prinzipiell allen Menschen einsehbar und auch für andere Heilswege bereichernd. Es zielt auf heilvolle Transformation unseres Lebens auf Gott hin. Christologie steht nicht mehr eo ipso gegen die anderen Religionen. Friede unter der gesamten Menschheit bildet den Zielhorizont der Religionstheologie.¹⁰³

Mit diesem positiven Resümee gibt es erstaunliche Berührungspunkte mit Marquardt, um genau an diesem Punkt gleich die Defizite von Hick anzuführen, die sich im Hinblick auf das obige Anforderungsprofil ergeben: In der Anlage seiner ganzen Argumentation spielt das besondere Verhältnis des Christentums zu den Juden keinerlei Rolle. Vereinzelt Andeutungen erwähnen das Judentum beispielsweise im Rahmen der monotheistischen Religionen oder als schieres Faktum der zeitlichen Vorgängerschaft, setzen aber nie einen theologisch relevanten Unterschied oder markieren nicht einmal ein theologisches Problem. Hicks Entwurf ist blind für die Erwählung Israels.¹⁰⁴

101 Vgl. J. Hick, *Metaphor of God Incarnate* 127ff.

102 Vgl. J. Hick, *Metaphor of God Incarnate* 134ff. 140ff.

103 Vgl. 2. Vatikanum, *Nostra Aetate* 1: „In unserer Zeit, da sich die Menschheit von Tag zu Tag enger zusammenschließt und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern sich mehren, erwägt die Kirche mit um so größerer Aufmerksamkeit, in welchem Verhältnis sie zu den nichtchristlichen Religionen steht. Gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern, fasst sie vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt.“

104 Hick würde den heftigsten Widerspruch Marquardts ernten sowohl mit folgender Behauptung wie mit der Begründung: „Auf der einen Seite müssen wir bestätigen, daß Gott alle Menschen gleichmäßig liebt und nicht nur die Christen und ihre alt-

Vielleicht nicht zuletzt deshalb, weil es auch erhebliche Anfragen an Hick gibt hinsichtlich des ersten Kriteriums, der Wahrung der christlichen Identität. Gerade in der Christologie erfährt Hick den stärksten Gegenwind. Ohne diese Diskussion hier führen zu können, möchte ich wenigstens auf eine Unterscheidung hinweisen, die eine Beurteilung in diesem Punkt treffsicherer macht. Die Gefechte, die sich Hick mit der Tradition liefert, treffen bei näherem Hinsehen nicht selten „christologische Zerrbilder“.¹⁰⁵ Nach einiger Abstraktion von diesen hermeneutischen Verwerfungen lässt sich mit Hick festhalten: In Chalcedon kann es sich um keine empirische Tatsachenbehauptung handeln, sondern um ein Bekenntnis, das die liebende Antwort auf die heilvolle Zuwendung ausdrückt und eine Christopraxis nach sich zieht. Gegenüber jedem fundamentalistischen Missverständnis ist Glaubensrede stets analog und metaphorisch. Das Christusbekenntnis ist nicht ableitbar aus dem historischen Jesus.¹⁰⁶

testamentlichen geistlichen Vorfahren. Auf der anderen Seite müssen wir anerkennen, daß in der Vergangenheit eine einzige für sich stehende Offenbarung für die ganze Welt angesichts geographischer und technologischer Fakten niemals möglich war, daß die Selbstoffenbarung des Göttlichen, wie sie durch die menschliche Freiheit und im Rahmen der aktuellen Bedingungen der Weltgeschichte handelt, notwendigerweise unterschiedliche Formen annehmen mußte.“ J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 190.

- 105 So die gewissenhaft argumentierte These von K. Joswowitz-Schwellenbach, *Chalcedon* 157. Dazu gehört die *Deifikationsthese*, dass Jesus infolge der Hellenisierung des Christentums zwar mit soteriologischem Interesse, aber nicht frei von politischen Selbstbehauptungsmotiven vergöttlicht wurde. Vgl. J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 185. - Weiters das Missverständnis, als behaupte das Bekenntnis zur wahren Gottheit und Menschheit Jesu Christi, das Hick anhand des in Chalcedon gar nicht verwendeten „ist“ untersucht, die *reale und numerische Identität von Gott und Mensch* in Jesus Christus, als zeige sich in ihm nicht nur totus deus sondern totum dei. - Kombiniert mit dem buchstäblichen Verstehensanspruch ist der Sinnlosigkeitsverdacht wegen der „incompatible attitudes“ schlüssig, beruht aber ebenfalls auf einem Missverständnis, die christologische Formel von Chalcedon sei eine metaphysische Tatsachenbehauptung und als solche „a philosophical artefact having whatever meaning it is defined to have“ (J. Hick, *Metaphor of God Incarnate* 45, kursiv U.W.). Als Voraussetzung müsste gelten, Gott und Mensch seien genau definierbare Größen wie Kreis und Quadrat und zudem völlig gegensätzlich. Auch ist nicht zutreffend, dass allein die Aussage über die Gottheit Christi als metaphysische Aussage zu verstehen sei, während die Aussage über sein wahres Menschsein bloß eine empirische Tatsache wiederholt, somit eigentlich keine Glaubensaussage sei (vgl. J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 186). Chalcedon formuliert vielmehr ein Glaubensbekenntnis, das damals v.a. die wahre Menschheit zu verteidigen hatte. Zudem ist die Annahme unsachgemäß, dass die Orthodoxie darauf bestand, dass die beiden Naturen „in dem einen historischen Jesus zusammengefallen seien.“ (J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 187.) - Ebenso können die Überlegungen zur „Two-minds-Christology“ kaum an das Trullanum (680/81) anschließen.

- 106 Nicht im Blick hat Hick, dass auch am historischen Jesus selbst ein Vollmachtsanspruch zu erkennen ist, der als implizite Christologie Anlass und Berechtigung gibt

Davon zu unterscheiden sind echte Probleme, die bei Hick angefragt werden müssen. Auch wenn die hier nicht diskutierte Einzigkeit Jesu Christi nicht als apriorisch und logisch zwingend behauptet werden muss, und die Menschwerdung Gottes auf die *imitatio Christi* der Gotteskinder zielt, wird die Einreihung Jesu unter die anderen Offenbarungsmittler dem Gehalt dogmatischer Christologie nicht ausreichend gerecht.¹⁰⁷ Weiters bleibt die Relevanz Jesu weitgehend auf der Ebene des Modellcharakters gelungener Gottesbeziehung lokalisiert. Eine Bedeutung seiner Person als Glaubensgegenstand hat Hick nicht im Blick. Darüber hinaus greift Hick neben der grundsätzlich richtigen Bestimmung religiöser Sprache als metaphorisch zu kurz, wenn die Qualifikation der Bekenntnisse als *Liebessprache* nicht davor gefeit ist, als rein subjektivistisch ohne propositionalen Gehalt interpretiert zu werden. Das ist zu gering gedacht von der Liebe.

Auf der Suche nach christologischen Kongruenzen

Die vorgestellten Entwürfe bilanzierend können beiden Ansätzen Gemeinsamkeiten bescheinigt werden: Beide setzen bei einem echten Problem an. Feindseligkeit, Herabsetzung und Gewalt gegenüber den anderen darf sich nicht mehr aus dem Zentrum der christlichen Theologie speisen, vielmehr muss dieses Zentrum eine Widerständigkeit dagegen entwickeln. Beide tragen umfassende Konzepte zur positiven Verhältnisbestimmung zu den anderen vor, die tiefe Einschnitte in die bisherige Christologie vornehmen. Beide erfüllen je für sich das zweite oder dritte Anforderungskriterium, für beide wurden erhebliche Bedenken hinsichtlich des ersten Kriteriums formuliert.

Das israeltheologische und das religionstheologische Konzept schaffen je für ihre nichtchristlichen Adressaten positive Zugänge, manövrieren sich gegenseitig aber in eine Inkongruenz. Beide bezahlen einen doppelten Preis, der - so meine These - in einem inneren Zusammenhang steht mit der Problematik der Wahrung christologischer Identität nach Kriterium eins: Die Israeltheologie erreicht eine theologische Würdigung des Judentums, bekommt Probleme mit der Christologie

für die Entwicklung einer expliziten Christologie. Das Kriterium des Selbstverständnisses Jesu in Bezug auf das Bekenntnisvokabular ist demnach nicht ausreichend. Damit behaupte ich nicht die Ableitbarkeit der Christologie, dazu vgl. unten.

- 107 Noch allgemeiner ausgehend von der Inkarnationsvorstellung über die Einzigkeit Jesu vgl. J. Hick, *Gott und seine vielen Namen* 164: „Wir sprechen nicht mehr länger von einer Überschneidung des Göttlichen und Menschlichen, die sich *per definitionem* nur ein einziges Mal ereignet hat, sondern von einer Überschneidung, die sich auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichem Ausmaß in jeder menschlichen Offenheit für und Antwort auf die göttliche Initiative vollzieht.“

und hinterlässt ein unbefriedigendes Verhältnis zu den anderen Religionen. Die pluralistische Religionstheologie hingegen bestellt das Feld aller Religionen, handelt sich christologische Probleme ein und reflektiert das besondere Verhältnis zu den Juden nicht. Beide Vertreter stehen für zwei Megadiskurse, die voneinander kaum Notiz nehmen, so meine Beobachtung. Beide Konzepte nehmen Veränderungen an der geschichtlichen Konkretion der Offenbarung in Jesus Christus vor. Für Marquardt geschieht sie in Israel, Jesus ist Teil dieser Offenbarung und Repräsentant des Volkes Gottes. Für Hick hingegen geschieht sie in der Vielfalt der unterschiedlichen Religionen der Menschheit, Jesus ist ein Teil davon und ein Repräsentant einer gelungenen Beziehung auf die Transzendenz. Das unverwechselbare Proprium einer Christusoffenbarung und seiner Person kommen zu kurz.

Die Israeltheologie anerkennt prinzipiell den theologischen Anspruch, der in der Christologie hinsichtlich konkreter und definitiver Gottesoffenbarung erhoben wird, sieht diesen aber voll und ganz in Israel konkretisiert, während die pluralistische Religionstheologie an diesem Offenbarungsanspruch grundsätzliche Veränderungen vornimmt, Konkretion zurücknimmt und gleichzeitig sehr ausweitet. Sie depotenziert den theologischen Gehalt von Christologie und verändert nicht nur Figur und Bedeutung Jesu.

Beide Konzepte sind engagiert für eine Problemlösung, treten zueinander aber in eine Diastase, weil sie anhand der Verhältnisbestimmung des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen inkongruente Argumentationen anwenden und sich in ihren Lösungen gegenseitig den Weg verstellen. Formal hat das Zweite Vatikanum mit *Nostra Aetate* einen Rahmen geschaffen und die sehr unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen unter einem gemeinsamen Religionsbegriff abgehandelt. Die Erklärung wird dem besonderen Verhältnis zum Judentum gerecht und würdigt auch die anderen Religionen. Unvermittelt stellt es die unverrückbare Christusverkündigung dazu. Meine drei Anforderungskriterien finden formal unter einem gemeinsamen Dach Platz. Eine kongruente theologische Systematik einer Israel- und Religionstheologie ist jedoch erst noch zu leisten.¹⁰⁸ Hierfür will ich im Anschluss an Marquardt und Hick eine Anregung beisteuern.

108 Wenn ich recht sehe, ist dem Problem noch wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden. Andeutungen vgl. Dirscherl, Erwin, Die besondere Nähe zwischen Judentum und Christentum als Anfrage an die pluralistische Religionstheologie, in: Risse, Günter (Hg.), Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. FS für Hans Waldenfels zum 65. Geburtstag, Paderborn 1996, 495-511; israeltheologisch problematisch: Gäde, Gerhard, Interiorismus. Ein Vorschlag für einen Ausweg aus der religionstheologischen Sackgasse, in: ThGw 46 (2003) 14-27, hier 21f; ders., Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen, Paderborn u.a. 2003, 136ff, 160ff; Kessler, Hans, Pluralistische *Religionstheologie* und Christologie. These und Fragen, in: Schwager, Raymund (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (QD 160), Frei-

Die einleitenden Beispiele haben in aufrüttelnder Weise gezeigt, wie ein in-niges Christusbekenntnis, wie eine Liebessprache mit Hasspredigt und -praxis und mit Herabwürdigung anderer zusammenkommt. Dieser Liebe mangelt es nicht an Entschiedenheit, im Gegenteil. Ihre Gewaltanfälligkeit disqualifiziert sie als eine *blinde Liebe*. Theologien, wie die Israel- und die Religionstheologie, die gegen diese Blindheit und ihre Gewalt angehen, treten wiederum selbst aber nie in reiner und aufgeklärter Gestalt hervor. Auch sie haben wieder *blinde Flecken*, die Israeltheologie gegenüber den anderen Religionen, die Religionstheologie gegenüber Israel. Was die Israeltheologie an Liebe gegenüber den Juden und ihrem Jesus aufbringt, ist sie sprachlos vor der eigenen Würde anderer Religionen. Was Hick an liebevoller Begeisterung in seine Jesulogie reinlegt, ist seine Religionstheologie ohne Vorstellung von Israels Vorzug.¹⁰⁹

(1) Mit der Liebe allein ist noch nichts gewonnen, macht man sich keinen ausreichenden Begriff von ihr. Deshalb schlage ich einen Begriff von Liebe vor, der sich an der *Erwählung*¹¹⁰ orientiert: Nur eine erwählungsbewusste und gewaltsensible Liebessprache stellt eine argumentative Kongruenz zwischen Israel- und Religionstheologie her. Es mag überraschen, zur Erwählung zu greifen, ist sie doch selbst äußerst gefährdet für Gewaltlösungen und scheint deshalb wenig geeignet für gewaltrestriktive Theorien. Warum also ausgerechnet Erwählung? Zugegeben, Erwählung ist eine sperrige Kategorie, die das Proprium Israels als für immer erwähltes Volk Gottes aufrechterhält. Erwählung treibt die Zumutung der Differenz in die Religionstheologie. Ja, Gott liebt zwar alle, aber die Gottesgeschichten sind voller Unterschiede. Daran ändert auch das Christentum nichts. Sein Nabel liegt genau in dieser Differenzerfahrung. Erwählung transportiert die Erinnerung, dass das Christentum nie für sich, sondern nur in seinem zukünftigen Verhältnis zu Israel begriffen werden kann. Gewaltsensible Themen können nicht einfach durch Aufklärung ausgeklammert oder überwunden werden, sondern der Stier muss bei den Hörnern gepackt werden, um ihn zu bändigen. Und schließlich birgt das gewaltprekäre Thema der Erwählung selbst

burg/Basel/Wien 1996, 158-173, hier 172; Merrigan, Terrence, The challenge of the pluralist Theology of religions and the christian Rediscovery of Judaism, in: Pollefeyt, Didier, Jews and Christians: Rivals or Partners for the Kingdom of God? In search of an alternative for the Theology of Substitution (Louvain Theological & Pastoral Monographs 21), Leuven 1997, 95-132; Swidler, Leonard, Eine Christologie für unsere kritisch-denkende, pluralistische Zeit, in: Bernhardt, Reinhold (Hg.), Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991, 104-119.

109 Denn bestritten wird, was Hick behauptet, dass „Gott alle Menschen gleichmäßig liebt“, vgl. Anm. 104.

110 Die Ausführungen hier skizzieren, was Gegenstand einer entstehenden Monographie ist, die eine angemessene Rede von der Erwählung prüft.

Ressourcen zu ihrer Bändigung in sich. Mit einem reflektierten Erwählungsbegriff kann sich die Liebe vor ihrer Blindheit wappnen.

Erwählung ist eine genuin biblische Kategorie, der entlang eine eindrucksvolle Reflexionsgeschichte im Alten¹¹¹ wie Neuen Testament nachgezeichnet werden kann. Erwählung ist nirgends eine abstrakte Theorie zur Beschreibung oder Legitimation eines Superioritätsverhältnisses, sondern ist die Konsequenz aus dem inneren Grundverhältnis Gottes mit Israel. Es ist die Außenperspektive des Bundes.¹¹² Erwählung ist kein Konstitutions- sondern ein Relationsbegriff. Er ist bezogen auf den Bund und wird von diesem her relativiert. Die Erwählung ist eine Funktion des Bundes. Der Bund erfährt eine Bewährung und Relativierung in der Erwählung. Der Vollzug dieser Erwählung steht unter dem Kriterium der Entsprechung gegenüber der reinen Gnadenzuwendung Gottes im Bund. Eine Exklusivierung jenseits der Relativierung, jenseits der Beziehung zum Gnadengeschehen des Bundes macht die Erwählung zu einem Götzten, einem Vergehen gegen das erste Gebot, bedeutet Selbstrechtfertigung. Die Erwählung richtet sich selbst. Dem entsprechend wird die prophetische und deuteronomistische Lesart der Exilsursache auch auf das erste Gebot bezogen. Das Insistieren auf die eigene absolute Erwähltheit unter Absehung von der Relativierung¹¹³ führt ins eigene Verderben. Erwählung soll jedoch umgekehrt einen Dienst für die anderen bedeuten. Israel ist Zeuge für die Liebe Gottes zu den Menschen unter allen Völkern. Noch weiter reichend wird die ganze Schöpfung einbezogen, die traditionsgenetisch als Bundesgeschehen verstanden wurde. Bundestheologisch findet dies seine Entsprechung im Noahbund der Priesterschrift, der mit allen Lebewesen geschlossen wird. Erwählung verpflichtet zu segensreichem Handeln im Dienst für alle Schöpfung. So greift der Neue Bund (Jer 31.32; Ez 36) schöpfungstheologische oder zumindest anthropologische Kategorien auf, wenn das neue Gesetz nicht mehr in eine äußere Tradition niedergelegt, sondern in die

111 Für Horst Dietrich Preuß ist sie so zentral, dass er seine ganze zweibändige Bibeltheologie anhand der Erwählung darlegt, vgl. Theologie des Alten Testaments 1. JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, 2. Israels Weg mit JHWH, Stuttgart/Berlin/Köln 1991-1992.

112 Vgl. Bergmann, J./Ringgren, [Helmer]/Seebaß [Horst], bhr, in: ThWAT 1, Stuttgart u.a. 1973, 592-608, hier 608; Hermisson, Hans-Jürgen, Bund und Erwählung, in: Boecker, Hans Jochen u.a., Altes Testament (Neukirchener Arbeitsbücher), Neukirchen-Vluyn 1983, 222-243, hier 222; gegen Wildberger, H., bhr erwählen, in: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament 1 (THAT), hg. v. Ernst Jenni u. Claus Westermann, München 1971, 275-300.

113 Vgl. Dtn 11,7f: „Nicht weil ihr zahlreicher als die anderen Völker wäret, hat euch der Herr ins Herz geschlossen und ausgewählt; ihr seid das kleinste unter allen Völkern. Weil der Herr euch liebt und weil er auf den Schwur achtet, den er euren Vätern geleistet hat“. Israel wird mit Kleinheit identifiziert und auf einen außerhalb liegenden Grund relativiert.

Herzen der Menschen eingeschrieben wird. Wenn Jesus in dieser Erwählungstradition verstanden wird (Lk 9,35), gilt ihm seine Gottheit nicht als Raub, sondern er stellt sich in die Niedrigkeit des Sklavendienstes (Phil 2,6f). Er erwählt die Zwölf (Lk 6,13) und die Gemeinden begreifen sich als die Erwählten zur Sammlung des Volkes Gottes. Erwählung ist nirgends Selbstzweck, sie ist eine kritische Größe in Bezug auf ihre Aufgabe.

Erwählung ist eine Herzenssache mit Gott. Die Erwählten werden in ein Relationsverhältnis eingespannt, das gegenüber Gott und gegenüber den anderen, den Nicht-Erwählten verpflichtet. Nach beiden Seiten ist keine Erhebung möglich. Gott gegenüber nicht, denn sonst wird das Geschenk verleugnet. Den Nicht-Erwählten gegenüber nicht, denn sonst ist der Dienst an ihnen nicht möglich. Wird einer dieser Bezüge gekappt, schnellt die Erwählung als selbstherrliches und verabsolutiertes Monstrum hoch, wie sich auch die Diktatoren als Erwählte legitimieren wollen, und entfesselt einen gewalttätigen Selbstbehauptungs- und -erhaltungsmechanismus. Die Herzenssache der Liebe wütet dann als blinde Liebe.

Gefragt ist jedoch die *wahre Liebe*. Diese Liebe ist ihrer herkunftigen wie ihrer beabsichtigten Wahrheit verpflichtet. Sie hat sich nicht selbst ermächtigt, sondern wurde geschenkt. Sie trägt ihren Zweck nicht in sich, sondern ist auf Bewahrheitung aus. Christologisch gewendet ist der Christusglaube eine Gnadengabe zur Weitergabe, zielt das Christusbekenntnis auf Christopraxis, den Sklavendienst der Versöhnung mit Gott und untereinander.

Eine rein formale Fassung der Erwählung wie des Christusbekenntnisses führt auf Holzwege. Erst eine inhaltliche Bestimmung macht eine israel- wie religionstheologische Christologie widerständig gegen Ausbeutungen für Absolutheitsansprüche und Erniedrigungsstrategien.¹¹⁴ Die Israel geschenkte grundlose Erwählung, die grenzenlose Liebe und das grundlos verzeihende Erbarmen Gottes gegenüber allen Menschen, beanspruchen die Angesprochenen in einer Weise absolut, dass ihnen verwährt ist, daraus einen Absolutheitsanspruch für sich selbst zu erheben. Vielmehr steht schon jedes Bekenntnis in der Tendenz der Abgrenzung und somit des Schuldigwerdens gegenüber dieser Botschaft. Die Wahrheit des Bekenntnisses ist nach Augustinus eine „*veritas redarguens*“, eine uns verurteilende Wahrheit, die uns im Bekenntnisvollzug richtet und zur Bekehrung ruft.¹¹⁵

Die Wahrheit ist nicht zu fassen in einem formalen Anspruch, auch nicht in einem inhaltlich-propositionalen. Vielmehr gibt die Form der Wahrheit ein Ge-

114 Vgl. H. Kessler, Religionstheologie 162: „Definitiven Anspruch erhob Jesus nicht formal-abstrakt für *sich* ..., sondern für einen bestimmten Inhalt, der ihn erfüllte.“

115 Vgl. Neuhaus, Gerd, Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Kungs „Projekt Weltethos“ (QD 175), Freiburg/Basel/Wien 1999, 135f.

sicht, macht sie als Wahrheit kenntlich. Das ist nicht die Jesulogie, nicht das Christusbekenntnis, sondern die *fides caritate performata*, das von der Christopraxis durchformte Christusbekenntnis. Angesichts der schier unendlichen Menschheitsgeschichte mit der Gewalt ist heute mehr denn je der *Friede* die Form der Wahrheit: „Denn er ist unser Friede.“ (Eph 2,14). Die Liebessprache, die auf diesen Frieden aus ist, kündigt von der wahren Liebe. Diese Liebessprache bewahrheitet sich durch den Frieden, den sie stiftet.

Die Liebe „prahlt nicht, sie bläht sich nicht auf, ... sucht nicht ihren Vorteil, ... freut sich an der Wahrheit.“ (1 Kor 13, 4-6). Die Liebe stellt sich nicht selbst in den Mittelpunkt. Sie macht wohl Unterschiede, grenzt aber niemanden aus. Gottes Liebeslied gegenüber Israel darf nicht verstummen (Ez 16,1-14). Jahwe erwählt nicht nur sein Volk, sondern rettet auch andere: „Seid ihr für mich mehr als die Kuschiter, ihr Israeliten? - Spruch des Herrn. Wohl habe ich Israel aus Ägypten heraufgeführt, aber ebenso die Philister aus Kafter und die Aramäer aus Kir.“ (Am 9,7)

Die Liebessprache der Israeltheologie erhellet ihre blinden Flecken, wo sie gerade an der Erwählung festhält und dadurch den Blick auf die Nicht-Erwählten lenken muss. Sie steht im Zeichen wahrer Liebe, wenn die Völker keine nachrangige Rolle spielen, sondern ihr Heil als Ziel des bundeswilligen Gottes Israels angesehen wird.

Die Liebessprache der pluralistischen Religionstheologie gegenüber dem irdischen Jesus und gegenüber den begnadeten Menschen anderer Religionen bringt Licht in ihre Schattenseiten, wenn sie von der Erwählung Israels reden kann, ohne damit ihre bisherige Liebe zu verleugnen, sondern sie vielmehr darin begründet sieht.

Beider Liebessprache erhellet das Christusbekenntnis, wenn es nicht als Konkurrenz zu ihrer je alten Liebe beargwöhnt wird, sondern Christus als Erwählter erkannt werden kann, der die austeilende und einschließende Agape Gottes in Person und Niedrigkeit verkörpert, ohne Nivellierung Israels und ohne Herabsetzung anderer Religionen.

(2) Dieser Vorschlag einer erwählungsbewussten und gewaltsensiblen Sprache der wahren Liebe kann auch ein zweites fundamentales Problem der Christologie einordnen helfen. Hicks theologisches Ringen um eine religionspluralistische Christologie macht sich an der Differenz von historischem Jesus und christologischem Dogma fest. Er lässt allein den historischen Jesus gelten und stellt sein Wirken und seine Verkündigung gegen das österliche Kerygma und das kirchliche Dogma. Damit ist direkt die Frage der älteren wie neueren historischen Rückfrage¹¹⁶ nach Jesus in der religionstheologischen Debatte wieder

116 Vgl. Kümmel, Werner G., Vierzig Jahre Jesusforschung (1950 - 1990). Hg. v. Helmut Merkley (Bonner biblische Beiträge 91), 1994; Heyer, Cees J. den, Der

aufgegriffen. Anders als zu den Zeiten Chalcedons, als es galt, das wahre Menschsein des Christus abzusichern, ist heute die fast simple wie fundamentale Frage gestellt: Wie kommt es zum Bekenntnis zu Jesus als dem Christus?

Hick wie Marquardt schwebt eine Art empirische Beweisführung vor, die sie nicht für leistbar halten. Und ihnen ist zu letzterem Recht zu geben. Der „garstige Graben“ ist auf induktivem Weg mit alleinigem Ausgang von einer Christologie von unten¹¹⁷ nicht zu überbrücken.¹¹⁸ Das historisch-kritisch gewonnene Material über Jesus reicht dafür nicht aus. Aus diesem inneren epistemischen Grund der Christologie heraus kann deshalb auch kein Beweis gegenüber den Heiligen und Offenbareren anderer Religionen angetreten werden. Das Urteil der Einmaligkeit und Einzigkeit der Höchstform göttlicher Selbstmitteilung und Heilsvermittlung ist auf historisch-empirischem Weg nicht einholbar. Eine Normativität aus dem Historischen ist nicht zu gewinnen. Auch der Vergleich seiner soteriologischen Effizienz, seiner Wirkungsgeschichte und der erwachsenen Früchte des Heils kann nicht nur nach Auschwitz nicht letztgültig entschieden werden. Ein Beweis maximaler Menschlichkeit, Gottesbezogenheit und todesverachtender Selbstlosigkeit angesichts der unüberschaubaren Zahl der Weltbevölkerung durch die gesamte Menschheitsgeschichte lässt sich nicht nur angesichts der Reichhaltigkeit und Vielfalt der Religionsgeschichte weder führen noch für einigermaßen wahrscheinlich argumentieren. Wer könnte darüber hinaus behaupten, dass unter den Millionen Menschen, die in die Gaskammern getrieben wurden, mit Sicherheit kein einziger darunter war, der nicht mit ebensolcher ra-

Mann aus Nazaret. Bilanz der Jesusforschung. Aus dem Niederländ. übertr. von Michael Scherer-Rath, Düsseldorf 1998; die gegenwärtige third quest halte ich hier nicht für relevant, denn sie löst die zweite Rückfrage im Gefolge von Käsemann nicht ab, sondern verstärkt durch das soziologische Interesse die Frage nach dem Historischen, und unterläuft möglicherweise einen Klärungsprozess, der durch die Verschränkung der Christologie von unten und oben über die Deduktion aus dem Historischen schon hinausgewachsen war, verfestigt somit die historische Normativität. Vgl. Stegemann, Wolfgang u.a. (Hg.), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart u.a. 2002. Darüber hinaus erfreut sich die second quest über einen anhaltenden Zuspruch und schlägt sich in populärwissenschaftlichen Jesusbüchern nieder. Vgl. Crossan, John Dominic, Jesus. Ein revolutionäres Leben. Aus dem Engl. von Peter Hahlbrock, München 1996; Sanders, Eric Paul, Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu, Stuttgart 1996.

117 Vgl. immer noch hilfreich: Kasper, Walter, Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie, in: Scheffczyk, Leo (Hg.), Grundfragen der Christologie heute (QD 72), Freiburg 1975, 141-170.

118 Dieses klassische Missverständnis der Ableitung liegt auch bei Mel Gibsons Film „The Passion Of The Christ“ (2004) vor, der nach „Braveheart“ (1995) im Leiden Jesu nicht nur einen Vorwand für eine Fortsetzung der Gewaltexzesse seiner Filme fand, sondern auch in einem am 25.2.2004 ausgestrahlten Interview seine theologischen Beweggründe nannte: „Die drastische Darstellung des Leides habe ich gewählt, um die Größe der Erlösung durch das Kreuz zu veranschaulichen.“

dikaler Gottesbezogenheit, Selbstlosigkeit und Menschlichkeit anonym und ohne Kreuzesaufschrift in den Tod gegangen wäre? Hinzu kommt die Schwierigkeit der prinzipiellen Unabgeschlossenheit von empirischen Beweisen. Was heute noch als Beweis maximaler Humanität und Gottbezogenheit zutrifft, könnte schon morgen durch ein künftiges Ereignis solcher maximaler Dimension überboten werden.

Welche Lösungen der Frage nach den hinreichenden Quellen des Christusbekenntnisses sind sonst gangbar? Denkbar ist der Einsatz göttlicher Autorität. Am deutlichsten tritt in beiden Entwürfen die Gewaltenfrage hervor. Eine Christologie, die im Zwielficht der Gewalt und der Herabsetzung anderer steht, kann das Christusbekenntnis nicht überzeugend darlegen. Sie kann den Ideologieverdacht nicht ausräumen und schießt auf Zugewinn von Macht. Ein Absolutheitsanspruch des Christentums nach dem Diktum Hicks als einzige von Gott persönlich gestiftete Religion umkleidet sich mit einer geschichtsenthobenen Totalität. Eine solche Christologie von oben verheddert sich und ist ungangbar. Das Christusbekenntnis muss in der Gewaltenfrage überzeugend im Ausgang vom irdischen Jesus ohne supernaturalistische Einreden auskommen.

Beide Entwürfe lassen aus unterschiedlichen aber vergleichbaren Gründen die Auferstehung als Beweis nicht gelten. Für Marquardt ist sie keine Jesus singular zukommende Heils- und Hoffnungsgeschichte, Hick lehnt sie zu Recht als empirischen Beweis der Göttlichkeit Jesu (durch ein Mirakel einer Leichnamswiederbelebung) ab. Selbst wenn man nicht Verweyen folgt, der mit seiner Auferstehungstheorie ausdrücklich für ein Ende triumphalistischer Christologien eintritt,¹¹⁹ und mit Kessler von einer Widerfahrnis göttlichen Ursprungs ausgeht,

119 Vgl. Verweyen, Hansjürgen, Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten, Regensburg 1997, 148.172, vgl. auch 52-95.159-160; ders., Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg 2002 [1991], 338-362; ders., „Auferstehung“: ein Wort verstellt die Sache, in: ders. (Hg.), Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann (QD 155), Freiburg/Basel/Wien 1995, 105-144. Verweyen schlägt mit seiner Osterinterpretation gegen das „Dogma vom Ostergraben“ (Gottes letztes Wort 339) eine Brücke zu unseren heutigen Erfahrungen, damit wir nicht zu Jüngern zweiter Hand degradiert werden, sondern wir ebenfalls korrespondierende heutige Erfahrungen haben, dass Menschen glaubend in den Tod gehen. Mit dieser religionstheologischen Anschlussmöglichkeit begründet er aber gleichzeitig auch ohne Eingreifen Gottes von oben Jesu Singularität. - Wird damit diese Verstehensbrücke nicht zugleich wieder entzogen? Wird nicht einfach das Unvergleichliche der Auferstehung in den irdischen Jesus vorverlagert? Neben der ganzen Begründungsfrage ist die nach dem Gottesbild bemerkenswert. Er rettet nicht den Leidenden, sondern greift erst *nach* der Katastrophe ein, wie der vorbildliche barmherzige Samariter nicht am interessanten Punkt, bei der Gewaltszene, da ist. Er kommt zu spät! Vgl. Bachl, Gottfried, Der schwierige Jesus, Innsbruck/Wien 1994, 35.

erlangt sie keinen objektiven Beweischarakter, sondern bleibt innerhalb der Struktur von *Glaubensbegründung*.¹²⁰

Ein anderer Antworttypus ist hier nach zwei Seiten relevant. Zum einen liefert er einen Hinweis, dass die Christologie längst nicht in der Alternative von Hick gefangen ist. Eine Kritik der ontologisch gefassten Christologie muss nicht gleich die Verabschiedung ihres christologischen Gehalts bedeuten, sondern nahezu alle Christologien¹²¹ der vergangenen Jahrzehnte haben sich um eine Transformation¹²² der Wesens- und Substanzchristologie verdient gemacht, für die Rahners¹²³ transzendente Christologie meist eine große Rolle gespielt hat. Die Christologie ist keineswegs für immer der von Welte¹²⁴ benannten Gefahr der Metaphysizierung erlegen.¹²⁵ - Zum anderen steht eine Christologie von unten nicht zwangsläufig unter der Normierung durch das alleinige Kriterium der Geschichte. Denn nicht die ganze Existenz des Menschen ist positivistisch geschichtlich fassbar, sondern der Mensch erschließt sich auch vor anderen Sinnhorizonten. Die Frage der Quelle des Christusbekenntnisses kann nach der Unmöglichkeit von Beweisen auch angegangen werden durch Verantwortung der Bedeutung Jesu vor einem allgemein menschlichen Verstehenshorizont, der spä-

120 Zur fundamentaltheologischen Begründung vgl. Böttigheimer, Christoph, Auferstehung Jesu. Bedeutung und Glaubwürdigkeit, in: ThG 46 (2003) 40-50. Zur Auferstehungsdebatte vgl. Kessler, Hans, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Neuausgabe mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Fragen, Würzburg 1995, 289-291.

121 Vgl. eine Ausnahme mit dem Versuch einer Revitalisierung ontologischer Kategorien: Stickelbroeck, Michael, Christologie im Horizont der Seinsfrage. Über die epistemologischen und metaphysischen Voraussetzungen des Bekenntnisses zur universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi (Münchner Theologische Studien 2/59), St. Ottilien 2002.

122 Beispielhaft Hünemann, Peter, Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster 1994.

123 Vgl. Rahner, Karl, Probleme einer Christologie von heute, in: ders., Schriften zur Theologie 1, Einsiedeln/Köln/Zürich 1958, 169-222; ders., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 1976, 180ff.

124 Vgl. Welte, Bernhard, Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen, in: ders., Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt, Freiburg/Basel/Wien 1975, 292-318; ders., Über den Sinn, die Notwendigkeit und die Grenzen einer „Enthellenisierung“ des Christentums, in: ders., Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche, Freiburg/Basel/Wien 1982, 233-248.

125 Vgl. ein beeindruckendes Beispiel aus einer ganz anderen Tradition vom Frankfurter evangelischen Systematiker und Religionsphilosophen Hermann Deuser, der im Anschluss an Dalferth einen semiotischen Begriff von Repräsentation auf die Inkarnation anwendet. Deuser, Hermann, Inkarnation und Repräsentation. Wie Gott und Mensch zusammengehören, in: ThLZ 124 (1999) 355-370.

testens seit Troeltsch¹²⁶ selbst immer zeit- und kulturbedingt gedacht werden muss. Entgegen vieler Absichten wird damit zwar weder Universalität noch Notwendigkeit erreicht, aber ein wertvoller Beitrag zur Anbindung der christologischen Quellenfrage an weitere Fragehorizonte geleistet.

Damit kann auf den entscheidenden Zugang hingewiesen werden. Das Christusbekenntnis ist nicht beweisbar, ableitbar, es ist ausweisbar, verantwortbar, kann angebunden werden an Verstehenszugänge. Im Wesentlichen aber kommt das Christusbekenntnis *von Gnade her auf Hoffnung hin*. Zwei Zeugen und einen Hinweis führe ich dafür an. Zuerst den greisen Simeon, der das Kind in die Arme nimmt und als Heil der Welt bekennt (Lk 2,25-31). Es ist ein Glaube, den er nicht aus sich oder aus der Evidenz eines beispielsweise wunder tätigen Kindes gewonnen hat, sondern es ist ein unbewiesener Glaube, ein Glaube auf Hoffnung hin. Ein Glaube im hohen Alter, der nicht mehr mit einer Verifikation rechnen kann. - Dann das Messiasbekenntnis des Petrus. Es ist ein *Bekenntnis*, keine Feststellung einer Selbstevidenz, aus Gnade empfangen. „Selig bist du, Simon Barjona; denn nicht Fleisch und Blut haben dir das offenbart, sondern mein Vater im Himmel.“ (Mt 16,17) - Zuletzt Maria Magdalena in Andrew Lloyd Webbers and Tim Rice's Rockoper Jesus Christ Superstar. Jesus enttäuscht die an ihn gestellten politischen Erwartungen. Für den Richter sind die gegen ihn erhobenen Vorwürfe nicht haltbar, im Gegenteil, er sieht in ihm einen unbedeutenden bedauernswerten Mann. Pilatus: „He's a sad little man, not a King or God“.¹²⁷ Gerade unmittelbar zur Gewalt, die sich gegen Jesus bei der Geißelung austobt, hat der Regisseur das herzerreißende *Liebeslied* der Maria Magdalena gestellt. In der letzten Situation des Anti-Superstars singt sie: „I don't know how to love him“. Unableitbar, nicht wissend, wie sie zu dieser Liebe kommt, die ihr wie von außen zufällt.

Das Bekenntnis zu Jesus ist keine metaphysische Tatsachenbehauptung, sondern eine Liebeserklärung, die besser in der Doxologie als in der Metaphysik ihre Entsprechung findet. Dass Menschen bis heute von dieser Liebe erfasst werden, ist nicht einfach eine sekundäre Folgeerscheinung des eigentlichen, vor 2000 Jahren Geschehenen, sondern *der Glaube der Menschen heute ist selbst eine Quelle der Christologie*.

„Ausgangspunkt der Christologie ist die Phänomenologie des Christusglaubens, wie er konkret in den christlichen Kirchen geglaubt, gelebt, verkündet und praktiziert wird. Nur aus der Begegnung mit gläubigen Christen kommt es zum Glauben an Jesus Christus.“

126 Vgl. Troeltsch, Ernst, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902/1912) mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen, hg v. Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Pautler (Kritische Gesamtausgabe im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Friedrich Wilhelm Graf u.a., Bd. 5), Berlin/New York 1998.

127 Trial Before Pilate & 39 Lashes.

Der eigentliche Inhalt und das letzte Kriterium der Christologie ist jedoch Jesus Christus selbst, sein Leben, sein Geschick, sein Wort und sein Werk.“¹²⁸

Auch diese christologische Erkenntnisquelle zwingt nicht, sondern steht ebenfalls in der Gnaden- und Freiheitsstruktur, wie Jesus selbst. Es ist das geglaubte, gelebte, verkündete und praktizierte Christusbekenntnis der Menschen heute.¹²⁹ Eine einseitige Schwerpunktverlagerung auf die wahre Lehre beraubt diesen Glauben der vollen Wahrheit. Denn er bewahrheitet sich in der Liebe, und das nicht immer in Vollendung, sondern auf Hoffnung hin. Eine blinde Liebe hingegen, eine durch Absolutheitsbehauptung ressentimentgeladene und gewaltgenerierende Christopraxis behindert das Christusbekenntnis. Nur in wahrer Liebe praktizierter Glaube, nur die performative Evidenz des gelebten Christusglaubens machen das Christusbekenntnis wiederum zu einer Quelle für das Christusbekenntnis anderer. Christologie ist ja keineswegs eine nur theoretische Aufgabe, sondern hat immer eine praktische Funktion. Sie muss heute und immer neu Menschen überzeugen können, anhand der Jesusgeschichte an den Christus zu glauben.

In der Tat greife ich damit den Vorschlag von Hick auf, das Christusbekenntnis als Liebessprache zu verstehen. Hick sieht darin einen Ausweg aus den Schwierigkeiten ontologischer Glaubenskodifizierung. Ich nehme hingegen daran eine entscheidende Modifikation vor und verstehe Chalcedon nicht im Sinn der Dekadenztheorie als Transformation der Liebessprache, sondern Chalcedon ist selbst immer noch eine Wissensform der Liebessprache, keine poetische, sondern eine unter den Herausforderungen griechischer Philosophie. Keine, die das Geheimnis der Liebe in ein metaphysisches System auflösen würde, das für uns heute zwar unverständlich, damals aber als glatte Lösung gedacht gewesen wäre. Chalcedon muss man umgekehrt verstehen. Chalcedon ist eine Liebessprache, die mit Wesensvokabular Aporien¹³⁰ nicht auflöst, sondern festschreibt.¹³¹

128 Kasper, Walter, *Jesus der Christus*, Mainz 1987 [1974], 30.

129 Damit unterstreiche ich das Integral der kirchlichen Grundvollzüge von *koininía*, *martyria*, *liturgia* und *diakonia* und erinnere im Anschluss an Lindbeck an die Doxologie, die für ihn aufgrund seiner Zurückhaltung gegenüber der diskursiven Übersetzbarkeit von Traditionen eine Strahlkraft der Kirche ausmacht. Vgl. Lindbeck, George A., *The Gospel's Uniqueness. Election and Untranslatability*, in: ders./Buckley, James J. (Hg.), *The Church in a Postliberal Age* (Radical traditions), SCM Press London 2002, 223-252.

130 Vgl. Hoff, Gregor Maria, *Chalcedon im Paradigma Negativer Theologie. Zur aporetischen Wahrnehmung der chaldäonensischen Christologie*, in: *ThPh* 70 (1995) 355-372; vgl. den Beitrag in diesem Heft: ders., *Wer ist Christus? Das Symbolon von Chalcedon als Grammatik des Glaubens?*, in: *SaThZ* 8 (2004) 17-29.

131 Nachmals gewendet könnte man diskutieren, ob man nicht Hicks begeisterte Jesulogie nicht als eine Liebessprache unter historistischen und religionspluralistischen Voraussetzungen verstehen könnte.

Eine Interpretation von Hicks Liebessprachevorschlag als bloß subjektivistische Äußerung¹³² ohne propositionale Bedeutung ist zwar nahe liegend, aber nicht zwingend. Eine Liebeserklärung ist ein relationales Geschehen, das nicht nur eine subjektive Seite und performative Wirkung für den Bekenner hat, sondern sich auf eine Realität des Bekannten bezieht. „Das *tu solus* hat einen *Wahrheitsanspruch* und einen *Verpflichtungsgehalt*.“¹³³ Ein wahres Liebesbekenntnis zu Jesus ist kein Judaskuss, der „mit Furcht und Heuchelei“ (Bach) unter dem Vorwand der Liebe gleichzeitig einen Verrat begeht. Es lässt sich durch nichts beweisen, sondern man wird von dieser Liebe ergriffen. Dieser Gnadenstruktur entspricht das Bekenntnis. Liebe ist ein nicht deduzierbarer konfessorischer Akt.

Das wahre Liebesbekenntnis verwendet keine technisch definitorische Sprache, die auf Begreifen im Sinn von Beherrschung des Gegenstandes und auf Beherrschung anderer durch seinen absoluten Anspruch, also auf Macht aus ist. Viel eher vollzieht es sich in der Tat in einer poetischen Sprache,¹³⁴ die Ohnmacht repräsentiert,¹³⁵ und so subversiv ist gegenüber einer einsilbigen Wahrheit. Vielmehr will sie nach beiden Seiten wahr sein, propositional und praktisch: die Wahrheit in der Friedens- und Liebesform.

Erst wahre Liebe kann einen überzeugenden Zusammenhang herstellen zwischen dieser propositionalen und praktischen Wahrheit. Denn eine metaphysische Akrobatik lässt einem kalt, einige Hochleistungssportler vielleicht ausgenommen, während die Wahrheit des *tu solus* auf den Bekennenden zugreift, ihn ergreift und verpflichtet. Dieser Verpflichtungscharakter des Christusbekenntnisses verweist ein angemessenes Verständnis der Christologie auf die Teilnehmerperspek-

132 Vgl. H. Kessler, Religionstheologie 160f; Bernhardt, Reinhold, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1990, 238f; Brewer, Kenneth W., Die Einzigartigkeit Christi und die Herausforderung der pluralistischen Religionstheologie, in: Häring, Hermann/Kuschel, Karl-Josef (Hg.), Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Ein Arbeitsbuch, München 1993, 454-477, hier 458.

133 Als prominenten Zeugen kann ich für meine gegen die gängige Interpretation gerichtete These anführen: Richard Schaeffler hat in einem Gespräch mit Hans Waldenfels darauf hingewiesen: Waldenfels, Hans, Die Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen nach katholischem Glaubensverständnis, in: Kerber, Walter (Hg.), Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens? Ein Symposium (Fragen einer neuen Weltkultur 12), München 1995, 217-266, hier 252f (die beiden letzten Hervorhebungen: U.W.).

134 Vgl. Barthes, Roland, Leçon/Lektion. Französisch und Deutsch. Antrittsvorlesung im Collège de France. Gehalten am 7. Januar 1977. Übersetzt von Helmut Scheffel, Frankfurt 1980 [1979].

135 Vgl. Sander, Hans-Joachim, nicht verleugnen. Die befremdende Ohnmacht Jesu (GlaubensWorte 2), Würzburg 2001.

tive. So stellt zu Recht das Zweite Vatikanum in *Nostra Aetate*, Art. 2 dem Spitzensatz vom Wahren und Heiligen anderer Religionen die Christusverkündigung bei, und artikuliert damit das christliche Selbstverständnis aus der Teilnehmerperspektive unvermittelt gegenüber der Hochschätzung anderer Religionen. Dieser Satz ist nicht aus dem Vergleich gewonnen, sondern markiert die *confessio*. Für die anderen Religionen findet das Zweite Vatikanum noch keinen vergleichbaren Begriff, der ebenfalls aus deren Teilnehmerperspektive und aus deren Selbstverständnis heraus gewonnen wäre, sondern bietet einen weitgehend religionsphilosophisch geprägten Zugang, wenn es heißt: „Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen“ NA 1(3). Die wahre Liebe der *confessio* zu Christus steht der *confessio* anderer Religionen gegenüber, die Christopraxis respektiert nicht nur einzelne geistlichen Güter,¹³⁶ was nicht hoch genug veranschlagt werden kann, sondern achtet darüber hinaus ihr Bekenntnis¹³⁷ als solches und freut sich, wenn die Früchte ihrer Liebespraxis und der Friede der Christopraxis „sich küssen“ (Ps 85,10). Damit verbindet sich ein Begriff von pluralistischer Religionstheologie, der von keiner Präsumtion der Gleichheit aller Religionen ausgeht, sondern von der *Möglichkeit* gleicher Friedenskraft.¹³⁸ Blinde Liebe verschüttet die Glaub-

136 Vgl. NA 2(3): „Deshalb mahnt sie ihre Söhne, dass sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.“

137 So spricht der eben zitierte Satz NA 2(3) von den „Bekennern anderer Religionen“ und vom „Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens“. Bekenntnis und Bekenntnis stehen sich gegenüber und begegnen sich, Zeugnis wird durch die Christopraxis abgelegt.

138 Neben dieser christopraktischen Kriteriologie lassen sich inhaltliche Religionsdiskurse nicht mit generalisierenden Urteilen entscheiden, sondern sind je aus der Teilnehmerperspektive partizipatorisch und dialogisch an konkreten Einzelthemen abzuhandeln, was Aufgabe einer hoffnungsvoll sich entwickelnden komparativen Theologie ist. Vgl. Hintersteiner, Norbert, *Dialog der Religionen*, in: Figl, Johann (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck/Wien/Göttingen 2003, 834-852, hier 346f; Stosch, Klaus von, *Komparative Theologie. Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, in: ZKTh 124 (2002) 294-311; Winkler, Ulrich, „Wer nur das Christentum kennt, kennt das Christentum nicht.“ *Theologie Interkulturell und Religionen studieren in Salzburg*, in: Huber, Konrad/Prüller-Jagenteufel, Gunter M./Winkler, Ulrich (Hg.), *Zukunft der Theologie – Theologie der Zukunft. Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie* (Theologische Trends 10), Thaur/Wien/München 2001, 62-102, hier 89ff.

würdigkeit Jesu und lässt sich selbst zum Brudermord hinreißen. Wahre Liebe bleibt dem eigenen Bekenntnis treu, wird Israels Erwählung gerecht und achtet das Bekenntnis anderer Religionen, weil sie die Ausgeschlossenen und Opfer in den Blick nimmt und sich so nicht nur „mit Herz und Mund“, sondern auch mit „Tat und Leben“ (Bach) zum liebenden Jesus bekennt.