



Mit dem „solus Christus“ allein unter den Religionen?

Überlegungen zum christologischen
Selbstverständnis im interreligiösen
Dialog

VON ULRIKE LINK-WIECZOREK

Einleitung

Ich möchte meine folgenden Überlegungen durch eine biographische „story“ einleiten, die mich bei meinen Versuchen, eine theologische Verhältnisbestimmung von christlichem Gottesglauben und nicht-christlichen Religionen vorzunehmen, stets begleitet:

Mein Mann und ich lebten in unserer Studienzeit mehr als zehn Jahre lang mit einem iranischen Kommilitonen in einem gemeinsamen Haushalt. Unser Freund, ein Student der Mineralogie muslimischen Bekenntnisses, nahm regen Anteil an unserem Leben, teilte schließlich unseren Freundeskreis und hatte am Ende seiner Zeit in Deutschland sogar mehr Theologen und Theologinnen zu Freunden als wir selbst. Wie viele seiner Landsleute flog er nach Abschluss seines Studiums in Angst um Leib und Leben zurück in den Iran. Asyl hatte er in seiner Zeit in Deutschland nicht beantragen können, da er sich nicht „deutlich genug“ als politisch verfolgt betrachten konnte. Allenfalls hätte er religiöse Gründe geltend machen können, denn durch sein Leben in christlichen Theologenkreisen hatte er durchaus eine starke Sympathie für das Christentum entwickelt. Vor allem waren seine – schon nach Deutschland mitgebrachten – eigenen kritischen Anfragen an den Islam, wie er ihn in seiner iranischen Rejsbauern-Familie kennengelernt hatte, dabei nicht verstummt. Und doch haben weder mein Mann und ich noch unsere und seine theologischen Freunde ihn jemals explizit auf die Möglichkeit einer Konversion zum Christentum angesprochen. Diese Möglichkeit erschien niemandem realistisch. Sie wäre jedoch der einzige Asylgrund gewesen.¹ Ich selbst war in all unseren zahllosen theologischen Gesprächen jedoch immer von der Hoffnung getragen, dass unser Freund in seiner muslimischen Religion Räume der echten Gottesbegegnung finden möge, und ich litt darunter, zu spüren, wie schwer ihm das war.

Für meine eigene Theologie haben diese zehn Jahre einen starken paradigmatischen Charakter bekommen. Was hat uns alle gesteuert, in diesem Fall einen konkreten Religionswechsel nicht ins Auge zu fassen, obwohl es bereits mehr Voraussetzungen und Gründe dafür gab als in mancher Situation der äußeren Mission? Warum haben wir nicht ausdrücklicher den christlichen Glauben und seine Orientierung hin zum Reich Gottes als

„Befreiungsraum“ angeboten? Glaubten wir – eine recht große Gruppe angehender Pfarrer und Pfarrerinnen – etwa gar nicht daran, dass „allein in Christus“ das Heil sei? Über diese Frage möchte ich im Folgenden nachdenken. Dabei begleiten mich auch theologische Anregungen, die ich aus der Lektüre von George Lindbecks „Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens“ und von Anton Houtepens „Gott – eine offene Frage“ empfangen habe.²

Es ist der solchermäßen erfahrene faktische Umgang mit dem sog. „Exklusivismus-Axiom“ der Christologie, die mir den Anstoß bietet, daran zu zweifeln, dass das „solus Christus“ der Christen und Christinnen ausschließlich als Abgrenzung gegenüber den Religionen zu verstehen sei. Zu Recht aufmerksam gemacht durch die Vertreter der pluralistischen Religionstheologie müssen wir neu nachdenken über dieses Bekenntnis, denn es steht außer Zweifel, dass es in der Geschichte des Christentums in der Durchsetzung von exklusivistischen Absolutheitsansprüchen christlicher Religion und Kultur gebraucht wurde – sowohl nach innen wie nach außen. Inzwischen werden wir stark geprägt von der Einsicht, dass das Christentum im westlichen Abendland seine religiöse Monopolstellung verloren hat. Die heute erfahrbare Mischung aus Säkularisierung und Pluralisierung der religiösen Perspektiven erzeugt eine seltsame Ambivalenz: Mit steil nachlassendem Engagement für eine spezifische religiöse Bindung wächst das Wissen von Religion(en) durch – wie Ulrich Körtner es ausdrückt – „Mobilität, Globalisierung, Massentourismus und die multinationale Berufstätigkeit bei vielen Menschen“.³ Für diejenigen, die sich noch für religiöse Fragen interessieren, wächst durch all dies der Zwang der Wahl. Vor allem Kinder aus religionsverschiedenen Ehen werden sich zunehmend in dieser Situation finden – seien es die Kinder jüdischer und christlicher Elternteile in England oder die türkischer und deutscher in Deutschland. Es kann kein Zweifel sein, dass die Kirchen, wollen sie seelsorgerlich verantwortet in dieser Situation das Evangelium verkünden, diesen Zwang der Wahl ernst nehmen müssen. Wie aber verstehen wir in diesem Kontext die Rede von der „Exklusivität“ Christi?

1. Historisch-Kritisches zum „solus Christus“

Man sollte annehmen, dass die Situation zur Zeit der Spätantike im Römischen Reich einige Vergleichbarkeiten zur heutigen aufweisen konnte.⁴ Auch damals war das Christentum durchaus nicht die einzige,

gesellschaftlich bestimmende Religion. Die älteste Christenheit lebte ja in einer Vielzahl von Kulturen und Religionen. Eben auf diesem Nährboden wuchs der Anspruch: Christus allein ist des Gesetzes Ende. Auffällig ist dabei jedoch, dass die biblischen Texte eine direkte Abgrenzung von *den* Religionen kaum vornehmen, sondern sich auf konkrete Auseinandersetzungen mit dem Juden(christen-)tum – wie auch der eben zitierte Paulussatz – oder mit gnostischen Strömungen im weitesten Sinne beziehen. Aus anderen Quellen mussten Religionsgeschichtler ihr Wissen über die religiösen Strömungen der neutestamentlichen Zeit zusammentragen. Und wenn wir in der Analogie der Zeiten bleiben wollen, so müssen wir uns die Frage stellen, ob diese Religionen wirklich vergleichbar sind mit den sog. „Weltreligionen“, die sich heute als Wahlmöglichkeiten, nämlich als universale *Menschheitsreligionen*, anbieten. Weitgehend handelte es sich wohl um wirklich exklusivistische Gruppierungen, die durchaus nicht jedermann – und schon gar nicht „jederfrau“ – geöffnet waren.

Stellten die Christen und Christinnen also einen neuen Exklusivismus gegen einen anderen? Stellten sie Absolutheitsanspruch gegen Absolutheitsanspruch? Man kann durchaus sagen, dass sie *ihre spezifische Art* von Absolutheitsanspruch entdeckten in diesem Kontext. Indem das sich entwickelnde Heidenchristentum die Gegenwart Gottes unabhängig von der Zugehörigkeit zum Judentum, einer bestimmten Kultur oder Nation bekannte, konnte es sich für „absolut“ im wörtlichen Sinne halten, ohne freilich diesen Begriff zu benutzen. Sollte da nicht, wie Anton Houtepen überlegt, später sogar die *Abgrenzung* vom römischen Kaiserkult als einer Synthese von Religion und Nationalismus im Hintergrund gestanden haben, als sich die Kirchenväter für den Begriff „homousius“ als Bezeichnung der Wesensidentität von Vater und Sohn im christologischen Bekenntnis entschieden?⁵ Denn eine angebliche Wesensgleichheit wurde im Kaiserkult auch von Kaiser und Gott behauptet. Als ein Entgegentreten solchen Ansprüchen im praktischen Leben gegenüber kann man auch die Arbeit der Theologen der Alten Kirche in ihren theologischen Diskussionen und Konzepten verstehen. Denn arbeiteten sie nicht an einer konzeptionellen Begründung für die Gegenthese: Nicht der Kaiser ist gottwesensgleich, sondern eben „Christus allein“? In ähnlicher Weise wird man die Abgrenzungen des jungen Christentums von der gnostischen Bewegung verstehen, durch deren Einfluss sie ihre eigene Bekenntnisbildung gefährdet sahen.⁶ Mit dem „Christus allein“ wehrten sie sich hier gegen die Auflösung ihres Gottesbekenntnisses in synkretistischer Austauschbarkeit. Das

Bekenntnis zur Exklusivität Christi, das dem trinitarischen und dem christologischen Dogma zweifellos zugrunde liegt, wird somit weniger als eine grundsätzlich-theoretische Aussage verständlich, denn als Diskurs-Beitrag zu anderen Bekenntnissen (Gnosis) oder politischen Geltungsansprüchen. Vor deren Hintergrund wird es gehört und verstanden, nicht jedoch als eine Theorie über das prinzipielle Verhältnis von Christen und Anhängern anderer Religionen oder über die Qualität der eigenen und der anderen Religion.⁷ Vielmehr können wir sagen, dass das „solus Christus“ in diskursiver Funktion die Kraft einer prophetisch-kritischen „Gegenbeleuchtung“ von unangemessenen (Macht)-Ansprüchen entfaltet.

Dieser diskursive Gebrauch des Christus-Bekenntnisses ist nun auch in der weiteren Kirchengeschichte durchaus nicht verlorengegangen: In der Reformationszeit stellte er sich als Scharnier der Rechtfertigungslehre gegen eine Veräußerlichung von Bußwesen und Kirche, und in der Barmer Theologischen Erklärung finden wir das „solus Christus“ schließlich wie in der Spätantike als Kritik am „Kaiserkult“ des sog. Dritten Reiches. Hier zu fragen, ob der Anspruch des „Christus allein“ nicht eine überhebliche Herabstufung anderer Formen der Gott-Suche seien, wäre absurd, denn innerhalb eines solchen Diskurses fällt das Bekenntnis hier gar nicht.

Freilich können die Religionen als Abgrenzungsfolie hier nachträglich hineingezogen werden, vor allem, wenn man sie in einem generellen Sinn wie Kaiserkulte als „gesetzliche“ Verzerrungen menschlicher Gottesbeziehung verstehen will. So haben es vor allem protestantische Theologen und Theologinnen lange gesehen.⁸ Angesichts geradezu pervertierender Religiosität von Sekten, die ihre Angehörigen in den Massenselbstmord schicken, kann die Möglichkeit solcher Verzerrungen auch gar nicht generell ausgeschlossen werden.⁹ In der Tat wird es heute bei der Erfahrung von Dialogen mit Angehörigen anderer Religionen also auch um die *gegenseitige* Überprüfung dieser skeptischen und religionskritischen Grundhaltung gehen.

Vor allem im Mittelalter neigte die Kirche dazu, das „solus Christus“ im Sinne einer generellen Vorgabe auch im Verhältnis zu den Religionen, hier vor allem dem Islam, zu verstehen. Aber auch innerchristlich wurde das „solus Christus“ zu einer Begründung für Gewalt gegen Andersdenkende und Außenseiter, nicht zuletzt gegen Frauen in der Inquisition. Auch in politischen Dimensionen finden wir hier das „solus-Christus“-Argument wieder, freilich nun nicht mehr in prophetisch-kritischer „Gegenbeleuchtung“, sondern jetzt positiv als Ursprungs-Begründung für politisch-insti-

tutionellen politischen Einfluss der Kirche. In diesem Sinne wollten z. B. bis weit in den Investiturstreit hinein vor allem augustinisch-neuplatonisch geprägte Theologen die Herrschaft Christi in wesentlichen politischen Funktionen des Papstes verwirklicht sehen.¹⁰ Nicht mehr der Gekreuzigte steht jetzt als paradox-prophetisches Gegenbild zum Kaiser, sondern der Christus Kosmokrator in der Verlängerung der Inkarnation im Repräsentanten der Kirche. Das geht klar über einen diskursiven Einspruch-Charakter des „solus Christus“ hinaus. So wird schließlich in der Spätscholastik aus dem „solus Christus“ ein „sola ecclesia“, und wir haben den Streit der Reformationszeit. In der noch jungen Geschichte der Ökumene hat sich das „Christus allein“ aber schließlich auch immer wieder als das Axiom erwiesen, mit dem institutionelle Verselbstständigungen als falsche Vergöttlichungen entlarvt werden sollen und an dem sich daher sowohl Christen und Christinnen als auch die Kirchen generell behaften lassen.

Dies alles hieße also: Das „solus-Christus“-Bekenntnis hat seinen Ort vor allem im innerkirchlichen Zusammenhang und ist auch historisch lange nicht als Aussage gegen die Religionen verstanden worden. In der Sprache George Lindbecks könnten wir sagen: Der Satz, in Christus allein liege das Heil, gehört in das spezifisch kategoriale System der kulturell-sprachlich geprägten innerchristlichen Konversation. Er ist in konkreten Anwendungskontexten in seiner kritischen Richtung durchaus auch von außen her hörend zu verstehen, aber nicht als generelle interreligiöse Verhältnisbestimmung zu verwenden. Innerhalb des christlichen Sprachspiels entfaltet es seine Kreativität vornehmlich in der kritisch-prophetischen Intention, die ihre Energie aus einer logischen Unsymmetrie in den ontologischen Ebenen von kritisiertem Zustand und der Gegenvision – Kaiser und Gekreuzigter – bezieht. Nicht mehr im Rahmen des Prophetischen verbleibt das Credo, wenn auf eben diese Unsymmetrie verzichtet und „Christus“ zu einem Abgussmodell wird. Das geschieht, wenn „Christus“ quasi-institutionell als Synonym für „Kirche“ gehört werden soll, wie z. B. im Investiturstreit. Schon neutestamentlich können wir die Gefahr einer solchen Verschiebung beobachten, z. B. wenn im Epheserbrief (Eph 5, 21–22) die Herrschaft Christi mit der Herrschaft des Mannes über die Frau in einen kategorialen Zusammenhang gebracht wird. Noch anders verhält es sich dagegen mit der kosmologischen Christologie im Kolosserbrief, die man zumindest in historisch-kritischer Ausleuchtung als eine hoffnungsvolle „Gegenvision“ zu den Erfahrungen einer erdbebengeschädigten Gemeinde verstehen muss.¹¹ Hier wird die Exklusivitätsaussage in doxologischer,

Gott-lobender Funktion deutlich. Und sicher ist die Bemerkung Anton Houtepens zu bedenken: Sowohl die Rede von der „Auserwählung Israels“ als auch die von der „Einmaligkeit der Kirche“ (sic!), also die „Gestalten“ jüdisch-christlichen Exklusivismus-Axioms, müssen als *nachträgliche* Begründungen im Glauben verstanden werden. Sie sind Ausdruck des Staunens darüber, dass sich den Gläubigen „der besondere Charakter des Weges Israels oder Jesu“ bestätigte. Im Nachhinein werden sie als stauende Begründungen für die Entscheidung, den Weg Israels und Jesu zu gehen, ausgesprochen. Die Entscheidung selbst verläuft durchaus nicht so klar wie das Bekenntnis tönt: unsicher und im angefochtenen Glauben machen sich Juden und Christen auf den Weg, dessen Ende nicht in ihrer, sondern in Gottes Hand liegt.¹²

2. Systematisch-theologische Überlegungen

2.1 Unterscheidung von Sprachebenen

Was passiert eigentlich, wenn die Gegenvision zum Modell wird, das zu direkten Übertragungen in die soziale Wirklichkeit auffordert? Mir scheint es, als könnten wir dies theologisch so verstehen, als würde im Modell-Verständnis die Spannung der Inkarnationsaussage getilgt, die in der Gegenvision noch lebendig ist. Hört man in dem Wort „Christus“ die Priorität Gottes als in der Welt Handelnder heraus, so muß dabei eine Sensibilität erhalten bleiben für die Verbindung von zwei unterschiedlichen Referenzebenen des Sprechens. Über die komplexe Wirklichkeit „Gott“ kann man nicht in derselben Weise sprechen wie über die von uns beobachtbaren Teile der Wirklichkeit – selbst wenn auch diese in ihrer Komplexität unterschiedliche sprachliche Strategien erfordern. Man kann über Gott nicht reden wie über eine Kuh, hat Meister Eckhart gesagt.¹³ In der Entwicklung der Christologie ist eben darüber lange gerungen worden, wie die Referenzebenen des Göttlichen und des Menschlichen ohne dualistische Antithetik entsprechend dem christlichen Gottesglauben konzipiert werden könnten.¹⁴ George Lindbeck hat drei Axiome herausgearbeitet, die unerschwerlich das Denken der Kirchenväter gesteuert haben mögen, als sie auf den großen Synoden von Nizäa und Chalcedon nach gemeinsamen Bekenntnisformulierungen gesucht haben: Dabei ging es zunächst 1. um die Bewahrung des Monotheismus im Reden von Jesus Christus; 2. um die Wahrung der historischen Bestimmtheit des Menschen Jesus. Das 3. Axiom erlaubt es, Jesus Christus jede theologische Bedeutung zuzu-

schreiben, die nicht den Axiomen 1 und 2 zuwiderlaufen. In diesem dritten Axiom sind Möglichkeiten und Grenzen des Exklusivismus-Bekenntnisses beschrieben: „Christus ist der Herr“ darf auf Jesus bezogen werden, soweit es nicht das Herrsein Gottes in einer Weise auf eine historisch existierende Person bezieht, dass damit das Monotheismus-Axiom zwangsläufig, aber unbeabsichtigt verletzt würde. So gesehen ist durchaus zu fragen, ob evangelikale oder pietistische Christologien, die eine exklusive, personale Jesus-Beziehung zugrunde legen, nicht letztlich auch das „solus Christus“ verletzen, so paradox das klingen mag. Nach Lindbecks Kriterien stehen sie in Gefahr, sowohl das Monotheismus-Axiom wie auch das Axiom der wirklich historischen Bestimmtheit Jesu zu verletzen. Die Verschränkung der drei Lindbeckschen Axiome fordert letztlich ein ständiges Wachhalten in der Christologie für die Aufrechterhaltung der Spannung zwischen der Ebene des Redens von Gott und der historischen Bestimmtheit seines Wirkens. Wenn schließlich von einem Herrsein Christi wie von einem sozio-politischen Herrsein des erhöhten Jesus Christus gesprochen wird und dies auf die Institution Kirche im Verhältnis zu einer anderen, weltlichen oder auch anderen religiösen Institution bezogen wird, ist eben diese Spannung aufgehoben. Letzteres geschah z.B. in den Kreuzzügen, in denen das „solus Christus“ als Geltungsanspruch der Kirche gegenüber Judentum und Islam verstanden wurde, die diesen letztlich den Status, auch als Nicht-christen Teil der Menschheit zu sein, streitig machte.

2.2 Religionskritische Konsequenzen

Man kann dies also so sagen: Wenn von der Alleingültigkeit Christi so gesprochen wird wie von einer weltlichen Instanz, ist die kreative Spannung des Bekenntnisses aufgelöst und die prophetisch-kritische Energie verfliegen. Zweifellos steckt in dieser Erkenntnis auch eine starke religionskritische Tendenz: Religionen sind in christologischer Perspektive zunächst solche „weltlichen Instanzen“ und als solche durchaus nicht per se „Ausdrucksweisen“ der Gotteserfahrung. Somit bezieht sich auch die Rede von der Alleingültigkeit Christi nicht schon automatisch auf die christliche Religion in ihrer sichtbaren Gestalt, denn damit wäre Exklusivismus gegen Exklusivismus gestellt, ohne dass eine Spannung von göttlicher und menschlicher Referenz-Ebene gewahrt bliebe. „Christus allein ist Herr“ kann so gesehen nicht heißen: die christliche Religionsgemeinschaft allein ist die wahre. Als „Menschengemeinschaft“ ist sie ebenso

unvollkommen, verletzbar und auch pervertierbar wie jeder einzelne Mensch überhaupt – und wie auch jede andere Religionsgemeinschaft. Nicht die Religionen sind Inkarnationen Gottes, sondern Christus, und dieser ist nicht identisch mit irgendeiner Religion. Christen und Christinnen dürfen deswegen nicht aufhören, um eine plausible Erhaltung der Spannung von Gott und Welt in ihrem Christusbekenntnis zu ringen, weil hierin auch der Schutz vor unververtretbaren Alleinvertretungsansprüchen im interreligiösen Gespräch liegt. Bei aller Kritik an Karl Barths überdehntem Christozentrismus sollten wir den religionskritischen Aspekt der Funktion dieser Christologie nicht vorschnell über Bord werfen.

2.3 Mögliche Gemeinsamkeiten der „wahren Religionen“ im Reden von Gott

Gerade inmitten unserer heute unvermeidbar „postmodernen“, fragmentiert-pluralistischen alltäglichen Lebenswelt liegt in dieser religionskritischen Perspektive eine große Chance: Erlaubt sie uns doch, auch noch in unseren inzwischen fragmentierteren, vom Traditionsabbruch geprägten Versuchen der Selbstverortung unser Mitgehen in Religion und Konfession als *Beginn* unseres neuen Lebens in Christus zu verstehen – und nicht schon als letztlich abgeschlossenes, vollendetes Ganzes. Für die Verhältnisbestimmung zu den Religionen ist diese eschatologische Perspektive von großer Wichtigkeit. Ich möchte hier lediglich die erkenntnistheoretischen Aspekte hervorheben: Christen und Christinnen finden in ihrer religiösen Tradition einen großen Reichtum an Erfahrung von einer kreativen Vorläufigkeit im Reden, Denken und Hoffen von und auf Gottes Wahrheit, die dank des Wirkens Gottes im Christusgeschehen uns nicht wie in einem dunklen Tunnel umherirren läßt. Hier haben die Vertreter und Vertreterinnen der pluralistischen Religionstheologie sicher zu recht ihren Finger auf ein wichtiges „Zuliefer-Axiom“ zum Monotheismus-Axiom gelegt: Wir leben erst im Glauben, noch nicht im Schauen; wir haben die Wahrheit in irdenen Gefäßen und: Gott läßt sich nur im Vorüberziehen von hinten gefahrlos sehen. Unsere Sprache für Gott entstammt unseren menschlichen Erfahrungskontexten, sie fällt nicht vom Himmel und kann daher nur bedingt, jedenfalls anders als üblich „propositional“ verstanden werden (Lindbeck). Zumindest können unsere Erfahrungen göttliche Wirklichkeit nicht vollständig beschreiben. Ob es richtig ist, was wir von ihr sagen – dass sie barmherzig ist, Frieden bringt, dass in ihr aus Altem Neues wird

und dass im Reich Gottes schließlich Löwe und Lamm gemeinsam auf einer Wiese liegen können – das können wir nur ahnen, wenn sich etwas von diesem in unserem Lebensentwurf *coram deo* bewahrheiten läßt.¹⁵ Möglicherweise haben die „Pluralisten“ sogar recht, wenn sie behaupten, dass die christlich-jüdische Rede von der Unbegreifbarkeit Gottes ihre Entsprechung in jeder „wahren“ Religion habe, also in jeder Religion, die nicht einfach als eine Überhöhung menschlichen Omnipotenzwahnes oder masochistischer Opfersehnsucht angesehen werden kann. Eine in diesem Sinne „wahre“ Religion muss möglicherweise auf einen Referenzpunkt bezogen sein, der in irgendeiner Weise nicht-identisch ist mit den Gläubigen – auf Transzendenz also. Möglicherweise reden alle Religionen von diesem Bezugspunkt in ähnlicher Weise nichtbeschreibend, mit Hilfe von Selektionen von Wahrgenommenem und Metaphern herantastend, wie wir ja auch von komplexen Wirklichkeiten wie der Liebe zwischen Menschen oder sogar den Merkwürdigkeiten der Teilchenphysik keine Sprache benutzen können, die ein rein abbildendes Korrespondenzverhältnis zu dieser Wirklichkeit darstellen könnte. Eine Skepsis gegenüber pluralistischen Positionen kann sich hier nicht wirklich festmachen. Eher gründet sie sich in der Tendenz, eine ursprüngliche religiöse Erfahrung sowohl als „Quelle“ von Religion als auch als „Ausdruck“ des über allen Religionen stehenden „Unbedingten“ zu verstehen. Dann wären Religionen doch verschiedene Inkarnationen Gottes, und es wäre für Christen sehr schwierig, hier noch etwas von der Spannung von Gott und Welt auszumachen. Für den Dialog aber wäre eine in diesem Sinne skeptischere christliche Religionstheorie nicht schon hinderlich, und sie liefe auch nicht wirklich allein auf die angebotenen Alternativen zwischen Exklusivismus und Inklusivismus hinaus.

2.4 Christologische Konsequenzen

Was bedeutet nun dies für die Analyse unseres christlichen Bekenntnisses der Exklusivität Christi? Zunächst einmal heißt dies, dass in der komplexen Wirklichkeit „Christus“ die Begriffe „Herrschaft“ und „Endgültigkeit“ hochmetaphorisch gebraucht werden. Die Herrschaft des römischen Kaisers und die Herrschaft Christi sind insofern also nicht einfach identisch – und dies deswegen, weil „Christus“ eben in der historischen Bedingtheit des Lebens und Sterbens Jesu nicht aufgeht. Der prophetisch-kritische Einwurf bei der Entwendung des „*homousius*“ für den christologischen Kontext lebt durchaus zwar aus der Assoziation des Gekreuzigten

neben dem goldgeschmückten Kaiser, aber gleichzeitig im Wissen um die Komplexität des Referenzgegenstandes „Christus“ eben auch aus dem „Mehrwert“ des Gekreuzigten: Durch die historische Bedingtheit hindurch weist das Christusbekenntnis auf Gott selbst, so dass es adäquater ist, hier „Herrschaft Gottes“ zu hören als „Herrschaft des historischen Menschen Jesus“. Eben dies ist die große Berechtigung der Inkarnationschristologie, die die Gottheit Christi wegen der Priorität des Handelns Gottes ins Zentrum stellt. In den neutestamentlichen Christologien freilich wird sie „kommentiert“, wie Piet Schoonenberg es so treffend ausdrückt, von der Tendenz der Geist-Christologie, die die Rede von Gottes Wirken in Jesus in den Kategorien der jüdischen Erwählung zur Sprache bringt und uns den Menschen Jesus als den mit dem Geist Gottes Gesalbten vor Augen stellt.¹⁶ In dieser Christologie kommt vornehmlich das Menschsein Jesu zur Geltung. Für unsere Frage nach der Exklusivitätsaussage zeigt sich hier jedoch eine Gemeinsamkeit mit dem Inkarnationsmodell: Auch bei der Erwählung liegt die Priorität des Handelns bei Gott, und *ihm* gebührt der Exklusivitätstitel. Die Kirchenväter fürchteten, dass dieses Grundbekenntnis in der antiochenischen Geist-Christologie nicht mehr deutlich genug hörbar sein würde und folgten daher diesem judenchristlichen Modell lieber nicht. Hätten sie es stärker akzeptieren können, so hätten wir heute vielleicht gerade von Israel eine größere Sensibilität geerbt für die Spannung von Erwählendem und Erwähltem. Dass sich das „erwählte Volk“ nicht exklusivistisch über die anderen stellen dürfe und diesen gegenüber schon gar nicht einen Qualitätsvorsprung zu verzeichnen habe, das haben die Propheten Israel immer wieder ins Gedächtnis rufen müssen. George Lindbeck erinnert daran, dass Amos in dieser Intention sogar den Exodus Israels aus Ägypten gegenüber ähnlichen Befreiungstaten Jahwes unter den Philistern und den Aramäern relativiert (Am 9, 7–8).¹⁷ Israels Erwählung soll einladend wirken auf die Völker, damit sie eines Tages auch zum Zion ziehen mögen. Ist es nicht diese Vision, in die mit Jesus Christus schließlich auch die Nicht-Juden eingeladen werden, die „Völker“ als die Repräsentanten der ganzen Menschheit? Es liegt eine gewaltige Kraft und Schönheit in dieser Vision der Völkerwallfahrt zum Zion, der man sich nur schwer entziehen kann. Die jungen Christen und Christinnen spürten sicher dieselbe Kraft und Schönheit in der Übertragung des Zion auf Jesus Christus. Aber heute entlässt uns die Vision von der Völkerwallfahrt auch mit einem Problem: Können wir die „Völker“ überhaupt noch generell religionslos denken? Wie wollen wir die Vision mit konkreten Imaginationen

füllen? Kommen die Völker mit ihren Religionen oder werden sie sie ablegen? Sind unsere postmodernen, religionslosen Zeitgenossen vielleicht schon dichter am „Zion“ als der Dalai Lama? Wird es im Reich Gottes noch Religionen geben oder etwa ausschließlich Christen und Christinnen oder vielleicht weder die einen noch die anderen? Niemand kann sagen, er oder sie habe eine prinzipielle Antwort auf diese Fragen. Allenfalls können wir hypothetische Antworten bilden, mit deren Hilfe wir unser Verhältnis zu den Religionen regulieren.

Allerdings: Auf die universalistische Grundströmung können Juden und Christen um ihres Gottesglaubens willen nicht verzichten. Denn wie sollten sie von der Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und dem Friedenswillen Gottes plausibel reden können, ohne diese auf die ganze Menschheit zu beziehen? In einigen christlichen Missionskonzepten wird dies bekanntlich so verstanden, dass *unter allen Umständen* die ganze Menschheit in die christliche Bekenntnisgemeinschaft hineingezogen werden müsse. Aber droht nicht in einem solchen Missionsverständnis wiederum die Gefahr der Auflösung der Spannung zwischen Erwählendem und Erwählten hinein in eine Überhöhung der christlichen Religion als der einen Inkarnation Gottes? Haben wir Gläubigen das Wirken der Wahrheit Gottes so sehr selbst in der Hand? Letztlich wegen dieser Fragen hat Martin Luther seine Rede vom „geschenkten Glauben“ so ernst genommen, dass er keine Ansätze zur Missionstheologie entwickelte.¹⁸ Dies hat sich bis in die protestantische Orthodoxie hinein gehalten. Aber auch das kann nicht unser Königsweg sein. Denn gehört nicht eine christliche Weltgestaltung als Bezeugen des Evangeliums zum Gottesbekenntnis unlösbar dazu? Können die Religionen von diesem Weltgestaltungsraum wirklich prinzipiell ausgenommen werden? Es ist für unsere Frage nach dem Verständnis des christlichen Bekenntnisses zur Exklusivität des Gottes Israels und Jesu nicht unwichtig, dass Missionstheologie heute vornehmlich in der Form des Dialogs der Religionen zu konzipieren versucht wird. Gute Missionstheologie tat das schon immer, denn sie wusste, dass die universale Menschenliebe des Gottes Israels und Jesu nicht in einem oberflächlichen Bekehrungszwang bezeugt werden kann.¹⁹ Demgegenüber stellt die lutherische Rede vom „geschenkten Glauben“ sicher ein richtiges Korrektiv dar – und wer weiß, ob sie mich und meine Freunde nicht auch in unserer „Konvivenz“ mit dem iranischen Muslim steuerte und bremste. Vor allem aber sollte sie uns warnen vor generellen Strategien: So wie wir auf dem Weg zum „Zion“ sind, so dürfen wir auch Gott unterwegs seiend denken

mit den Menschenkindern. Wir werden je verschiedene, dem Kontext und der Situation angemessene und mögliche Realisierungen seiner Gegenwart erwarten dürfen. Für Christen und Christinnen freilich liegen Motiv und Antrieb zum interreligiösen Dialog in ihrem eigenen Gottesbekenntnis, nach dem sie alle Geschöpfe wo auch immer in der Obhut Gottes wissen. In diesem Sinne könnten wir dem Gedanken George Lindbecks folgen, wenn er schreibt: „Die missionarische Aufgabe der Christen kann zu bestimmten Zeiten die sein, Marxisten zu ermutigen, bessere Marxisten zu werden, Juden und Muslime, bessere Juden und Muslime zu werden, und Buddhisten, bessere Buddhisten zu werden.“²⁰ Ohne dass er sie als Teil des Bundes mit Israel und Jesus sehen will, können Religionen für Lindbeck in interreligiösen Begegnungen sich sogar als „von Gott gutgeheißene Antizipationen von Aspekten der kommenden Gottesherrschaft“ erweisen, von denen Christen bisher nichts wussten.²¹ Können wir nicht vielleicht in diesem Sinne – durchaus im Unterschied zur Zeit der Entstehung der biblischen Texte, wie auch Lindbeck vermerkt – die jüdische Form des Lebens im Gesetz oder die muslimische Wertschätzung einer Pilgerfahrt nach Mekka oder auch die Weisheit buddhistischer Kontemplation als solche Antizipationen der kommenden Gottesherrschaft erkennen? Anton Houtepen interpretiert die Konzeption des II. Vatikanums, die Religionen in einem „heilsamen Wettbewerb“ zu sehen, in diesem Sinn.²² Mit solcher Erwartung, ja Hoffnung in die Begegnung hineinzugehen oder sie in ihr wachsen zu spüren, muss nicht dem Bekenntnis zum „solus Christus“ widersprechen, sondern kann gerade sein Ausdruck sein. Christliche Theologie spricht von dieser Dynamik des Wirkens Gottes in der Rede vom Heiligen Geist, und man kann sagen, dass mit dieser „Lehre“ der Finger auf das Problem der Spannung von Erwählendem und Erwählten gelegt wird. All diese Überlegungen führen zur abschließenden Frage zur Rolle der Religionen im Selbstverständnis von Christen und Christinnen.

3. Zur Rolle der Religionen

Wenn es also so ist, dass das Bekenntnis der Exklusivität Christi vor allem als ein Bekenntnis der Exklusivität Gottes, des Gottes Israels und Jesu, nicht jedoch als eines der Alleingültigkeit des christlichen „Religionsgründers“ zu verstehen sei, so stellt sich nun erneut die Frage nach den Konsequenzen für die Perspektive auf die Religionen. Schlicht gesagt: Christen und Christinnen müssen – ja dürfen – nicht sagen, das Christen-

tum sei anderen Religionen überlegen, weil es sich auf einen allen anderen überlegenen Religionsgründer berufen könne. Es ist die Schwierigkeit in der Argumentation Karl Barths, dass er sich in der Intention der Würdigung der (Christus-)Offenbarung als Gottes Offenbarung letztlich doch in die Nähe einer solchen Verkürzung hat führen lassen – vielleicht, weil er Offenbarung häufig auch in einem Denkbild wie „eingekapselt“ gesehen hat in die Person und das „Geschick“ Jesu.²³ Die historische Bestimmtheit der Offenbarung in der Person nun doch eines Religionsgründers macht bei Barth bekanntlich dann das Christentum doch zur „wahren Religion“, obwohl eigentlich *alle* Religionen „Unglaube“ seien. Es ist Gott, der die Religion wahr macht – um Christi willen und im Glauben an ihn. Die Probleme, die sich hier auftun, scheinen schier unüberwindlich, und keineswegs können sie hier annähernd vollständig analysiert werden. Zumindest aber können wir sagen, dass sich Barth hier hinreißen lässt, die Rechtfertigungslehre zunächst wie eine Theorie zu benutzen, die das versöhnende Handeln Gottes so beschreibt, dass Ableitungen und Schlussfolgerungen möglich werden. Christen glauben an Christus und können darum eher gerechtfertigt sein als Nicht-Christen. Mir scheint, dass in dieser Argumentation wiederum die Spannung von Erwählendem und Erwählten verloren geht und wir mehr zu wissen scheinen als wir können. Barth selbst ringt in seiner Argumentation mit diesem Eindruck, indem er ja letztlich alle Pluspunkte, die er zunächst dem Christentum als „wahrer Religion“ zuarbeitet, am Schluss wieder abzieht mit der Mahnung: Ihr seid als Christen zwar gerechtfertigt, aber wenn ihr daraus konkrete Machtansprüche über andere ableitet, so ist das genau die falsche Reaktion. Hier ist er wieder, der prophetisch-kritische Einwurf des „solus Christus“ und des jüdischen Erwählungsverständnisses. Er führt Barth schließlich zu einem demütigen „Ertragen“ der Religionen in „Feindesliebe“ (Körtner).

Ich denke, uns stellt sich die Frage nach der Rolle der Religionen heute anders als bei Barth: Zum einen läßt sich die Realität der Religionen heute kaum noch historisch als ein „Übergangsphänomen“ denken.²⁴ Das wird durch einen weiteren Aspekt enorm verstärkt: Inmitten einer Welt, in der gleichzeitig völlige „Unreligiosität“ in einem Maße Realität zu werden scheint, die man sich noch vor 30 Jahren kaum hat vorstellen können, ist es völlig verständlich, Religionen zunächst generell als „Partner“ im Ringen um verantwortete Orientierung in der Welt freudig zu begrüßen. Gläubige Christen können ihnen durchaus mit „Vorschusslorbeeren“ entgegenen. Das ist und bleibt die Berechtigung eines jeden pluralistischen

Ansatzes in der Religionstheologie. Die unverkennbare Gemeinsamkeit aller Religionen liegt doch darin, dass sie überhaupt bereit sind, sich von den großen Fragen des Lebens und der Identität des Menschlichen fesseln und in Verantwortung führen zu lassen. Ohne dass Religionen schon als direkte Ausdrucksorgane des „Unbedingten“ generell klassifiziert werden müssen, können sie sich doch auf dieser anthropologischen Ebene „erkennen“.²⁵ Letztlich erkennen sie sich an der Ernsthaftigkeit und Authentizität des Suchens.

Diese anthropologische Ebene nun kann uns zu einer ganz neuen Würdigung der Religionen führen: Muss nicht solches Fragen durchaus auch erlernt oder oft auch erst ermöglicht werden, um zur Entfaltung zu kommen? In einem gängigen christlichen Religionsmodell werden nicht-christliche Religionen gern als „*praeparatio evangelii*“ bezeichnet. Dies ist zunächst noch ein recht statisches Modell, weil es so tut, als könne es Evangeliums-Gemäßheit graduell und sogar religions-soziologisch messen. Wenn wir nun unsere oben entfaltete eschatologische Sicht hinzunehmen, so könnten wir dieses missionstheologische Konzept zunächst auch auf die innerchristliche Entwicklung des Glaubens beziehen: Auf Phänomene, über die in der katholischen Kirche als „Wachsen im Glauben“ gesprochen werden kann, oder auf solche, über die man in Luthers Worten auch von Glaubens-Anfechtung spricht, über den Zweifel, den Paul Tillich für ein notwendiges Implikat christlichen Glaubens hielt, ebenso wie über die auch punktuell erfahrbare „Erleuchtung“ der Mystikerinnen. All diese Spiegelungen der Glaubenserfahrung zeigen ein dynamisches, wechselvolles „Schwingen“ in der Orientierung auf dem Weg der Nachfolge Christi. Wenn Christen und Christinnen sich in dieser Weise unterwegs und am Anfang stehend erleben, kann man dann nicht auch sagen, dass sie sich ständig auch im Grenzbereich der *praeparatio evangelii* bewegen? Vor allem, wenn man berücksichtigt, dass all dies konkret nur real ist in einzelnen Gläubigen und ihrem je eigenen Glaubensleben? Eine christliche Religionstheologie könnte somit den Dialog der Religionen als ein Feld der Einübung in den Glauben im Sinne einer *praeparatio evangelii* verstehen – für sich und für die nicht-christlichen Gesprächsteilnehmer. Im Dialog und in der interreligiösen Begegnung, wie in der mit unserem iranischen Freund, wird eingeübt in die Sensibilität für die großen Fragen des Lebens. Ich fände es ganz absurd, wenn wir Christen und Christinnen nicht glauben könnten, dass der Gott Israels und Jesu Christi hier nicht mit all seiner Schöpfer- und Erlösermacht dabei wäre, um hier wie da Sensibili-

täten für das Leben zu stärken. Wer weiß – vielleicht hat er uns die Religionen sogar dafür „zugesellt“?

ANMERKUNGEN

- ¹ Der Flug nach Teheran kostete ihn glücklicherweise nicht das Leben, und inzwischen ist unser Freund glücklich verheirateter Familienvater im Iran.
- ² G. A. Lindeck, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, Gütersloh 1994; hier bes. Kap. III: „Die vielen Religionen und der eine wahre Glaube“; A. Houtepen, *Gott – eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit*, Gütersloh 1999; hier bes. Kap. 10: „Der eine Gott und die vielen Religionen“.
- ³ Vgl. U.H.J. Körtner, *Christus allein? Christusbekenntnis und religiöser Pluralismus aus evangelischer Sicht*, in: ThLZ 123, 1998/1, 3–20.
- ⁴ Vgl. zum Folgenden E. Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments*, Göttingen 1989. Weitere Lit. zum Thema s. R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, Gütersloh 1990, 63, Anm. 20.
- ⁵ Vgl. dazu A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 28ff; Houtepen, op.cit., 218.
- ⁶ Vgl. K. Beyschlag, *Grundriss der Dogmengeschichte*, Bd. 1, Darmstadt 1982, § 8, 118ff und § 11, 173–175. Auch diese Situation ist kaum mit dem heutigen Verhältnis von Christentum und Weltreligionen vergleichbar. S. hierzu auch R. Bernhardt, *Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch*, Stuttgart 1994, 107–118.
- ⁷ M.E. ist dies auch nicht die logische Konsequenz einer verstärkten Betonung der inkarnationschristologischen Ansätze im Neuen Testament, wie es neuerdings wieder Jörg Frey gegen alternative christologische Ansätze aus dem Umfeld der pluralistischen Religionstheologie nahelegen will; vgl. J. Frey, *Die „Absolutheit des Christentums“ und die Einzigkeit Jesu*, in: ZNT 3, Heft 5/2000, 37–43. Frey setzt sich hier vor allem mit Reinhold Bernhardt auseinander. Vgl. hierzu auch die Anmerkungen Houtepens über die altkirchliche These „extra ecclesiam nulla salus est“, op.cit., 257f sowie Bernhardt, *Absolutheitsanspruch*, 63, Anm. 22 (Lit.).
- ⁸ Auch U.H.J. Körtner spielt noch mit dieser Einschätzung, wenn er das Verhältnis von Christen und Christinnen zu den Religionen innerhalb des Zusammenhanges der „Feindesliebe“ interpretiert; vgl. Körtner, *Christus allein?* op.cit., 15.
- ⁹ Vgl. dazu R. Bernhardts Abgrenzung von „manchen Formen der sog. neuen Religiosität – wie die Satanskulte oder das völkische Neuheidentum“, *Größenwahn*, 115, sowie Lindbeck, op.cit., 83/84.
- ¹⁰ Vgl. dazu U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, München 1969. Aber auch umgekehrt finden wir das Phänomen der quasi-Vergöttlichung des politischen Herrschers im christlichen Kulturbereich schon seit dem 5. Jh.; vgl. dazu K. Beyschlag, op.cit., Bd. II, 1, Darmstadt 1991, 182.
- ¹¹ Vgl. dazu die Ausführungen K.-J. Kuschels zu Kol 1,15–20 in: K.-J. K., *Christologie – unfähig zum interreligiösen Dialog? Zum Problem der Einzigartigkeit Christi im Gespräch mit den Weltreligionen*, in: ders. (Hg.), *Christentum und nicht-christliche Reli-*

- gionen. Theologische Modelle im 20. Jahrhundert, Darmstadt 1994, 135–145; hier bes. 144ff. Weitere exegetische Skizzen zum Thema vgl. R. Bernhardt, Größenwahn, 95–106 sowie P. von der Osten-Sacken, Absolutheit und Absolutheitsanspruch des Christentums. Kritische Überlegungen mit dem Neuen Testament, in: ZNT 3, Heft 5/2000, 44–48.
- ¹² Houtepen, op.cit., 258.
- ¹³ Vgl. die Predigt Q16b in der Kritischen Eckhart-Gesamtausgabe, Deutsche Werke, hg. von J. Quint, Bd. 1 Stuttgart 1958.
- ¹⁴ Zur Bedeutung des Referenzbezuges im metaphorischen Reden vgl. Janet M. Soskice, Metaphor and Religious Language, Oxford 1985.
- ¹⁵ In diesem Sinne versteht Lindbeck die christlichen Bekenntnisse als propositionale Aussagen, vgl. op.cit., 100ff.
- ¹⁶ Vgl. P. Schoonenberg, Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geistchristologie, Regensburg 1992.
- ¹⁷ Vgl. G. Lindbeck, op. cit., 85.
- ¹⁸ Vgl. dazu G. Rosenkranz, Weltmission und Weltende, Gütersloh 1951, 43–45.
- ¹⁹ Vgl. dazu auch P. von der Osten-Sacken, op.cit., 46/47, über den Zusammenhang von Gerichtssprache und dem „Moment der Glaubwürdigkeit“ im Johannesevangelium.
- ²⁰ Lindbeck, op.cit., 85.
- ²¹ Ebd., 86/87.
- ²² A. Houtepen, op.cit., 257.
- ²³ Vgl. zum Folgenden KD I/2, 356–79.
- ²⁴ Vgl. den Vergleich K.-J. Kuschels mit der Situation während der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh; Kuschel, op.cit., 135/36.
- ²⁵ Vgl. dazu Houtepen, op.cit., 255 und passim.