

Perspektiven und Problematik pluralistischer Christologie

Von Edmund Arens

Im Namen Jesu Christi wurden Völker nicht nur missioniert, sondern auch kolonialisiert; mit dem Kreuz Christi wurde den Menschen nicht nur Heil und Erlösung verkündigt, damit wurden zugleich Kriege geführt; im Zeichen des Heilandes wurde Angehörigen anderer Religionen Unheil bedeutet und bereitet. Ist dieser Umgang mit anderen in Christi Namen nicht Grund genug, »christologisch abzurüsten«¹? Müssen wir angesichts seiner horriblen Folgen vom christlichen Heilsimperialismus nicht endlich und endgültig Abschied nehmen und zu einem neuen, dialogischen Verhältnis zu Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen finden?

Genau das ist die praktische Intention und Perspektive einer Reihe von Theologen, die unter dem Stichwort »pluralistische Religionstheologie« angetreten sind. Sie wollen radikal Schluß machen mit dem christlichen Absolutheits- und Überlegenheitsanspruch, der ihnen zufolge fatale Folgen gezeitigt hat. Statt eines Heilsimperialismus fordern sie einen Heilsuniversalismus, was für sie heißt: die Anerkennung außerchristlicher Heilsmöglichkeiten und Heilswege. Das aber verlangt eine im Kern veränderte Christologie. Denn gerade ein falsches Verständnis Jesu hat ihres Erachtens zu den heillosen Ansprüchen geführt.

Anliegen und Ansatz pluralistischer Christologie werden im Folgenden vorgestellt und diskutiert. Da die entsprechenden christologischen Überlegungen im Rahmen einer pluralistischen Religionstheologie formuliert worden sind, ist *erstens* zunächst der religionstheologische Kontext dieses Ansatzes zu skizzieren. *Zweitens* werden dann entlang einschlägiger Arbeiten von Leonard Swidler, Paul Knitter und John Hick drei Positionen pluralistischer Christologie präsentiert. *Drittens* gilt es schließlich, fruchtbare Anliegen und weiterführende Einsichten dieser Konzeption festzuhalten sowie (fundamental)theologische Anfragen an sie zu stellen.

I. Der religionstheologische Kontext pluralistischer Christologie

Die pluralistische Religionstheologie ist in den letzten 25 Jahren im anglo-amerikanischen Sprachraum entstanden und zunehmend verbreitet; sie hat sich ebenso aus den Er-

¹ So R. Bernhardt, Deabsolutierung der Christologie?, in: M. von Brück / J. Werbick (Hg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (QD 143), Freiburg 1993, 144–200, 144; vgl. P. Schmidt-Leukel, Der Immanenzgedanke in der Theologie der Religionen. Zum Problem dialogischer Lernfähigkeit auf der Basis eines christologischen Ansatzes, in: MThZ 41 (1990) 43–71.

fahrungen multireligiöser Gesellschaften wie aus denen des interreligiösen Dialogs entwickelt. Diese Position nimmt die Pluralität der Religionen als gegeben an und sucht darauf eine kreative theologische Antwort. Dazu ist den Verfechtern pluralistischer Theologie zufolge eine grundlegende Veränderung des christlichen Selbstverständnisses und der christlichen Sicht anderer Religionen vonnöten. Gefordert wird eine »kopernikanische Wende« im christlichen Verständnis der Religionen wie der christlichen Theologie überhaupt. Wie Kopernikus das geozentrische ptolemäische Weltbild mit seinem Paradigmenwechsel zum heliozentrischen Weltbild aus den Angeln gehoben hat, so soll die christliche Theologie von ihrer um Christus und das Christentum zentrierten »christozentrischen« Glaubenseinstellung loskommen und einen Paradigmenwechsel vornehmen hin zu einem »theozentrischen« Modell des Universum der Glaubenshaltungen.

Diese kopernikanische Wende fordert und vollzieht vor allem John Hick. Seine zahl- und einflußreichen Werke² haben zur Entstehung und Verbreitung des pluralistischen Ansatzes maßgeblich beigetragen. In »God and the Universe of Faiths« legt Hick eine neue Landkarte des Universums der Glaubensrichtungen vor. Hinter allen Religionen steht ihm zufolge eine letzte Wirklichkeit, die er hier noch »Gott« nennt; sie wird in den verschiedenen religiösen Systemen auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck gebracht. Von der allen Religionen gemeinsamen letzten Wirklichkeit her verlangt Hick eine Neuausrichtung christlicher Theologie, eine Transformation von der Selbstbezogenheit hin auf die letzte Wirklichkeit, also eine theozentrische Theologie der Religionen. Hatte Hick die in allen Religionen angezielte Wirklichkeit zunächst als »Gott« bezeichnet, so geht er bald über diese theistische Konzeptualisierung hinaus und spricht, um die nicht-theistischen Traditionen innerhalb der Religionsgeschichte nicht schon begrifflich zu vereinnahmen, vom »Eternal One«, vom »Transcendent«, von der »Ultimate Reality« bzw. »the Real«³. Dies geschieht bisher am umfassendsten in seinem 1989 erschienenen Buch »An Interpretation of Religion«, in dem er eine Summe seiner bisherigen Bemühungen um eine pluralistische Religionstheologie präsentiert. Darin entfaltet Hick auf dem Hintergrund der kantischen Erkenntnistheorie, von der her er zwischen »the Real *an sich*« und »the Real as variously experienced-and-thought by different human communities«⁴, unterscheidet, die pluralistische These: »that the great world faiths embody different perceptions and conceptions of, and correspondingly different responses to, the Real from within the major variant ways of being human; and that within each of them the transformation of human existence from self-centredness to reality-centredness is taking place. These traditions are accordingly to be regarded as alternative soteriological ›spaces‹ within which, or ›ways‹ along which, men and women can find salvation/liberation/ultimate fulfilment.«⁵

² Vgl. etwa J. Hick, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973; ders., *God has Many Names*, Philadelphia (PA) 1982; deutsch: *Gott und seine vielen Namen*, Altenberge 1985; ders., *The Second Christianity*, London 1983; ders., *Problems of Religious Pluralism*, London 1987; ders., *Disputed Questions*, London 1993.

³ Vgl. J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London 1989, 9ff.

⁴ A. a. O. 236.

⁵ A. a. O. 240.

Zusammen mit John Hick ist ein zweiter entscheidender Inspirator pluralistischer Religionstheologie zu nennen: Wilfred Cantwell Smith. Laut Hick ist dessen Werk mehr als das jedes anderen für den Wandel verantwortlich, der sich innerhalb nur einer Generation in der Wahrnehmung des religiösen Lebens der Menschheit vollzogen hat.⁶ Ausgelöst wurde dieser Wandel insbesondere durch Smiths zu Beginn der sechziger Jahre vorgelegte Studie über den Religionsbegriff.⁷ Darin stellt er die Brauchbarkeit des Begriffs der Religion für die religionsgeschichtliche Forschung in Frage und setzt an dessen Stelle die des Glaubens (*faith*) und der Tradition. *Faith* ist für Smith in seinem Kern eine anthropologische Grundhaltung persönlicher Frömmigkeit, die sich zugleich in geschichtlich gewachsenen, kollektiven Glaubensüberzeugungen niederschlägt. Diese bezeichnet er als »cumulative traditions«; sie objektivieren sich wiederum in »belief systems«. Die Aufgabe der Religionsgeschichte besteht nach Smith darin, den Glauben als genuin menschliche Qualität in seiner Vielgestaltigkeit und Universalität als das gemeinsame Zentrum aller religiösen Traditionen aufzuzeigen und diese Traditionen als unterschiedliche Konzeptualisierungen des Menschseins zu erfassen. Sein Ziel ist dabei die Entwicklung einer religionenübergreifenden, universalen »world theology«, die die Pluralität der Glaubensüberzeugungen aufeinander bezieht und zu einer intellektuellen Synthese bringt, womit sie der »unity or coherence of humankind's religious history«⁸ gewahr und gerecht werde.

Mit seinem leider nur unvollständig und z. T. zugleich unverständig ins Deutsche übersetzten Buch »No Other Name?«⁹ hat Paul Knitter Mitte der achtziger Jahre eine Zwischenbilanz der pluralistischen Theologie vorgelegt. In der Einstellung der christlichen Theologie zu den Weltreligionen zeichnet er eine Entwicklung nach, die von einer exklusiven über eine inklusive hin zu einer pluralistischen Haltung führt.¹⁰

⁶ So Hick in seinem zuerst in der Smith-FS erschienenen Beitrag, vgl. J. Hick, *A Philosophy of Religious Pluralism*, in: F. Whaling (ed.), *The World's Religious Traditions. Essays in Honour of Wilfred Cantwell Smith*, Edinburgh 1984; wiederabgedruckt in: J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, London 1985, 28–45; deutsch: *Eine Philosophie des religiösen Pluralismus*, in: MThZ 45 (1994) 301–318.

⁷ W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York 1962; vgl. ders., *Belief and History*, Charlottesville (VA) 1977; ders., *Faith and Belief*, Princeton (NJ) 1979.

⁸ W.C. Smith, *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, Philadelphia (PA) 1981, 3; vgl. ders., *Theology and the World's Religious History*, in: L. Swidler (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Maryknoll (NY) 1987, 51–72; dazu: A. Grünschloß, *Religionswissenschaft als Welttheologie? Wilfred Cantwell Smiths interreligiöse Hermeneutik*, Göttingen 1994; vgl. die Smithkritik bei M. Welker, »Einheit der Religionsgeschichte« und »universales Selbstbewußtsein« — Zur gegenwärtigen Suche nach Leitbegriffen im Dialog zwischen Theologie und Religionswissenschaft, in: *EvTh* 48 (1988) 3–18. Vgl. auch Smiths neueste Arbeit: W.C. Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach*, Minneapolis (MN) 1993, die er bei einer diesem Werk gewidmeten Podiumsdiskussion auf der Jahresversammlung der American Academy of Religion in Chicago am 22.11.1994 ausdrücklich als theologische verstanden wissen wollte.

⁹ P.F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll (NY) 1985; deutsch: *Ein Gott — viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988, vgl. J. Hick / ders. (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll (NY) 1987; dazu: G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll (NY) 1990; vgl. auch J.A. DiNoia, *The Diversity of Religions*, Washington (DC) 1992.

¹⁰ Die heute weithin gebräuchlichen Bezeichnungen der unterschiedlichen religionstheologischen Positionen als »Exklusivismus«, »Inklusivismus« und »Pluralismus« wurden vom Hickschüler A. Race eingeführt und nicht zuletzt durch Knitter verbreitet; vgl. A. Race, *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, London 1983.

Auch Knitter geht von der Realität des religiösen Pluralismus aus, in der er zugleich die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Vision religiöser Einheit sieht. Diese ist ihm zufolge in einem unitiven Pluralismus gegeben, welcher auf eine Einheit in Vielfalt zielt, die weder synkretistisch noch imperialistisch sein soll. Es geht vielmehr um eine Art religiöser Weltbürgerschaft, die die Zugehörigkeit zur eigenen Religion nicht ausschließt, sondern bewußter macht und insofern stärkt. Knitter zeichnet drei gängige Einstellungen zum religiösen Pluralismus nach, die historistische, die wesensphilosophische sowie eine Perspektive, derzufolge es eine gemeinsame psychische Wurzel aller Religionen gibt. Diesen drei kulturellen Positionen stellt er drei christliche Modelle des Umgangs mit dem religiösen Pluralismus gegenüber. Ein erstes, nach dem es nur eine wahre Religion gibt, nennt er »konservativ-evangelikales«¹¹ Modell. Davon setzt er das gängige protestantische Modell ab. Es wird in der deutschen Übersetzung als »modifizierter Exklusivismus«¹² bezeichnet. Das gängige protestantische Modell erkennt laut Knitter an, daß es außerhalb des Christentums Offenbarung gibt, sieht aber Erlösung und Heil strikt reformatorisch nur in Jesus Christus gegeben. Dagegen vertrete das katholische Modell, wie es Karl Rahner entwickelt hat und das sowohl im Zweiten Vatikanum als auch in Dokumenten des Ökumenischen Rates der Kirchen zum Zuge kommt, eine einerseits inklusive, andererseits normative Position. Diese erkennt die anderen Religionen als Heilswege an, sieht die vielen Wege indessen in Jesus Christus, den konstitutiven Grund des Heils, inkludiert.

Das katholische Modell¹³ bildet für Knitter die Wasserscheide hin zur pluralistischen Theologie der Religionen. Gleichwohl will er über dieses letztlich christozentrisch bleibende Modell hinausgehen hin zu einem theozentrischen Ansatz. Als dessen radikalster Verfechter gilt ihm John Hick. Bei den Pluralisten bricht sich der Paradigmenwechsel die Bahn; bei ihnen kommt es zu einer evolutionären Wende im christlichen Bewußtsein. Diese führt die frühere Wende vom Ekklesiozentrismus zum Christozentrismus konsequent fort hin zum Theozentrismus. Genau dies kennzeichnet Knitter zufolge die theologische Situation unserer Zeit: »Wir stecken mitten in der Entwicklung von Christozentrismus zum Theozentrismus.«¹⁴

Der Ökumeniker Leonard Swidler macht sich seit langem theoretisch wie praktisch für eine Ökumene der Religionen und Weltanschauungen stark. Zu seinen wichtigsten Beiträgen zur pluralistischen Theologie zählen zum einen der von ihm herausgegebene Sammelband »Toward a Universal Theology of Religion«¹⁵, zum anderen eine Sammlung eigener Arbeiten unter dem Titel »After the Absolute«¹⁶. Swidler zeigt in diesen Werken den interchristlichen, interreligiösen sowie interideologischen Dialog (mit dem

¹¹ P.F. Knitter, Ein Gott 58; die Problematik dieser Bezeichnung ist schon daraus ersichtlich, daß Karl Barth, der Prototyp des Modells, weder konservativ noch evangelikal war.

¹² A. a. O. 60.

¹³ Da dieses Modell, wie Knitter ausdrücklich vermerkt, nicht auf die katholische Kirche beschränkt ist, sollte es nicht, wie in der Übersetzung geschehen, »römisch-katholisch« (Knitter, Ein Gott 62) genannt werden.

¹⁴ A. a. O. 99.

¹⁵ L. Swidler (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Maryknoll (NY) 1987.

¹⁶ L. Swidler, *After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflection*, Minneapolis (MN) 1990; deutsche Teilausgabe: *Die Zukunft der Theologie. Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen*, Regensburg / München 1992.

Marxismus) als zentrales Moment zukünftigen theologischen Denkens auf. Der Dialog wurde s. E. ermöglicht durch einen Paradigmenwechsel von einem absoluten, monologischen und exklusiven Wahrheitsverständnis hin zu einer perspektivischen, relationalen und interpretativen Sicht von Wahrheit und Wirklichkeit. Den interreligiösen und interideologischen Dialog reflektiert Swidler im Blick auf dessen Voraussetzungen, Ebenen, Methoden, Ziele und Regeln. Als Basis des Dialogs erscheint ihm das Bewußtsein für sowie die Suche nach einem erfüllten menschlichen Leben auf kognitiver, praktischer sowie spiritueller Ebene. Diese drei Dimensionen stellen zugleich die drei Ebenen des Dialogs dar, dessen kognitive Dimension laut Swidler eine »universal-systematische Reflexion (Theologie) über Religion und Ideologie«¹⁷ beinhaltet. Swidlers zehn Grundregeln sollen einen offenen, von Lernbereitschaft und Lernfähigkeit getragenen selbstkritischen Dialog unter Gleichgestellten sicherstellen, dessen primärer Zweck ist, »zu lernen, das heißt, sich zu verändern und zu wachsen in der Wahrnehmung und im Verstehen von Wirklichkeit und als Konsequenz demgemäß zu handeln«¹⁸. Solcher Dialog zielt Swidler zufolge weder auf die Bekehrung der Anderen noch auf eine übergreifende Weltreligionsideologie, sondern darauf, die Anderen und zugleich sich selbst authentischer und tiefer kennenzulernen und in Einklang damit ein bereicherndes, erfüllteres menschliches Leben zu führen. Für das Christentum ist der primäre Maßstab dafür die historische Person Jesu, deren Bedeutung Swidler in der interkulturellen Sprache eines »ökumenischen Esperanto«¹⁹ bzw. in einer »Christologie für unsere kritisch-denkende, pluralistische Zeit«²⁰ darlegen will.

II. Positionen pluralistischer Christologie

1. Leonard Swidlers historische Rückführung der Christologie auf Jesulogie

Swidler hat seine christologischen Überlegungen in dem Buch »Der umstrittene Jesus«²¹ zusammengefaßt. Dieses nennt der jüdische Theologe Pinchas Lapide »ein Meisterwerk, das endlich Ernst macht mit den drei fundamentalen Gegebenheiten des Nazareners«: seinem wahren Menschentum, seinem gläubigen Judesein und der Tatsache, »daß er zwar zum Christus der Heidenkirche erhoben wurde, aber ... nicht der von den Juden erwartete Messias ist«²². In der Tat geht es Swidler darum, den jüdischen Menschen Jesus in den Mittelpunkt christlicher Theologie und Christologie zu stellen und so »jenem anmaßenden christlichen Triumphieren Einhalt zu gebieten, das traditionell den exklusiven Anspruch vertrat und häufig noch vertritt, ein Leben von Ganzheit, Heiligkeit, sei nur entlang des Weges von Jesus, dem Christus möglich«²³. Für Swidler ist der histo-

¹⁷ L. Swidler, Zukunft 41.

¹⁸ A. a. O. 27.

¹⁹ A. a. O. 73ff.

²⁰ Vgl. L. Swidler, Eine Christologie für unsere kritisch-denkende, pluralistische Zeit, in: R. Bernhardt (Hg.), Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991, 104–119.

²¹ Vgl. L. Swidler, Der umstrittene Jesus, Gütersloh 1993.

²² P. Lapide, Vorwort, in: L. Swidler, Jesus 5–7, 5.

²³ L. Swidler, Jesus 10.

rische, irdische Yeshua der Maßstab dessen, was es heißt, christlich zu sein. Priorität gegenüber allen christlichen Deutungen hat das, »was Jesus dachte, sagte und machte«²⁴. Dabei will Swidler kein unkritisches »Leben Jesu« schreiben; er ist sich der methodischen Schwierigkeiten einer Rekonstruktion des jesuanischen Evangeliums wohl bewußt. Zugleich hält er es aber für möglich, ein authentisches Bild dieser Uratsache zu gewinnen, indem er Jesus, seine Jünger und das Evangelium relational versteht, d.h. aus ihrem Umfeld, ihren Lebenskontexten und Denkkategorien heraus begreift. Und diese sind nun einmal durchgehend jüdisch. Swidler erkennt in Jesus einen Torah-treuen Juden, der jüdisch dachte, lebte und lehrte; er sieht in ihm einen galiläischen Lehrer und Weisen, den vieles mit den jüdischen Gruppen und Bewegungen seiner Zeit verbindet, freilich einen Reform-Juden, der an der Seite der an der Rand Gedrängten steht. Jesus vertritt und praktiziert ihm zufolge das Ideal einer kenotischen Liebe, womit er nicht nur nach der Torah lebte, sondern nach einem kenotischen Ideal, »sogar bis zu dem Grad, daß er um seiner Freunde willen einen qualvollen Tod starb«²⁵. Gerade in diesem Ideal kenotischer Liebe, für das er mit seiner ganzen Person steht, liegt für Swidler das Herausragendste an Jesus. »Was Jesus ›dachte, sagte und machte‹, diese Ganzheit, dieses Leben (und der Tod!) machen ihn so außergewöhnlich. — Für viele ist er das im Menschen transparent gewordenen Göttliche.«²⁶

Für seine Anhänger und Jünger wird Jesus laut Swidler zum Modell authentischen, erfüllten menschlichen Lebens. Er wird zum Weg, auf dem sie dem Menschlichen und Göttlichen begegnen, einem Weg, dem sie nachfolgen sollen. Wenn sie von ihm als »Messias« oder als »Sohn Gottes« sprechen, so ist das aus dem jüdischen Denken und Kontext als metaphorisch zu verstehen. Wo diese jüdisch-metaphorische Bildersprache ins Griechische übersetzt und ins Ontologische transformiert wird, kommt es zu den Seinsaussagen über Christus, den Logos, den Sohn Gottes. Auch in diesen Begriffen wurde laut Swidler ernsthaft versucht, in ontologischen Kategorien die »christliche Erfahrung des überwältigenden Zusammenströmens von Menschlichem und Göttlichem in Jesus auszudrücken«²⁷. Solche ontologisch geprägte Christologie gipfelt im christologischen Dogma des Konzils von Chalcedon, in der Aussage: Jesus ist »wirklich Mensch und wirklich Gott«²⁸. Der damit christologisch vollzogene Paradigmenwechsel in Sprache und Denken sollte sich Swidler zufolge als verhängnisvoll erweisen, weil die bisherigen bildhaft-metaphorischen Aussagen über Jesus alsbald als empirische Tatsachenaussagen verstanden wurden. Sie wurden eben absolutistisch aufgefaßt, was mit dem christologischen zugleich den christlichen Absolutheitsanspruch auf den Weg gebracht hat. Wegen dessen geradezu gegen das Evangelium gerichteten Folgen im Blick auf die christliche Judenfeindschaft einerseits und die Abwertung anderer Religionen andererseits schlägt Swidler vor, das Übel an der christologischen Wurzel zu packen. Auf der Basis eines heute sich vollziehenden neuen Paradigmenwechsels vom ontologischen zu einem pluralistischen Denkens plädiert er dafür, die Substantive des Konzils von Chalce-

²⁴ A. a. O. 19.

²⁵ A. a. O. 57.

²⁶ Ebd.

²⁷ A. a. O. 31.

²⁸ Ebd.; Chalcedon formuliert freilich umgekehrt: »wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch« (DH 301).

don in Adjektive umzuwandeln, also statt »Jesus ist wirklich Mensch und wirklich Gott« zu sagen: Jesus ist »wirklich menschlich und wirklich göttlich«²⁹. Im Rahmen des neuen Paradigmas ist es Swidler zufolge den Christen möglich zu glauben, daß sie durch Jesus, den Christus, zu einem Leben in Ganzheit, Heiligkeit und Heil gelangen, ohne daß dieser Weg der einzige, für alle Menschen gültige sein muß. Jesus ist *ein* Modell menschlichen Lebens, dem Christen darin folgen, das sie als *ihren* Weg verstehen, was Jesus dachte, sagte und machte.

2. Paul Knitters relational-konfessorische Explikation der Christologie

Knitter zeichnet den Weg nach, den die christliche Theologie in diesem Jahrhundert vom Eklesiozentrismus über den Christozentrismus zum gerade Raum gewinnenden Theozentrismus zurückgelegt hat und den damit einhergehend die christliche Theologie der Religionen vom Exklusivismus über den Inklusivismus zum Pluralismus gegangen ist. Knitter erkennt deutlich, daß der zunehmend in Betracht gezogene pluralistische Ansatz seine Nagelprobe in der Christologie zu bestehen hat, nämlich in der Antwort auf die Frage nach der Einzigartigkeit Jesu. Knitter weist diese Frage keineswegs von der Hand; er stellt sich ihr ausdrücklich, wobei er fragt: »Wie ist Jesus einzigartig?«³⁰ Anstelle der s.E. »protestantischen« Modelle einer exklusiven Einzigartigkeit sowie des »katholischen« Modells einer inklusiven Einzigartigkeit plädiert er für eine relationale Einzigartigkeit Jesu. Für ein solches Verständnis bringt er einerseits biblische, andererseits sprachanalytische sowie befreiungstheologische Argumente.

Eine auf Gott bezogene, theozentrische Christologie steht demnach zunächst einmal mit dem neutestamentlichen Befund in Einklang: Jesus war theozentrisch. Er verkündete nicht sich selbst, sondern Gott und die Gottesherrschaft. Daß die frühen Gemeinden ihn dann als Herrn, Erlöser und Sohn Gottes proklamierten, hat laut Knitter seine Wurzeln in der »Urknall-Erfahrung«³¹, die Menschen in der Begegnung mit Jesus gemacht haben. Dadurch hat sich ihr Leben radikal verändert. Diese Erfahrung wurde von den frühen Gemeinden in verschiedenen Titeln und »Bekenntnisperspektiven« zum Ausdruck gebracht, so daß sich laut Knitter sagen läßt: die Christologie war von Anfang an dialogisch, vielgestaltig und evolutionär. Er übersieht indessen nicht, daß es im Neuen Testament Aussagen über Jesus gibt, die durchaus »exklusorisch oder zumindest normativ«³² sind, so wenn Jesus als der »eine Mittler« zwischen Gott und den Menschen bezeichnet wird (1 Tim 2, 5), wenn es in der Apostelgeschichte heißt, daß »uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben (ist), durch den wir gerettet werden« (Apg 4, 12), wenn der Hebräerbrief von ihm sagt, er habe die Menschen »ein für allemal« (Hebr 9, 12) erlöst. Knitter begreift diese Aussagen als aus dem damaligen historisch-kulturellen Kontext verständliche Redeweise einer »Bekenntnissprache«. Solche Aussagen müßten aus der überwältigenden Erfahrung der Christen mit und ihrer innigen Bindung an Jesus erklärt werden. Er sieht in der Bekenntnissprache eine identitätsstiftende, für die Glau-

²⁹ Ebd.

³⁰ P.F. Knitter, Ein Gott 101.

³¹ A. a. O. 108.

³² A. a. O. 119.

bensgemeinschaft in ihrer Minderheitenposition unentbehrliche »Überlebenssprache«³³ und zugleich eine Beziehungssprache, eine »Sprache der Liebe«, die eine innige Beziehung expressiv kundtut.

Wenn die neutestamentlichen Christusprädikate selbst vielgestaltig sind und, wo sie sich exklusorischer Sprache bedienen, eine Bindung an ihn, ein Bekenntnis zu ihm und eine Beziehungsqualität zum Ausdruck bringen, dann, so folgert Knitter, ist ein neues Verständnis der Einzigartigkeit Jesu möglich. Ein aus der Bindung an Jesus formulierter konfessorischer Ansatz gestattet es Christen, »die Einzigartigkeit und universale Bedeutsamkeit dessen, zu bekräftigen, was Gott in Jesus getan hat; gleichzeitig aber verlangt er von ihnen, die Einzigartigkeit und universale Bedeutsamkeit dessen, was das göttliche Mysterium durch andere Menschen offenbart haben mag, anzuerkennen und sich davon herausfordern zu lassen.«³⁴

Aus der Einsicht heraus, daß es den Religionen generell und dem Christentum speziell um Heil und Befreiung geht und daß damit die befreiende Praxis (Orthopraxis) der rechten Lehre (Orthodoxie) vorausgeht, plädiert Knitter inzwischen für eine soteriozentrische Theologie der Religionen sowie eine soteriozentrische Christologie.³⁵ Diese bekräftigt die Zentralität Christi für die eigene christliche Perspektive, mit deren Absolutheit im Sinne der eigenen Verpflichtung für damit »unverbesserlich und unbekümmert christozentrisch«³⁶ bleibende Christen sie zugleich deren Relativität im Blick auf andere Religionen erkenne und anerkenne. Indem Christen sich Jesu befreiende Praxis zueigen machen und in seiner Nachfolge »mit und wie Jesus«³⁷ handeln, folgen sie ihm mit voller, aber für die umfassende menschliche Erlösung (*soteria*) offener Hingabe.

3. John Hicks mythologisch-metaphorische Interpretation der Inkarnation

Die von John Hick geforderte und initiierte kopernikanische Wende in der christlichen Theologie macht insbesondere einen Paradigmenwechsel in der Christologie erforderlich; sie verlangt nach einer neuen Christologie, die eben der Tatsache Rechnung trägt, daß Jesus nicht länger zum Zentrum des Universums der Glaubenshaltungen gemacht werden kann. In ihm hat sich Gott und die göttliche Agape zwar genuin reflektiert und aktualisiert, und insofern kann von ihm durchaus gesagt werden, daß er »*totus deus*, ›wholly God« war; das heißt aber eben nicht, daß er »*totum Dei*, ›the whole of God«³⁸ war.

Zum christologischen Paradigmenwechsel gelangt Hick über die Auseinandersetzung mit der klassischen nizänisch-chalcedonischen Inkarnationschristologie, die zunächst 1977 in einem vielbeachteten und für großes Aufsehen sorgenden Sammelband über den

³³ A. a. O. 122.

³⁴ A. a. O. 152.

³⁵ Vgl. P.F. Knitter, *Toward a Liberation Theology of Religions*, in: J. Hick / ders. (eds.), *Myth* 178–200; ders., *Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort auf die Kritiker*, in: R. Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung* 203–219.

³⁶ P.F. Knitter, *Religion* 217.

³⁷ A. a. O. 218.

³⁸ J. Hick, *God* 159.

»Myth of God Incarnate«³⁹ erfolgt. Hier legt Hick dar, die Rede von der Inkarnation sei als Mythos aufzufassen, die in ihrer mythischen Bildersprache nicht in indikativer Form Tatsachen, sondern in expressiver Weise Einstellungen zu Jesus formuliere. In der mythisch-poetischen Rede spreche sich die von Jesu Anhängern gemachte Erfahrung seiner überwältigenden geistlichen Vollmacht, der Gegenwart Gottes in ihm aus, die die ihm Begegnenden so verwandelte, daß er fortan zum religiösen Zentrum ihres Lebens, zu ihrem Erlöser wurde. Das besagt freilich nicht, daß er der einzige Offenbarer und Erlöser, der einzige, letztgültige Maßstab aller Religionen ist.⁴⁰

Im Jahre 1993 hat Hick ein Werk unter dem Titel »The Metaphor of God Incarnate« veröffentlicht. Es versteht sich als »Christology in a Pluralistic Age«⁴¹. Es führt die von ihm maßgeblich angestoßene Diskussion um den »Mythos vom fleischgewordenen Gott« weiter und entfaltet sie in Richtung einer pluralistischen Christologie. Für diese sind folgende Überzeugungen leitend: Das kirchliche Dogma von Jesus Christus, dem Sohn Gottes, dem »fleischgewordenen Gott«, läßt sich *erstens* mit dem biblischen Befund nicht zur Deckung bringen. Es ist *zweitens* selbst mißverständlich und kann in keiner befriedigenden Weise theologisch verständlich gemacht werden. Diese Lehre hat *drittens* historisch höchst unheilvolle Konsequenzen nach sich gezogen. Von göttlicher Inkarnation zu reden ist aber *viertens* dann sinnvoll und fruchtbar, wenn diese Vorstellung metaphorisch statt wörtlich aufgefaßt wird. Im metaphorischen Sinne verstanden, kann Jesus Christus *fünftens* als die für Christen richtungsweisende Verkörperung des Göttlichen angesehen werden. Eine so verstandene Inkarnation schließt *sechstens* andere Inkarnationen nicht aus; sie ist vielmehr offen für alle Verkörperungen des Göttlichen, die auf die Umwandlung der menschlichen Existenz hin zu Heil und Erlösung zielen.

Für Hick ist die Auffassung Jesu als des fleischgewordenen Sohnes Gottes zunächst einmal problematisch, weil sie mit der Lehre und dem Selbstverständnis Jesu in Konflikt steht. Jesus verstand sich nach Hick wahrscheinlich als der endzeitliche Prophet, aber er hat nicht den Anspruch auf Göttlichkeit erhoben. »Jesus did not claim to be God incarnate«⁴². Wenn die frühe Kirche von ihm als Gottessohn spricht, dann nimmt sie eine in der jüdischen wie griechischen Welt gebräuchliche Metapher auf. Mit dem Konzil von Nizäa aber wurde aus dem metaphorischen »Sohn Gottes« der metaphysische Sohn Gottes, die zweite Person der Trinität. Eben dieses wörtliche Verständnis der Gottessohnschaft wurde ein Jahrhundert später auf dem Konzil von Chalcedon mit der Zwei-Naturen-Lehre dogmatisch zementiert. Laut Hick läßt sich das in den Begriffen der griechischen Metaphysik formulierte Dogma von den zwei Naturen wie von der Inkarnation Jesu Christi theologisch nicht in befriedigender Weise verständlich machen. Sein grundlegendes Problem ist, daß es zwei unvereinbare Attribute auf Jesus anwendet, wenn es

³⁹ J. Hick (ed.), *The Myth of God Incarnate*, London 1977; deutsch: *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979; dazu kritisch: I.U. Dalferth, *Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie*, in: *ZThK* 84 (1987) 320–344.

⁴⁰ J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen*, in: ders. (Hg.), *Wurde Gott Mensch?* 175–194; vgl. ders., *An Inspiration Christology for a Religiously Plural World*, in: S. Davis (ed.), *Encountering Jesus. A Debate on Christology*, Atlanta (GA) 1988, 5–22.

⁴¹ Untertitel von J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993.

⁴² J. Hick, *Metaphor* 27.

von ihm erklärt, er sei sowohl Mensch als auch Gott. Die darin liegende (theo)logische Problematik hat Hick zufolge auch keine der auf diesem Dogma aufbauenden Inkarnationstheologien gelöst. Zudem haben sich aus dem Inkarnationsdogma historisch gesehen fatale Konsequenzen ergeben. Der christliche Antisemitismus, die kolonialistische Ausbeutung, der christliche Überlegenheitsanspruch wie der westliche Patriarchalismus waren zwar nicht ursächlich mit dieser Lehre verbunden; gleichwohl sind diese Übel mit Berufung auf den Gottessohn Jesus Christus geschehen. Der christliche Überlegenheitsanspruch hängt s. E. nun einmal mit der Inkarnationslehre zusammen. »The connection between this Christian superiority complex and the traditional doctrine of the incarnation is evident. If Jesus was God incarnate, the Christian religion is unique in having been founded by God in person.«⁴³

Wird dagegen der Begriff »Inkarnation« nicht wörtlich genommen, sondern metaphorisch verstanden, dann ergeben sich Hick zufolge Auswege aus dem christlichen Überlegenheitsanspruch und Heilsimperialismus. Im metaphorischen Sinne Jesus als Inkarnation Gottes zu begreifen kann heißen, daß Gott durch ihn handelte und insofern sich in ihm »inkarnierte«; es kann heißen, daß Jesus das Ideal eines für Gott offenen menschlichen Lebens verkörperte bzw. daß er eine Liebe verkörperte, in der sich die göttliche Liebe spiegelte und insofern inkarnierte. So verstanden, ist der Inkarnationsgedanke keine metaphysische Aussage über Jesu zwei Naturen, sondern eine metaphorische Aussage über die Bedeutung seines Lebens, in dem Gott handelte, gegenwärtig war und erfahren werden konnte. Eine metaphorische Auffassung göttlicher Inkarnation schränkt diese nicht auf Jesus ein, sie kann vielmehr in anderen religiösen Gestalten wie in Moses, Gautama Buddha, Konfuzius oder Mohammed »Inkarnationen« des gleichen Ideals erkennen. Auch in diesen Menschen verkörpert sich die göttliche Wirklichkeit, das »Reale«, auch diese Inkarnationen zeigen Wege auf, auf denen die Umwandlung der menschlichen Existenz von der Selbst-Bezogenheit zur Realitäts-Bezogenheit sich vollzieht. Auch diese Inkarnationen eröffnen Heilswege.

Das Christentum ist für Hick *ein* solcher Heilsweg, auf dem menschliche Transformation vonstatten geht. Christsein heißt demnach, in Jesus die für einen selbst wegweisende Verkörperung des Göttlichen sowie den bestimmenden Einfluß hin auf die erlösende Transformation zu sehen. Es geht also nicht darum, vom eigenen Christentum Abschied zu nehmen, sondern vielmehr darum, sein traditionelles dogmatisches Verständnis zu überwinden. Als Alternative bietet sich laut Hick ein Glaube an, der Jesus als den für Christen maßgeblichen, wengleich nicht einzigen Lehrer, Meister und Herr annimmt und im christlichen Glauben einen, aber eben nicht den einzigen authentischen Heilsweg erkennt, der keinen Gegensatz zu anderen Wegen bildet, sondern mit ihnen auf kreative Weise verbunden ist.

⁴³ A. a. O. 87.

III. Einsichten der und Anfragen an die pluralistische Christologie

Der Ansatz einer pluralistischen Christologie erscheint zunächst einmal theologisch attraktiv. Hier wird weder auf dogmatischen Festlegungen bestanden noch ein latent oder manifest imperialistischer Überlegenheitsanspruch vorgebracht. Hier wird vielmehr für ein Christentum eingetreten, das sich selbstkritisch der unheilvollen Folgen triumphalistischer Christologie vergewissert, das von der Bereitschaft zur dialogischen Verständigung mit Anderen getragen ist, Interesse an ihnen und an ihrem Heil zeigt. Ein solches pluralistisches, offenes Christentum konkretisiert sich in einer ebensolchen Christologie.

Die pluralistische Christologie eröffnet m. E. systematisch- wie praktisch-theologisch relevante Perspektiven. Anzuerkennen ist zum einen Leonard Swidlers Bemühen um eine Christologie, die im christlich-jüdischen Dialog wurzelt, mit Jesu Judesein einsetzt, die seine konkrete Lebenspraxis und seinen Lebensweg kontextuell-theologisch entfaltet. Auch Swidlers Anliegen einer Vorbild- bzw. Modellchristologie kann sich auf wichtige theologische Gewährsleute und Traditionen berufen. Allerdings sehe ich eine Spannung zwischen seiner konkreten Jesulogie und seiner abstrakten Modellchristologie.⁴⁴ Während erstere Zugang zum jüdischen Menschen Yeschua gewinnen will, steht letztere in der Tradition liberaler »Leben-Jesu«-Forschung. Wird Jesus als Modell authentischen, erfüllten Menschseins aufgefaßt, so bleiben seine Passion, sein Tod und seine Auferweckung unterbelichtet — und genau das ist bei Swidler der Fall. Bei ihm wird der Kreuzestod Jesu theologisch marginalisiert.⁴⁵ Weiterhin widerspricht Swidlers Umformulierung des christologischen Dogmas aus der Substantiv- in die Adjektivform nicht nur der altkirchlichen Christologie; sie entschärft die Spitzenaussagen der Christologie dahingehend, daß sie inhaltlich nivelliert und anthropologisch dechiffrierbar werden. Swidlers Vorschlag arbeitet damit der Feuerbachschen Religionskritik geradezu in die Hände.⁴⁶

Auch Paul Knitters Plädoyer für eine Bekenntnis- und Beziehungschristologie ist m. E. systematisch- wie praktisch-theologisch fruchtbar. Ich halte es für richtig, die Christologie relational zu verstehen und anzugehen, sie aus der Beziehung der Jünger und Anhänger Jesu zu ihm sowie aus unserer eigenen persönlichen wie kollektiv-kirchlichen Beziehung zu Jesus heraus zu entwickeln. Auch der konfessorische Aspekt ist m. E. zu unter-

⁴⁴ Diese Spannung reproduziert sich m. E. in der zwischen Swidlers perspektivischem Zugang einerseits und seinem Streben nach einer mittels der interkulturellen Sprache eines »ökumenischen Esperanto« operierenden universalen Theologie der Religionen andererseits. Daß die suprakulturelle Kunstsprache Esperanto ein geeignetes Modell für den interkulturellen wie interreligiösen Dialog darstellt, bei dem es um die kultur- und religionsüberschreitende Verständigung mittels Übersetzung von alltagssprachlich formulierten Binnenperspektiven ineinander geht, muß im übrigen bezweifelt werden; vgl. dazu R.J. Schreiter, Theorie und Praxis interkultureller Kommunikationskompetenz in der Theologie, in: E. Arens, Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation (QD 156), Freiburg 1995, 9–30; vgl. in diesem Zusammenhang auch Schreiters Replik auf P. Knitter, Religious Pluralism in Theological Education, in: ATR 74 (1992) 418–437; R. Schreiter, Religious Pluralism from a Postmodern Perspective: A Response to Knitter, in: ATR 74 (1992) 443–448.

⁴⁵ Vgl. R. Bernhardt, Deabsolutierung 164.

⁴⁶ Feuerbach tritt eben genau dafür ein, die Theologie durch eine »richtige Übersetzung der christlichen Religion aus der orientalischen Bildersprache der Phantasie in gutes, verständliches Deutsch« (L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Stuttgart 1969, 18) gerade mittels grammatischer Korrekturen auf ihren anthropologischen Kern zu reduzieren.

streichen. Christologie nimmt ihren Ausgang beim Bekenntnis zu Jesus. Allerdings findet bei Knitter eine sprachanalytische Entschärfung der christologischen Aussagen des Neuen Testaments statt. Indem er diese als poetische Bekenntnis- und Beziehungssprache entziffert und analog zur »Sprache der Liebe« setzt, biegt er sie expressivistisch und subjektivistisch zu Äußerungen über persönliche Beziehungen zu Jesus um. Die christologischen Prädikate sind zwar durchaus relational zu verstehen; sie bringen also eine Beziehung derer, die sich zu Jesus bekennen, zu ihm zum Ausdruck. Sie haben indessen zugleich einen propositionalen Gehalt, sagen also etwas *über ihn* aus: nämlich daß er der Christus, der Herr, der Sohn Gottes ist. Zusammen mit der relationalen gehört darum die propositionale Dimension konstitutiv zur urchristlichen Zeugnis- und Bekenntnissprache hinzu. In der Form des Zeugnisses und Bekenntnisses formuliert, erheben die christologischen Aussagen einen Wahrheits- und Richtigkeitsanspruch. Der Wahrheitsanspruch darf nicht dadurch sprachanalytisch umgebogen werden, daß er linguistisch als Merkmal eines bestimmten Sprachgebrauchs neutralisiert, kulturalistisch als Kennzeichen einer bestimmten Kultur distanziert und expressivistisch zum Ausdruck einer Beziehungsqualität reduziert wird. Demgegenüber halte ich es für theologisch entscheidend, die biblischen und kirchlichen Zeugnisse und Bekenntnisse zum einen als relational zu verstehen, damit zugleich aber ihren kognitiven und normativen Charakter herauszustellen, das heißt, ihre Wahrheits- und Richtigkeitsansprüche ernstzunehmen und zu entfalten.

Die von seiten pluralistischer Christologen betriebene Uminterpretation christologischer Aussagen zu Beziehungsausdrücken läßt sich m.E. in den größeren Zusammenhang des die Pluralisten leitenden Glaubensbegriffs stellen. In der von W.C. Smith herührenden Gegenüberstellung von *faith* als persönlicher Glaubenshaltung und *belief* als objektiviertem Glaubenssystem⁴⁷ wird eben der Gegenstandsbezug abgewertet zugunsten der persönlichen Einstellung; damit wird die Wahrheitsfrage zumindest relativiert, wenn nicht gar reduziert auf die Frage der Wahrhaftigkeit oder Authentizität der eigenen Glaubenshaltung bzw. Glaubensäußerung.

John Hick stellt zurecht den metaphorischen Charakter christologischer Rede heraus und fordert dazu auf, den dogmatischen Begriff der Inkarnation auf seine metaphorischen Wurzeln zurückzuführen und ihn damit zugleich metaphorisch zu öffnen, statt ihn metaphysisch festzuschreiben. Freilich sind Hicks Überlegungen und Vorschläge zur pluralistischen Christologie m.E. in mehrfacher Hinsicht problematisch. Zum einen betont er zwar richtig die Metaphorizität christologischer Rede und die in mythologischer bzw. metaphorischer Rede implizierte (s.E. praktische) Wahrheit, aber er scheint diese metaphorische Bilderrede zugleich als »uneigentliche« Rede anzusehen, die von daher in nichtmetaphorische übersetzt und gerade so in ihrer praktisch-soteriologischen Funktion verständlich gemacht und geöffnet werden kann. Gegen ein solches, dem Entmythologisierungsprogramm Bultmanns analoges Entmythologierungs- bzw. Entmetaphorisierungsprogramm ist m.E. zu unterstreichen, daß gerade die metaphorische Rede eigentli-

⁴⁷ Vgl. W.C. Smith, *Faith and Belief*; ders., *Towards a World Theology*. Diese Auffassung von *faith* ist in der pragmatischen Tradition der amerikanischen Philosophie verwurzelt; vgl. etwa J. Dewey, *A Common Faith*, New Haven (CN) 1960; dazu: J.P. Soneson, *Pragmatism and Pluralism. John Dewey's Significance for Theology*, Minneapolis (MN) 1993.

che Rede ist und darum die angemessene religiöse Sprache darstellt, die wohl theologisch zu reflektieren und hermeneutisch zu interpretieren, nicht aber — ohne Schaden zu nehmen — analytisch zu sezieren ist.⁴⁸

Zum zweiten bleibt bei Hick unklar, was er mit Inkarnation genau meint und was er daran kritisiert: das Inkarnationsgeschehen, das Inkarnationsbekenntnis, bestimmte Inkarnationslehren oder entsprechende theologische Theorien?⁴⁹ Während verschiedene theologische Inkarnationstheorien, wie Hick eindrücklich aufzeigt, in der Tat in Frage zu stellen und zu dekonstruieren sind, bleibt das Bekenntnis zum Ereignis der Inkarnation ein Erkennungszeichen des Christlichen und ein wesentlicher Bestandteil des synchronen wie diachronen Bekenntniskonsenses der Kirche(n).

Zum dritten sehe ich in Hicks Konzeption generell das erkenntnistheoretische Problem einer metatheoretischen Vogelperspektive⁵⁰, die über den konkreten Religionen steht, in ihnen diverse Inkarnationen des Göttlichen wahrnimmt und menschliche Transformation hin zu Heil und Erlösung am Werk sieht. Dagegen wäre m. E. zu fragen, ob ein solcher Standpunkt des privilegierten Beobachters aller Religionen überhaupt möglich ist oder ob Religionen angemessen nicht nur aus der jeweiligen Innenperspektive der an ihr Partizipierenden und sie Praktizierenden zu erfassen sind.⁵¹ Und selbst wenn eine Vogelperspektive möglich sein sollte, so stellt sich die Frage nach ihrer Fruchtbarkeit. Was wäre mit einer solchen Sicht gewonnen? Werden die konkreten Religionen nicht durch einen derartigen Zugang gerade verfehlt? Und kann ein solcher Standpunkt »über« den Religionen schließlich theologisch bzw. christologisch sein?⁵²

⁴⁸ Vgl. P. Ricoeur / E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974; J. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Oxford / New York 1987; J.P. van Noppen (Hg.), *Erinnern um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache*, Frankfurt 1988.

⁴⁹ So zurecht I.U. Dalferth, *Mythos*.

⁵⁰ Vgl. R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990, S. 228ff. Ungeachtet der praktischen Intention und Perspektive der pluralistischen Religionstheologie kommt in ihr Religion nicht als eine (kommunikative, kommuniale, kritische und transformatorische) Praxis in den Blick, auf die theologisch zu reflektieren und die theologisch zu explizieren ist; vgl. dazu E. Arens, *Konturen einer praktischen Religionstheorie*, in: ders. (Hg.), *Anerkennung* 138–166.

⁵¹ Die metatheoretische Vogelperspektive ist bei den Pluralisten mit einer evolutionistischen Auffassung verbunden. Diese suggeriert ein Dreistadienmodell der Religionstheologie, wonach ein anfänglicher Exklusivismus zunächst vom Inklusivismus abgelöst wird und schließlich im Pluralismus zur Vollendung gelangt. Wenn bei Hick der Übergang vom zweiten zum dritten Stadium als ein »almost inevitable next step« und als »natural conclusion« (J. Hick, *The Non-Absoluteness of Christianity*, in: ders. / P.F. Knitter (eds.), *Myth* 16–36, 22) dieser Abfolge erscheint, dann unterstellt er geradezu ein Comtesches Dreistadiengesetz, das m.E. theologisch ebenso fragwürdig ist wie die Metaperspektive.

⁵² Der Status von Hicks Theoriebildung bleibt m.E. unklar. Handelt es sich dabei um religionswissenschaftliche, religionsphilosophische oder um theologische Aussagen? Und wenn dies theologische Äußerungen zu sein beanspruchen, ist dies dann im Sinne einer christlichen Theologie zu verstehen — ein Begriff, der Smith zufolge einen Widerspruch in sich darstellt (vgl. W.C. Smith, *Theology and the World Religious History*, in: L. Swidler (ed.), *Universal Theology of Religion 70f*) — oder handelt es sich wie bei Smith um eine religionenübergreifende, verreligionswissenschaftliche und damit geltungsanspruchslos gewordene *Theologie*, *Transzendenteologie* bzw. *Realitologie*? Eine solche global-universale Konzeption steht m.E. in der Gefahr, auf eine ort- und subjektlose Position hinauszulaufen, die tendenziell machtförmig wird, der eben jener subtile Imperialismus eigen ist, den sie Rahners Theorie des anonymen Christentums gerade vorwirft; vgl. G. D'Costa, *Das Pluralismus-Paradigma in der christlichen Sicht der Religionen*, in: *ThG* 30 (1987) 221–231; ders., *Theology and Religious Pluralism*, Oxford / New York 1986. P. Schmidt-Leukel, *Demonstratio christiana*, in: H. Döring /

Christologisch zeigt sich bei Hick am deutlichsten die Tendenz, die dogmatische Herausforderung, die das altkirchliche Christusbekenntnis stellt, sprach- bzw. metaphernanalytisch zu unterlaufen, statt sie dogmenhermeneutisch anzunehmen. Bei dieser Herangehensweise wird das »entscheidend und unterscheidend Christliche«⁵³ gerade distanziert, das, wie es die Definition von Chalcedon tut, nur in paradoxer Sprache zu fassen ist: »wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch« (DH 301), und zwar »unvermischt« und »ungetrennt« (DH 302). Christologisch geht es darum, das in Bekenntnisformeln und dogmatischen Aussagen notwendig paradox formulierte Christusbekenntnis mit den Mitteln theologischer Hermeneutik und Dialektik in seinem Wahrheits- und Richtigkeitsanspruch zu entfalten, um es heute verständlich und glaubwürdig zu machen. Es ist dabei aufzuzeigen, daß und wie Jesus in seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferweckung Gott so mitgeteilt hat, daß sich darin Gott selbst endgültig mitgeteilt hat, so daß die Kirche ihn im Anschluß an das Zeugnis seiner Jünger und das Bekenntnis seiner Gemeinden als denjenigen bekennt, in dem Gott Mensch geworden ist.

Die pluralistische Christologie macht zurecht darauf aufmerksam, daß es nötig ist, dieses Bekenntnis so zu formulieren, daß es andere weder heilsimperialistisch ausgrenzt, noch sie heilspaternalistisch vereinnahmt; sie vermag allerdings nicht aufzuzeigen, wie sein Anspruch auf Wahrheit und Richtigkeit bewahrt und zugleich so vergegenwärtigt werden kann, daß es darin heute intelligibel wird und überzeugend wirkt.

Gegenüber der pluralistischen Christologie, die nicht ohne den Preis liberaler Jesulogie, sprachanalytischer Entschärfung und einer abstraktiv-globalisierenden Metaperspektive zu haben scheint, plädiere ich, die m. E. berechtigten und fruchtbaren Anliegen und Einsichten Swidlers, Knitters und Hicks aufnehmend,

– *erstens* für eine praktische Christologie, die von der Person und kommunikativen Praxis Jesu ausgeht, dessen Ansprüche sie hinsichtlich ihrer theologischen Implikationen und Konsequenzen bedenkt und die in der Christopraxis der Nachfolge den Ausgangspunkt wie das Ziel christologischer Rede und Reflexion erkennt,

– *zweitens* für eine kontextuelle Christologie, die die Entstehungsbedingungen, den sprachlich-kulturellen wie gesellschaftlichen Kontext der christologischen Aussagen untersucht und darauf abhebt, diese in unsere heutigen Kontexte hinein so zu übersetzen und auszulegen, daß sie die persönliche, gemeinschaftliche und kirchliche Christopraxis reflexiv verständlich und performativ (nach)vollziehbar machen,

– *drittens* für eine relationale Christologie, die Jesus aus der Beziehung zu seiner Umgebung, zu Gott sowie zu uns und umgekehrt aus der Relation seiner Anhänger, der ihm Nachfolgenden, der ihn Bezeugenden und Bekennenden zu ihm heraus begreift und die theologische Rede von ihm von daher entfaltet,

– *viertens* für eine konfessorische Christologie, die sich am christlichen und kirchlichen Bekenntnis orientiert, die darauf aus ist, die christologischen Geltungsansprüche heute im Zeugnis und Bekenntnis der Christen zur Geltung zu bringen, und dies nicht

A. Kreiner / ders., Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie (QD 147), Freiburg 1993, 49–145, sucht Hicks Konzeption als eine »christliche Metatheorie« (115) — eine christlich-theologische? — aufzuzeigen.

⁵³ Vgl. J. Werbick, Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen, Düsseldorf 1992.

zuletzt im Blick auf die Anderen, denen die christliche Überzeugung und Praxis als eine — nicht unbedingt faktisch (vgl. oben die Einleitung), wohl aber normativ — einladende und herausfordernde, auf die Anerkennung der Anderen wie auf die Verständigung mit ihnen angelegte plausibel gemacht und überzeugend nahegebracht werden soll.⁵⁴

⁵⁴ Vgl. E. Arens, *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens*, Düsseldorf 1989; ders., *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie* (QD 139), Freiburg 1992; ders., *Leitlinien einer handlungstheoretischen Christologie*, in: ders. (Hg.) *Gottesrede — Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie*, Darmstadt 1994, 29–49.