

Karl-Heinz Menke

Brennpunkte der Christologie

Die am 6.8.2000 promulierte Erklärung „Dominus Jesus“ ist durch die Verknüpfung der abschließenden Passagen über das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche mit dem eigentlichen Thema „Die Einzigkeit Christi“ in der breiten Öffentlichkeit verzerrt wahrgenommen worden. Das ist in demselben Maße bedauerlich, in dem das römische Dokument eine wichtige und m. E. durchaus zielgenaue Antwort auf verschieden motivierte Relativierungen des Christusereignisses gibt. Diese Relativierungen sollen im Folgenden als Brennpunkte des christologischen Diskurses kurz umrissen werden.

Erster Brennpunkt: Der Graben zwischen dem „Christus für mich“ und dem „Christus an sich“

Es war vor allem Adolf von Harnack (1851–1930), der mit seiner dreibändigen Dogmengeschichte und pointierter noch mit seinen zwölf Vorträgen über das Wesen des Christentums den „Christus für mich“ gegen den „Christus an sich“ ausgespielt hat. Warum, so fragt er, soll der Glaube eines Menschen, der Jesus als seinen Christus, als seinen Herrn und Erlöser, als seine Rechtfertigung erfahren hat, an der Zwei-Naturen-Lehre oder an der Lehre von der Trinität gemessen werden? Harnack spricht von der erzählend bezeugenden Christologie des Ursprungs und bezeichnet die schon in den Spätschriften des NT greifbaren Tendenzen hin zu einer philosophischen Verobjektivierung des Glaubens als das Phänomen des Frühkatholizismus, als den Beginn eines gigantischen Abfalls vom Ursprung¹.

Würde man den Christinnen und Christen in der Bundesrepublik Deutschland die Frage stellen, warum Jesus Christus nicht nur für sie selbst, sondern im universalen Sinn für alle Menschen aller Zeiten der Weg, die Wahrheit und das Leben

ist, dann würde – so vermute ich – sehr schnell offenbar werden, dass selbst die, die ihren Glauben noch praktizieren, ihn für etwas Subjektives oder gar Privates halten. Soll man denn – so fragte mich vor kurzem ein Religionslehrer – wirklich noch wünschen, dass alle Menschen dieser Erde Christinnen und Christen werden? Ist Christus denn allen Ernstes der einzig wahre Weg in dem Sinn, der den Menschen frei macht?

Die Unterscheidung zwischen dem Christus für mich und dem Christus an sich prägt das Bewusstsein der Gegenwart in einem kaum zu überschätzenden Umfang. Dazu haben nicht nur Adolf von Harnack, Rudolf Bultmann und die religionsgeschichtliche Schule beigetragen. Denn der mainstream der Philosophie des 20. Jhs. – gemeinhin als „linguistic turn“ bezeichnet – bezweifelt ganz grundsätzlich die Möglichkeit eines objektiven Wahrheitskriteriums. Nachdem Ludwig Wittgenstein angeblich bewiesen hat, dass es keinen Gedanken unabhängig von Sprache gibt, scheint Wahrheit endgültig auf das reduzierte, worauf sich die Mitglieder einer Sprachgemeinschaft faktisch einigen. Es gibt keinen Metastandpunkt, von dem her die vielen Sprachspiele verglichen werden könnten. Wenn eine Sprachgemeinschaft mit einer anderen kommuniziert, mag sich die eine gegen die andere durchsetzen. Aber deshalb müssen ihre Aussagen nicht wahrer sein als die der unterlegenen Sprachgemeinschaft. Übertragen auf die Gemeinschaft der Christusgläubigen bedeutet dies: Das Sprachspiel Kirche mag sich gegen die Sprachspiele anderer Religionen durchsetzen. Doch über die Wahrheit des Christusglaubens ist damit nichts entschieden. Was nach Harnack oder Bultmann für jeden einzelnen Gläubigen gilt, gilt im Horizont der modernen Sprachphilosophie analog für die Sprachgemeinschaft Kirche: Es gibt keinen Christus an sich, an dem der Christus für mich oder der Christus für

uns auf seine Wahrheit hin überprüft werden könnte.

Überblickt man die Landschaft der gegenwärtigen Theologie, dann ist es eher eine Minderheit, die den universalen Wahrheitsanspruch Christi an die Möglichkeit eines ebenso universal gültigen Wahrheitskriteriums knüpft. Ich denke hier an die Münsteraner und die Freiburger Schule mit ihrem auf der Transzendentalphilosophie aufbauenden Versuch, das Subjekt des Menschen phänomenologisch als das Ich auszuweisen, das mit seiner Verwiesenheit auf das Nicht-Ich immer schon weiß, ob es dem Nicht-Ich erkennend oder handelnd gerechter oder weniger gerecht wird².

Wenn es kein Wahrheitskriterium gibt, dann ist Wahrheit immer nur „Wahrheit für mich“ oder „Wahrheit für uns“; dann hat Wahrheit nichts mehr zu tun mit der Verantwortung des Einzelnen; dann ist der Einzelne zum Beispiel das, was die Sprache, in die er hineingeboren wurde, aus ihm gemacht hat. Der Münsteraner Philosoph Klaus Müller betont vor diesem Hintergrund, dass sich das Bekenntnis zu Christus nur dann von der Willkür fideistischer Entscheidungen oder von der blinden Anpassung an Vorgegebenheiten (an ein Sprachspiel z. B.) unterscheidet, wenn ich meinen bzw. unseren Glauben an Ihn von den Gründen unterscheiden kann, die dafür sprechen, dass er auch an

1 Dazu: K.-H. Neufeld, Adolf von Harnacks Konflikt mit der Kirche. Weg-Stationen zum „Wesen des Christentums“ (ITS 4), Innsbruck 1979.

2 Vgl. T. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 21988; H. Verweyen, Gottes letztes Wort, Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg 32000; K. Müller, Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität (RStH 46), Frankfurt 1994.

sich ist, was er für mich bzw. für uns bedeutet³.

Natürlich soll hier in keiner Weise bestritten werden, dass ein Christus *an sich*, der nicht Christus *für mich* wird, außen vor bleibt. Das Entscheidende unseres Glaubens ist zweifellos die Prägung des eigenen Handelns, Planens und Denkens durch die gelebte Gemeinschaft mit Christus. Aber diese Christopraxis wäre dezisionistisch und fideistisch, wenn nicht zumindest die Gemeinschaft derer, die sich „Kirche“ nennen, gegen jeden Einwand von außen begründen könnte, warum Christus nicht nur *der Sinn für mich*, sondern auch *der Sinn an sich* ist. Das ist es, was Harnack in seinen zwölf Vorlesungen über das Wesen des Christentums verdrängt hat: Christus ist mehr als „meine Rechtfertigung“, mehr als die Wahrheit meiner Existenz (Bultmann), mehr als der Konsens einer Sprachgemeinschaft; Christus ist ganz unabhängig von mir oder meinen Gesinnungsgenossen der Weg die Wahrheit und das Leben für alle Menschen aller Zeiten. Die Begriffssprache der frühen Konzilien ist nicht Ausdruck eines Abfalls vom Ursprung, sondern ganz im Gegenteil Ausdruck des Bemühens, den gelebten Glauben an Christus vor dem Forum der zu jener Zeit in den Kategorien der griechischen Philosophie fragenden Vernunft zu begründen.

Der in den ersten Jahrhunderten des Christentums formulierte Zusammenhang der Christologie mit der Trinitätslehre ist keineswegs das Ergebnis verstiegener Spekulation, sondern Antwort auf die Frage, wie ein wahrer Mensch so eins mit Gott sein konnte, dass er dessen absolute (durch nichts und niemanden überbietbare) Selbstaussage war⁴. Die Trinitätslehre ist kein Selbstzweck, sondern will Antwort geben auf die Frage, wie Gott sein muss, wenn er sich in einem Geschöpf – nämlich in dem Menschen Jesus – als er selbst mitgeteilt hat. Mit anderen Worten: Es geht um die Frage, wie Gott an sich ist, wenn er in dem geschichtlich bezeugten Jesus als er selbst offenbar war.

Zweiter Brennpunkt: Die Pluralistische Religionstheologie

Wie sehr die Unterscheidung zwischen dem *Christus für mich* und dem *Christus an sich* das Bewusstsein der Gegenwart prägt, wird exemplarisch deutlich in dem Phänomen der Pluralistischen Religionstheologie (PRT).

Werfen wir einen wenigstens kurzen Blick auf das Entstehen dieses Phänomens: 1977 hatten sieben christliche Theologen unterschiedlicher Konfession nach dreijähriger Diskussion einen kleinen Sammelband mit dem Titel „The Myth of God Incarnate“ veröffentlicht und damit ein immenses Echo ausgelöst⁵. Gegner dieser Kampfschrift ist die Inkarnationschristologie der Oxforder Tradition⁶. Denn – so betont der Herausgeber John Hick in der Einführung – die Oxforder Theologie hat seit der Mitte des 19. Jhs. anglikanische Spiritualität und Theologie ausschließlich deszendenzchristologisch (von oben nach unten) betrieben und damit aus dem Jesus der Evangelisten einen Mythos gemacht.

Bei Licht besehen steht die Christologie der Oxforder Tradition dem, was die Autoren der PRT vertreten, viel näher als Hick annimmt. Denn Charles Gore und andere Repräsentanten der Oxforder Theologie dehnten das Inkarnationsereignis so sehr auf die gesamte Schöpfungs- und Heilsgeschichte aus, dass man eher von einer fortschreitenden Selbstmitteilung Gottes durch den Geist als von dem einmaligen Ereignis der Inkarnation des Sohnes sprechen kann⁷. Ulrike Link-Wieczorek hat in ihrer Habilitationsschrift mit dem bezeichnenden Titel „Inkarnation oder Inspiration?“ diese Tendenz als pneumatologische Umarmung der Inkarnationslehre charakterisiert⁸.

John Hick erklärt sich den Schritt der Christologie von der Aussage „Jesus ist Gottes Sohn“ zu „Jesus ist Gott der Sohn“ durch den Vorgang der Projektion der Vaterbeziehung des historischen Jesus in das Wesen Gottes selbst hinein. Aus seiner Sicht ist das Bekenntnis „Jesus ist Gott der Sohn“ der Versuch, „eine als religiöser Mythos fungierende

Metapher metaphysisch auszudeuten“⁹. Er selbst betrachtet die Aussage „Jesus ist Gott der Sohn“ als ein Bild, das völlig unabhängig von seinem Wahrheitsgehalt Jesu Bedeutung für uns ausdrückt. So aber erscheint das Bemühen der frühen Konzilien um die Erfassung der Einzigkeit Christi als die Sackgasse des nach Hick notwendig vergeblichen Versuches, Metaphern in deskriptive Aussagen zu überführen.

Perry Schmidt-Leukel, der wie kein anderer Theologe zur Übersetzung und Rezeption der PRT in Deutschland beigetragen hat, schließt sich der Hickschen Position fast nahtlos

- 3 Die Theologie entgeht nur dann der Gefahr des fundamentalistischen Dezisionismus, wenn sie die methodische Autonomie der philosophischen Vernunft wahrt. Denn die Annahme von etwas, was die Vernunft sich selbst nicht sagen kann, die Annahme des sie selbst Übersteigenden, die Annahme z. B. des Dogmas von der wahren Gottheit Jesu Christi, unterscheidet sich nur dann von der Willkür fideistischer Entscheidungen, wenn sie hinreichend begründet ist und also aus Überzeugung (in diesem Sinne frei von Heteronomie, also „autonom“) erfolgt. Die Offenbarung kann nur vor einer Vernunft, die selbst nicht „creatura revelatiois“ ist, als das sie [die Vernunft] Übersteigende ausgewiesen werden. Jede Einschränkung der Vernunft zugunsten des Glaubens als einer „Weisheit im Geheimnis“ (1 Kor 2,7) kann ja nicht anders geschehen als in Form einer Selbstkritik der Vernunft. Dazu: K. Müller, Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: Ders. (Hg.), Fundamentalthologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 77–100; hier: 82.
- 4 Die auf den Konzilien von Nicäa bis Chalcedon geführten Debatten stellen die Untrennbarkeit der Christologie von der Trinitätslehre unter Beweis. Denn nur unter Voraussetzung des trinitarischen Gottesverständnisses – nur wenn Gott selbst Wort (Logos) bzw. Beziehung ist, und nur wenn Gott Geist, d. h. Einheit unter Wahrung der Differenz ist – kann er sich auch nach außen so auf ein Geschöpf beziehen, dass dieses zu ihm selbst gehört, ohne deshalb seinen Selbststand als Geschöpf zu verlieren. Dazu: G. Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg 1997, 223f.
- 5 J. Hick (Hg.), The Myth of God Incarnate, London 1977. Ich zitiere nach der deutschen Ausgabe: Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott, Gütersloh 1979.
- 6 Das wichtigste Dokument der beschriebenen Quasi-identifikation des Logos mit dem Pneuma ist der 1889 von Charles Gore herausgegebene Sammelband „Lux Mundi“. Er ist der wichtigste in einer ganzen Reihe von Bänden: z. B. Essays and Reviews (1860); Foundations (1912); Essays Catholic and Critical (1926); Soundings (1962).
- 7 Vgl. U. Link-Wieczorek, Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie (FSÖTh 84), Göttingen 1998, bes. 236–297.
- 8 Typisch für die Bezeichnung des Geistes als der eigentlichen Selbstoffenbarung Gottes sind die entsprechenden Arbeiten von: G. W. Lampe, God as Spirit. The Bampton Lectures 1976, Oxford 1977; P. Schoonenberg, Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie, aus dem Niederl. ins Deutsche übers. v. W. Immler, Regensburg 1992.
- 9 I. U. Dalferth, Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994, 12f.

an¹⁰. In einem Aufsatz der Münchener Theologischen Zeitschrift aus dem Jahre 1998 beschreibt er zunächst die Unüberbrückbarkeit des Abstandes zwischen Gott und jedem geschöpflichen Medium der Offenbarung¹¹, betont aber zugleich: „Gott offenbart sich selbst, er macht sich selbst dem Menschen erfahrbar und begegnet diesem in der Geschichte – und zwar wirklich in der ganzen Geschichte und nicht nur in einem kleinen Ausschnitt von ihr.“¹² Die Vereinbarkeit der beiden Pole „bleibende Transzendenz“ und „reale Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte“ wird von ihm im Sinne der besagten „Geist-Christologie“ erklärt. Zwischen Logos und Pneuma wird nicht mehr differenziert. Denn die gesamte Schöpfung und Geschichte erscheint als ein kontinuierlicher Prozess der Selbsterschließung Gottes durch den mit dem Geist identifizierten Logos¹³. Schmidt-Leukel zitiert in diesem Zusammenhang die These des Anglikaners John Macquarrie, „dass Inkarnation keine Singularität oder Anomalie in der Weltgeschichte darstellt, sondern ein beständiges Charakteristikum von Gottes Beziehung zu seiner Schöpfung ist“¹⁴. Und er beruft sich besonders gern auf Karl Rahner, weil dieser das Inkarnationsereignis als „einmalig höchsten Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit“¹⁵ bezeichnet. Er bemerkt dazu: „Der Gedanke eines höchsten Falls menschlichen Wesensvollzugs setzt voraus, dass es in abgestuften Graden andere, weniger hohe, weniger geglückte, aber durchaus ebenfalls echte Fälle eines solchen Wesensvollzugs gibt. Könnte es dann nicht aber prinzipiell auch andere gleichermaßen hohe, gleichermaßen geglückte Fälle dieses Wesensvollzugs geben? Ja, ist, wenn es sich denn wirklich um Fälle eines menschlichen Wesensvollzugs handeln soll, nicht geradezu mit dieser Möglichkeit zu rechnen? Wäre es nicht überaus merkwürdig, wenn es unter allen Menschen nur bei einem einzigen von ihnen im vollen Sinn zum Vollzug des menschlichen Wesens gekommen sein sollte? Wäre dies nicht um so merkwürdiger, als dabei vorauszusetzen ist, dass von Gott her den Menschen alles zu einem solchen

gelungenen Wesensvollzug drängt, dass also die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes an den Menschen überall und immer schon nach konkreter Gestaltwerdung in der Existenz eines jeden einzelnen Menschen drängt?“¹⁶

Mit diesem Kommentar wird die Aussageintention Rahners geradezu in ihr Gegenteil verkehrt¹⁷. Denn Rahner argumentiert aszendenz- und deszendenzchristologisch zugleich. In Bezug auf die Tatsache, dass der Mensch das einzige Geschöpf ist, das auf Grund seiner Geistbegabung sich selbst transzendieren kann, darf man die Inkarnation als höchsten Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit beschreiben. Von Gott her betrachtet aber – also deszendenzchristologisch – heißt Menschwerdung, dass Gott nicht nur einen Menschen benutzt, um durch ihn etwas zu sagen, sondern dass er sich selbst als Mensch aussagt¹⁸. Ein Mensch aber ist immer unwiederholbar. Gott kann, wenn die Individualität eines Menschen zu seiner Selbstaussage gehören soll, nicht von der Einzigkeit des Menschen, in dem er sich mitteilt, getrennt werden. Insofern nennt Rahner das Ereignis der Inkarnation des ewigen Logos in dem einen Menschen Jesus Christus ausdrücklich „einmalig“ und „unwiederholbar“.

Ein fruchtbarer Dialog zwischen dem Christentum und den anderen Religionen setzt das Festhalten an der Unteilbarkeit der einen Wahrheit voraus; allerdings ebenso, dass niemand – auch das Christentum nicht – von sich behaupten kann, mit dem theoretischen und praktischen Verstehen der Wahrheit „fertig zu sein“. Denn die Bezeichnung Christi als der einen Wahrheit erfordert geradezu das immer neu unternommene und nicht zuletzt durch das interreligiöse Gespräch ermöglichte Bemühen um Verstehen¹⁹.

Dritter Brennpunkt: Theologie nach Auschwitz

Von nicht wenigen Vertretern der Pluralistischen Religionstheologie „wird ein Kausalnexus hergestellt zwischen dem urchristlichen Be-

kenntnis zur Einzigkeit der Erlösungsmittlerschaft Jesu Christi und den zur Zeit der gesellschaftlichen Dominanz des Christentums in Europa und in der Welt begangenen Verbrechen. Ein wörtliches Verständnis der Präexistenz, Inkarnation und Gottessohnschaft Christi habe den christlichen Antisemitismus vorbereitet, aber auch das gewaltsame Vorgehen gegen Häretiker. Ein triumphalistisches Kirchenverständnis, wie es sich in dem

10 Vgl. P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente* (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1), Frankfurt 1997, bes. 502–582. – In seinem jüngst erschienenen Handbuch der Fundamentaltheologie nimmt Schmidt-Leukel folgende Typisierung vor: „Gradualistische Christologie: Die Inkarnationsaussage behauptet nach diesem Verständnis keinen essentiellen Unterschied zwischen Jesus und allen anderen Menschen, sondern einen graduellen. Alle Menschen sind in gewisser Weise mit der Wirklichkeit des Logos, des göttlichen Geistes, der Immanenz Gottes oder wie immer man es nennen will, verbunden, doch lassen sie sich in höchst unterschiedlichem Maße auf diese Wirklichkeit ein. Jesus hat sein Leben ganz von Gott bestimmen lassen. [...] Funktionalistische Christologie: Bei diesem Ansatz wird die Inkarnationsaussage primär auf die Wirkung Jesu, auf seine Bedeutung für die religiöse Geschichte der Menschheit bezogen. Jesus ist Offenbarer, insofern von seinem Leben ein Prozeß neuer Gotteserkenntnis und eines neuen menschlichen Gottesverhältnisses ausging. Gott ist gegenwärtig in diesem von Jesus ausgehenden Prozeß. Es kommt weniger darauf an, wie Jesus genau gelebt hat, ob er wirklich vollkommen sündlos war usw., sondern mehr auf den Eindruck, den er hinterlassen hat und der bezeugt ist in den Christus-Bildern und Jesus-Worten der Heiligen Schrift.“

11 „Wir müssen und können mit unseren, der endlichen Wirklichkeit entlehnten Bildern, Namen und Begriffen von Gott reden. Doch müssen wir uns zugleich dessen bewußt bleiben, dass wir uns damit auf eine Wirklichkeit beziehen, die alles Endliche unendlich übersteigt und daher durch keine Redeweise – außer der verneinenden – zutreffend erfaßbar wäre. Es wird also deutlich unterschieden zwischen der göttlichen Wirklichkeit in ihrem unendlichen, unbegreiflichen und unbeschreibbaren Geist einerseits, und der göttlichen Wirklichkeit, wie sie in den der menschlichen Erfahrungswelt entlehnten Bildern und Begriffen zur Sprache gebracht wird.“ (P. Schmidt-Leukel, Was will die pluralistische Religionstheologie?, in: MThZ 49 [1998] 307–334; 309).

12 Ebd. 331.

13 Wörtlich bemerkt Schmidt-Leukel: „Dieser Logos hat auf einzigartige Weise im Leben Jesu Gestalt gewonnen, doch zugleich ist immer schon die gesamte Schöpfung von Ihm durchdrungen. Und so ermöglicht er eine Logos, der in Jesus inkarniert war, eine Vielfalt unterschiedlicher, historisch konkreter Heilungsvermittlungen.“ (Ebd. 327).

14 Ebd. 325. – Vgl. J. Macquarrie, *The Mediators*, London 1995, 149.

15 K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1977, 216.

16 Schmidt-Leukel (Anm. 11) 324.

17 Dazu: Ders. (Anm. 10) 532–542.

18 Vgl. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1977, 202. – Dazu: M. Schulz, *Anfragen an die Pluralistische Religionstheologie: Einer ist Gott, nur Einer auch Mittler*, in: MThZ 51 (2000) 125–150.

19 Dazu: K.-H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg 1995; G. Gäde, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks Pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998 (Lit.); G. Neuhaus, *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch* (QD 175), Freiburg 1999.

Satz *extra ecclesiam nulla salus* ausdrückte, habe zur gewaltsamen Missionierung beigetragen und zum europäischen Kolonialismus, in dessen Folge eigenständige Kulturen und Religionen verdrängt und zerstört worden seien. Schließlich seien auch die Konfessionskriege im christlichen Europa auf ein dogmatisches Verständnis von heilsrelevanten Satzwahrheiten zurückzuführen. Nur eine entschlossene Abkehr von einem dogmatisch verstandenen Christentum sowohl exklusivistischer als auch inklusivistischer Prägung ermögliche die Anerkennung der Offenbarung Gottes in allen Religionen und ihre Wertschätzung als gleichberechtigte Manifestation des Göttlichen in der religiösen Erfahrung jedes Menschen.²⁰

Diesen Mutmaßungen liegt ein Mangel an Unterscheidungsvermögen zugrunde. Die irriige Meinung, das Geschöpf Jesus (die wahre Menschheit Jesu) sei identisch mit Gott (mit dem Absoluten), ist unbedingt zu unterscheiden von dem, was die Tradition „hypostatische Union“ nennt²¹. Natürlich ist es eine Frage der Interpretation, ob man die Geschichte des Jesus von Nazaret im strengen Sinne als Selbstoffenbarung Gottes bezeichnet oder nicht. Aber die frühen Konzilien gehen ganz ohne Zweifel von der Voraussetzung aus, dass Jesus Christus nicht ein Prophet oder eine Metapher, sondern die Selbstaussage Gottes ist. Wer sich auf den Boden des kirchlichen Glaubensbekenntnisses stellen will, kann nicht von Christus reden, ohne zugleich vom Absoluten (von Gott) zu sprechen²².

Es wäre nicht ehrlich, wollte man z. B. gegenüber den Juden verschweigen, dass das Selbstverständnis des Christentums mit dem Bekenntnis zur realen Selbstmitteilung des trinitarischen Gottes in Jesus Christus steht oder fällt. „Denn“ – so formuliert es der Münsteraner Systematiker Thomas Pröpper in seiner Kommentierung der von Tiemo Rainer Peters aufgestellten Thesen zu einer *Christologie nach Auschwitz* – „jene Aussage, also die Wahrnehmung von Jesu Geschichte als dem endgültigen Erweis der für die Menschen entschiedenen Liebe des

Gottes Israels (und dann näherhin die Selbstgegenwart und Selbstmitteilung Gottes in der Unbedingtheit seiner durch Jesus vergegenwärtigten Liebe) impliziert nun einmal den im strengen Sinn zu fassenden Gedanken der *Selbstoffenbarung* Gottes und deshalb [...] die Konsequenz, dass fortan [...] das Sein und Wesen Gottes selbst nicht mehr ohne seine Bestimmtheit durch Jesus Christus ‘erläutert’ und ‘verdeutlicht’ werden kann.“²³

Antijudaistisch wird diese Position erst dann, wenn man den Unterschied zwischen Christentum und Judentum nicht mehr benennt und z. B. die Tora und Jesus Christus in gleicher Weise (unterschiedslos) als „Wort Gottes“ bezeichnet. Denn dann unterstellt man den Juden, sie würden die Tora ebenso als Wort Gottes bezeichnen wie die Christen Jesus Christus. Das aber ist in der Tat eine wahrheitswidrige Unterstellung. Unter Voraussetzung eines monosubjektivistischen Gottesverständnisses ist es unmöglich, von Gott zu behaupten, er könne sich selbst an ein Geschöpf binden, ohne entweder dieses Geschöpf in sein Gottsein aufzuheben oder selbst aufzuhören, Gott zu sein. Das Judentum ist wesentlich bestimmt von der Frage: Wie können menschliche Worte Wort Gottes sein, ohne damit die im biblischen Bilderverbot und der Unaussprechlichkeit des Gottesnamens eingeschärfte Transzendenz Jahwes aufzugeben?

Dessen ungeachtet ist es jeder Christologie nach Auschwitz aufgetragen, Jesus als den Juden neu zu entdecken²⁴. Noch vor Johann Baptist Metz²⁵ hat der Passauer Bibelwissenschaftler Franz Mußner eine Revision der gesamten Theologie aus der Perspektive des Judentums gefordert²⁶. Eine seiner Thesen zur Christologie lautet: Jesus „repräsentiert Israel“. Im einzelnen erkennt er folgende Entsprechungen:

- Israel ist der Erwählte – Jesus ist der Erwählte.
- Israel ist der Gekreuzigte – Jesus ist der Gekreuzigte.
- Israel wird gerettet werden – Jesus ist der schon Gerettete.

Die letzte Entsprechung wird freilich erst in der Zukunft ver-

wirklicht, wenn das gekreuzigte und getötete Israel wie Jesus von Nazareth von Gott von den Toten auferweckt wird, zusammen mit den übrigen Toten. Dann ist Israel das endgültige Volk Gottes. Eine weitere Parallele sieht Mußner im Gehorsam Jesu dem Willen Gottes gegenüber. Jesu Existenz war eine Gehorsamsexistenz, wie Israels Existenz vor Gott eine Gehorsamsexistenz sein sollte, freilich nach dem Zeugnis der Bibel oft nicht war, was kein Jude bestreiten wird. Es gab aber Einen in Israel, der vollkommenen Gehorsam gelebt hat; insofern ist Jesus im besonderen Sinn Israel, der gehorsame Sohn, und damit „der Jude“.

Weiter noch als der Katholik Mußner geht der Protestant Friedrich-Wilhelm Marquardt, Professor für Systematische Theologie in Berlin, mit seiner aus jüdischer Perspektive

20 G. L. Müller, Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen, in: FKTh 15 (1999) 161–179; 168.

21 Man kann der Meinung sein, dass ein Theologe, der seine Christologie mit der Trinitätslehre beginnt (vgl. W. Pannenberg, Christologie und Theologie, in: Ders., Grundfragen Systematischer Theologie, Gesammelte Aufsätze, Bd. II, Göttingen 1980, 129–145, bes. 133f), gar nicht in der Lage sei, der biblischen Christologie gerecht zu werden. Etwas ganz anderes als eine Diskussion über die Defizienzen von Ansätzen und Denkformen aber verbirgt sich in der z. B. von Karl-Josef Kuschel (Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung, München – Zürich 1990, bes. 628–691) und von Karl-Heinz Ohlig (Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum „Mysterium“ der Trinität, Mainz 1999) vorgetragenen Ablehnung jeder Aussage über eine immanente Trinität.²² Es ist keine Frage der biblischen oder hellenistischen Denkform, ob die Christologie an die Trinitätslehre gebunden wird oder nicht. Einmal abgesehen davon, dass es keine naive Gleichzeitigkeit mit dem Bewußtsein der biblischen Autoren gibt, ist die biblische Denkform ebenso wenig wie jede andere Denkform in der Lage, das von ihr bezeugte Ereignis (die geschichtliche Selbstmitteilung des Absoluten) auszuloten. Das Privileg der biblischen Denkform liegt in ihrer Funktion als Kriterium jeder nachfolgenden Denkform. Aber jede Theologie, die im Sinne eines Biblizismus die zweitausendjährige Vermittlungsgeschichte des Christusereignisses ausklammern wollte, wird zum Museum.²³ T. Pröpper, Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz, in: J. Manemann und J. B. Metz (Hgg.), Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters, Münster 1998, 135–146; 143.

24 Dazu: G. Niekamp, Christologie nach Auschwitz. Kritische Bilanz für die Religionsdidaktik aus dem jüdisch-christlichen Dialog, Freiburg 1994.

25 Zu der von J. B. Metz nicht nur postulierten, sondern weithin realisierten Reformulierung des christlichen Selbstverständnisses im Horizont von Auschwitz vgl. die ausgezeichnete Studie: J.-H. Tüch, Christologie und Theozie bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage, Paderborn 1999.

26 Vgl. F. Mußner, Traktat über die Juden, München 1979.

verfassten Dogmatik. Deren Herzstück ist die zweibändige Christologie²⁷.

Marquardt entwickelt seine Christologie „als Lehre von der Gemeinschaft Gottes mit der um Israel versammelten Menschheit“ und kennzeichnet das Leben und Sterben Jesu als „Wiederholung“ der Geschichte Israels. Er sieht die universale Bedeutsamkeit Jesu in dessen unbedingter Tora-Treue und fordert unter dieser Voraussetzung nicht nur eine von Antijudaismen gereinigte Paulus-Exegese, sondern auch eine Revision der christlichen Jesus-Forschung insgesamt.

Im einzelnen entwickelt er folgende Thesen:

a) Christologie ist die Lehre von der Gemeinschaft Gottes mit der um Israel versammelten Menschheit.

b) Mit Hans Urs von Balthasar („Einsame Zwiesprache“ [1958]) lässt sich sagen: „Israel ist formale Christologie“. Anders gesagt: Das Judentum nimmt in seiner Volksexistenz von damals bis heute die Christologie vorweg; es hat sich als den durch Gott für die Weltsünde stellvertretend Leidenden erfahren; es hat sich erfahren als das ‚Gespenst‘ unter den Völkern, das von niemandem, auch von den Christen nicht, als Ort der Anwesenheit des Weges, der Wahrheit und des Lebens erkannt wurde.

c) Gott in Personalidentität mit einem konkreten historischen Menschen kann man nur verständlich machen aus der Gottesverkündigung Israels, wo es zwar nie bis zu einer Personalidentität von Gott und Mensch gekommen ist, wohl aber zu einer unzerstörbaren Selbstbindung Gottes an eine historisch-konkrete Menschengemeinschaft.

d) Balthasars Interpretation der „formalen Christologie“ Israels durch das Verheißung-Erfüllung-Schema ist durch eine neue Interpretation der Kategorie „Wiederholung“ bzw. „Wiederkehr“ zu ersetzen.

e) Die „formale Christologie“ Israels abstrahiert von der Person Jesus Christus, weil sie die in Christus geschehene Gott-Mensch-Gemeinschaft als strukturelle in der jüdi-

schen Geschichte vorgezeichnet sieht. Anders gesagt: Israel könnte durch Selbstreflexion den christologischen Sinn der eigenen Existenz eruieren ohne Christusoffenbarung.

f) Die Zwei-Naturen-Lehre muss unter der Voraussetzung gesehen werden, dass Gottes geschichtliche Selbstmitteilung in einem bestimmten Menschen eine Spezifizierung seiner Selbstbindung an Israel ist.

g) Durch Jesus Christus ist aus der Beziehung Gottes zu Israel eine Beziehung zu allen Menschen geworden – nicht weil Christus die Sendung Israels ablöst, sondern weil er sie potenziert.

h) Das Nein der Juden zur Messianität Jesu ist von den Christen als Aufforderung zu verstehen, das eigene Bekenntnis nicht durch ein vermeintliches „Haben“, sondern durch ein entsprechendes „Tun“ als wahr zu erweisen.

Das Grundanliegen des römischen Schreibens „Dominus Jesus“

Wer die in dem eingangs erwähnten Dokument „Dominus Jesus“ ausgesprochene Bezeichnung Jesu Christi als des einzigen Weges für antijudaistisch oder ganz allgemein für intolerant erklärt, irrt sich. Denn hier ist nicht gesagt, dass irgendwer die Wahrheit *habe*. Niemand *hat* die Wahrheit, auch der Papst nicht. Wenn der ein Dogma verkündet, dann *hat* er nicht die Wahrheit. Dogmen *bezeichnen* nur die Wahrheit, und zwar in zeitbedingten und also unzulänglichen Begriffen. Indem die Kirche nicht eine Schrift oder ein Programm, sondern eine *Person* als Wahrheit bekennt, ist von vornherein klar: Diese Wahrheit ist so konkret, dass man sie unmöglich ausdenken oder in Begriffe fassen kann. Die „Heilige Schrift“ und die Dogmen der Kirche enthalten nichts Falsches. Aber sie *verweisen* nur auf die Wahrheit. Sie selbst *sind* nicht die Wahrheit.

Ausdrücklich wird in dem Schreiben aus Rom gesagt, dass wir etwas Neues über Christus erfahren können überall, wo Menschen die Wahrheit suchen. Ausdrücklich

werden die großen nichtchristlichen Religionen als Traditionen gewürdigt, die sich nach der Wahrheit ausstrecken und deshalb etwas über Christus sagen können, was wir ohne sie nie erfahren würden.

Jeder Naturwissenschaftler kann uns bestätigen: Nicht einmal einen winzigen Ausschnitt der Wirklichkeit können wir ganz und gar verstehen. Wir kommen mit dem Verstehen nicht einmal eines einzigen Grashalms an ein Ende. Verstehend werden wir mit keiner Wirklichkeit je fertig; schon gar nicht mit der Wirklichkeit einer Person.

Doch auch wenn wir die Wahrheit nie erschöpfen können, gibt es die *eine* Wahrheit. Die Sehnsucht nach ihr ist die Sehnsucht nach Sinn. Denn Sinn erfahren wir immer da, wo die Wirklichkeit dem entspricht, was wir in unserem Innersten ersehnen. Jeder Mensch – unabhängig von Intelligenz oder Ausbildung, Herkunft oder Religion – sehnt sich danach. Und dennoch: Wenn es um die positive Bestimmung von Sinn geht, wird eine weltanschaulich plurale Gesellschaft immer wieder gespalten. Denken wir nur an das Problem der Beteiligung an einem Krieg. Oder an Diskussionen wie diese: Macht es Sinn, in die Keimbahn des Menschen einzugreifen? Darf ich darüber entscheiden, ob ein Kind geboren werden sollte oder nicht?

Von daher nochmals die Frage: Ist ein Konsens automatisch Ausdruck der Wahrheit? Kann man die Frage, ob jedes Menschenleben – auch das des Kranken, des Behinderten, des Ungeborenen – unantastbar ist, parlamentarisch beantworten? Oder gibt es eine Wahrheit, die auch von demokratisch ermittelten Mehrheiten nicht tangiert wird?

Das Dokument aus Rom sagt: Ja, diese Wahrheit gibt es. Und diese Wahrheit gilt für alle Menschen aller Zeiten. Das Dokument aus Rom wendet sich ausdrücklich gegen jene sogenannten Pluralisten oder Relativisten, die ihr Wahrheitsverständnis in das Bild von dem Elefanten und den Menschen mit den verbundenen Augen kleiden. Wer

²⁷ Vgl. F.-W. Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, 2 Bde., München 1991.

die Beine betastet, spricht von einer Säule. Wer den Rüssel betastet, von einem Schlauch. Wer den Leib betastet, von einem Teppich, und – das ist das Fazit – alle haben Recht und Unrecht zugleich.

Das Dokument aus Rom sagt mit ziemlicher Schärfe „Nein!“ zu diesem Bild von der Wahrheit. Richtig ist: Wir werden mit dem Suchen nach der Wahrheit nie fertig. Aber wir sind nicht blind wie die Menschen, die mit verbundenen Augen die Wirklichkeit deuten. Denn die Wahrheit hat ein Gesicht. Sie ist ansichtig geworden in dem Antlitz Jesu Christi. Wer dieses Antlitz zum Beispiel mit den Augen der vier Evangelien betrachtet, blickt nicht mit verbundenen Augen auf etwas undefinierbares Transzendentes, sondern auf die Hand und Fuß, Auge und Mund gewordene Wahrheit einer Person.

Viele Zeitgenossen vermissen den Sinn ihres Lebens und suchen ihn, indem sie ausbrechen in „das ganz andere“. Ich denke dabei nicht nur an die Fluchtbewegungen der „Erlebnisgesellschaft“ und des Hedonismus, sondern auch an die Hochkonjunktur der Esoterik: an das Fliehen in die reine Innerlichkeit, an Praktiken, die ein ganz anderes Feeling, Kontakt mit einer übersinnlichen Sphäre oder ganz einfach das Vergessen des Alltäglichen versprechen.

Wenn „die Wahrheit“ das ganz andere gegenüber dem Alltag, gegenüber dem Hier und Jetzt, ist; wenn das, was allem Sinn gibt, jenseits von Welt und Geschichte zu suchen ist, dann muss jeder, der ihn finden will, in gewisser Weise „abheben“ aus dieser Welt – zumindest bewusstseinsmäßig durch alle möglichen Techniken der Verinnerlichung, Versenkung oder Mentalhygiene. Mir scheint: Auch viele im christlichen Glauben erzogene und aufgewachsene Menschen, auch solche, die ihren Glauben praktizieren, meinen, wenn sie von Gott sprechen, das ganz Andere, das schlechthin Transzendente, das Jenseitige. Auch sie scheuen sich, Gott in einem ganz konkreten Menschen zu suchen.

Diesem Trend will das Dokument aus Rom widersprechen. Gott ist nicht zu trennen von dem *einen* Menschen, der sich selbst als *den* Weg, die Wahrheit und das Leben bezeichnet hat. Die Wahrheit ist keine Theorie oder Weltanschauung, keine Lehre oder Philosophie; nein, die Wahrheit ist Person. Die Wahrheit findet nicht der, der sie wie die Gnostiker für sich privat oder durch Flucht sucht, sondern der, der sie in sich selbst Hand und Fuß werden lässt.

Der Leib ist das Medium der Mitteilung. Nur weil wir Leib sind, können wir miteinander sprechen, uns sehen und berühren, kurz: miteinander kommunizieren. Eine Wahrheit, die mitgeteilt wird, bekommt Hand und Fuß. Und umgekehrt: Eine nur gedachte Wahrheit ist Besitz und grenzt ab. In Christus ist Gott Leib, Mitteilung, Kommunikation. Wer also Christ sein will, muss mit seiner Wahrheit ins Fleisch gehen. Wer nicht nur Christ heißen, sondern sein will, müsste wenigstens irgendwo wenigstens einem Menschen – im übertragenen Sinn natürlich – verlässlich und immer wieder die Füße waschen. Wer zum Beispiel in das runzlige, alt gewordene und dennoch strahlende Gesicht einer Mutter Teresa blicken konnte, weiß: Das ist die Wahrheit; und diese Wahrheit ist universal, nicht weil sie vereinnahmt, unterdrückt oder abgrenzt, sondern weil sie Hand und Fuß bekommen hat.

Als Jesus aus dem kleinen Nazaret herausgeht, steigt er herab – hinunter zum Jordan, wo Johannes tauft. Dort ist der tiefste Punkt der Erdoberfläche, ungefähr dreihundert Meter unter dem Meeresspiegel. Tiefpunkt aber noch in einem anderen Sinn: Die Leute, die da aus der Umgebung, besonders aus dem nahe gelegenen Jerusalem, hinuntersteigen, lassen sich untertauchen, machen sich klein, bekennen sich als Sünder. Und in ihre Reihe reiht sich der ein, der das ganz und gar nicht nötig hat. Er, der Sündlose, lässt sich zum Sünder stempeln und untertauchen in die tiefste Furche dieser Erde. Zeitweilig ist er berühmt. Die Menschen laufen ihm nach. Seine Jünger machen sich

Hoffnung auf wichtige Posten. Aber Kompromisse schließt er nicht. Er sagt die Wahrheit auch dann, wenn sie unbequem wird. Und einer nach dem anderen schleicht sich davon. Der Weg nach Golgota beginnt. Und auf dem Weg dahin immer wieder der, der ganz anders ist. Da gibt es in Jericho einen Zollbeamten, klein von Gestalt, weil er die Leute betrügt; verachtet, weil er so klein ist. Und ausgerechnet der möchte Jesus sehen. Er klettert auf einen Baum, weil er so klein ist und weil die Leute ihn nicht mögen. Und prompt sieht Jesus ihn, ausgerechnet ihn. „Komm“, sagt er, „steig herab! Wenn du etwas von mir sehen willst, mußt du herab- und nicht hinaufsteigen“. Das ist eine Lektion, die schwer zu lernen ist – auch für Petrus. In der Nacht vor seiner Verhaftung macht Jesus ihm handgreiflich vor, was er meint; aber Petrus will nicht wahrhaben, dass sein Herr und Meister nicht hinaufsteigt, sondern herab; dass sein Herr und Meister einen Sklavendienst verrichtet. Er schämt sich seiner. Doch Jesus schämt sich nicht, als er tiefer noch als ein Schuhputzer herabsteigt und seinen Jüngern die Füße wäscht. Und dann: „Nehmt hin und esst; das bin ich selbst!“ Er will für die anderen das Brot sein, das sie essen. Und kurz darauf hängt er zwischen Himmel und Erde, angenagelt. Und es wird makaber. Denn da wird er, der sein Leben lang herabgestiegen ist, aufgefordert, herabzusteigen: „Wenn du kannst, steig doch herab!“, ruft man ihm zu. Er ist so tief herabgestiegen, dass er nicht mehr herunter kann von dem Kreuz, an das ihn Hass geheftet hat. Da er die Seinen liebte, liebte er sie bis zu dieser Konsequenz. „Abgestiegen zur Hölle“, sagen wir im Credo. Abgestiegen bis in die letzte Tiefe, die sich denken lässt. Das ist die Wahrheit, die nichts und niemanden ausschließt.

Dr. theol. Karl-Heinz Menke ist ord. Professor für Dogmatik und Theologische Propädeutik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.