

ERHÖHT DIE PLURALISTISCHE RELIGIONS- THEOLOGIE DIE PLAUSIBILITÄT DES CHRISTLICHEN GLAUBENS?

Einige Anfragen an Perry Schmidt-Leukel

von Burkhard Theß

Es ist das Schicksal von Vorreitern, daß sie in ihrer exponierten Stellung ins Kreuzfeuer der Kritik geraten. Dies trifft – verfolgt man die *Periodica* der letzten Zeit, besonders die jüngsten Ausgaben der ZMR – auf Perry Schmidt-Leukel, der hierzulande als Vorreiter der pluralistischen Religionstheologie gelten kann, in hohem Maße zu. Trotzdem möchte ich seinen 1996 in der QD 160¹ veröffentlichten Beitrag (»Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks«) zum Anlaß einiger Anfragen nehmen.

Die Diskussion um eine der Pluralität der Religionen angemessene Theologie der Religionen ist lebhaft im Gange. Das zeigt auch die mit dieser QD vorgelegte Dokumentation der bereits 1994 veranstalteten Tagung der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen. Eröffnet wird der Band mit den beiden Einleitungsreferaten von Perry Schmidt-Leukel und Andreas Bsteh (»Kirche der Begegnung. Zur Öffnung der Kirche im Zweiten Vatikanum für einen Dialog des Glaubens mit den nichtchristlichen Religionen«).

Schmidt-Leukel sieht dabei die pluralistische Religionstheologie durch drei Punkte charakterisiert: Sie sei (1) eine Behauptung mit Wahrheitsanspruch und sie verstehe sich (2) als Hypothese, die (3) nicht nur mit grundlegenden christlichen Glaubensannahmen vereinbar sei, sondern darüber hinaus deren Plausibilität erhöhe. Im (weiteren) Kontext dieser drei »Inputs« bewegen sich dann auch die folgenden Beiträge, die im wesentlichen die Ergebnisse der Arbeitsgruppen widerspiegeln: Józef Niewiadomski, Raymund Schwager, Gerhard Larcher, *Dramatisches Konzept für die Begegnung von Religionen*; Armin Kreiner, *Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie*; Hansjürgen Verweyen, *Pluralismus als Fundamentalismusverstärker?*; Jürgen Werbick, *Der Pluralismus der pluralistischen Religionstheologie*; Hans Kessler, *Pluralistische Religionstheologie und Christologie*; Edmund Arens, *Pluralistische oder praktische*

¹ RAYMUND SCHWAGER (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*. = QD 160. Freiburg/Basel/Wien 1996.

Religionstheologie?; Hans Zirker, *Zur »Pluralistischen Religionstheologie« im Blick auf den Islam.*

Betrachtet man die gegenwärtige theologische Diskussion, so ist neben der Erörterung der hermeneutischen Grundansätze der pluralistischen Religionstheologie gerade die Auseinandersetzung mit dem von Schmidt-Leukel genannten dritten Punkt gefordert, mit der Behauptung also, daß die pluralistische Religionstheologie tatsächlich mit grundlegenden christlichen Glaubensannahmen vereinbar sei, bzw. daß sie – ihrem hohen Anspruch nach – die Plausibilität dieser grundlegenden Glaubensannahmen sogar erhöhe.

Schmidt-Leukel erörtert dieses Problem nach Ausführungen zu (1) und (2) am Fallbeispiel der Christologie, näherhin im Hinblick auf die Inkarnation (38–46). Denn – so Schmidt-Leukel – die von der pluralistischen Religionstheologie bestrittene singuläre Superiorität des Christentums werde bislang eben mit dem Argument der Einzigkeit der Inkarnation begründet: »Wenn es nur eine einzige göttliche Inkarnation gibt – und zwar in Jesus von Nazaret –, dann ist das Christentum allen anderen Religionen überlegen, weil nur im Christentum diese einzige Inkarnation erkannt wurde, und weil dann nur das Christentum die von Gott unmittelbar selbst gestiftete Religion ist«. (38f.) Diese Argumentation sei nun »in sich ohne Zweifel sehr, sehr stark«, stehe und falle aber mit der Prämisse, daß es nur eine *einzig*e Inkarnation gegeben habe. (39)

Abgesehen davon, daß eine Reihe von Theologen – unter ihnen auch Thomas von Aquin (STh III, q. 3 u. 4) – die Möglichkeit einer mehrfachen Inkarnation nicht verwerfen würden, sei die Frage nach der Einzigkeit der Inkarnation aber davon abhängig, was man unter Inkarnation verstehe. Dabei werde die Annahme der pluralistischen Religionstheologie, daß es nicht nur eine einzige Inkarnation in Jesus von Nazaret, sondern vielmehr neben dieser – in sich einzigartigen Inkarnation – weitere (ebenfalls einzigartige) Inkarnationen gegeben habe, dadurch gestützt, daß die Theologie unabhängig von den Desideraten einer pluralistischen Religionstheologie von einem substantialistischen zu einem graduellen bzw. funktionalen Verständnis von Inkarnation übergegangen sei. Viele zeitgenössische Christologien gingen demgemäß in dieser Frage von einer an patristische Motive anknüpfenden allgemeinen Immanenz des Logos in der Schöpfung und besonders von einer heilstiftenden Gegenwart des Logos im Leben der Menschen aus. Inkarnation im engeren Sinne besage dann, daß diese allgemeine Gegenwart des Logos im Menschen Jesus in gradueller und/oder funktionaler Hinsicht eine besondere Qualität erlangt habe. (39)

Als Zeugen für eine solche graduelle bzw. funktionale Interpretation der Inkarnation führt Schmidt-Leukel Karl Rahner an. Dieser habe im Grundkurs die Menschwerdung Gottes als den »einmalig *höchste(n)* Wesensvollzug der menschlichen Wirklichkeit« beschrieben. Neben dieser graduellen Interpretation stehe bei Rahner auch eine funktionale Interpretation, welche die Inkarnation als Zusage der Gegenwart Gottes an uns verstehe. Von einem solchen graduell-funktionalen Verständnis aus ergäbe sich aber nicht mehr unbedingt die Einzigkeit der Inkarnation in Jesus (vgl. 39f.). »Warum sollte denn«, so fragt Schmidt-Leukel, »wenn Jesus den Höchstfall menschlichen *Wesensvollzugs* verkörpert, nur ein einziger Mensch diese Wesentlichkeit, auf die hin Gott alle Menschen anlegte, vollkommen verwirklicht haben? Und wenn Jesus die *Zusage* der göttlichen Gegenwart an

uns verkörpert, warum sollte diese Zusage in anderen religiösen und historischen Kontexten nicht in entsprechend anderer Gestalt ebenfalls ergangen sein?» (40)

Im Rahmen einer pluralistischen Religionstheologie müsse man daher die Einzigkeit einer so verstandenen Inkarnation bestreiten, was nicht hieße, die (religiös- und historisch-kontextuell bedingte?) Einzigartigkeit Jesu zu bestreiten. Jede substantielle Interpretation einer Zwei-Naturen Lehre kritisiert Schmidt-Leukel aber als unzureichend, da sie der Menschheit Jesu nicht gerecht werde. »Denn es ist fraglich, ob eine Person noch als wahrer Mensch gelten kann, die sich darin von allen Menschen unterscheidet, daß sie zusätzlich zu ihrer menschlichen Substanz auch noch durch eine göttliche Substanz konstituiert ist.« (44)

Für Hick – dessen Position Schmidt-Leukel hier referiert – ist dementsprechend die Behauptung »wahrer Mensch und wahrer Gott« sinnlos. Denn wie sollte es sein, daß jemand beides habe, göttliche Allwissenheit und menschliche Unwissenheit, göttliche Allmacht und menschliche Schwachheit usw. (vgl. 44 Anm. 63)?

Die Formel von Chalcedon, in der das Ringen um die Gottmenschlichkeit Jesu für lange Zeit einen befriedigenden Ausgang gefunden hatte, weil in der negativen Definition des »unvermischt und ungetrennt« die paradoxe Struktur des Bekenntnisses gewahrt wurde, steht damit erneut in der Diskussion. Sie ist nach Hick in kognitiver Hinsicht sinnlos, weil das in ihr Ausgesagte nicht intelligibel sei.² Ausschließlich im metaphorischen Sinn sei – so Hick – die Formel verwendbar, wenn sie nämlich besage, »that Jesus was so open and obedient to God that God was able to act through him in relation to those whom Jesus encountered«.³ Und andernorts heißt es: »A Christian theology can be incarnational in the sense of declaring not only, that God is always involved in human life, but also, that in the life of Jesus God was involved in a particular and specially powerful and effective way. In other words, Jesus was not just an ordinary man, but one, whose relationship to God has a universal significance.«⁴

Die Einzigkeit der Inkarnation bei Thomas und Rahner

Hinsichtlich dieser Argumentation ist zunächst zu sagen, daß Thomas von Aquin im dritten Teil der Summa tatsächlich auf die Möglichkeit mehrerer Inkarnationen zu sprechen kommt. In q. 3 a. 7 fragt er, ob eine (göttliche) Person zwei verschiedene Naturen annehmen könnte. Er bejaht dies als theoretisch möglich, weil eine anderslautende Aussage der göttlichen Allmacht widersprechen würde:

² Vgl. PERRY SCHMIDT-LEUKEL, »Demonstratio christiana«. In: HEINRICH DÖRING, ARMIN KREINER, PERRY SCHMIDT-LEUKEL, *Den Glauben denken*. Neue Wege der Fundamentaltheologie. = QD 147. Freiburg/Basel/Wien 1993, 136f.

³ JOHN HICK, »Reply« (to G. Loughlin). In: H. HEWITT (ed.), *Problems in the Philosophy of Religion*. London 1991, 208; zit. n. SCHMIDT-LEUKEL, »Demonstratio christiana«, 137.

⁴ JOHN HICK, *The Metaphor of God incarnate*. London 1993, 9.

»Wer eines kann und nicht ein anderes, dessen Macht ist beschränkt auf dieses Eine. Die Macht einer göttlichen Person ist aber unendlich und läßt sich nicht auf irgendetwas Geschaffenes beschränken. Also darf man nicht sagen, daß eine göttliche Person nach ihrer Menschwerdung keine andere menschliche Natur mehr annehmen könnte. Es müßte ja sonst den Anschein erwecken, als ob die göttliche Person durch die eine Menschennatur so in Anspruch genommen wäre, daß sie keine andere mehr in sich hineinnehmen könnte. Das ist unmöglich, denn das Ungeschaffene kann vom Geschaffenen nicht umgriffen werden. Ob wir also an die Macht der göttlichen Person denken, aus der die Vereinigung hervorgeht, oder an die Person selbst, die das Ziel der Vereinigung ist, – wir müssen zugeben, daß die göttliche Person außer der einmal angenommenen Menschennatur noch eine zweite mit sich vereinigen könnte.« (respondeo)

Ist damit aber die Möglichkeit einer mehrfachen Inkarnation (denn das besagt ja der Terminus »Annahme einer Menschennatur«) theoretisch zugegeben, so bleibt dies bei Thomas eine an der Allmacht Gottes orientierte Spekulation, der er aus soteriologischen Erwägungen in der Antwort zu q. 4 a. 5 hinzufügt: »... wie nur eine göttliche Person Mensch geworden ist, so war es auch angemessen, daß diese Person nur eine menschliche Natur annahm, damit beiderseits die Einheit gewahrt sei.«

Und schließlich heißt es hier ebenfalls (ad tertium): »Darum war es die höchste Weisheit, durch einen Menschen alle anderen zu retten.«

Thomas rechnet also keineswegs mit mehreren faktischen Inkarnationen. Im Gegenteil – er schließt diese aus!

Es führt auch vom zweiten Gewährsmann der Argumentation, von Rahner her, kein Weg an der Einzigkeit der Inkarnation vorbei. Mögen der Rahnerschen Interpretation im Verweis auf den *höchsten* Wesensvollzug auch graduelle Züge eignen, so hat er den in Jesus geschehenen höchsten Vollzug menschlichen Wesens doch unmißverständlich als den *einmalig* höchsten Vollzug desselben gekennzeichnet.⁵

Auf den Einwurf Schmidt-Leukels »Warum sollte denn, wenn Jesus den Höchstfall menschlichen *Wesensvollzugs* verkörpert, nur ein einziger Mensch diese Wesentlichkeit, auf die Gott hin alle Menschen anlegte, vollkommen verwirklicht haben?« liest man im Grundkurs gleichsam die Antwort. *Noch* ist es einer, der dies verwirklicht hat. Und dieser eine hat es verwirklicht, weil in der Annahme der menschlichen Natur durch den ewigen Logos diese menschliche Natur zu ihrem höchsten Wesensvollzug gebracht worden ist. Denn die Natur des Menschen, deren Wesen nach Rahner in der grenzenlosen Verwiesenheit auf die Fülle Gottes besteht, »kommt, wenn sie von Gott als seine eigene Wirklichkeit angenommen wird, dort an, wohin sie kraft ihres Wesens immer unterwegs ist.« (216) Dies aber stellt die gottgewirkte Vorwegnahme *der* Gottesbegegnung und Gottesnähe dar, »die tatsächlich jedem Menschen in Gnade zgedacht ist, die ihren höchsten Vollzug im Menschen in der *viso beata* hat«. (217) Insofern trägt die in Jesus geschehene Zusage der göttlichen Gnade an uns – wenn man so will: der funktionale Aspekt des Rahnerschen Inkarnationsverständnisses – einen eschatologischen Vermerk.

⁵ Vgl. KARL RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Sonderausgabe. Freiburg/Basel/Wien 1984, 216.

Darüber hinaus versteht Rahner seine Aussage nicht als »Gegensatz zu einer ontologischen Christologie substantieller Einheit des Logos mit seiner menschlichen Natur«. Wenn er hier am Ende des sechsten Ganges Inkarnation von der Anthropologie her bedenkt, von der radikalen Verwiesenheit des Menschen auf Gott her, wenn er solcherart sagt, daß der Mensch erst zu sich selbst kommt, dahin, wohin er schon immer unterwegs ist, indem er durch Gott »Gottes selbst« wird, dann versteht er das als ein (komplementäres) »Gegenstück, das jener ontischen Christologie notwendig zugeordnet ist«, weil dieses Gegenstück expliziert, was jene festhält (vgl. 216f.).

Metaphorische Interpretation?

Schwierig ist es auch, in der metaphorischen Interpretation von Chalcedon durch Hick, die nach einer intelligiblen Christologie sucht, eine Plausibilisierung des christlichen Glaubens zu erkennen. Denn es war ja gerade die Errungenschaft von Chalcedon, alle *vermeintlich* intelligiblen Aussagen über Christus, die entweder seiner Gottheit oder aber seiner Menschlichkeit nicht gerecht wurden, auszuschließen. Es ist ja die in der vierfach negativ formulierten Definition zum Ausdruck kommende Nicht-Intelligibilität, die nach traditionellem Verständnis der Sache am nächsten kommt. Plausibilität und Intelligibilität liegen hier in der Wahrung dieses Geheimnischarakters, den der Glaube bekennt. Die Herbeiführung einer besseren Verstehbarkeit durch eine so geartete metaphorische Interpretation stellt eine Plausibilisierung auf Kosten der Substanz des Glaubens dar.

In der Konsequenz höhlt die mit der Rede von der »Involvierung Gottes im Leben Jesu« gegebene – zwar richtige, aber nach Chalcedon einseitige – Differenzierung von Gott und Jesus den Gedanken der Inkarnation aus. Denn eine so gedachte Involvierung Gottes – und geschehe sie auch in einer besonderen und machtvollen Weise – wird man nicht mehr Inkarnation, d.h. Fleisch- bzw. Menschwerdung Gottes nennen dürfen. Vielleicht ist es bezeichnend, daß auch Schmidt-Leukel das Wort »Inkarnation« im Rahmen seiner Ausführung zur wirkenden Immanenz des Logos in vorsichtige Anführungszeichen setzt (vgl. 40f.).

Redlicherwise muß man hinzufügen, daß sich Schmidt-Leukel andernorts deutlich von der Aussage Hicks distanzieret, indem er der Formel von Chalcedon eben darin, daß sie den Geheimnischarakter aller Offenbarung festhält, eine bleibende Bedeutung zuspricht. »Die Nicht-Intelligibilität des christologischen Bekenntnisses hat somit einen letztlich unvermeidlichen Charakter, der uns vor das Geheimnis Gottes selbst führt.«⁶ »Gott ist der aller geschöpflichen Wirklichkeit gegenüber Transzendente und muß ihr doch in einem Maß immanent sein, daß Menschen in der Erfahrung geschöpflicher Wirklichkeit ihm selbst begegnen. Wäre er der Welt nicht in dieser Weise immanent, so bliebe der Graben unüberbrückt. Offenbarung und Erlösung wären nicht möglich.« (139)

⁶ Vgl. PERRY SCHMIDT-LEUKEL, »Demonstratio christiana«, 138.

Revelatorischer und soteriologischer Aspekt der Inkarnation

Die hiermit gefallenen Stichworte der Offenbarung und der Erlösung regen dazu an, die Aussagen der pluralistischen Religionstheologie zur Inkarnation auf das ihnen zugrundeliegende revelatorische und soteriologische Konzept hin zu befragen.

Kehrt hier nicht noch einmal – pluralistisch gefärbt – der an sich sympathische, aber in seiner Einseitigkeit wiederum aporetische Gedanke einer göttlichen Pädagogik als Weg zum Heil wieder?

Was heißt es, wenn Schmidt-Leukel hier vom »soteriologischen Prozeß« (37) spricht? Was heißt es, wenn er Jesus die Bedeutung eines »normativen Exempels« zuspricht (43)? Was bedeutet es, wenn von der »Botschaft des Glaubens« (42), von der »Predigt Jesu« (ebd.), von der »Eröffnung einer Heilsmöglichkeit« (43), von der »Realisation dieser Heilsmöglichkeit« (ebd.) und von »heilshafter Gotteserkenntnis« (ebd.) die Rede ist? Was bedeuten in diesem Rahmen Tod und Auferstehung Jesu? Hier besteht m.E. Klärungsbedarf. Ist Erlösung, das Heil, dessen Realisierung gar, eine Sache der Gnosis? Und wenn ja – inwiefern?

Der Maßstab

»Der entscheidende Streitpunkt zwischen Pluralismus und Inklusivismus liegt ... in der Frage, ob das Heilshandeln Gottes in und durch Jesus sein Handeln durch andere Mittler in einer solchen Weise überbietet, daß der Terminus ›Inkarnation‹ allein auf Jesus anwendbar ist«, so schreibt Schmidt-Leukel auf S. 41.

Genau davon aber ist die frühe Kirche überzeugt gewesen. Sie hatte in Jesus eine solche Überbietung jeglicher vorangegangener Gottesbegegnung erfahren, daß in der nachösterlichen Rückschau die mit Jesus angebrochene Zeit als neue Heilszeit charakterisiert wurde. Davon zeugt nicht nur das im NT weitverbreitete Wort von der »Fülle der Zeit«, davon zeugt auch der Hebräerbrief, der Jesus zwar heilsgeschichtlich in die Reihe der alttestamentlichen ›Mittler‹, der Propheten einreihet, ihn aber zugleich weit von diesen abhebt (vgl. Hebr. 1,1–14).

Die Möglichkeit, im Geschaffenen – in Gott geöffneten Menschen – Gott zu begegnen ist ein Grunddatum der Heilsgeschichte. Das steht außer Frage. In Frage steht aber, ob es nicht doch in der Realisierung dieses allgemeinen Grunddatums (der Möglichkeit der Begegnung mit Gott in einem Gott geöffneten Menschen) einen Klimax, eine Aufgipfelung gibt? Ich pflichte hier Hans Kessler bei, wenn er im selben Band schreibt: »Wenn eine andere Person mit gleicher Eindeutigkeit – in Wort und Tat, im Reden, Leben und Leiden – die unbedingte Liebe (nicht nur als Idee, sondern als praktische, voll engagierte Gutheißung des anderen) verträte, könnte und müßte sie existentiell den gleichen definitiven Anspruch für diese erheben; das ist die ›Logik‹ der gelebten unbedingten Liebe.« (164)

Wenn es also denkbar ist, daß ein anderer als Jesus den gleichen Anspruch erheben müßte, dann ist die Frage der Einzigartigkeit Jesu – hinsichtlich dessen, was er lebt und tut – eine Frage der Empirie, der Umschau.

Kessler führt dann aus: »Solange aber niemand anderer zu sehen ist, der geschichtlich konkret diese unbedingte Güte Gottes mit seiner totalen Existenz *real* symbolisiert (und nicht nur als Idee vertritt), solange bleibt nach meinem Urteil Jesus der Sache nach das *allein end-gültige* und *letzt-maßstäbliche* Kriterium für wahrhaft erlösende (und humanisierende) Beziehung zum wahren Gott und für befreit-befreiende Beziehung zum Mitmenschen«. (164)

Wichtig ist dabei zu sehen, daß es Kessler in der Frage der Letztverbindlichkeit Jesu zunächst einmal um diese eine Sache geht, um die Sache der unbedingten Liebe, die Jesus lebt. Darin ist er der Maßstab, die Aufgipfelung der Gottesbegegnung in der Gott geöffneten Geschöpflichkeit. Darin steht er als ein Mensch vor Augen, dessen Leben die bisher dagewesenen Maßstäbe nicht nur aufgreift, sondern diese zugleich solcherart aufsprengt und erweitert, daß von nun an für die, die in seiner Nachfolge stehen, tatsächlich neue, nicht mehr hintergehbare Maßstäbe gelten, die nämlich, die er gesetzt hat.

Insofern ist bei aller Problematik seines soteriozentrischen Ansatzes Paul F. Knitter zuzustimmen, wenn er (in diesem Punkt sich mit Kessler berührend) schreibt: »Wir können nicht aus unserer eigenen perspektivischen Haut schlüpfen und einen neutralen, universalen Standpunkt einnehmen. Das bedeutet, daß Christen unverbesserlich und unbekümmert christozentrisch bleiben. Ihr Verständnis von Befreiung und menschlichem Wohlergehen ist und bleibt die Vision des Nazareners vom Königreich.«⁷

Das muß nicht notwendigerweise ausschließen, daß in anderen ›Mittlergestalten‹ Ähnliches, vielleicht auch Weiteres von Gott aufscheint. Das schließt aber aus, daß in anderen Entgegengesetztes von Gott aufscheint. Noch einmal mit Kessler: »Wir können daher nicht beanspruchen, Jesus sei die einzig bedeutsame, exklusive und absolute Offenbarung Gottes, wohl aber die nach christlichem Urteil normative: ohne die (im Geist der unbegrenzten Liebe verstandene) Geschichte Jesu können wir nicht erkennen, ob irgendwo der Logos des Vaters und nicht ein ganz anderer Logos sich manifestiert.«⁸

⁷ PAUL F. KNITTER, »Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort auf die Kritiker«. In: REINHOLD BERNHARDT (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh 1991, 217.

⁸ HANS KESSLER, *Pluralistische Religionstheologie*, 166.