

# Christologie im Kontext der Religionstheologie

von Klaus von Stosch

Der vorliegende Beitrag möchte einen Weg aufzeigen, wie man am traditionellen Glauben an Jesus, den Christus und einzigen menschengewordenen Logos Gottes, festhalten kann, ohne dadurch die Offenbarungsansprüche anderer Religionen abzuwerten und die Möglichkeit anderer Gegebenheitsweisen der Offenbarung des Logos auszuschließen. Dabei setzt er sich sowohl mit neueren pluralistischen Bestreitungsversuchen herkömmlicher Christologie als auch mit neueren repräsentations- und geistchristologischen Konzepten auseinander. Seine Lösungsperspektive gewinnt er in Anknüpfung an neuere Konzepte der Kenosischristologie.\*

## 1. Das Grunddilemma der Theologie der Religionen und die Christologie

Die zeitgenössische Debatte um eine christlich-theologische Bewertung der Vielfalt der Religionen befindet sich in einem grundlegenden Dilemma: Einerseits ist bei vielen die Suche nach theologischen Denkmöglichkeiten wahrnehmbar, die es erlauben, Andersheit und Vielfalt als Bereicherung denken zu können oder zumindest nicht als defizitär einzustufen zu müssen. Andererseits gibt es Bestände der christlichen Theologie, die scheinbar unausweichlich dazu führen, zumindest eine Überlegenheit (wenn nicht gar Exklusivitäts- und Unbedingtheitsansprüche) der eigenen Religion zu behaupten. Das klassische Beispiel für einen solchen Bestand scheint die Christologie zu sein. Denn wie sollte man am Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als dem Christus und damit als dem einen und einzigen fleischgewordenen Logos Gottes festhalten können, ohne dadurch Superioritätselemente in die reflexiven Selbstvergewisserungen christlichen Glaubensbewusstseins einzutragen? Wie sollte man Jesus als den Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14,6) für alle Menschen aller Zeiten bekennen und an ihm vorbeiführende Wege gleichzeitig mit Wohlwollen wahrnehmen? Wie könnte man das reformatorische *solus Christus* und damit das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem absoluten Heilmittler mit der Wertschätzung anderer Heilswege vereinbaren?

Auf den ersten Blick scheint das unmöglich zu sein, und so würden sich nicht wenige Theologinnen und Theologen – und zwar keineswegs bloß Anhänger einer pluralistischen Theologie der Religionen – der Diagnose Perry Schmidt-Leukels und John Hicks anschließen, dass es logisch unmöglich ist, im klassischen Sinn am christlichen Inkarnationsglauben festzuhalten und die Gleichwertigkeit einer anderen Religion anzuerkennen (vgl. Schmidt-Leukel 1997, 542, Anm. 159; Heller 2001, 173). Denn das Bekenntnis zum inkarnierten Sohn Gottes in der eigenen Religion mache es – so ihre Einschätzung – unmöglich, den Propheten einer anderen Religion als gleichwertig anzuerkennen – und sie

\* Der vorliegende Beitrag stellt die schriftliche Fassung einer Probestellung dar, die ich am 03.07.07 an der Universität Paderborn gehalten habe.

folgern daraus (in mir nicht ganz nachvollziehbarer Weise), dass unter dieser Voraussetzung auch die von diesen Propheten gestifteten Religionen nicht mit dem Christentum gleichwertig sein können.

Ich möchte in meinem Vortrag zeigen, dass diese weit verbreitete Sichtweise falsch ist und dass es auch ohne Preisgabe der Kernbestände des christlichen Inkarnationsglaubens möglich ist, religiöse Andersheit als gleichwertig anzuerkennen. Bevor ich diese These begründe, will ich aber einige Ansätze aus der gegenwärtigen religionstheologischen Debatte skizzieren, die meinen, nur durch eine Revision und Depotenzenzierung der Christologie eine pluralitätsoffene Form des Christentums begründen zu können.

## 2. Depotenzenzierung der Christologie als Ausweg?

Auch wenn der Vorschlag des Nestors der pluralistischen Theologie der Religionen, John Hick, den christlichen Inkarnationsglauben lediglich als Mythos (Hick 1982) oder Metapher (Hick 1993) anzusehen, nur wenig Zustimmung gefunden hat, weil er allzu offensichtlich den Kerngehalt christlichen Glaubens aufgibt, so gibt es doch einige in der gegenwärtigen Debatte viel diskutierte Revisionsvorschläge für die Christologie, die von ihm und seinen pluralistischen Mitstreitern angestoßen wurden.

### 2.1 Zur Kritik essentialistischen und substantialistischen Denkens in der Christologie

Als erstes zu nennen ist die Propagierung einer Abkehr vom essentialistischen bzw. substantialistischen Denken in der Christologie. Hauptmotiv dieses Bemühens ist die angebliche kognitive Sinnlosigkeit orthodoxer Christologie. Der Behauptung einer göttlichen und einer menschlichen Natur in einer Person gehe jeder intelligible Sinn ab – so die immer wieder zu hörende Unterstellung von pluralistischer Seite. Denn – so die Frage Hicks – wie könne eine Person oder überhaupt irgendetwas zugleich geschaffen und ungeschaffen, allmächtig und menschlich schwach, allwissend und menschlich ignorant sein (Hick 1993, 66)?

Doch selbst wenn man diese Schwierigkeiten für lösbar halte (und ich werde noch zeigen, dass sie es tatsächlich sind), also selbst dann wenn man die christologischen Dogmen akzeptiere, gerate man in Aporien. Denn wenn die Teilhabe an der göttlichen Natur tatsächlich substantieller Bestandteil Jesu von Nazareth sei, dann könne er „nicht mehr als wahrer und wirklicher Mensch bestimmt werden“ (Schmidt-Leukel 1997, 523). Perry Schmidt-Leukel empfiehlt deshalb, das essentialistische Denken in der Christologie aufzugeben und sich stattdessen für gradualistische Ansätze zu öffnen. Solche Ansätze „gehen davon aus, dass sich Jesus nicht in einem essentiellen Sinn von allen anderen Menschen unterscheidet, sondern in einem graduellen“ (Schmidt-Leukel 2005, 291).

Doch die von den Pluralisten geforderte Abkehr von essentialistischen christologischen Konzepten führt keineswegs zu der von ihnen gewünschten Tilgung christlicher Superioritätsansprüche – wie etwa die von Schmidt-Leukel selbst als gradualistisch eingeschätzte Christologie Karl Rahners beweist. Die eigentlich spannende Frage ist deshalb weniger die, ob man Jesu Besonderheit in einer Substanzmetaphysik oder einem relationalen

Denken gerecht zu werden versucht, sondern ob man überhaupt an dieser seiner einzigartigen Besonderheit festhält und meint, diese denkerisch verantworten zu können. Hicks und Schmidt-Leukels gradualistische Christologie versucht dies nicht einmal. Deshalb komme ich zu einem zweiten derzeit viel diskutierten Modell pluralitätsfreundlicher Christologie, dem Ansatz einer Repräsentationschristologie.

## 2.2 Die Repräsentationschristologie Schubert Ogdens und Reinhold Bernhards

Schubert Ogden hat die viel diskutierte These aufgestellt, „das Christusereignis sei für Gottes Heilshandeln nicht *konstitutiv*, sondern *repräsentativ*“ (Bernhardt 2005, 227). Ogden wörtlich: „Nicht einmal das Christusereignis konstituiert die Liebe Gottes, durch die allein wir gerettet werden, sondern repräsentiert sie, obgleich, da es das Ursakrament ist, dieses Ereignis die *entscheidende* Repräsentation von Gottes Liebe ist und auf diese Weise die Kirche und alles spezifisch Christliche konstituiert, einschließlich des christlichen Glaubens selbst“ (Ogden 1991, 99). Das Christusereignis stelle den Heilswillen Gottes also nicht zuallererst her, sondern sei durch diesen hervorgerufen. Zugleich stelle das Christusereignis den Heilswillen Gottes so dar, dass er in der Begegnung mit Christus erfahrbare Wirklichkeit werde. „So wie sich Christus im Sakrament realsymbolisch (,leiblich‘) vergegenwärtigt, so vergegenwärtigt sich Gott in Christus“ (Bernhardt 2005, 231). Aus alledem folge:

- „Keine Reduktion des Universalitätsanspruchs: Christus kann demnach wohl als die zentrale und für den christlichen Glauben universal normative, nicht aber als die eine und einzige Manifestation des Logos gelten ... Am Universalitätsanspruch kann und muss also durchaus festgehalten werden, nicht dagegen am Exklusivitätsanspruch“ (Bernhardt 2005, 234). Die Heilzusage Gottes in seinem Wort sei in Jesus auf realsymbolische Weise leiblich gegenwärtig, aber eben nicht *nur* in ihm.
- „Keine Reduktion der qualitativen auf eine bloß quantitative Unterschiedenheit Jesu Christi von den Menschen: In der Authentizität der Repräsentation Gottes bzw. seines Logos, wie sie traditionell im Motiv der ‚Sündlosigkeit‘ gefasst wurde, ist Jesus Christus qualitativ aus der Menschheit herausgehoben“ (Bernhardt 2005, 234). Es bleibt also bei einem essentiellen Unterschied zwischen Jesus und uns: seine Sündlosigkeit.
- „Keine Reduktion der ontologisch zu bestimmenden auf eine bloß noetische Bedeutsamkeit: Jesus ist nicht bloß die Darstellungsform eines von ihm zu trennenden Geschehens“, sondern „eine Realsymbolisierung, in dem/der das Geoffenbarte Wirklichkeit wird“ (Bernhardt 2005, 234). In und durch Jesus wird nicht nur über Erlösung und Rettung informiert, sondern sie geschieht. Denn:

Liebe ist nur Wirklichkeit, wenn sie geschieht. Also kann die Liebe Gottes, von der Jesus Christus spricht, nur dann von ihm repräsentiert und dargestellt werden, wenn sie in ihm und durch ihn erfahrbare Wirklichkeit wird. Das bedeutet aber nicht, dass diese Liebe *nur* in ihm Wirklichkeit sein kann. Jesus – so drückt Hans Kessler diesen Punkt aus – „ist der inkarnierte und endgültige Logos des Vaters – in endlicher, partikulär-begrenzter, zeichenhafter und d.h. immer auch vorläufiger Gestalt“ (Kessler 1996, 169).

Damit stellen sich nun allerdings zwei Fragen: Wie kann gedacht werden, dass in dem Menschen Jesus von Nazareth tatsächlich der Heilswille Gottes erfahrbare Wirklichkeit wird? Und wie verhält sich die in ihm erfahrbare Manifestation des innertrinitarischen Logos zu anderen Manifestationen desselben Logos in der Geschichte? Die Repräsentationschristologie löst also nicht die eingangs beschriebenen Probleme, sondern stellt sie nur neu. Kommen wir also zu einer oft mit der Repräsentationschristologie verbundenen Lösungsperspektive; der zurzeit in der religionstheologisch-christologischen Debatte breit rezipierten Neuentdeckung der Geist-Christologien.

## 2.3 Geist-Christologien

In den Geist-Christologien wird Jesus als ein Mensch gedacht, der nicht nur wie die Propheten „zeitweise, sondern permanent vom Geist erfüllt [ist]. Ja, seine ganze Existenz ist in ihrem Ursprung durch den Geist bedingt. Er ist voll von Geist, ‚durchflutet‘ durch den Geist, so sehr, dass dieser Geist von ihm her zu anderen ‚strömen‘ kann“ (Veenhof 2003, 324). „In der Kraft seines Geistes nimmt Gott den Geist-Gesalbten, den Christus, in Besitz, nimmt Wohnung in ihm (,Inhabitation‘), erfüllt ihn mit dem Logos Gottes“ (Bernhardt 2005, 238). Der Geist ist es somit, der den Logos Gottes vergegenwärtigt, „d.h. die heilshafte Schöpfungsabsicht Gottes, seine Gnade, seine unbedingte und universale Menschenliebe“ (Bernhardt 2005, 240).

Auch wenn aus geistchristologischer Sicht mit Gestaltwerdungen des Gottesgeistes in außerchristlichen Religionskulturen zu rechnen ist, so gilt doch: „Als einzigartig authentische Repräsentation dieser Gegenwart ist und bleibt Jesus Christus im Kontext der christlichen Traditionen das noetische und diakritische Prinzip zur Erkenntnis und Beurteilung solcher außerchristlicher Gestaltwerdungen“ (Bernhardt 2005, 246). Christus wäre also so etwas wie der orientierende Maßstab, um etwaige Gleichwertigkeit der Religionen kriterial zu prüfen.

Entsprechend geben trotz des neu erwachten Interesses an der Geist-Christologie die meisten Vertreterinnen und Vertreter dieses Konzepts zu, dass eine Geist-Christologie die Logos-Christologie niemals ersetzen und nicht ohne diese bestehen kann.<sup>1</sup> Es geht also nicht um eine depotenzierende Neuausrichtung der Christologie, sondern um ihre Ergänzung. Durch die Ergänzung der Logos- durch eine Geist-Christologie wird – so die Diagnose von Jan Veenhof – die „Dimension des Dynamischen, des Geschichtlichen und ... des Menschlichen“ (Veenhof 2003, 328) in der Christologie gestärkt. Außerdem wird die „Zusammengehörigkeit von Christus und den Christen“ (Veenhof 2003, 328) betont.<sup>2</sup> Bedenkt man diese Verwiesenheit der Geist- auf die Logos-Christologie, so wird deutlich, dass die bisher genannten christologischen Konzeptionen erst dann theologisch be-

<sup>1</sup> Vgl. Dupuis 2006, 72, sowie Veenhof 2003, 325: „Beide Christologien ergänzen sich. Beide haben ihre Berechtigung. Jede bietet ein gültiges, verantwortbares ‚Paradigma‘ für das Verständnis von der Person Jesu Christi.“

<sup>2</sup> Gerade die logoschristologisch so zentrale Stelle Joh 1,14 spreche auch von der *inhabitatio*, also der Einwohnung, die üblicherweise das entscheidende Stichwort für die Geist-Christologie ist. „Wort und Geist wirken also nicht neben-, sondern ineinander. Die Inkarnation des Logos vollzieht sich im Medium und in der Kraft des Geistes“ (Bernhardt 2005, 243).

langvoll werden, wenn sie an eine adäquate, ihren eigenen Intentionen gerecht werdende Logos-Christologie rückgebunden werden. Erst von dieser her lässt sich sagen, ob sich eine pluralitätsfreundliche Christologie ausbilden lässt.

Einer der interessantesten und von seiner inneren Stringenz her überzeugendsten Entwürfe einer Logos-Christologie scheint mir die Kenosischristologie zu sein, wie sie etwa Georg Essen in seiner Habilitationsschrift vorgelegt hat und die ich im Folgenden in modifizierter Form aufgreife, um sie auf ihre religionstheologischen Implikationen zu überprüfen.

### 3. Kenosis und Freiheitsdenken

#### 3.1 Grundkonzept

Georg Essens an Wolfhart Pannenberg orientierte Lösung der von Hick diagnostizierten Schwierigkeiten des Inkarnationsdenkens besteht darin, dass er Inkarnation als eine Form von Kenosis denkt, in der die Freiheit des innertrinitarischen Logos sich dazu bestimmt, sich im Freiheitsvollzug des Menschen Jesus von Nazareth berührbar zu machen. Dadurch dass der Logos Mensch wird, verliert er alle Prädikate, die ihm als ungeschaffenen innertrinitarischen Wort zukommen, sofern sie mit seiner Geschöpflichkeit unvereinbar sind (z.B. Allmacht oder Allwissenheit). Dennoch bleibt er als Selbstaussage Gottes identifizierbar, weil er seine Freiheit als der Mensch Jesus von Nazareth in formell identischer Weise vollzieht wie der innertrinitarische Logos.

Der innertrinitarische Logos ist der christlichen Tradition zufolge in seinem Wesensvollzug dadurch bestimmt, einerseits ganz vom Vater her und auf den Vater hin zu sein und andererseits Öffnung dieser Relation auf die Andersheit des Geistes zu sein. Die Freiheit des innertrinitarischen Logos ist Georg Essen zufolge also an ihrem unvermittelten Bezogensein auf Vater und Geist identifizierbar. Eben dieses unvermittelte Bezogensein prägt nun aber auch die Freiheit Jesu von Nazareth.

Einerseits versteht dieser sich radikal aus der unvermittelten Gemeinschaft mit seinem Vater im Himmel und vermittelt dessen Nähe und Gemeinschaft in der hereinbrechenden Königsherrschaft Gottes. Die Unvermitteltheit dieses Bezogenseins kann man durch die Analogie mit dem präreflexiven Mitsichvertrautsein menschlichen Selbstbewusstseins verständlich zu machen versuchen. So wie ich auch schon vor jeder Reflexion um mich weiß und damit gewissermaßen präreflexiv mit mir vertraut bin, so könnte man für das Selbstbewusstsein Jesu von Nazareth sagen, dass er jenseits aller reflexiven Sicherstellungen immer schon aus einer nicht erst reflexiv vermittelten Vertrautheit mit dem Vater lebt.

Andererseits – und dies ist der andere zentrale Wesenszug der Freiheit Jesu – öffnet er sich im Geist der Andersheit seiner Mitmenschen und öffnet sich und seine Beziehung zum Vater allen, die am Rande der Gesellschaft stehen: den Zöllnern, Sündern, Dirnen, den aus der Dorfgemeinschaft Ausgeschlossenen ... Auf diese Weise wird in seinem geisterfüllten Freiheitsvollzug der Wesensvollzug des Logos Gottes erfahrbar (Geist-Christologie) – eine Erfahrung, die – in logoschristologischer Perspektive – voraussetzt,

dass Jesus in der gleichen unvermittelten, präreflexiven Weise auf den Vater bezogen ist wie der innertrinitarische Logos. Denn nur so ist denkbar, dass die Angst an keiner Stelle in der Weise sein Handeln zu dominieren beginnt, dass er sich sündhaft seinem Nächsten verschließt. Das unvermittelte Bezogensein Jesu auf den Vater kann dabei keinesfalls als mögliche Leistung eines Menschen gedacht werden, sondern kann nur begründet sein in der Kenosis des innertrinitarischen Logos, der in diesem Menschen sein Wesen offenbar werden lässt und sich durch ihn und in ihm berührbar machen lässt.

Wenn die Freiheit Jesu also in struktureller Äquivalenz mit dem Wesensvollzug des innertrinitarischen Logos zu denken ist,<sup>3</sup> so kann man fragen, ob nicht auch andere Freiheiten denkbar sind, die in derselben strukturellen Äquivalenz zum Logos stehen. Natürlich müsste dabei im Blick behalten werden, dass eine solche Äquivalenz nicht vom Menschen aus herstellbar ist, sondern aus der Selbstoffenbarung Gottes resultiert. Dennoch kann man fragen, ob eine solche Initiative Gottes mehrfach erfolgen kann. Diese Frage begegnet in der gegenwärtigen Debatte als Frage nach der logischen Möglichkeit von mehrfacher Inkarnation.

#### 3.2 Mehrfache Inkarnation?

Angestoßen wurde diese vor allem im englischen Sprachraum geführte Debatte von dem Gedankenspiel, wie Gott seine Liebe extraterrestrischen Zivilisationen mitteilen könnte, die nie in Kontakt mit der christlichen Botschaft kommen. Geht man davon aus, dass auch diese Außerirdischen von Gott geliebt werden und dass diese Liebe erst in der inkarnatorischen Präsenz des Logos für sie heilsam erfahrbare Wirklichkeit wird, müsste der innertrinitarische Logos sich hier auch inkarnieren können, ohne dabei die menschlichen Züge Jesu von Nazareth zu besitzen. Gebe man diese Denkmöglichkeit zu – so die pluralistische Argumentation –, sei nicht einzusehen, warum diese Möglichkeit nicht auch auf unserem Planeten bestehen sollte und warum also Buddha, Muhammad oder Gandhi nicht als Inkarnationen des Logos gedacht werden sollten.

Um diese Denkmöglichkeit auszuschließen und damit jeder Relativierung der Einzigkeit der Inkarnation des Logos in Jesus Christus vorzubeugen, behaupten Theologen wie Karl-Heinz Menke oder Brian Hebblethwaite, dass „aus der personalen Identität zwischen Gott, dem Sohn, und dem menschlichen Individuum Jesus von Nazareth folge, daß sich Gott nur einmal inkarnieren könne“ (Schmidt-Leukel 1997, 493, Anm. 14). Wir können dieser Argumentation zufolge nicht annehmen, dass Gott sich mehr als einmal inkarniere, weil aufgrund der Einzigkeit Gottes nur ein Mensch dieser Gott sein könne (Hebblethwaite 1979). Allerdings muss man bei dieser Behauptung personaler Identität vorsichtig sein. Zumindest nach der oben skizzierten Kenosischristologie, die auch Menke seiner Christologie zugrunde legt, übersehen sie, dass sich die Identität von innertrinitarischem Logos und Jesus von Nazareth nicht als materiale Identität denken lässt, sondern nur als formelle bzw. dass die Besonderheit Jesu in der strukturellen Äquivalenz seiner Freiheit mit dem Wesensvollzug des Logos gesehen werden muss, nicht aber in ei-

<sup>3</sup> Von einer formellen Identität der Freiheit Jesu und der Freiheit des innertrinitarischen Logos würde ich – anders als G. Essen – lieber nicht sprechen, da mir die hierbei vorausgesetzte Rede von drei Freiheiten in Gott eine tritheistische Schlagseite zu haben scheint.

ner substantiellen Identität seines Personseins mit dem Personsein des Logos. Würde man an dieser Stelle anders argumentieren und auf einer materialen Identität des innertrinitarischen Logos mit Jesus von Nazareth bestehen, könnte man Hicks oben referierten Vorwürfen gegen die Konsistenz traditioneller Christologie nichts entgegenzusetzen und geriete zudem in eine unauflösbare Spannung zu den Ergebnissen der historisch-kritischen Rückfrage nach Jesus von Nazareth.

Will man das Anliegen der pluralistischen Theologie der Religionen prüfen, genügt es deshalb nicht, einfach die logische Unmöglichkeit einer Inkarnation außerhalb Jesu zu behaupten. Wie könnte die ungeschaffene Wirklichkeit des Logos auch auf das Geschöpf Jesus von Nazareth reduziert werden? Denn wie könnte man annehmen, dass – so das in diesem Zusammenhang viel diskutierte Zitat des Pluralismus sicherlich unverdächtigen Thomas von Aquin – „die göttliche Person durch die eine Menschennatur so in Anspruch genommen wäre, daß sie keine andere mehr in sich hineinlassen könnte. Das ist unmöglich, denn das Ungeschaffene kann vom Geschaffenen nicht umgriffen werden“ (STh III 3,7, Thomas-Ausgabe Bd. 25, 104f., zit. nach Schmidt-Leukel 2005, 295). Folgt aber aus der zu konzidierenden logischen Möglichkeit mehrfacher Inkarnation auch deren Realität?

Ich meine nicht, und zwar aus zwei Gründen: Geht man nicht nur von der logischen Möglichkeit, sondern der Realität mehrfacher Inkarnationen des Logos aus, muss man erklären, welchen heilsgeschichtlichen Sinn diese Wiederholungen haben sollen und vor allem warum niemand etwas von diesen anderen Inkarnationen gemerkt hat. Denn aus muslimischer Sicht etwa ist Muhammad gerade nicht der inkarnierte Logos Gottes, sondern nur Gottes letzter Prophet. Von daher scheint mir die eigentlich spannende Frage, die aus der Christologie im Blick auf die Theologie der Religionen folgt, nicht die zu sein, ob sich der Logos mehrfach in Menschen inkarniert hat, sondern ob es unterschiedliche Gegebenheitsweisen derselben Offenbarung des trinitarischen Gottes geben kann.

### 3.3 Unterschiedliche Gegebenheitsweisen der Offenbarung

An dieser Stelle lässt auch eine hohe Christologie mehr Spielräume als bisher in der theologischen Diskussion beachtet. So kann man ohne Abstriche am christlichen Inkarnationsglauben und auch der Einzigkeit und Unüberbietbarkeit der Inkarnation festhalten und doch gleichzeitig die Möglichkeit einer Invervation des Logos im Koran offenlassen – etwa dann wenn bei der Invervation in erster Linie eine ästhetische Gegebenheitsweise der Offenbarung im Blick ist (vgl. Stosch 2007). Natürlich müsste diese Möglichkeit im Diskurs der Dogmatik trinitätstheologisch eingebettet werden. Sie scheint mir aber als Möglichkeit unbedingt gedacht werden zu müssen, wenn man denn ernst nimmt, dass bereits die Tora als andere Gegebenheitsweise der Offenbarung des Logos zu denken ist und dass es keinen zwingenden Grund dafür gibt, weitere Gegebenheitsweisen des Offenbarseins des Logos auszuschließen (vgl. Stosch 2003).

Problematisch bleibt bei diesem Ansatz allerdings, dass die Wertschätzung von Andersheit abhängig gemacht wird von einem Kriterium, das christentumsimmanent gewonnen wird: eben von Christus bzw. der Trinität. Auf diese Weise erscheint es schwierig, wirklich zu einer Wertschätzung genuiner Andersheit vorzustößen, und es

könnte – zumindest von der Denkform her – schwierig sein, ein Superioritätsdenken zu überwinden. Einen Ausweg könnte hier die Einbeziehung der Methode komparativer Theologie und vor allem die Entwicklung von rein philosophisch begründeten Kriterien der interreligiösen Urteilsbildung bieten – aber eine Auseinandersetzung mit dieser Problematik würde an dieser Stelle zu weit führen (vgl. Stosch 2005).

Im Blick auf die Christologie im Kontext der Religionstheologie bleibt mir nur abschließend zu resümieren: Wenn ich ernst nehme, dass Jesus der Weg, die Wahrheit und das Leben für alle Menschen aller Zeiten ist, muss ich doch nicht behaupten, dass nur die geschichtliche Gestalt Jesu von Nazareth einen Weg zum Vater eröffnet. Und auch wenn ich ernst nehme, dass Christus für mich als Christen kriteriale Grundlage meiner Rede von der letzten Wirklichkeit bleibt, muss ich nicht behaupten, dass in ihm material alles enthalten ist, was von Gott zu sagen ist. Die Verschiedenheit des religiös Anderen kann durchaus auf eine Gegebenheitsweise der Offenbarung Gottes verweisen, die *mir* durch das Christusgeschehen nicht erschlossen wird. Und dennoch ist im Christusgeschehen nicht nur für mich, sondern für alle Menschen auf definitive, unüberbietbare, normative und irreversible Weise der Heilswille Gottes erfahrbare Wirklichkeit geworden.

### Literaturhinweise

- Bernhardt, R. (2005): Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich.
- Dupuis, J. (2006): Eine trinitarische Christologie als Modell für eine Theologie des religiösen Pluralismus, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 10, 65–80.
- Ders. (2006): Die Universalität des Wortes und die Partikularität Jesu Christi, in: SaThZ 10, 81–100.
- Essen, G. (2001): Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Freiheitsphilosophie, Regensburg.
- Hebblethwaite, B. (1979): The uniqueness of the incarnation, in: M. Goulder (Hg.), Incarnation and myth. The debate continued, London, 189–191.
- Heller, C. (2001): John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen. Darstellung und Analyse – Diskussion – Rezeption (Religion – Geschichte – Gesellschaft 28), Münster.
- Hick, J. (1993): The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age, Louisville.
- Ders. (1982): Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott, Gütersloh.
- Kessler, H. (1996): Pluralistische Religionstheologie und Christologie. Thesen und Fragen, in: R. Schwager (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie, Freiburg – Basel – Wien, 158–173.
- Menke, K.-H. (1995): Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage, Freiburg.
- Ders. (2007): Inspiration statt Inkarnation. Die Christologie der Pluralistischen Religionstheologie, in: IkaZ 36, 114–137.
- Ogden, S.M. (1991): Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?, in: ZThK 88, 81–100.
- Rahner, K. (1984): Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. 5. Aufl. der Sonderausgabe, Freiburg i.Br.
- Ders. (1975): Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 12: Theologie aus Erfahrung des Geistes. Bearbeitet von K. Neufeld, Zürich – Einsiedeln – Köln, 251–282.

- Schmidt-Leukel, P.* (1997): *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente* (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1), Neuried.
- Ders.* (2005): *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh.
- Stosch, K. v.* (2003): *Philosophisch verantwortete Christologie als Komplizin des Antijudaismus?*, in: *ZKTh* 125, 370–386.
- Ders.* (2005): *Das Problem der Kriterien als Gretchenfrage jeder Theologie der Religionen. Untersuchungen zu ihrer philosophischen Begründbarkeit*, in: R. Bernhardt; P. Schmidt-Leukel (Hg.), *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 1), Zürich, 37–57.
- Ders.* (2006): *Cur Deus homo? Überlegungen zur Verantwortung des christlichen Inkarnationsglaubens*, in: *FZPhTh* 53, 521–538.
- Ders.* (2007): *Der muslimische Offenbarungsanspruch als Herausforderung komparativer Theologie. Christlich-theologische Untersuchungen zur innerislamischen Debatte um Ungeschaffenheit und Präexistenz des Korans*, in: *ZKTh* 129, 53–74.
- Veenhof, J.* (2003): *Pneumachristologie*, in: *ThZ* 59, 312–334.

This article attempts to present a way of holding on to the traditional faith in Jesus, the Christ and unique incarnate Logos God, without thereby depreciating revelation claims of other religions and excluding the possibility of other kinds of Logos revelation. In doing so, it deals with newer pluralistic attempts of denying conventional Christology as well as with newer concepts of Representative Christology and Spirit-Christology. A resolution is obtained through approaching newer concepts of Kenosis Christology.