

Christologisch-dogmatische Aspekte

Das Kapitel, dem wir uns jetzt zuwenden ist wichtig und schwierig. Im bisher Dargestellten wird der Leser der klassischen Einwände bewusst geworden sein, auf die wir bis jetzt in unserem Kurs nicht eingegangen sind. Wir haben dies ganz bewusst nicht gemacht, sondern auf diesen Augenblick gewartet. Nachdem wir uns mit der historischen Wirklichkeit des religiösen Pluralismus vertraut gemacht haben (Kap. 3-5) war es notwendig, zunächst das Hindernis eines unangemessenen Verständnisses der Offenbarung (Kap. 8) auszuräumen und die ersten positiven Aussagen bezüglich einer neuen Haltung gegenüber dem religiösen Pluralismus (Kap. 9) zu treffen, sowie uns mit den wichtigsten christlichen Referenzpunkten auseinander setzen (Kap. 10 und 11). Jetzt aber müssen wir uns bereits der Hauptschwierigkeit zuwenden, die zweifellos das „christologische Dogma“ darstellt.

Vorweg sei festgehalten, dass wir uns auf einem Terrain der Hypothesen und der „Vorschläge zu einer erneuten Betrachtung“ bewegen, und nicht auf dem Terrain bestätigter Thesen oder streitbarer Behauptungen. In den engen Grenzen einer Lektion dieses Kurses beanspruchen wir nicht mehr als den Leser – den einzelnen Leser oder die Gruppe von Lesern – in diese Problematik einzuführen und ihn bzw. sie einzuladen, sich selbst damit eingehender auseinander zu setzen. Zudem werden vielleicht, wie wir sagen werden, mehrere Generationen vergehen müssen, bis das Christentum zu neuen zufriedenstellenden Antworten auf diese ewigen Fragen findet. In der Zwischenzeit müssen wir leben, glauben und angesichts der Dringlichkeiten handeln, und gleichzeitig zulassen, dass das, worauf „man hoffen kann“ reife.

Indem wir in diesen Teil die bekannte Methodologie einschließen, werden wir von einem synthetischen Problemansatz (SEHEN) ausgehen, bevor wir an die negativen geschichtlichen Wirkungen erinnern, welche die „Hermeneutik des Verdachts“ dahinter entdeckt. In der Folge werden wir versuchen herauszufinden, woher das Problem rührt (URTEILEN), das nicht von Jesus kommt, sondern von der kirchlichen Konstruktion des christologischen Dogmas. Anschließend werden wir uns mit dem gegenwärtigen Stand der Diskussion sowie mit einigen der gegenwärtigen Vorschläge befassen. Zuletzt werden wir die Kriterien der Praxis und des Handelns daraus ableiten, die wir uns vornehmen können (HANDELN).

I. Zur Entfaltung des Themas

SEHEN

Der Kern des Problems

Das Christentum sagt, sein Gründer, Jesus von Nazareth, ist Gott selbst, die zweite Person der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, die Mensch geworden ist, um die Wahrheit bekannt zu machen und der Menschheit das Heil zu bringen. Wenn das stimmt, so ist die christliche Religion die einzige, die von Gott selbst in Person begründet wurde, der ausdrücklich auf die Erde kam, um „die“ Religion zu gründen. Und deshalb ist das Christentum die absolute Religion, die fraglos höhere, die einzige und endgültige, der die gesamte Menschheit anhängen muss. Das ist die Wirkung der dogmatischen Aussage, dass Jesus die zweite Person der Trinität ist, die Mensch geworden ist. Und diese dogmatische Aussage über Jesus ist der eigentliche Kern des Christentums, den es während seiner beinahe zweitausendjährigen Geschichte in einem klaren Bewusstsein von Exklusivismus bewahrt hat, einem Bewusstsein, das sich erst vor 40 Jahren zum Inklusivismus wandelte und heute weigert, den Schritt zur Annahme eines pluralistischen Paradigmas zu vollziehen.¹

Das Problem in der Geschichte

Wie bereits in den ersten Kapiteln dieses Kurses angedeutet wurde, blieben die Wirkungen dieses dogmatischen Kerns nicht auf die rein theoretische oder spekulative Sphäre beschränkt; seine gesellschaftliche und politische Projektion im Laufe der Geschichte war vielmehr bemerkenswert und zweifellos schmerzlich. In der Tat waren die christlichen Kirchen in der Welt gemeinhin bekannt für ihr stolzes Bewusstsein, die einzige wahre Religion zu sein, ihren Anspruch auf Universalität und Eroberung der Welt, und für eine gewisse, tief verwurzelte Haltung der Verachtung gegenüber den anderen Religionen. Diese historische Projektion negativer Effekte, die von theoretischen Behauptungen herrühren, findet sich nicht bloß im Christentum, sondern ist in vielen Religionen anzutreffen. Auch wenn viele Erfolge oder negative Aspekte viel mehr auf Klugheitserwägungen einzelner Autoritätspersonen in den Religionen zurückzuführen sind, so wurden diese doch oft durch Berufung auf offizielle Lehren der Religionen zur Geltung gebracht und legitimiert. Die Lehren der Veden zum Beispiel bezüglich des Kastensystems wurden im hinduistischen Indien verwendet, um die Behandlung von Millionen von Menschen als Parias ohne Würde zu rechtfertigen. In einigen islamischen Ländern wurden einige unmenschliche Formen der Strafe im Rückgriff auf den Koran gerechtfertigt. Einige historische Situationen, die im christlichen Bereich eindeutig zu beklagen sind,

¹ Wir nehmen hier logischerweise erneut Bezug auf den Pluralismus als Paradigma, das den Exklusivismus und den Inklusivismus überwindet, und nicht auf den bloßen Pluralismus oder auf die Pluralität der Religionen.

wurden unter dem Deckmantel des christologischen Dogmas der Menschwerdung gerechtfertigt.
Nennen wir nur einige der auffälligsten:

- a) der Antisemitismus
- b) die Ausbeutung der Dritten Welt durch die erste
- c) die Unterordnung der Frau
- d) die eigentliche Überlegenheit des Christentums und sein Expansions- und Eroberungsgeist
- e) die Verabsolutierung der kirchlichen Autorität und die Reduktion des Leibes der Kirche auf die Passivität.

Die Hermeneutik des Verdachts gegenüber dem christologischen Glauben

Alle diese historischen Seiten, die wir ins Gedächtnis rufen können, stellen aus der Sicht vieler Beobachter ausreichende Gründe dar, um unseren Blick auf das christologische Dogma zu werfen und seinen eigentlichen Grund und seine tiefe Bedeutung von neuem zu erwägen, aber auch um die Rolle, welche die institutionellen, kooperativen, ökonomischen, kulturellen Eigeninteressen ... der Christen bei der Konstruktion des christologischen Dogmas gespielt haben, kritischer zu analysieren. Ein „blinder“, fideistischer, unumstrittener und unbestreitbarer Glaube, der jeder Vernünftigkeit fremd ist und sich jeder Diskussion über das christologische Dogma verweigert, ist kein Glaube, der den Männern und Frauen von heute „Rechenschaft über sich selbst gibt“.

Die reifere Haltung besteht darin, gelassen ein historisches Urteil über diese negativen Auswirkungen zu akzeptieren, die sich tatsächlich in unserer Geschichte ereigneten, und eine ehrliche Anerkennung der „ideologischen“² Elemente, die es in der Entstehung der Ausarbeitung des christologischen Glaubens – und nicht zuletzt in seiner Anrufung und Verwendung im Laufe der Geschichte – gegeben haben mag. Wir wissen sehr wohl, dass viele der Hauptgestalten dieser Geschichte Männer und Frauen guten Willens waren, aber das befreit uns nicht von der Verpflichtung, die reale Tatsache der menschlichen Verantwortlichkeiten anzuerkennen, auch wenn diese nicht auf persönliche Handlungen zurückfallen, sondern auf gesellschaftliche, institutionelle oder geistige Strukturen. Wir erinnern erneut an die Worte: „in dieser Kriminalgeschichte des Christentums – so formuliert es Reinhold Bernhardt -, fällt die Verantwortlichkeit gerade auf das

² Es sei daran erinnert, was in Lektion 5a des Kurses zu diesem Thema gesagt wurde.

Gesamt an theoretischen Elementen zurück, die eine solche Überheblichkeit erst ermöglicht haben.“³ In der „Kriminalgeschichte des Christentums“, diese Geschichte von Kriegen, Eroberungen, Kreuzzügen, Verfolgungen, des Aufzwingens, des Verurteilens und der Unterwerfung... fällt die Verantwortung – so führt Bernhard weiter aus – auf „die theoretischen Elemente“ zurück, letzten Endes auf die Theologie. Nicht die einzige Verantwortung, aber vielleicht die Hauptverantwortung. Eine schlechte Theologie kann für die schlimmsten Verbrechen der Geschichte des Christentums verantwortlich sein. Vor dem bloßen Verdacht ist es Pflicht eines jeden Christen, und jedes Theologen und jeder Theologin, die theologischen Lehren zu überprüfen.

Zudem ist es gerade das bekannte Wort Jesu (Mt 7,17-20), das uns darin bestätigt: Keine gute Lehre kann schlechte Früchte hervorbringen, noch aus schlechtem Samen hervorgehen. Tauchen in der Geschichte unter dem legitimierenden Deckmantel irgendeiner theologischen Rechtfertigung Zeichen einer lasterhaften Praxis auf, gilt es, diese Theologie zu überdenken und den Prozess ihrer Ausarbeitung zu überprüfen, um die möglichen Fehler in ihrer Konstruktion ebenso wie in der Bewertung ihrer Folgerungen aufzudecken.

URTEILEN

Das Problem rührt nicht von Jesus her

Zuerst stellen wir fest, dass dieses Problem des christologischen Dogmas ganz bestimmt nicht von Jesus herrührt, sondern vom Christus des Glaubens⁴, die vom christlichen Dogma konstruiert wurde. Wie wir bereits in Lektion 10 gesehen haben, ist Jesu Haltung völlig anders: Er hat keineswegs von sich behauptet, was die Institution, die sich auf ihn bezieht, über ihn gesagt hat. Und beinahe all das, was die Kirche über Jesus gesagt hat, glaubte sie selbst, Jesus habe das gewusst und sei gekommen, es zu verkündigen. Die Kirche hat eigentlich in ihrer gesamten Geschichte die Worte, die Johannes Jesus in den Mund legte und die seine Identität mit dem Vater, seine bewusste und verkündete Göttlichkeit bekräftigen und festhalten, dass er „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ usw. ist, für historische Worte gehalten. Heute sind wir sicher, dass Jesus solches überhaupt nicht

³ Reinhold Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Kaiser 1990, S. ???

⁴ An dieser Stelle müssen wir an jene Unterscheidung zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens erinnern, die wir hier als bekannt voraussetzen.

dachte. Er war ganz und gar nicht christozentrisch, sondern theozentrisch und auf das Gottesreich⁵ ausgerichtet. Jesus predigte gar kein christologisches Dogma, sondern eine andere Botschaft ...

Aber Jesus, der „Träger“ der Frohen Botschaft, wurde später selbst in eine christliche „Botschaft“ verwandelt. Der allmächtige Christus, der Pantokreator, ein Stellvertreter für Juppiter im römischen Pantheon, wurde allmählich zu einer Botschaft der christlichen Kirche und verdrängte die subversive Botschaft Jesu. Und das wiederum erlaubte der Kirche, die Rolle der Staatsreligion im Römischen Reich anzunehmen, das ihren Gründer hingerichtet hatte. Es kam – wie Díez Alegría es bezeichnet – zum „grossen Verrat“⁶. Man stellte Jesus auf die Zinne des Tempels des Römischen Reichs, segnete und legitimierte ihn und forderte wegen dessen Einzigartigkeit die religiöse Einheit der gesamten Menschheit.

Wie entsteht also das christologische Dogma?

Die eigentliche Konstruktion des christologischen Dogmas

Es ist die Erfahrung eines jeden „normalen“ Christen ohne eine besondere kritische Ausbildung, dass er beim Lesen der synoptischen Evangelien glaubt, dass schon dort eindeutig das christologische Dogma ausgedrückt ist. Das liegt daran, dass in unseren Köpfen die Texte der Evangelien bereits von einer bestimmten Interpretation „besetzt“ sind. Man hat sie uns auf der Grundlage einer bestimmten Interpretation vorgelesen, verkündet und gelehrt. Deshalb verstehen wir sie, wenn wir sie später wieder lesen, unweigerlich von dieser Interpretation her, ohne dass wir uns der Distanz bewusst würden, die zwischen der Interpretation, die wir wahrnehmen, und dem, was die Texte selber sagen, liegt.

Wenn wir zum Beispiel aufmerksam und kritisch die synoptischen Evangelien lesen – sie stehen der Geschichte Jesu am nächsten – können wir zunächst entdecken, dass sie uns gar nichts vom „Gottessohn“ als der zweiten Person der Allerheiligsten Dreifaltigkeit sagen. Die Glaubenslehre von der Dreifaltigkeit sollte sich erst viel später entwickeln.

Wenn in den synoptischen Evangelien vom „Sohn Gottes“ die Rede ist, wird nicht vom „Sohne Gottes“ (als der zweiten Person der Dreifaltigkeit⁷) gesprochen, wie wir das spontan

⁵ Vgl. dazu Lektion 10.

⁶ DÍEZ ALEGRÍA, J.M. , „La gran traición“, in: Rebajas teológicas de otoño, Bilbao: Desclée 1980, Kap. 7, auch in digitaler Version in: <http://servicioskoinonia.org/relat/271.htm> .

⁷ Die Personen der Dreifaltigkeit sind Gott Vater, Gott Sohn und Gott Heiliger Geist; in diesem Sinn war zwischen „Gottes Sohn“ (der zweiten Person der Dreifaltigkeit) und dem „Sohn Gottes“ als einem Ausdruck zu unterscheiden, der viel älter als die Ausarbeitung der Dreifaltigkeitslehre ist und sich nicht auf die zweite Person der Dreifaltigkeit bezieht, sondern auf eine „besondere Gottesbeziehung“ der Persönlichkeit, auf die Bezug genommen wird.

selbstverständlich annehmen, sondern in einem prätrinitarischen Verständnis, im gleichen Sinne wie „Sohn Gottes“ auch auf viele andere Gestalten der Geschichte angewendet wird. Sohn Gottes ist in Wirklichkeit ein Konzept, ein Ausdruck, der weder den Evangelien noch dem Judentum eigen, sondern vielmehr allen Religionen der Antike gemeinsam ist. „Sohn Gottes“ wurde in diesem Sinne auf jene Personen angewendet, denen aufgrund ihres Lebens oder ihrer Werke für die Gesellschaft eine besondere religiöse Bedeutung zukam, oder sogar eine ganz besondere Bedeutung, eine Transparenz oder ansprechende Nähe zum Göttlichen. Die Helden, die „Heiligen“ ... wurden so in einem realen Sinn von Vorzüglichkeit als „Söhne Gottes“ betrachtet, ohne notwendigen Bezug auf ein „göttliches Geschlecht“. Es gab auch viele Legenden, die in demselben Sinne eine göttliche Sohnschaft bedeutenden Persönlichkeiten der Gesellschaft zuschrieben, die sogar als Söhne einer jungfräulichen Mutter galten. Dies alles ist in der religiösen Welt der Antike, die heute weithin bekannt ist,⁸ ein sehr verbreitetes Phänomen.

Im Neuen Testament gibt es zahlreiche Hinweise dafür, dass an vielen Orten und zu verschiedenen Zeiten des Entstehungsprozesses des Neuen Testaments selbst Jesu Beziehung zu Gott vorwiegend aus einer „adoptionistischen“ Perspektive gedeutet wurde: Im Brief an die Philipper (2,6-11) war Jesus von Seiten Gottes des Vaters als Sohn Gottes „adoptiert“ worden. Vor der Auferstehung war Jesus „dem Fleische nach“ ein ganz normaler Mensch gewesen, aber nach seiner Auferstehung (Rm 1,4) wurde er „als Sohn Gottes mit Macht eingesetzt“. Das ist in den tieferen Schichten des Entfaltungsprozesses des Neuen Testaments deutlich.

Erst in den späteren und letzten Schichten dieses Prozesses taucht die Vorstellung von einer präexistenten Göttlichkeit Jesu auf, die seiner menschlichen Existenz vorausging. In der Tat haben weder Jesus noch seine Jünger diese Perspektive in seinem Leben erahnt. Es war später, bereits in der nachösterlichen Gemeinde, als die Christen anfangen, über Jesus nachzudenken, um sich ihrer eigenen religiösen Erfahrung wechselseitig zu vergewissern. Die Evangelien wurden, wie wir wissen, irgendwie von hinten nach vorne geschrieben. Das erste, das geschrieben wurde, war das Ende, die Auferstehung, später sein Tod, und noch später die Passion. Viel später wurde das Leben Jesu wieder entdeckt, seine befreiende Verkündigung und Lebenspraxis. Die Kindheitsevangelien wurden zuletzt geschrieben und bereits aus einem anderen Anliegen und in einem anderen literarischen Genus verfasst.

Denken wir nur an den stufenartigen Prozess, wie er in der Tat die neutestamentlichen Schriften prägt. Markus geht bis an den Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu zurück. Deshalb beginnt sein Evangelium mit dem Ende des Dienstes Johannes des Täufers. Er sagt uns, dass Jesus zu predigen

⁸ Konkret auf das Alte Testament bezogen, siehe HAAG, H., „Hijo de Dios‘ en el mundo del Antiguo Testamento“, in: *Concilium* 173 (1982) 341.

begann, nachdem Johannes ins Gefängnis geworfen worden war (1,14). Matthäus, der später schreibt, fügt bereits eine „Genealogie“ Jesu (offensichtlich eine theologische und keine historische Genealogie: 1,1-17) ein. Darin geht er bis zu Abraham zurück. Lukas, der mehr oder weniger zur gleichen Zeit wie Matthäus, aber an die Nichtjuden schreibt, verfasst eine andere Genealogie (3,23-38), in der er noch viel weiter zurückgeht, nämlich bis zu Adam. Viel später schließlich, vielleicht um das Jahr 100, geht der Evangelist Johannes in seinem Prolog zum Evangelium, der anstelle einer Genealogie steht, zum „Anfang“ der Zeiten zurück und situiert dort die (ewige) Präexistenz des Wortes (Joh 1,1ff). In diesen Schriften des Johannes und in den Prologen zum Kolosser- und zum Epheserbrief wird diese Präexistenz schließlich zu einer ewigen Präexistenz.

Mit anderen Worten: Mit der Zeit führen die neutestamentlichen Gemeinden ihre Überlegung fort und projizieren den Ursprung des Christus ihres Glaubens⁹ immer weiter zurück in der Zeit. Trotzdem ist dieser so geordnete und erklärte Prozess unsere Anordnung. Die Wirklichkeit war keine einfache Gleichzeitigkeit von einer beachtlichen Vielfalt von Christologien und Ekklesiologien während der gesamten neutestamentlichen Epoche, ohne dass wir sagen könnten, es hätte in dieser Zeit, in der der Tod Jesu bereits weit zurücklag, eine gemeinsame Glaubenslehre über die Dreifaltigkeit, die göttliche Abstammung Jesu oder viele andere wichtige Themen gegeben.

Zur spektakulären Entwicklung dieser Aspekte kommt es erst viel später, genauer gesagt im 4. und 5. Jahrhundert. Wir haben bereits in der vorausgehenden Lektion die ungeheure Krise analysiert, welche das 4. Jahrhundert für die Kirche bedeutete, als sie in die konstantinische Epoche eintrat und zur Staatsreligion des Römischen Reiches wurde. Vor diesem Hintergrund können wir uns nun darauf konzentrieren, was sich an den sogenannten christologischen Konzilien (von Nizäa und vor allem von Calcedon) ereignete und die Bedeutung dieser Ereignisse analysieren.

Wir bereits gesagt, erfuhr die christliche Kirche nach fast drei Jahrhunderten einer eher unmittelbaren und bisweilen geheimen Ausbreitung im Römischen Reich, in der sich Zeiten der Toleranz mit Zeiten der Verfolgung abwechselten, und nach der letzten Verfolgung, nämlich jener unter Diokletian, eine schwindelerregende Transformation, die sie sich nie hätte vorstellen können. Kaum trat sie aus dem Untergrund hervor und wurde toleriert – dank des Mailänder Edikts, das grundsätzlich lediglich ein Edikt religiöser Freiheit ist – ergreift Kaiser Konstantin die Initiative und beruft die Bischöfe zu einer Versammlung ein, die als das „Konzil von Nizäa“ in die Geschichte eingehen sollte. Seit dem Ursprung der Kirche hatten sich die Bischöfe nie zu einem Konzil versammelt. Es gab keinerlei Tradition in dieser Hinsicht. Noch gab es auch keine „zentrale Autorität“, die „ein Konzil einberufen“ hätte können. Und in der Tat gab es keine kirchliche Autorität,

⁹ L. BOFF, *Jesucristo el liberador*, Sal Terrae 1980, 172ff. Vgl. dazu die deutsche Ausgabe: *Jesus Christus, der Befreier*, Freiburg, Basel & New York: Herder 1986.

die es einberief. Es war vielmehr Konstantin. Er berief aus eigenem Interesse und aus eigenen Beweggründen dieses Konzil ein und bemühte sich vom ersten Augenblick an den Bischöfen klar zu machen, dass sie als Staatsdiener dem Kaiser Gehorsam leisteten. Der Kaiser beruft das Konzil ein, er trägt die Kosten, die kaiserlichen Postkutschen (der Luxusklasse) holen die Bischöfe ab und bringen sie auf Staatskosten zum Konzil. In Nizäa sind die Bischöfe Gäste des Kaisers, der sie einlädt, bewirtet und führt... Eusebius vermeinte – daran haben wir in der vorausgehenden Lektion erinnert – im Bankett, das Konstantin den Bischöfen in seinem Kaiserpalast unter dem Schutz der hoch erhobenen Schwerter der Soldaten des Römischen Heeres ... bot, ein einziges Symbol der Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden¹⁰ zu sehen ...

Heute besteht keinerlei Zweifel am politischen Genie Konstantins. In einer Epoche, in der sich der Verfall des Kaiserreiches bereits abzeichnete, spürte er, die christliche Kirche könnte als ein äußerst wirksamer Kohäsionsfaktor für jene größtenteils zerspaltene und sich auflösende Gesellschaft fungieren. Mit einem ganzen Spektrum von Maßnahmen und Anstrengungen ergriff er die Initiative, damit die Kirche effektiv ein Instrument im Dienst seiner Regierungspolitik werde.

Wir können nicht im Detail auf diese Geschichte eingehen. Daher begnügen wir uns damit, auf die bekanntesten und bezeichnendsten Elemente im Hinblick auf unser zentrales Thema hinzuweisen: die Konstruktion des christologischen Dogmas an den Konzilien von Nizäa und Konstantinopel. Das Konzil von Nizäa wird nicht nur vom Kaiser einberufen. Der Kaiser gibt nicht nur die zu behandelnden und diskutierenden Themen in der Konzilsversammlung vor; er ist es auch, der darauf hin wirkt und Druck ausübt, dass die von ihm gewünschten Entscheidungen getroffen werden. Die Debatte ist weder theologisch noch exegetisch, und schon gar nicht pastoral, sondern in einem fort ganz klar politisch: Es geht um einen Kampf zwischen jenen, die gehorchen und sich auf die Seite des Kaisers schlagen und anderen, die es wagen, eine abweichende Meinung zu vertreten. Die Debatte wird schließlich zur Kraftprobe zwischen den Fraktionen für und gegen die zivile Autorität. Im Verlauf der Diskussionen hört man ebenso oft theologische Gründe und Argumente wie Hochrufe auf den Kaiser¹¹. Konstantin setzt schließlich seine Meinungen gegenüber einigen Bischöfen durch, die ohne sichtbaren Anführer und enttäuscht sind, dass sie ein „Konzil“ durchführen, ohne es einberufen zu haben und ohne wirklich zu wissen, was sie tun. Zudem haben sie die Situation nicht im Griff und spüren und wissen, dass sie Diener des Staates sind, die ebenso überwältigend bewirtet wie moralisch unter Druck gesetzt werden. In diesem Zusammenhang sind zwei Dinge zu beachten: Zum einen führt Kaiser Konstantin selbst den Vorsitz, leitet, übt Druck aus und sanktioniert ein Konzil,

¹⁰ EUSEBIUS, *Vita Constantini*, 3,14.

¹¹ „Es ist nicht außergewöhnlich, dass man in jener Epoche und an Konzilien, an denen scheinbar Themen hoher Theologie diskutiert werden, als verdeckte Argumente Hochrufe auf den Kaiser hört ...“, in: SEGUNDO, J. L. , *El dogma que libera*, Sal Terrae 1989, 224.

das ein christologisches Dogma ausarbeitet, welches gleichzeitig ein politisches Instrument darstellt, das der Kaiser benötigt; und zum anderen ist der Präsident eines solchen Konzils, sein eigentlicher Kopf, nicht nur ein Kaiser, sondern noch dazu kein Christ.¹²

Die Schwäche der Kirche wird noch größer als Konstantinus Konstantins Nachfolge antritt. Mit wachsendem Druck erheben sich kritische Stimmen von Bischöfen, die diese Situation öffentlich anklagen¹³. Konstantinus verlegt schließlich die Debatte der Vollversammlung der Bischöfe in seinen eigenen Palast. Dort überrascht er die Bischöfe mitten in ihrem Dialog, als er hinter den Vorhängen des Saales, wo er sich versteckte, um ihre Entscheidungen auszuspienieren, hervorrief und von ihnen zornig forderte: „Was ich will muss Gesetz der Kirche sein!“¹⁴. Das ist ein beredtes Zeugnis für den moralischen Druck, dem die Bischöfe ausgesetzt waren.

Heutzutage lässt sich aus historischer Sicht nicht leugnen, dass die christologischen Konzilien größtenteils Werk des Kaisers waren. Und zwar nicht nur im Hinblick auf die Materialität ihrer Einberufung, ihres Vorsitzes und ihrer Leitung, sondern auch bezüglich der mit diesen Konzilien angestrebten und effektiv erreichten Ziele.¹⁵ Als Konstantin sich vornahm, die klassische offizielle Religion des Römischen Reichs durch das Christentum zu ersetzen, hoffte er zweifellos, dieses würde die Funktion übernehmen, das Reich zu legitimieren sowie seine Politik und seine staatlichen Institutionen, vielleicht sogar die Vergöttlichung seiner Person, moralisch zu sanktionieren. Letztgenanntes war im Falle des Christentums zwar nicht direkt, wohl aber indirekt möglich. Der christliche Monotheismus bot eine hervorragende Grundlage für die Bemühungen um die Bewahrung der Einheit des Reiches.¹⁶ Dazu erhöhte die Behauptung der Göttlichkeit Christi zweifellos die Autoritätsposition jener, die die Macht im „christlichen Reich“ innehatten. Dieses wurde als „ein Abbild des Gottesreiches [betrachtet]. Ebenso wie dieses einen einzigen Vater hat, so hat das Reich einen einzigen Souverän, den Kaiser. Der Sendungsauftrag des Kaisers besteht darin, den Plan Gottes auf Erden zu verwirklichen. Denn er ist ‚Stellvertreter‘ Gottes. Auf diese Weise wird eine Form von Monotheismus geweiht, mit der die kaiserliche Monarchie einhergeht“¹⁷. Die neuen Aussagen über Christus waren indirekt Aussagen über die zivile und religiöse Autorität. Die politische Bedeutung des Konzils lag darin, dass es dem christlichen Kaiser nun den Status eines Vizekönigs Gottes auf Erden¹⁸,

¹² Er empfängt die Taufe „erst kurz vor seinem Tod im Jahre 337“, in: SEGUNDO, *a.a.O.*, 222.

¹³ So zum Beispiel Hilarius von Poitiers gegen den Kaiser Konstantinus (*Contra Constantinum Imperatorem*, 4-5: PG 10, 580-581); siehe dazu auch der hl. Ambrosius gegenüber Theodosius ...

¹⁴ VELASCO, R., *La Iglesia de Jesus*, Estella: Verbo Divino 1992, S. 121.

¹⁵ J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, San Salvador: UCA 1999, S. 538; J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios*, Bilbao: Desclée 1995, I, S. 146.

¹⁶ DIANICH, Severino, *La Iglesia en misión*, Salamanca: Sigueme 1988, S. 208.

¹⁷ VELASCO, *a.a.O.*, S. 125. Vgl. dazu auch E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig: Hegner 1935.

¹⁸ HICK, J., *La metáfora de Dios Encarnado*, Quito: Abya Yala 2004, S. 71, Reihe: „Tiempo axial“ Nr. 2.

eines „von Gott erwählten Werkzeugs“, des „Bischofs von außen“, des „universalen Bischofs“, des „dreizehnten Apostels“¹⁹ zuschrieb. Und dies kam auch der Kirche selbst zugute: Sie erbt und hat Anteil an den religiösen Attributen, die nun dem Kaiser zukommen, und wenn dieser mit dem Untergang des Römischen Reiches verschwindet, wird der Papst ohne einen Rivalen die Tradition des kaiserlichen Kultes erben.²⁰ Die vertikale monofisitische Christologie, die ausgearbeitet wurde, „erhob nur scheinbar die Größe und Göttlichkeit Jesu; in Wirklichkeit projizierte sie bloß unsere Sorgen, Wünsche oder Macht- und Vormachtansprüche auf ihn“²¹.

Andererseits fehlen nicht problematische Aspekte, die den Bischöfen selbst zuzuschreiben sind: „theologische Rivalitäten (zwischen der Christologie von Alexandrien und derjenigen von Antiochien), politisch-kirchliche Antagonismen (zwischen den Patriarchen von Alexandrien und jenen von Konstantinopel) und, bei vielerlei Gelegenheiten, persönliche Initiativen einiger Kirchenmänner wie die grandiose Manipulation des Konzils von Ephesus im Jahre 431 durch Cyrill von Alexandrien und seine Definition der göttlichen Mutterschaft Mariens vor Ankunft der antiochenischen Konzilsväter, die im Konzil die Gegenpartei vertraten.“²² Nach der Manipulation durch Cyrill²³ wurde die vom Konzil festgesetzte neue Definition von der göttlichen Mutterschaft in der Stadt der antiken „Großen Mutter“, der ursprünglichen jungfräulichen Göttin Artemis, Diana, vom Volk begeistert aufgenommen, wie Küng erinnert. Offensichtlich kannte Cyrill diesen Kontext einer „prächristlichen Volksreligiosität“ sehr gut. Aber würde seine Manipulation zugunsten des neuen Dogmas einen Fortschritt im Reifungsprozess des Glaubens des Gottesvolkes bedeuten oder eine Mystifikation und ein Abweichen vom eigentlichen Glauben, der auf Jesus von Nazareth gründet? Der Historiker Ramón Teja zieht den lapidaren Schluss: „Für die alexandrinischen Bischöfe waren die dogmatischen Fragen bloß ein Instrument, um sich gegen die Bischöfe aus Konstantinopel zu behaupten.“²⁴

Auf jeden Fall korrigiert und ergänzt nach vielen Wechselfällen die endgültige Formel des Konzils von Calcedon (im Jahre 451), die in Konzepten ausgedrückt ist, die vom Neuen Testament und vom

¹⁹ VELASCO, *a.a.O.*, 123.

²⁰ PORTELLI, Hugo, *Gramsci e a questão religiosa*, São Paulo: Paulinas 1982, S. 53.

²¹ TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid: Cristiandad 1987, S. 86. Queiruga fügt hinzu: «La verdad es que esta concepción era profundamente infiel a los datos de la Escritura». [„Die Wahrheit ist, dass diese Konzeption zutiefst den Aussagen der Schrift untreu war“, eigene Übers.]

²² H. KÜNG, *Ser cristiano*, Madrid: Christianidad 1977, S. 584. Vgl. die deutsche Originalausgabe: H. KÜNG, *Christ sein*, München: Piper 1974.

²³ Es besteht nicht nur keinerlei Zweifel an der reichlich dokumentierten schwerwiegenden und massiven Manipulation Cyrills an diesem Konzil, sondern auch daran, dass dies sein gewohntes und weithin bekanntes Verhalten bei vielen Fragen der Kirche war, in die er dank seiner bedeutenden hierarchischen Stellung eingreifen konnte. Vgl. Ramón TEJA, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid: Trotta 1999, S. 123-134 und S. 173-194 mit einer umfassenden Bibliographie. Die „Hermeneutik des Verdachts“ fällt nicht nur auf Cyrill, sondern ganz allgemein auf das politische Verhalten der Bischöfe an diesen Konzilien.

²⁴ TEJA, R., *a.a.O.*, S. 124.

traditionellen neutestamentlichen christlichen Glauben weit entfernt sind, aus menschlicher Sicht die Formel des christologischen Glaubens von Nizäa. Die endgültige Formel lautet:

„Wir bekennen einen und denselben Christus, den Sohn, den Herrn, den Einziggeborenen, in zwei Naturen unvermischt, ungewandelt, ungetrennt und ungeschieden offenbart; keineswegs ist der Unterschied der Naturen durch die Vereinigung aufgehoben, vielmehr wird die Eigenart jeder Natur bewahrt, und beide treten zu einer Person und einer Hypostase zusammen; nicht einen in zwei Personen geteilten oder getrennten, sondern einen und denselben einziggeborenen Sohn, Gott, Wort, Herrn, Jesus Christus, so wie vorzeiten die Propheten von ihm und Christus selbst uns unterwiesen haben und wie es uns das Glaubensbekenntnis der Väter überliefert hat.“²⁵

Die Zeiten waren so polemisch – und wahrscheinlich war die erzielte Formulierung nicht nur für das Volk pädagogisch so wenig glücklich – dass man beschloss, sie „einzufrieren“, indem man verbot, ihren Wortlaut zu verändern, auch nur irgendeines der Worte abzuändern und noch viel weniger die Formel in ein anderes gedankliches Konzept zu gießen.²⁶ Das wird letztlich ein Ergebnis hervorbringen, das Jahrhunderte lang Bestand haben wird: eine stereotype und starre theologische Formel, die für unberührbar und heilig gehalten wird. Von ihr auch nur im Geringsten abzuweichen wird automatisch die Anschuldigung der Häresie nach sich ziehen und – viele Jahrhunderte der Kirchengeschichte hindurch – die Verurteilung und die Hinrichtung durch die Inquisition. Wahrscheinlich kommt es daher, dass der heutige Leser in dieser Formel sogar Worte findet, die ihm vertraut scheinen, weil sie ihn an Definitionen aus dem Katechismus erinnern, die er in seiner Kindheit auswendig gelernt hat: Jesus, Sohn Gottes, zweite Person der allerheiligsten Dreifaltigkeit, mit zwei Naturen (die göttliche und die menschliche Natur, „ohne Vermischung und ohne Trennung“), aber in einer einzigen (göttlichen) Person. Das ist die synthetische endgültige Formel des christologischen Glaubens, die von den christologischen Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts ausgearbeitet worden ist.

An dieser Stelle müssen wir darauf hinweisen, dass diese Formel aufgrund eines seltsamen Phänomens – vielleicht wegen dieses besonderen historischen Ursprungs, auf den wir eben Bezug genommen haben – zweifellos die bei weitem am meisten sakralisierte Formel ist, die das Christentum in seiner gesamten Geschichte gehabt hat (oder in den Augen vieler immer noch hat).

²⁵ DS 302

²⁶ Das Konzil selbst hält fest: „Nachdem diese Punkte mit äußerster Genauigkeit und Sorgfalt bestimmt worden waren, beschloss das Heilige Ökumenische Konzil, es sollte jedem verboten sein, ein anderes Glaubens[bekenntnis] vorzuschlagen, aufzusetzen oder zusammenzustellen oder auf andere Weise zu denken oder andere zu unterweisen“. Vgl. J. MOIGT, *El hombre que venía de Dios*, Bilbao: Desclée 1995, I, 146. [eigene Übers.].

Keine andere Formel wurde so unmittelbar und starr wortwörtlich genommen, keine andere hat so wenig Spielraum für die metaphorische Auslegung, die Interpretation oder die „re-lecture“.

Auf der gegenwärtigen Höhe der Geschichte des Christentums stellt sich die Theologie bereits seit zwei Jahrhunderten – trotz des Widerstands und der Vorbehalte der Institution – die Herausforderungen der modernen historisch-kritischen Rationalität auf. Die grundlegenden christlichen Texte (vor allem die Schriften des Alten und des Neuen Testaments) wurden in all ihren redaktionellen Schichten, ihren Einflüssen und Schwächen erforscht und immer wieder neu bedacht und interpretiert, ohne dass man in vielen Fällen zu einheitlichen Kriterien oder gar zu einer gewissen konvergierenden Harmonie unter den Interpretationen gelangt ist, aber auch ohne dass diese Schwierigkeiten allzu große Probleme bereiten, im Gegenteil; die Formeln des christologischen Dogmas sind – im Dogma, in der Theologie und in der gemeinen Vorstellung der Christen – einfach unberührbar, starr und unbeweglich da, ohne dass es möglich wäre, sie zu analysieren, zu überprüfen oder gar neu zu interpretieren. Wir würden sagen, sie sind da wie eine „Enklave des Fundamentalismus“ im Herzen des Christentums, selbst jenes Christentums, das am „fortschrittlichsten und progressivsten“ ist... Seit kurzer Zeit beginnt sich diese Situation jedoch zu ändern, und auf sie werden wir uns unmittelbar beziehen.

Heute ist es Historikern und Theologen klar vor Augen, dass die Einführung eines Koeffizienten in der Gewichtung der christologischen Konzilien angesichts dieser so grundlegenden Konditionierungen, denen diese ausgesetzt waren, unaufschiebbar ist. Es ist uns unmöglich, einigen Formulierungen allein schon deshalb vollumfänglich und unbestritten als Dogmen anzuerkennen, weil sie einfach auf etwas zurückgehen, das wir vielleicht vorschnell „Ökumenisches Konzil“ genannt haben, ohne dass die relativ kurze Tradition der Unberührbarkeit dieser Formeln dem entgegenstünde. Unter Historikern und Theologen kommt es zunehmend zu einem Konsens über die Notwendigkeit, die wahre Bedeutung einschließlich der Gültigkeit dieser christologischen Konstruktion kritisch zu „überprüfen“.²⁷

Die Frage umfasst zwei Aspekte: einen historischen und einen theologischen oder epistemologischen Aspekt.

Aus historischer Perspektive geht es darum zu klären, inwieweit die christologischen Konzilien mit all diesen problematischen Aspekten, die wir in unserem Zusammenhang nur andeuten können, die minimalen sozialen Bedingungen für Legitimität, Frieden und Stabilität erfüllten, um wirklich

²⁷ Um etwaigen Missverständnissen zuvorzukommen: wir fordern damit nicht mehr als den Vollzug einer beständigen Dimension in der Kirche, nämlich ihre stete Pflicht, die Kraft ihrer Sprache als geeignetes Instrument zur Weitergabe des Glaubens an ihre Zeitgenossen unter sich verändernden Bedingungen der Zeiten und Kulturen zu überprüfen. Vgl. *Gaudium et Spes* 44.

ausgewogene und wirklich kirchliche Entscheidungen treffen zu können. Es geht aber auch darum zu klären, inwieweit die minimalen Bedingungen von Freiheit gegeben waren, die eine politisch freie Reflexion ermöglichten; und zwar sowohl im Hinblick auf staatlichen Druck, als auch hinsichtlich der Erfordernisse, welche die Transformation des Christentums in eine offizielle Religion des Reiches und in eine Staatsreligion auf die kirchliche Institution projizierte.²⁸

Aus theologischer oder epistemologischer Sicht erscheint die Frage komplexer: Inwieweit verfügte die Kirche über ausreichende theologische und biblische Kenntnis der Quellendokumente und der Glaubenstradition des christlichen Glaubens; nicht eine Kenntnis „wie wir sie heute besitzen“, aber wenigstens eine Kenntnis, die wir als frei von grundlegenden Missverständnissen, entscheidenden Irrtümern oder unzulässigem Vergessen bezeichnen können. Woher wusste man oder glaubte man zu wissen, was man so kategorisch zu behaupten wagte? Inwieweit sind die Ergebnisse dieser Konzilien in ihrer Form und in ihrem Inhalt ein Widerschein des historischen Ereignisses selbst, das die Kirche damals erlebte, nämlich ihrer Transformation in eine Staatsreligion des Römischen Imperiums?²⁹ Inwieweit müssen sie heute aus der heutigen Sicht des Glaubens überprüft und neu gelesen werden; aus einer Sicht, die meilenweit von der Situation entfernt ist, in der sich die improvisierten „Konzilsväter“ jenes ersten „Konzils“ damals wohl bewegen mussten.

Die Patristik – und das ist die Kehrseite der Medaille – war eine Epoche großer theologischer Freiheit und Kreativität, so sehr sie auch durch die kulturellen Grenzen der damaligen Zeit geprägt war. Die Frage ist, ob wir nicht heute – angesichts des Erkenntnisfortschritts und der Einsicht in die Ergebnisse der historisch-kritischen Wissenschaften – auch das Recht und sogar die Pflicht haben, zum Glauben der Kirche unseren eigenen Beitrag zur ständigen Erneuerung der Sprache des Glaubens an Christus angesichts der Erfordernisse und der Möglichkeiten der heutigen Zeit zu leisten.

Ein jüngster Vorschlag zu einem neuen Ansatz

²⁸ Jon Sobrino erachtet es für notwendig, den historischen Kontext des Konzils von Calcedon zusammenfassend darzustellen, bevor er sich der Analyse seines Inhalts zuwendet (S. 534-537). Abschließend hält er fest: „Inmitten dieser Turbulenzen wurde die wichtigsten dogmatische Definition über Christus feierlich verkündet“, vgl. dazu Ders., *La fe en Jesucristo*, San Salvador: UCA 1999, S. 537. Teja seinerseits bekräftigt: „Der Aufenthalt der Bischöfe in Ephesus war geprägt von ständigem Druck, Tumulten und Meinungsumschwung“. Vgl. *a.a.O.*, S. 179.

²⁹ „Ein historisches Ereignis von solcher Tragweite ist unweigerlich in das von diesem Konzil erarbeitete Dokument eingeflossen. Zum einen in seine Form: Es spricht im Namen und mit der Autorität der universalen Kirche, zwingt seine Definitionen und Entscheidungen allen Kirchen auf und verleiht ihnen sakralen Charakter, indem es den Kirchenbann über diejenigen verhängt, die sich widersetzen. Und zum anderen in seinen Inhalt: Es verleiht dem Gründer des Christentums allerhöchste Ehren der Gottheit“: MOIGT, J., *a.a.O.*, S. 114.

Wie bereits gesagt, ist das christologische Dogma von einer besonderen Ehrfurcht vonseiten des Theologen umgeben. Es gibt keinen dogmatischen Aspekt des christlichen Glaubens, der nicht aus verschiedenen Zugängen überdacht und überprüft worden wäre, ganz im Gegenteil; was nun das christologische Dogma betrifft, so wird die theologische Fruchtbarkeit ganz klar unterdrückt.³⁰ Dennoch werden wir als Beispiel einen theologischen Vorschlag einer christologischen Überarbeitung vorstellen, der berühmt wurde und gerade vom führenden Theologen im pluralistischen Paradigma im Bereich der Theologie der Religionen, dem bereits erwähnten John Hick, ausgearbeitet wurde.

1977 löste der Essayband mit dem Titel *The Myth of God Incarnate*³¹, der von sieben erstrangigen britischen Autoren - Anglikaner und Vertreter anderer Konfessionen - herausgegeben wurde, die größte theologische Kontroverse in Großbritannien aus, die es seit der Veröffentlichung von *Sincero para con Dios*, dreizehn Jahre zuvor, gegeben hatte. Es kam zu einem Tumult auf der Allgemeinen Synode der Anglikanischen Kirche. Mehrere Wochen lang wurden in den britischen Zeitschriften Artikel publiziert, Predigten und lautstarke Beschimpfungen vonseiten der Kleriker, Aufrufe, dass die Anglikaner, die sich an der Herausgabe des Buches beteiligt hatten, auf ihr Priesteramt verzichteten, usw. Das Buch wurde in den ersten acht Monaten in 30 000 Exemplaren verkauft, bekam jedoch drei Wochen nach seinem Erscheinen eine Erwiderung unter dem Titel *The Truth of God Incarnate*³². Die hitzige theologische Debatte³³ hält bis heute an. Das Werk wurde auch in den USA publiziert, wo es einen erheblichen Widerhall auslöste. Die These des Buches von 1977 war so einfach wie diese: „dass Jesus nicht lehrte, er selbst sei der menschgewordene Gott, und dass diese herrliche Idee eine Schöpfung der Kirche ist.“³⁴ Das war absolut gesehen nichts Neues. Seit geraumer Zeit hatten die Experten beider Seiten des Atlantiks diese These überprüft und akzeptiert. Neu war, dass Mitglieder der theologischen Institution jene These öffentlich verkündeten und die Meinung vertraten, die Glaubenslehre von der Menschwerdung sollte, statt weiter als sakrosankt und unberührbar zu gelten, nun offen neu überdacht werden.

Im Gegensatz zur emotionellen Rhetorik, mit welcher das Establishment der Anglikanischen Kirche auf die Veröffentlichung des ersten Werkes reagierte, wurde dieses von vielen innerhalb und außerhalb der Kirchen begeistert aufgenommen. Diese Menschen beglückwünschten einander, weil

³⁰ Das will nun nicht heißen, im Laufe der letzten Jahrhunderte wäre dieser Bereich von der wissenschaftlichen Theologie und Exegese der Forscher nicht angegangen worden. Was wir vielmehr sagen wollen ist, dass man diesen Bereich von der breiten Öffentlichkeit in der Kirche fernhielt und noch immer fernhält, so dass eine tiefe Kluft besteht zwischen dem, was die Experten in ihren Forschungsarbeiten behandeln und dem, was die Prediger und die Katecheten in ihren Gemeinden lehren.

³¹ *The Myth of God Incarnate*, Westminster Press 1977.

³² GREEN, M. (Hrsg.), *The Truth of God Incarnate*, London: Hodder & Stoughton 1977.

³³ CAREY, G., *God Incarnate*, 1977; McDONALD, D., *The Myth/Truth of God Incarnate*, 1979; GOULDER, *Incarnation and Myth: The Debate Continued*, 1979; HARVEY, A.E., *God Incarnate: Story and Belief*, 1981; MORRIS, *The Logic of God Incarnate*, 1986; CRAWFORD, R., *The Saga of God Incarnate 1988*, usw.

³⁴ HICK, J., *Die Metapher ...* 14.

es Theologen gab, die in der Lage waren, offen über die Forschungen über den historischen Jesus und die Ursprünge des Christentums zu sprechen. Auch sie waren empört, aber vielmehr wegen der Tatsache, dass die Kirche sie während Jahrzehnten zum Beispiel ermutigte zu glauben, der historische Jesus hätte gesagt: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30) und „Wer mich sieht, sieht den Vater“ (Joh 14,9), statt ihnen den Konsens der theologischen Fachwissenschaftler zu vermitteln, demzufolge es vielmehr ein Verfasser es war, der zirka 60 Jahre später diese berühmten Worte Jesus in den Mund legte und damit eine Theologie formulierte, die sich in seiner Gemeinde herausgebildet hatte. Sie waren darüber empört, dass die Kirchen sie wie Personen behandelt hatten, die unfähig sind, die Ergebnisse der biblischen und theologischen Forschungen zu erkennen und nicht wie mit Intelligenz begabte Erwachsene.³⁵

Es erübrigt sich, darauf hinzuweisen, dass die Kirchen allesamt ablehnend auf diese Debatte reagierten und eine starre Bekräftigung des traditionellen Dogmas ohne jede mögliche In-Frage-Stellung förderten und damit möglicherweise störenden Fragen aus dem Weg gingen.

Sechzehn Jahre nach jenem Werk, das diese Debatte auslöste, veröffentlichte John Hick ein anderes³⁶, das nach seiner Aussage reifer und gelassener war, und bereicherte und nuancierte damit seinen Ansatz mit der erhaltenen Kritik, die größtenteils von Kritikern kam, die weiter zu seinen guten Freunden zählen. Was ist nun der abschließende Vorschlag von Hick in dieser Debatte?

Hick nähert sich aus einer historischen Perspektive der Entwicklung des Denkens über Jesus in der Gemeinschaft der Menschen, die ihm nachfolgten. Es besteht eine breite Übereinstimmung unter den Exegeten darüber, dass Jesus das Attribut der Gottheit nicht für sich in Anspruch nahm und schon gar nicht behauptete, menschengewordener Gott zu sein. Bis noch vor 100 Jahren (eine auch heute noch, gerade in Sektoren ohne Bildung sehr verbreitete Ansicht) hielt man für gewiss, dass der Glaube an Jesus als menschengewordenen Gott sich auf seine ausdrückliche Lehre stützte: „Ich und der Vater sind eins“, „wer mich sieht, sieht den Vater“, usw. Heutzutage „werden wir nur sehr schwer einen Neutestamentler finden, der bereit wäre zu verteidigen, dass die vier Stellen in Johannes, in denen „Ich bin“- Worte absolut verwendet werden, bzw. der größte Teil anderer Verwendungsweisen, sich historisch Jesus zuschreiben lassen.“³⁷

³⁵ *Ebda*, 15.

³⁶ *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, London: SCM Press, 2. Auflage 2005.

³⁷ THATCHER, Adrian, *Truly a Person. Truly God*, London: SPICK 1990, S. 77. „Diese Worte, die Jesus in den Mund gelegt wurden, spiegeln vielmehr die Theologie der Gemeinde am Ende des ersten Jahrhunderts wider“; in: HICK, J., *God Has Many Names*, Philadelphia: Westminster Press 1982, S. 73. „Nach D.F. Strauss und F.C. Bauer kann das Johannesevangelium von niemandem mehr als eine Quelle authentischer Jesu-Worte betrachtet werden“: HICK, J., *a.a.O.*

Es lohnt sich, an dieser Stelle innezuhalten und über die Dimension dieser Veränderung nachzudenken. Wenigstens vom 5. bis zum 19. Jahrhundert haben die Christen geglaubt, Jesus habe sich selbst zum Sohn Gottes proklamiert, zur zweiten Person der heiligsten Dreifaltigkeit, die ein menschliches Leben lebt. Der Glaube all dieser Generationen von Christen hat diese Überzeugung als einen zentralen Artikel in ihren Glauben aufgenommen. Aber die moderne historisch-wissenschaftliche Überprüfung löste die Grundlage dieser Überzeugung auf. Noch in einer so späten Zeit wie dem 16. Jahrhundert in den protestantischen Ländern oder wie im 17. Jahrhundert in den katholischen Ländern wären diejenigen, die diese Theorie vorgeschlagen hätten, wegen Häresie hingerichtet worden. Die Forschungsergebnisse des 19. und 20. Jahrhunderts wären von den Kirchenführern nach Nizäa oder Calcedon, oder von Thomas von Aquin oder den mittelalterlichen Theologen, oder von Luther und anderen Reformatoren ebenso wie von jedem einfachen Christen bis noch vor wenigen Generationen als dämonisch betrachtet worden und werden es noch heute von sehr vielen Christinnen und Christen, die mit den modernen Bibelstudien nicht vertraut sind. Gerade diese Unwissenheit – die ihren Pastoren keine Sorgen zu bereiten scheint - ist es, die es schwierig macht, über diese Fragen in einen offenen und gelassenen Dialog zu treten, sagt Hick.

Hick untersucht die Verwendungsweisen des Ausdrucks „Sohn Gottes“ in der jüdischen Welt, in der Jesus lebte und von der später das Neue Testament erfüllt ist. Diese Rede von der göttlichen Sohnschaft war in der antiken Welt in verschiedenen Varianten weit verbreitet und den Zeitgenossen Jesu vertraut. In der Tat, so Hick, hätte es überrascht, wenn diese ehrende Vergöttlichung herausragender religiöser Gestalten nicht auf Jesus angewendet und die hebräische Metapher „Sohn Gottes“ nicht auf Jesus übertragen worden wäre. Hick verweist in diesem Punkt auf Geza Vermes: „Der Ausdruck ‚Sohn Gottes‘ wurde in jüdischen Kreisen immer metaphorisch verstanden. In den jüdischen Quellen schließt seine Verwendung stets die Teilhabe der so bezeichneten Person an der göttlichen Natur ein. Wir können zweifellos davon ausgehen, dass die Glaubenslehre von der Menschwerdung nicht so ausgearbeitet worden wäre, wie dies der Fall war, hätte sich die christliche Theologie in einem hebräischen und nicht in einem griechischen Umfeld entwickelt.“³⁸

Im Hinblick auf Paulus denkt Hick, dass seine Texte auf verschiedene Arten verstanden werden können. Seine Sprache ist ermahrend und rhetorisch, in konzeptuellen Begriffen nicht präzise. Er schreibt keine systematische Theologie, er predigt einfach den Gemeinden. „ Er spricht von Jesus als dem Herrn Jesus Christus und dem Sohn Gottes. In seinem letzten Brief, dem Brief an die Kolosser – falls dieser von Paulus stammt, woran viele Spezialisten zweifeln – bewegt sich seine Sprache schon in Richtung einer Vergöttlichung. Aber die Frage ist natürlich: Was bedeutete diese Sprache für den Verfasser ebenso wie für seine Leser des ersten Jahrhunderts? Das zentrale von Paulus verwendete

³⁸ VERMES, Geza, *Jesus and the world of Judaism*, Philadelphia: Fortress Press 1983, S. 72.

Bild, dasjenige von „Vater und Sohn“, suggeriert mit Nachdruck die Unterordnung des Sohnes unter den Vater. In den paulinischen Schriften kann nicht behauptet werden, dass Gott und Sohn Gottes gleichrangig sind, wie später von den Personen der Dreifaltigkeit ausgesagt werden wird. Der Begriff von Jesus als Sohn Gottes ist in Wirklichkeit prätrinitarisch.“³⁹

Für Hick jedenfalls stellen die christologischen Konzilien von Nizäa und Calcedon den Wendepunkt dieses Prozesses dar. Als das Christentum aus den Katakomben heraustritt und beansprucht, offizielle Religion des Imperiums zu werden, sieht es sich genötigt, mit der Kultur der Zeit einen Dialog zu führen. Es musste seine Glaubensüberzeugungen in philosophischen Begriffen ausdrücken, die sowohl für die vorherrschende Kultur griechischen Ursprungs als auch für das Christentum selbst annehmbar waren. Zudem musste es ein einheitliches Gesamtkonzept der Ausdrucksformen des christlichen Glaubens erreichen, ohne das es das Imperium nicht zusammenhalten könnte, dessen Staatsreligion es bildete. Konstantin berief 325 das Konzil von Nizäa ein „in der Absicht, die Einheit in der Kirche und im Reich wieder herzustellen“⁴⁰. „Und es war an diesem Konzil, wo die Kirche erstmals von der griechischen Kultur offiziell das nicht-biblische Konzept der *ousía* annahm, indem sie erklärte, dass Jesus als menschengewordener Gottessohn, *homoousios toi patri*, von der gleichen Natur wie der Vater war. Von da an wurden die ursprünglich biblischen Metaphern – mit theologischen Folgen – als der Ebene der volkstümlichen Ausdrucksweise zugehörig betrachtet, die interpretationsbedürftig war, während eine philosophische Definition ihren Platz zu offiziellen Zwecken einnahm. Ein metaphorischer Sohn Gottes wandelte sich so in einen metaphysischen Gottessohn, der zweiten Person der Dreifaltigkeit.“⁴¹

Nun sind wir im Zentrum des Hick'schen Denkens angelangt. Der grundlegende Irrtum bestand nach Hick darin, dass die religiöse Metapher schließlich als literarische Metapher betrachtet wurde;⁴² dass das, was Poesie war, als Prosa begriffen wurde, und das, was eine hebräische Metapher war, so interpretiert wurde, als handelte es sich um griechische Metaphysik. Hick wird betonen, dass die Formel, die schließlich gefunden wurde, nicht glücklich war, weil sie nicht lebensfähig war. Das ist in seinen Augen durch die Tatsache hinlänglich bewiesen, dass alle Versuche, die die Theologen unternahmen, um sie zu interpretieren und zu erklären, philosophisch unmöglich und theologisch häretisch waren. Deshalb schlägt er eine Wende zum Verstehen des Begriffes „Sohn Gottes“ als biblische Metapher vor, die dann sehr wohl ihren ganzen Sinn und ihre ganze Ausdruckskraft wiedergewinnt.

³⁹ HICK, J., *La Metáfora...*, 69. Logischerweise ist das Problem komplexer, aber wir können an dieser Stelle nicht näher darauf eingehen.

⁴⁰ PELIKAN, J., *Jesus Through the Centuries*, Yale University Press 1985, S. 52.

⁴¹ HICK, J., *a.a.O.*, S. 71.

⁴² *Ebda.*, S. 149-150.

Mit der Glaubenslehre von der Inkarnation ist die Glaubenslehre von der Erlösung aufs engste verknüpft. Die zweite Person der Dreifaltigkeit wird Mensch, um den Sendungsauftrag zu erfüllen, das Menschengeschlecht aus dem Zustand der Sünde zu befreien, in dem es sich wegen des Sündenfalls des ersten Menschenpaares befindet... Für Hick ist „die Vorstellung von der Erlösung oder Wiederversöhnung eine Täuschung, wenn man sie in ihrem engen Sinn versteht, auch wenn diese Vorstellung, wenn man sie hingegen in einem weiteren Sinn begreift, in dem Wiederversöhnung einfach Rettung bedeutet, eine entscheidende Bedeutung annimmt. Mit der Zeit wird die Vorstellung von der Erlösung im engeren Sinn unter den Christen, die sich an das kritische Denken gewöhnt haben, verschwinden.“⁴³

Es bildete sich eine Anschauung heraus, der zufolge die zentrale Rechtfertigung der Inkarnation das Ziel wäre, die Menschheit aus der Macht des Teufels zu erretten, einer Macht, der sie seit der Sünde Adams unterworfen blieb. Die Art und Weise vieler antiker Autoren über diese Gefangenschaft der Menschheit unter der Macht des Teufels zu sprechen, und vom Kampf, der von Christus geführt werden musste, um uns zu befreien, ist von solcher Lebendigkeit und solchen Details, dass wir heute ein Märchen zu lesen meinen.⁴⁴ Heutzutage diese Vorstellung zu kritisieren bedeutet für die meisten von uns, einen Kampf mit einem bereits verschwundenen Ungeheuer aufzunehmen.⁴⁵ Die Vorstellung von einem wirklichen Fall, aus dem ein Fall und eine universelle Schuld, die weitervererbt würden, hervorgegangen sein sollten, ist etwas, das wenigstens den gebildeten Christen zu glauben völlig unmöglich ist. Und „wenn wir heute glauben, dass jener menschliche Fall aus einem ursprünglich paradiesischen Zustand nie stattgefunden hat, warum geht man dann das Risiko ein, uns und die anderen zu verwirren, indem davon gesprochen wird, als hätte es in tatsächlich gegeben?“⁴⁶

Diese Theologie der Erlösung reinigte sich merklich mit der Formulierung des hl. Anselm, der nicht von der Erlösung der Menschheit durch Gott sprechen wird, um sie aus der Macht des Dämons zu befreien, unter der sie gefangen war, sondern von der Theologie der „Genugtuung/Satisfaktion“: Die Ursünde sei eine unendliche Beleidigung (wegen der Würde des Beleidigten) gewesen und ihre Wiedergutmachung erforderte eine ebenso unendliche Genugtuung/Satisfaktion. Das wäre nun genau das Ziel des „Sendungsauftrags“ Christi gewesen; eine Mission, die logischerweise nur Er in seiner gleichzeitigen Eigenschaft als Gott und Mensch erfüllen konnte. Jesus Christus sei der einzig mögliche Retter der gefallenen Menschheit. Und es muss in diesem Zusammenhang daran erinnert werden, dass in jener Konzeption die Menschheit die zentrale und praktisch einzige Protagonistin der Wirklichkeit war. Der Kosmos und seine unermessliche und äußerst komplexe evolutionäre

⁴³ *Ebda.*, S. 158.

⁴⁴ *Ebda.*, S. 160.

⁴⁵ *Ebda.*, S. 161.

⁴⁶ *Ebda.*, S. 162-163.

Entstehung bedeuteten nichts, waren eine unnötige „Supererogation“ in der Welt des Daseins. Die Menschheit war die Mitte und besetzte das gesamte Szenarium, ihr „Fall“ war gleichsam das kosmische Drama und daher sollte der einzig mögliche und einzig tatsächliche Retter der Retter der Welt sein, die absolute Mitte der Geschichte, der Welt und des Lebens.

Wenn die Theologie der Erlösung vor dem hl. Anselm ihr soteriologisches Modell aus den geltenden Strukturen in der zeitgenössischen Gesellschaft, nämlich aus der soziologisch bedeutenden Tatsache der Sklaverei abgeleitet hatte, so wird die Theologie der Erlösung nach ihm ein grundlegend juristisches Modell (eine „Ersatzkonzeption von der Strafe“) in Übereinstimmung mit der neuen Rezeption des Römischen Rechts in der Gesellschaft des Hohen Mittelalters. Bedauerlicherweise ist zum Beispiel noch heute, da wir bereits in das dritte Jahrtausend eingetreten sind, dass der überwiegende Teil der Gebete und allgemeinen Rituale der Liturgie, des Sakramentariums, des „Stundengebetes“... jedes offiziellen Gebetes der römischen Kirche von dieser mittelalterlichen Sicht geprägt und nicht davon erlöst worden ist. Derart sieht sich Christ der Gegenwart, wenn er mit der Liturgie betet, in eine juristisch-theologische mittelalterlich feudale Vorstellungswelt von Loskauf, von Erlösung, von Bezahlung der Schuld... sieben Jahrhunderte zurück versetzt. Da zudem alles in Kategorien von Substanz, Natur, Hypostase... ausgedrückt wird, sieht er sich noch weiter zurück in die Vergangenheit versetzt. Die offizielle liturgische, theologische und spirituelle Sprache der Kirche wurde wegen des gleichen fundamentalistischen Tabus, der Furcht vor den „eingefrorenen“ dogmatischen Formeln, nicht überprüft. Das Ergebnis ist, dass diese Sprache heutzutage – jedenfalls wenn wir davon ausgehen, dass eine gesellschaftliche Ordnung vor langer Zeit untergegangen ist - kaum noch sinnvoll oder uns gar unverständlich ist. „Meines Erachtens wäre es besser, so folgert Hick, auf ihren Gebrauch in unseren zeitgenössischen Theologien und Liturgien völlig zu verzichten.“⁴⁷

Logischerweise empfehlen wir dem Leser einen breiteren und vertieften Zugang zu dieser theologischen Position, die zu einer Überprüfung des christologischen Dogmas einlädt, die von der pluralistischen Theologie und von Hick als einem ihrer herausragenden Vertreter gefordert wird.⁴⁸

Schlussfolgerung: HANDELN

Ziehen wir aus dem bisher Gesagten einige Folgerungen⁴⁹ und leiten wir einige operative Positionen ab:

⁴⁷ *Ebda.*, S. 165.

⁴⁸ „Das Dogma von der Inkarnation wird von einer großen Zahl renommierter Theologen in Frage gestellt“: *ebda.*, S. 25, sagt Hick selbst.

Schwerwiegende (unakzeptable?) Unzulänglichkeiten

- Die Rechtgläubigkeit bezüglich des christologischen Dogmas, so wie es tatsächlich formuliert wurde, und vor allem, wie es später als vereinheitlichendes Kriterium zur Kontrolle verwendet wurde, leidet an schwerwiegenden Unzulänglichkeiten, von denen die wichtigsten diese sind:

a) der „dogmatische Christus“, der dort betrachtet wird, ist ein Christus, in dem die Verbindung mit dem historischen Jesus, seinem Leben, seiner Sache und seiner Verkündigung⁵⁰ verloren gegangen ist, es ist ein Christus ohne Reich, ohne das, was seine zentrale Sache war, das Absolute selbst des Jesus von Nazareth.

b) im dogmatischen Christus wurde eine „personalistische Reduktion“ des Gottesreiches vorgelegt, das Reich auf seine Person konzentriert⁵¹ und auf diese Weise das Reich als solches und die Botschaft Jesu, ebenso wie seine Geschichte und die Geschichte, die er auszulösen vermag, ausgeblendet.

Es ist ein „anderes“ Christentum

- Das Christentum des dogmatischen Christus ist „ein anderes Christentum“⁵², bzw. ein Christentum, das sich von jenem des Evangeliums vom Reiche Gottes und der Nachfolge Jesu unterscheidet. Es ist ein Christentum, das Christus auf eine metaphysische Wirklichkeit reduziert, die in der Lage ist, das System der „Christenheit“⁵³ zu legitimieren. Es liegen offenkundige Beweise vor, dass das Christentum eine ideologische Rolle sowohl als „Staatsreligion“ spielte, in die es sich im Römischen Reich verwandelte, als auch durch seine Teilnahme an den imperialistischen Projektionen der verschiedenen Nationalitäten des „christlichen“ Westens auf den Rest der Welt. Eine christologische Ausarbeitung „in einer

⁴⁹ Diese müssen immer wieder in eine Beziehung der Kontinuität zu dem im vorausgehenden Kapitel über die „theologische Balance der konstantinischen Wende“ gesetzt werden.

⁵⁰ Das lässt sich bereits im Credo, das dort ausgearbeitet wurde, beobachten: von der Inkarnation geht man zu Tod und Auferstehung über; das Leben selbst, das Wort, die Botschaft, die Sache, die Verkündigung, die Geschichte ... von Jesus von Nazareth sind in diesem christologischen Dogma nicht relevant.

⁵¹ SOBRINO, J., *Christología desde América Latina*, Mexiko: CRT 1977, xiii. Ders., *La fe en Jesucristo*, San Salvador: UCA Editores 1999, S. 603. Diese „Personalisierung des Reiches“ ist, wie Sobrino es ausdrückt, eine der „Formen, das Reich Gottes zu entwerten, zu annullieren und sogar zu verfälschen“.

⁵² Ich gehe nicht auf die Frage ein, ob es substantiell, ontologisch oder historisch oder bloß scheinbar „anders“ ist... Das müsste mit dem Zensor eingehender diskutiert werden.

⁵³ Unter „Christenheit“ ist hier eine religiös-politische Verbindung der Kirche mit dem gesellschaftlichen System institutioneller Macht zu verstehen.

kirchlichen Epoche der gänzlichen Ausblendung des Reiches“⁵⁴ und dessen eschatologischen Charakters, kann nicht ganz korrekt sein, weil grundlegenden Bedingungen völlig fehlen.⁵⁵ Das Christentum des dogmatischen Christus hat in der Geschichte zu viele schlechte Früchte hervorgebracht, die nicht von einem guten Baum stammen können. Wir müssen in der Analyse hellichtig sein und mutig die Tatsache akzeptieren, dass es sich um ein unzulängliches Christentum handelt, das von seinem Weg abgekommen ist.⁵⁶ Und wir müssen es dem Urteil des Christentums des Evangeliums vom Reich und von der Nachfolge Jesu unterwerfen.

An Jesus glauben und wie Jesus glauben

- Wie das Evangelium selbst betont, ist es viel wichtiger, „Jesus nachzufolgen“ bzw. „für die Sache Jesu zu leben und zu kämpfen“ als die metaphysischen theoretischen Aussagen, aus denen das sogenannte christologische Dogma besteht, intellektuell zu akzeptieren. Mehr noch: diese Ortho-Doxie ohne jene Ortho-Praxis ist zu nichts nützlich. Aber jene Praxis, auch ohne diese Rechtgläubigkeit, rettet. Das entscheidende ist nicht, „an Jesus glauben“, was leicht ist, sondern „wie Jesus glauben“⁵⁷: sich angesichts der Geschichte auf eine ähnliche oder verhältnismässige Weise zu verhalten wie Jesus es tat, der die intellektuelle Zustimmung zu abstrakten dogmatischen Aussagen in seine Forderungen in keinsten Weise einschloss.

Ein entbehrlicher Hellenismus

- Es ist notwendig, den deutlich hellenistischen Charakter der Kultur anzuerkennen, in der das nizäisch-calcedonische christologische Dogma aufgestellt wurde. Wenn wir den Wert jener Kirche in der Tatsache anerkennen und bewundern, dass sie sich bemühte, den christlichen Glauben in die vorherrschende Kultur der Zeit zu übersetzen, müssen wir gleichzeitig auch die schwerwiegenden Bedingtheiten und Irrtümer einräumen, die sie in diesem Versuch auf sich nahm. Außerdem muss sie selbst auf irgendeine Weise die Zerbrechlichkeit und Entbehrlichkeit ihrer Formeln in kulturell völlig verschiedenen

⁵⁴ Der Ausdruck stammt von Teófilo CABESTRERO.

⁵⁵ Im Übrigen anerkennen Beobachter dieses Moments auch die Grenzen jener Epoche der Kirche. Der hl. Hieronymus sagte: „Seit die Kirche den christlichen Herrschern untersteht, haben sich gewiss ihre Macht und ihr Reichtum vermehrt, aber sie hat an moralischer Kraft eingebüßt.“: *Vita S. Malchi*, 1: PL 23, 55B.

⁵⁶ Dass das Christentum in jener Epoche eine radikale Transformation durchmachte, das es entfremdet und vom Weg Jesu abbringt, ist ein Gedanke, der bei den meisten Mystikern und Reformatoren der späteren Epochen häufig wiederkehrt. Heute wäre dies die Entdeckung, die am meisten herausfordern würde. Vgl. O'Muchu, *Reclaiming Spirituality*, New York: Crossroad 1997, S. 30.

⁵⁷ J.M. VIGIL, *Creer como Jesús. la espiritualidad del Reino*, in RELAT: n° 191.

Kontexten eingestehen. Die verwendeten Kategorien, die wahrgenommenen Sorgen, die beantworteten Fragen bilden in einem beachtlichem Umfang Teil der westlichen Kultur. Sie sind heute für jene verzichtbar, die nicht zur westlichen Kultur gehören⁵⁸ oder die wenigstens zu einer Perspektive der Transkulturalität Zugang haben.⁵⁹ Jene christlichen Generationen waren kreativ und erarbeiteten ihre eigene Neuformulierung des Glaubens in Übereinstimmung mit der sie umgebenden fremden Kultur, in der sie lebte. Genauso steht auch unsere Generation heute in der Pflicht, sich nicht Formeln eingesperrt zu fühlen, so verehrens-wert diese auch seien, sondern ihre schöpferische Treue auch auszudrücken, statt sich verpflichtet zu fühlen, einen hermeneutischen Ausgleich herzustellen, um sich der Illusion hinzugeben, die Formeln einer anderen Zeit weiterhin am Leben zu erhalten.⁶⁰

Es gilt nicht als einziges zentrales Kriterium der Orthodoxie/Rechtgläubigkeit

- So sehr das christologische Dogma eine Position absoluten Vorrangs durch viele Jahrhunderte hindurch bezüglich der Definition des rechten christlichen Glaubens/der Orthodoxie besetzte, scheint es heute ganz und gar *unzureichend* diesen zu definieren, und sogar *kontraproduktiv*, um den christlichen Glauben in seiner Ganzheit auszudrücken, insofern es ohne eine starke Korrektur die Aufmerksamkeit vom wesentlich Christlichen ablenkt. Zudem scheint es auch *nicht notwendig* für all jene Christinnen und Christen, deren Kultur nicht die geringste Affinität zur griechischen Kultur hat, zu der diese dogmatischen Formulierungen gehören. Zum Beispiel für jene, deren Kultur mit der griechischen Philosophie unvereinbar ist, oder die in einer „post-metaphysischen Kultur“ leben...

Die Verstehensweise von Inkarnation neu interpretieren

- Das „theologóúmenon“, die Metapher, der Mythos, das Symbol⁶¹ ... der Inkarnation der zweiten Person der Dreifaltigkeit in Jesus hat sich als ein Symbol von außerordentlicher

⁵⁸ „Wir können heute nicht mehr ungestraft Theologie betreiben, indem wir die metaphysische Denkweise fortführen.“ GEFFRÉ, C., *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Madrid: Christianidad 1984, S. 30.

⁵⁹ Nach F. WILFRED übersetzt die Frage nach der Einheit Christi eine „westliche Problematik“. Vgl. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia: Queriniana 1997, S. 268.

⁶⁰ MARÍN-SOLA, F., *La evolución homogénea del dogma católico*, Madrid-Valencia 2. Aufl. 1963. Dieses Werk veranschaulicht vielleicht am deutlichsten die klassische konservative Position, die aufzuzeigen (und vielmehr zu glauben) versucht, dass es in der Evolution des christlichen Glaubens weder Sprünge, noch Brüche, noch Leugnung der Vergangenheit, noch „Paradigmenwechsel“, noch Zurücklassen unhaltbarer Ansätze gibt...

⁶¹ Wir möchten ihre konkrete Bestimmung nicht vorwegnehmen.

Macht und allgegenwärtiger Virtualität erwiesen. Es handelt sich nicht um einen Punkt, um ein Element neben anderen, sondern um eine grundlegende Dimension, die alles im Christentum verwandelt. Aber alle religiösen Symbole werden gefährlich, wenn sie in einer exzessiv physischen und starren Form jenseits des einem religiösen Symbol eigenen Bedeutungsumfangs verstanden werden. Im Symbol der Inkarnation wurden unvermutet Elemente eingeführt, die zu einem verzerrten Verständnis führen. Ein Verständnis des „Mysteriums“ der Inkarnation, das dem Christentum einen Grad von Absolutheit und Einzigartigkeit gegenüber allen anderen Religionen verleiht, geht über die Grenzen des eigentlichen Inhalts dieses Mysteriums, dessen Träger dieses Symbol ist, hinaus. Eine theoretische Ausarbeitung des Verständnisses der Inkarnation, das sich bewusst oder unbewusst auf das Zugeständnis eines Vorrangs oder eines Privilegs der Auserwählung einer Rasse, eines Volkes oder einer Kultur stützt, ist eine theoretische Konstruktion, die anderen Elemente des göttlichen Geheimnisses entgegenstehen. In jedem Fall geht sie über das hinaus, was die Offenbarung sagt, wenn sie mit einer aktualisierten Hermeneutik gelesen wird.⁶² Heute wissen wir, dass die Offenbarung uns keine Antworten auf diese Fragen gegeben hat, weil sie sich diese einfach nicht stellen konnte. Und alles, was wir darüber hinaus im Laufe unserer Geschichte gesagt haben, muss heute relativiert und im rechten Maß überprüft und neu interpretiert werden.

- Es drängt sich daher die Akzeptanz einer Zeit der „De-konstruktion“⁶³ dieser dogmatischen Formeln auf, indem wir einsehen und anerkennen, dass sie an der allgemeinen Bedingung der religiösen Sprache teilhaben, die immer hermeneutischer Re-interpretation bedarf, ohne dass dies die Überprüfung des Dogmas ausschließt.⁶⁴ Uns jedenfalls scheint dieser Vorschlag von Y. Congar angesichts einer ökumenischen Wiederbelebung eine Zeit der „Neu-Rezeption“ der „symbolischen Texte“ zu eröffnen - der Konzilsdekrete wie der päpstlichen

⁶² „Das kirchliche Lehramt steht nicht über dem Wort Gottes, sondern steht in seinem Dienst, um das Überlieferte rein zu lehren“: Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution *Dei Verbum*, über die göttliche Offenbarung, Nr. 10. „Es ist in der gegenwärtigen Theologie allgemein anerkannt, dass der Inhalt eines Dogmas nichts sagen kann, was über den Inhalt der Wirklichkeit Christi, wie er uns in den Schriften zugänglich ist, hinausgeht oder diesen übertrifft“: RAHNER, K., *Escritos de Teología IV*, Madrid, S. 383; SOBRINO, J., *Cristología desde América Latina*, 2. Aufl. 1977, S. 3.

⁶³ Die Idee stammt von Joseph MOIGT: „die ‚De-konstruktion‘ dieser Theologie des menschengewordenen Wortes“: *El hombre que venía de Dios*, I, S. 10. Sehr interessant und eindrucksvoll ist das Abenteuer dieses Autors. Er musste nämlich, als er nach vielen Jahren seinen Traktat *De Verbo Incarnato* (wie die Christologie vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil genannt und thematisiert wurde) ausgearbeitet hatte, auf dessen Veröffentlichung verzichten, um im Laufe von Jahrzehnten seine ganze christologische Vision neu zu entwerfen, die sich heute im oben erwähnten Werk widerspiegelt, wo er das selbst bezeugt und erklärt.

⁶⁴ „Die Möglichkeit einer Neuformulierung des Dogmas darf nicht ausgeschlossen werden. Es gilt, eine Veränderung in der Formulierung zu akzeptieren, um dem beständigen Wert einer Glaubensaussage treu zu sein“: GEFFRÉ, C., *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Cristianidad, Madrid 1984, S. 97.

Dekrete, das heißt der normativen Texte für den Glauben jeder einzelnen Kirche, aus denen diese sich im Laufe ihrer Geschichte genährt haben – sehr bedenkenswert. Jede Kirche oder Konfession sollte ihre eigenen normativen Texte „neu aufnehmen“, „um sie im Gesamten und in der Ausgeglichenheit des Zeugnisses der Schrift zu rekontextualisieren“⁶⁵. Das nizänocalcedonische christologische Dogma würde zur Gänze unter diese von Y. Congar geforderte „Neu-Rezeption“ fallen.

- Extreme Haltungen sind zu vermeiden, die alles in dogmatischen Formulierungen als negativ betrachten, die in der Tat negative geschichtliche Folgen nach sich zogen. Sie verkennen den Gebrauch, den Sinn und die positive Praxis, die diese auch in der Geschichte ausgelöst haben. Das Symbol der Inkarnation hat Haltungen und Praktiken inspiriert, die den bereits angesprochenen Haltungen diametral entgegengesetzt sind, welche von Vorherrschaft, Eroberung, Überlegenheit, Privileg und Intoleranz geprägt sind... Die Inkarnation Gottes wurde, wie bereits gesagt, zu einem Symbol einer außerordentlichen Macht, um Haltungen der „Menschwerdung“, Erniedrigung, Demut, Solidarität, Armut, „Kenosis“ zu inspirieren⁶⁶...

Die Symbole sind als solche plurivalent, ihre Bedeutung richtet sich nach ihrer Verwendung oder dem umfassenderen Horizont von Referenzen, in den sie sich einschreiben. Sie können weder abstrakt kanonisiert noch verdammt werden. Sie können nicht wegen des negativen Gebrauchs, den sie ermöglicht haben, verbannt werden. Wie ein guter Wein, der in einem unpassenden Gefäß serviert wird, müssen sie umgeschüttet, von jenen (theologischen, mentalen, kulturellen) Kontexten befreit werden, die ihren perversen Gebrauch erlaubten, damit sie durch Kategorien oder Elemente, die logischerweise der Kultur der Gegenwart angehören, oder wenigstens in Formen, die mit ihr vereinbar sind, gelesen werden können, die ihren positiven Gebrauch erlauben und sicherstellen. Vielleicht können oder müssen bei diesem Umschütten die Formen, die überholten oder unnützen oder gar gefährlichen kulturellen Elemente verloren gehen... Worauf es ankommt ist nicht das Weinglas, sondern der Wein. Wenn wir uns aber aus Zuneigung zu den alten und bereits überholten Formen bemühen, den Wein im unpassenden Weinglas zu behalten, werden möglicherweise viele unserer Zeitgenossen den Wein zurückweisen, weil das Weinglas wegen der Assoziation mit der noch immer im kollektiven Gedächtnis gegenwärtigen Geschichte in ihnen Widerwillen erregt.

⁶⁵ *Diversités et communion*, Cerf, Paris 1982, S. 244.

⁶⁶ Vgl. dazu das Kapitel „Inkarnation“ im bereits erwähnten Buch von CASALDÁLIGA-VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*. Ausgehend von dieser Interpretation, vom Geist, der von ihr ausgeht, hätte man dieses wunderbare Symbol nie „perviert“. Das bestätigt das bereits Gesagte: die religiösen Symbole können zum Schlimmsten und zum Besten anregen. Alles hängt von der Farbe des Kristalls ab, durch die wir sie betrachten. Die guten oder schlechten Folgen eines Symbols müssen uns ständig daran erinnern, dass es sich um ein Symbol handelt, das interpretierbar und daher auch manipulierbar ist, und nicht um eine jeder Manipulation entzogene physisch-metaphysische Realität...

Die Symbole können aber ebenso wenig einfach aufgrund der Tatsache sakralisiert werden, dass sie sich als positiv oder wirksam erwiesen haben. So positiv sie auch gewesen sein mögen, sie bleiben trotzdem Symbole, Metaphern, Träger einer Wahrheit, die jenseits des materiellen Ausdrucks liegt, die bestimmte Worte bilden; eine Wahrheit, die nur entdeckt und weitergegeben wird, wenn man dem symbolischen Kodex treu ist, in dem sie ausgedrückt wurde, und sie nicht sakralisiert oder verdinglicht, indem man sie in Metaphysik verwandelt.

Die Metapher ist keine Metaphysik. Sie ist nur Metapher. Aber sie ist voll und ganz Metapher und nichts weniger als eine Metapher. Sie ist die Form, eine Wahrheit auszudrücken, die vielleicht auf anderen Wegen nicht nachvollziehbar ist. Nur jene sind imstande, die Metaphern zu verachten, als wären sie „bloße Metaphern“, die nicht die herausragende Kraft der poetischen Sprache begreifen, oder die „ontologische Leidenschaft“ der metaphorischen Strategie, wie Paul Ricoeur⁶⁷ es ausdrückt.

- Heutzutage verfügen wir nicht über eine neue umfassende christologische Ausarbeitung, über einen vollständigen und zufriedenstellenden Neuansatz des gesamten christologischen Dogmas. Wir haben eben begonnen, ausgehend von einigen bestätigten Verdachtsmomenten und vom Zusammenbruch einiger antiken Gewissheiten nachzudenken. Wir müssen unbedingt „neue Antworten“ auf die ständige Herausforderung des „und ihr, wer sagt ihr, dass ich bin?“ finden.⁶⁸ Die Antwort, die auf diese Frage gegeben wurde, ist in ihrer konkreten Formulierung erstarrt und in ihrer Bedeutung abgenutzt. Vielleicht müssen erst mehrere Generationen vergehen, bis eine neue Antwort konstruiert werden oder als gefunden gelten kann. In der Tat „wirft die Situation komplexe und sensible Fragen auf, die im Licht der christlichen Tradition und des kirchlichen Lehramtes eingehend erforscht werden sollten, um den Missionaren von heute und morgen neue Horizonte in ihren Kontakten mit den nicht-christlichen Religionen zu bieten“⁶⁹.
- Auf jeden Fall ist klar, während wir weiter voranschreiten, dass wir uns von all diesen theoretischen Prämissen und all den „perversen ideologischen Implikationen“ befreien können, die das alte Verständnis des christologischen Dogmas in der Geschichte negativ impliziert hat. Wie Jesus es tun würde, können und müssen wir mit den anderen Religionen auf der Grundlage geschwisterlicher Gleichheit als Söhne und Töchter Gottes aller Religionen, einen Dialog führen. Dabei ist es notwendig, dass wir die alte ängstliche Sorge,

⁶⁷ Was John Hick betrifft, so bemüht er sich in seinem oben erwähnten Werk, die außerordentliche Kraft der Metapher der Inkarnation aufzuzeigen; von der Metaphysik befreit, erscheint das Ausdrucksvermögen der Metapher in ihrer ganzen Schönheit und Kraft.

⁶⁸ KNITTER, P., *Introducing Theologies of Religion*, Orbis, Maryknoll 2002, S. 150.

⁶⁹ *Evangelii Nuntiandi* 53.

„die einzig wahre Religion“ zu sein, hinter uns lassen und in ganzer Liebe und Demut das, was wir leben, anbieten und gleichzeitig unsererseits danach streben, das, was der Geist Gottes in allen Völkern und Religionen verwirklicht, zu entdecken, um auch uns davon bereichern zu lassen.

II. Antologien

- Kap. 3 und 4 des Werkes von HICK, *La metáfora de Dios Encarnado*, <http://servicioskoinonia.org/relat/305.htm>
- Kap. 4 des Werkes *Jesús y Dios* von Juan José Tamayo (Trotta, Madrid 2000) mit dem Titel ‚Hijo de Dios‘, *metáfora de la teología cristiana*, behandelt das gleiche Thema wie diese Lektion 12 unseres Kurses. Es ist auch in digitaler Version verfügbar: <http://servicioskoinonia.org/relat/319.htm>

III. Fragen zum Nachdenken und für den Dialog mit anderen

- ❖ Wie hat man uns das Mysterium der Inkarnation erklärt? Konstruieren Sie gemeinsam diese Erklärung neu.
- ❖ Erinnern wir uns an die Fragen und Antworten aus dem Kinderkatechismus, in denen uns das christologische Dogma erklärt wurde? (Zwei Naturen, eine Person...)
- ❖ Für den hl. Anselm musste Gott Mensch werden, weil nur mit der Genugtuung Jesu – die für Gott von unendlichem Wert war – die Menschheit Vergebung erlangen konnte, während die Beziehungen Gottes zur Menschheit zerbrochen waren. Vor allem: Wussten wir, dass diese Sicht der Erlösung eine besondere Theologie des hl. Anselm von Canterbury (11. Jh.) ist? Wurde sie uns als eine theologische Meinung oder als eine unstrittige dogmatische Wahrheit vorgelegt? Was suggeriert uns das darin vorgestellte Gottesbild?
- ❖ Kommentieren Sie diese Aussage von Paul KNITTER: Die Katholiken werden sich wie die Christen im Allgemeinen bewusst, dass etwas nicht absolut sein muss, um wahr zu sein. KNITTER, *No Other Name?*, S. 219. (Diese Aussage ist als Poster digital verfügbar und

kann auf der Webseite <http://servicioskoinonia.org/posters/> heruntergeladen und ausgedruckt werden).

- ❖ Jenseits der institutionellen Identität der Kirche, die schon seit zwanzig Jahrhunderten besteht, muss nach der Identität des Christentums selbst gefragt werden: Ist das Christentum eines oder gibt es verschiedene Formen des Christentums? War das Christentum der rebellierenden Sklaven das gleiche wie dasjenige ihrer ‚christlichen‘ Herren und Aufseher? (Unterscheiden Sie die tiefe oder theologale Identität von der juristischen oder institutionellen Identität der Kirche). War das Christentum des Militärgeistlichen das gleiche wie das des Guerillakämpfers? Ist das Christentum des geistlichen Ratgebers des Vorstandes einer multinationalen Bank das gleiche wie dasjenige des engagierten christlichen Mitglieds einer Volkspartei? Ist das Christentum des christlichen Großgrundbesitzers das gleiche wie des Landarbeiters, der in der brasilianischen *Bewegung der Landlosen* organisiert ist und ein unproduktives Landgut „besetzt“? Ist das Christentum des George Bush das gleiche wie das von Pedro Casaldáliga? Was ist die Identität einer Religion? Worin besteht die Identität des Christentums?
- ❖ Vertiefen Sie das Kap. IV des Werkes von J.J. TAMAYO *Jesús y Dios* (vgl. den Anhang „Antologie“) und vergleichen Sie seine theologische Position mit derjenigen, die in dieser Lektion 12 des Kurses vorgestellt wird.
- ❖ Der grundlegende Irrtum, so Hick, war, „die Metapher als Metaphysik zu begreifen und die Poesie als Prosa“. Kommentieren Sie diese Aussage.

IV. Bibliographie

AGUIRRE, Rafael, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Estella: Verbo Divino 2001.

ANDERSON, G./STRANSKY, T. (Hrsg.), *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, New York: Maryknoll 1981, 96-110.

AZZI, R., *Do Bom Jesus Sofredor ao Cristo Libertador. Um aspeto da evolução da teologia e espiritualidade católica no Brasil*, in: «Perspectiva Teológica», 18 (1986) 215-233; 343-358.

BARROS, Marcelo, *Cristología afroamerindia. Discusión con Dios*, in: VIGIL-TOMITA-BARROS (ASETT), *Por los muchos caminos de Dios - II*, Quito: Abya Yala 2004, 173-186.

- BERNHARDT, H., *De-absolutierung der Christologie?*, in: BRÜCK-WERBICK (Hrsg.), *Der einzige Weg zum Heil?*, QD 143, Freiburg i. Br. 1993, S. 144-200.
- FRANÇA MIRANDA, Mário de, *Jesucristo, ¿un obstáculo al diálogo interreligioso?*, *Selecciones de teología* 151/38 (1999) 219-230.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Dogmática cristológica y lucha por la justicia*, in: «Revista Latinoamericana de Teología» 34(1995).
- GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesíástico*, Barcelona: Herder 1996.
- HAIGHT, Roger, *Jesus, Symbol of God*, New York: Orbis 2000.
- HICK, J., *La metáfora del Dios encarnado*, Quito: Abya Yala 2004.
- KASPER, W., *Carácter absoluto del cristianismo*, in: *Sacramentum Mundi*, II, 54. Auch in digitaler Version in: servicioskoinonia.org/relat/328.htm
- KNITTER, P. F., *No Other Name?*, Orbis Books, Maryknoll 1985.
- KNITTER, P., *Jesus and the Other Names*, New York: Orbis 1996.
- KUSCHEL, Karl-Josef, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München 1990.
- MEUNIER, Bernard, *¿Por qué llegaron los dogmas?*, *Selecciones de Teología* 164 (dic 2002) 303-313. Verfügbar in digitaler Version in: servicioskoinonia.org/relat/320.htm
- MOINGT, Joseph, *El hombre que venía de Dios*, Bilbao: Desclée 1995, 2 Bde.
- PIERIS, A., *Christ beyond Dogma: Doing Christology in the Context of Religions and the Poor*, in: «Louvain Studies» 25 (2000) 220.
- RAHNER, K., *Sulla pretesa del cristianesimo di possedere un valore assoluto*, in: *Scienza e fede cristiana*, Roma: Paoline 1984, 237-256 (Nuove saggi IX).
- SEGUNDO, Juan Luis, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Sal Terrae 1989.
- SESBOÛÉ, B., *Jesucristo, el único mediador*, vol.I, Sígueme, Salamanca 1990. Auch in digitaler Version in: servicioskoinonia.org/relat/333.htm
- SMULDERS, Piet, *Desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas y en el magisterio eclesíástico*, in: *Mysterium salutis*, Madrid: Cristiandad 1971, Bd.I III/I, pp. 417-504.
- SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, San Salvador: UCA Editores 1999, dritter Teil: «La cristología conciliar».
- TORRES QUEIRUGA, A., *Confesar a Jesús como el Cristo*, Cuadernos FyS, Sal Terrae 1995.
- VARIOS, *¿Jesús, Hijo de Dios?*, «Concilium» 173 (März 1982).
- VIGIL, J.M., *Creer como Jesús: la espiritualidad del Reino*, in digitaler Version in: servicioskoinonia.org/relat/191.htm

VIGIL, J.M., *Puestos los ojos en la Utopía de Jesús*, in digitaler Version in: servicioskoinonia.org/relat/052.htm; auch in: «Misiones extranjeras», 139 (enero-febrero 1994) 49-63, Madrid.

VIGIL, J.M., *Cristología de la liberación y pluralismo religioso*, in: VIGIL-TOMITA-BARROS, *Por los muchos caminos de Dios - II*, Quito: Abya Yala 2004, pp. 163-172