

Der Streit um die Inkarnation und die Frage nach christlicher Identität¹

1. Identität und Gottesgedanke

Im religiösen Bewußtsein der Postmoderne steht das Thema «Identität» bezeichnenderweise nicht im Vordergrund. Man will sich nur ungern unterscheiden, möchte nur bedingt auf das Eigene, Einmalige verweisen. Größere Bedeutung hat das Gemeinsame, scheinbar miteinander Verwandte, das gleichwohl transparent bleiben muß für die ganze Palette menschlicher Erfahrungen und Ideen. Aber es ist nicht zu verkennen, daß die landläufige religiöse Mentalität der Gegenwart, von der auch ein Gutteil der christlichen Religionstheologie beeinflusst ist, zu einem Gottesbegriff neigt, der trotz seiner Farbenfreude und forcierten Pluralität immer blaßer wird: Nicht nur die Religionen trifft das Verdikt, sich für etwas Einmaliges zu halten. Gott selbst wird so ins Allgemeine gezerrt, daß es Identität für ihn nur noch auf der Ebene blutleerer Abstraktionen geben kann. Er ist nicht weiter eine konkret beanspruchende Macht, die mit unverwechselbarer Physiognomie auf die Welt zugeht und sich ihr erschließt. Vielmehr: Gott soll als allgemeinsten Nenner für das Ganze der Wirklichkeit diese Wirklichkeit sowohl gewissermaßen verkörpern als auch in einer Weise transzendieren, vor der der Mensch eigentümlich unbeteiligt bleibt².

¹ Leicht überarbeitete Fassung eines Referates, das im September 1997 vor dem Schülerkreis von Kardinal Ratzinger in Como, Norditalien, gehalten wurde.

² Zum geistigen Kontext des gegenwärtigen Christentums vgl. U. Ruh, *Vor der Jahrtausendwende: HerKorr* 51 (1997) 1-3.

Meines Erachtens steht hinter solchen Vorstellungen, sofern sie von theologischen Strömungen auf die Ebene des Denkens gehoben werden, eine neuerwachte Sympathie für Elemente der antiken, griechischen Gottesidee. Diese soll von ihrer christlichen Indienstnahme befreit und, angereichert mit aufklärerischen Idealen im Gefolge Lessings oder Kants, als allgemeingültige religiöse Chiffre in den Vordergrund gerückt werden. Der Denkweg des antiken Christentums erfährt eine Kehrtwendung: Hatte Augustinus noch geklagt, den in vielen Punkten so überzeugenden Einsichten Platons und seiner Interpreten fehle Christus, der inkarnierte Logos des Vaters³, so schafft nunmehr gerade dieser Christus, dieser *eine* Christus, Unbehagen. Er droht den überall und nirgends anwesenden Gott, wie er sich darzustellen scheint, auf eine unzulässig *menschliche* Weise einzuengen und festzuschreiben. Dabei wird die Idee einer «Inkarnation» keineswegs als etwas Unpassendes empfunden. Aber sie bleibt ohne theologische Verbindlichkeit. Durch sie erfahren weder Gott noch Mensch eine entscheidende Veränderung. Deshalb kann es *viele* Inkarnationen geben und doch, im eigentlichen Sinn, nicht eine einzige. Denn es handelt sich weniger um Inkarnationen substantieller Art, eher um Avatare oder Bodhisattvas, wie östliche Religionen sie kennen: Gott *begegnet* in erleuchteten Rettergestalten, aber er verwirklicht sich nicht in ihnen. Entsprechend müssen die vielen Inkarnationen zusammengeschaут und auf eine Art gelesen werden, die sie vor dem Geheimnis der unzugänglichen Gottheit transzendiert und damit relativiert. So bleibt das Göttliche abstrakt, allgemeingültig und — vermeintlich — kommunikabel. Doch weil das Wesen von Religion nun einmal auch darin besteht, die Unanschaulichkeit Gottes zu *überwinden*, gesteht man dem geforderten Abstraktum eine inhaltliche Füllung «von unten her» zu: Die Inkarnationsidee wird mit der kreativen Leistung religiöser Gemeinschaften oder bestimmter Charismatiker identifiziert. Sämtliche Religionen der Erde scheinen dann auf ein- und derselben Stufe zu stehen.

Seinen konkreten Ausdruck hat dieses Denken, das in meinen Ausführungen noch ohne Namen geblieben ist, in der *Pluralistischen Religionstheologie* der Gegenwart gefunden. Da ihre einschlägigen Argumentationen inzwischen sehr zuverlässig analysiert

³ Augustinus, *Serm.* 141,1; *PL* 38, 776. *Conf.* 7,20 f; *CChr.SL* 27, 109 f.

und diskutiert worden sind⁴, möchte ich mich im folgenden darauf beschränken, einige Hintergründe der pluralistischen Theologie so zu benennen, daß in der Auseinandersetzung mit ihnen das unterscheidend Christliche bezüglich des zentralen Moments der Inkarnation zum Ausdruck kommt.

2. Inkarnation als Beschränkung göttlicher Allmacht?

Der Streit, den die pluralistische Christologie impliziert und zunehmend auch entfacht, ist im wesentlichen ein Streit um das Verständnis der Inkarnation. Er kreist um die Frage, ob Gott die Fähigkeit besitzt, sich in einem einzigen, bestimmten Menschen letztgültig und zugleich universal auszusagen. Der pluralistische Denkansatz verneint diese Möglichkeit. Er tut es aufgrund zweier Vorentscheidungen, die aus philosophischen und wohl auch weltanschaulichen Gründen Geltung gewinnen: Grundsätzlich bleibt unbestritten, daß Gott den Menschen auf verschiedene Weise berührt und zu Glaube und Religion befähigt. Aber es wird in Abrede gestellt, daß seine Kundgabe, selbst wenn sie Inkarnation heißt, die angemessene Repräsentanz seines unermeßlichen Lebens sein kann. Die Unermeßlichkeit Gottes, von der christliche Theologie nicht den geringsten Abstrich machen wird, gestaltet sich als das eigentliche Hindernis, daß Gott sich mitteilt. Die Absolutheit Gottes verkehrt sich zu dessen Gefängnis. Sie macht ihn zum Geizling, sie verwehrt ihm, eine unüberbietbare Nähe zum Menschen einzunehmen. Das ist das eine. Das zweite: Der Mensch wird für unfähig erachtet, das Göttliche aufzunehmen und innerhalb der Koordinaten eines konkreten Lebens im Hier und Heute auszutragen. Die biblische Überzeugung, daß die geistbegabte Kreatur *capax infiniti* und somit *capax Dei* sei, erfährt eine Beschränkung. Der Mensch bleibt vor dem Gottgeheimnis unbeholfen, ja gewissermaßen linkisch — auch der Mensch Jesus von Nazaret.

⁴ Ich verweise insbesondere auf P. Schmidt-Leukel, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie* John Hicks, in: R. Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (QD 160), Freiburg — Basel — Wien 1996, 11-49; kritischer dazu G. D'Costa, *Das Pluralismus-Paradigma in der christlichen Sicht der Religionen*, in: *ThG(B)* 30 (1987) 221-231.

Der Erklärung John Hicks zum Beispiel, wonach Jesus zwar *totus Deus*, ganz Gott gewesen sei, obwohl er nicht als das *totum Dei* verstanden werden könne, weil er nicht alles, was Gott zu bieten habe, repräsentiere⁵, liegt ein theologischer Fatalismus zugrunde, dem eine anthropologische Engführung korrespondiert: Gott ist aufgrund seiner Absolutheit und machtvollen Unermeßlichkeit außerstande, sein Innerstes zu geben. An die Stelle seiner Selbstmitteilung treten mehr oder minder starke Impulse mit bloßer Signalwirkung. Dem entspricht: Die *capacitas infiniti* des Menschen bleibt auf die Fähigkeit beschränkt, nicht das Absolute selbst, sondern nur dessen Klopffzeichen zu empfangen, die es je nach den verschiedenen kulturellen Möglichkeiten so oder anders zu verdolmetschen gilt⁶. Offensichtlich beschneidet ein solches Denken den Reichtum Gottes wie den des Menschen; von Inkarnation läßt sich in bestimmter Hinsicht nicht mehr reden. Der christliche Gedanke lebt ja gerade von der Voraussetzung, daß Gott sich verschenken kann, daß er frei, mächtig und demütig genug ist, sich zu verausgaben, sich geradezu auszubeuten, um an die Bilderwelt Bernhards von Clairvaux zu erinnern⁷. Von Inkarnation läßt sich nur sprechen, wenn das «Fleisch», wenn die *sarx* den Menschen nicht daran hindert, als ganzheitliches Wesen — mit Leib und Geist und innerhalb einer begrenzten Zeitspanne — zur Selbstaussage Gottes zu werden. Ist diese Möglichkeit aber grundsätzlich denkbar, ist also anerkannt, daß der Mensch *als Mensch* mit Gott eins zu werden vermag, ohne sich seiner *sarx*-Natur entledigen zu müssen, so steht ein Höchstfall solcher Einheit zu erwarten. Und teilt man mit dem Neuen Testament die Überzeugung, daß sich diese Erwartung in der Existenz Jesu von Nazaret tatsächlich erfüllt hat, dann folgt daraus das Bekenntnis zur Einmaligkeit jener Existenz. Denn dies läßt sich wohl nicht bestreiten: Wenn eine *einmalige* Existenz wie diejenige Jesu von Nazaret nicht ausreicht, Gottes letztes Wort zu sagen und zu verwirklichen, dann vermögen es auch viele Existenzen nicht, und seien sie religiös hochgradig

⁵ J. Hick, *God and the Univers of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London-Basingstoke 1975, 159.

⁶ Vgl. dazu, kritisch beleuchtet, K.-H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage* (Kriterien 94), Einsiedeln-Freiburg 1995, 77-82.

⁷ Vgl. Bernhard von Clairvaux, *In Nativitate Sermo 2*: G.B. Winkler (Hg.), *Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke VII*, Innsbruck 1996, 238: «... tunc enim, conscisso sacco, pecuniam, quae latebat, in pretium nostrae redemptionis effudit».

inspiriert. Wenn nicht in dem Einen die *vollkommene* Union von Gott und Mensch gelingt, reichen auch viele zusammen höchstens asymptotisch an das Göttliche heran. Das aber bedeutet: Gottheit und Menschheit bleiben unversöhnbare Gegensätze.

Dieser Konsequenz steht das christliche Christusbekenntnis in der Form des Dogmas von Chalkedon entgegen: Gottheit und Menschheit sind eins — unvermischt und ungetrennt — in dem einen, der Jesus von Nazaret heißt und der *darum* der Sohn genannt wird⁸. Christliche Identität hängt maßgeblich an der Einsicht des genannten Konzils, und sucht man sie theologisch zu vertiefen, so bieten sich *pneumatologische* Überlegungen an:

Die Verbindung von Gott und Mensch in dem einen Christus erscheint aus neutestamentlicher Sicht als das Werk jenes Geistes, der, wie Paulus ahnte, in die «Tiefen Gottes» hinabreicht (1 Kor 2,10). Weil das Pneuma die Weiten Gottes und die des Menschen gleichermaßen kennt und erfüllt, ist es die lebendige Brücke, auf der sich beide begegnen. Und wieder gilt: Es kann nur einen einzigen Geistträger geben, soll die mögliche Verbindung von Gott und Mensch in einer *unüberbietbaren* Weise gelungen sein.

Tatsächlich hat die Alte Kirche — der Schrift folgend — in Jesus von Nazaret den Geistträger, den «Geistgesalbten» schlecht hin erkannt. Inspiriert von biblischen Symbolismen erklärte unter anderen Augustinus, diese Salbung des Geistes habe Jesus durch seine *Inkarnation* empfangen⁹. Ich sehe darin den metaphorischen Hinweis auf ein theologisch durchschlagendes und mithin einzigartiges Geschehen im Pneuma Gottes: Der Gottesgeist fügt den göttlichen Logos mit einer menschlichen Natur zu einer einzigen Person, die gerade aufgrund ihrer pneumatischen, nicht charismatischen Persönlichkeitsstruktur als *totus Deus* und als das *totum Dei* zugleich wirkt. Wäre Jesus nur ein Charismatiker wie viele andere gewesen, bliebe der Geist seiner personalen Substanz äußerlich. Er befeuerte lediglich eine ontisch abgeschlossene und damit nicht vom Logos her definierbare menschliche Person. Blanker Adoptionismus wäre die Folge; von einer Inkarnation des Logos im Pneuma könnte nicht die Rede sein.

Das Johannesevangelium bringt diese Zusammenhänge in einem vielzitierten Logion zum Ausdruck: «Der Geist weht, wo er

⁸ Vgl. DH 302.

⁹ Augustinus, *Trin.* 15,26,46; *CChr.SL* 50A, 526.

will» (Joh 3,8). Während man geneigt sein könnte, dieses Wort für einen Hinweis zu nehmen, daß göttliche Selbstmitteilung unabhängig von ursprünglicher Positivität in vielen Religionen oder in vielen charismatischen Gestalten gegeben sei, meint der Verfasser des Evangeliums etwas ganz anderes. «Der Geist weht, wo er will», das besagt: Statt Charisma kommt in Jesus von Nazaret Pneuma zum Tragen. Seine *Person* ist Geistereignis — Kraft von oben, die nur einmal, aber dieses eine Mal in entscheidender Weise wirksam wird. Entsprechend konzentrieren die evangelischen Berichte über die Taufe Jesu ihr christologisches Zeugnis in die Aussage hinein, der einziggeborene Sohn, das Wort des Vaters, sei mit dem identisch, der dem Wasserbad entsteigt¹⁰. Es liegt auf der Hand, daß sich die neutestamentliche Geistvorstellung, die religionstheologisch besonders dehnbar scheint, gegen eine generalisierende Interpretation sperrt. Das Kommen des Geistes setzt vielmehr seine Verdichtung voraus. Der Geist des einen, der *in Person* den Reichtum Gottes wie den des Menschen durchmißt, kann sich erst verströmen, wenn dieser eine durch die Auferstehung entgrenzt und als der Kyrios aller offenbar geworden ist. Aber dieser Weg geht über das Fleisch, er führt über den Menschen, nicht an ihm vorbei. Darum macht Lukas in der Apostelgeschichte darauf aufmerksam, daß der *gekreuzigte* und zum *Vater* erhöhte Christus den Geist gesendet habe (vgl. Apg 2,33). Und im Johannesevangelium steht das tief-sinnige Wort, der Geist sei erst *nach* der Verherrlichung Jesu, nach seinem Leiden am Kreuz gegeben worden (vgl. Joh 7,38).

Gerade die Passion Jesu zeigt mit besonderer Eindringlichkeit: Inkarnation im christlichen Sinn ist nur zu denken, wenn man in Gott Freiheit glaubt und zugleich akzeptiert, daß diese Freiheit eine *entschiedene* Freiheit sein muß: eine Freiheit zur Selbsthingabe. Und weiter wird deutlich: Die Hingabe des Vaters, der den Sohn nicht schont, spiegelt sich in der Hingabe des Sohnes selbst: in einer Einsatzbereitschaft, die nicht ohne einen integralen *menschlichen* Willen auskommt. So bestätigt sich: *Menschliche* Entschiedenheit für das Gute ist groß, weiträumig und ernsthaft genug, der *göttlichen* Entschiedenheit für das Gute Ausdruck zu verschaffen.

Von hier aus möchte ich einen Blick auf nichtchristliche Religionen wagen: Sofern es dort Inkarnationsvorstellungen gibt,

¹⁰ Vgl. dazu P. Schoonenberg, *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg 1992, 23 f. 31-33.

entbehren sie jener Dramatik, die Kreuz heißt. Sie kennen weder die entschiedene Freiheit Gottes noch die soteriologische Kraft des freien, menschlichen Willens. Das Judentum zum Beispiel kennt Inkarnation: Es ist das Erbarmen Jahwes, das von oben in die Tiefe geht, um den Menschen zu suchen, der sich in Not befindet. Es handelt sich um eine Inkarnation des Blickes. Gott weigert sich, sein Gesicht abzuwenden vom irdischen Elend. Er zeigt sich derart engagiert, daß Gott und Mensch, worüber eine chassidische Erzählung nachsinnt, ihre «Rollen tauschen» könnten, um zu einer «Schicksalsgemeinschaft» zu verschmelzen¹¹. Dennoch bleibt das göttliche Mitleid ohne kreatürliches Substrat. Dasselbe gilt in einem weitaus stärkerem Maß vom Allerbarmer des Gottes Mohammeds¹². Inkarnationen anerkennt auch der Hinduismus: In vielen Fleischwerdungen scheint das Göttliche auf, wie es selbst in tausend Facetten schillert. Aber diese Fleischwerdungen behalten nicht das letzte Wort, weil auch die Schöpfung — die Welt, der Mensch — kein letztes Wort hat. Inkarnation bleibt Schein und bleibt vorläufig, weil das irdische Sein selbst nur Schein ist und nur vorläufig existiert¹³.

Demgegenüber weist die neutestamentliche Christologie eine unvergleichliche inkarnatorische Konsequenz auf: Gott bedient sich für seine eigene, bleibende Definition des Menschen. Ich nenne das Stichwort «Erhöhung des Herrn»: Der inkarnierte Logos wird für immer Mensch bleiben, wahrer Gott und wahre Kreatur zugleich. Wir sprechen — in der Konsequenz des Inkarnationsgedankens und im Blick auf Jesus Christus — von der *Idiomenkommunikation*: Was den Menschen ausmacht, betrifft nunmehr Gott, und was Gott ausmacht, gehört dem Menschen. Mit der Inkarnation des Logos bricht sich jene auf alle Kinder Adams gewendete Soteriologie Bahn, die sich in die Botschaft fassen läßt, Gott sei Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde¹⁴. Ein entscheidendes Element des christlichen Inkarnationsverständnisses tritt zutage: Mensch

¹¹ B. Petersen, *Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort*, Berlin 1996, 46, in bezug auf die Rezeption chassidischer Gedanken bei Elie Wiesel.

¹² Vgl. A. Schimmel, *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam*, München 1995, 272-296.

¹³ Vgl. P. Schreiner, *Welt/Schöpfung V. Weltverständnis: indisch-hinduistisch*: LeRe²1988, 704 f.

¹⁴ Vgl. Athanasius von Alexandrien, *De incarn.* 54; PG 25, 191.

und Gott interpretieren sich gegenseitig. Mensch und Gott finden aneinander zu sich.

Allerdings ist hier Vorsicht geboten: Der eben gegebene Bescheid wäre auf eine gefährliche Weise verbogen, wenn er zu einem allgemeingültigen anthropologischen Axiom gemacht und von der Person des Einen und Einzigen, an dem sie Maß nimmt, losgekoppelt würde. Die Idiomenkommunikation gehört ursächlich und unverwechselbar zur Identität Jesu. Sie ist an ihn gebunden. Sie beschreibt eine Persönlichkeitsstruktur, die der individuellen wie kollektiven Persönlichkeitsstruktur der Menschheit grundsätzlich vorausliegt, um sie soteriologisch zu unterfangen. Die Rede von der Idiomenkommunikation läßt sich darum nicht als eine Chiffre für Fähigkeiten gebrauchen, die alle Menschen von sich aus besäßen. Träfe dies zu, dann wäre Jesus von Nazaret ein Erweckungsprediger im gnostischen Sinn. Er käme als zweiter Buddha, der vorlebte, was jeder Mensch durch eine Kehre nach innen zur Geltung bringen könnte, um sich letzten Endes selbst zu erlösen. Darum muß die christliche Verkündigung, auch wenn sie um die anthropologische und soteriologische Konsequenz der göttlichen Inkarnation weiß, die unverwechselbare Persönlichkeit des Gottmenschen im Auge behalten. Denn ob auch andere Menschen zur Selbstaussage Gottes reifen, hängt von der Intensität ab, mit der sie auf den einen Christus zuleben und für seine Einwirkung empfänglich sind. Was ihm, dem wahren Gott und wahren Menschen von Natur aus zukommt, teilt der Kreatur die Gnade mit.

Denn wie gesagt: Wäre nicht mehr vorausgesetzt, daß der inkarnierte Logos als das *totum Dei* den Menschen heiligend unterfängt, wäre vergessen, daß die Idiomenkommunikation in dem einen verwirklicht ist, von dem alle anderen abhängen, geriete der Inkarnationsgedanke zu einer gefährlichen Ideologie. Eine Kostprobe von ihr gibt die feministische Theologin Mary Daly — indem sie bestimmte Vorstellungen karikiert — mit folgendem Satz: «Wenn Gott Mann ist, ist der Mann Gott»¹⁵. Aber so kann Inkarnation nicht gemeint sein. Es geht nicht um eine blinde, gleichsam automatische Vergottung der menschlichen Natur im allgemeinen oder im besonderen. Es geht vielmehr um die einmalige und individuelle Existenz des einen Christus, die Menschen in dem Maß gottfähig macht, in dem sie sich einem an ihm orien-

¹⁵ M. Daly, *Jenseits von Gottvater, Sohn und Co.*, München 1980, 33.

tierten Läuterungsprozeß sakramentaler und existentieller Art unterziehen.

Die an die Christusperson gebundene Singularität der Einheit von Gott und Mensch widerstreitet zudem der Versuchung, das historisch einmalige Christusgeschehen einem transhistorischen Christus*prinzip* unterzuordnen, wie es beispielsweise Raimon Panikkar propagiert hat. Für ihn ereignet sich das besagte Christusprinzip jeweils dann, wenn die Vereinigung von Gott und Mensch charismatischen Persönlichkeiten in herausragender Weise gelingt. Demgemäß sei Jesus von Nazaret zwar ein Christus, aber Christus sei nicht nur Jesus allein ¹⁶.

Solche oder ähnliche Auffassungen belegen die Diskrepanz pluralistischer Christologien zum traditionellen Inkarnationsgedanken. Mit der These, der Logos Gottes sei mehr und größer als Jesus von Nazaret, trifft ein Zwiespalt das Persongeheimnis des Menschgewordenen. Mehrere oder gar beliebig viele Christuspersönlichkeiten entstehen. Durchaus individuell geprägte Trägergestalten treten einem konturlosen Universalchristus gegenüber, der jegliche personale Identität verliert. Der schlichte Satz, daß der *Logos* Mensch geworden sei, verliert seine Brisanz. Mit guten Gründen geht das christologische Dogma davon aus, daß der personale Angelpunkt der zwei Naturen Christi der eine Logos ist. Ordnet man ihm verschiedene historische Persönlichkeiten zu, wird aus dem einen Christus ein schizophrenes Wesen. Der Glaube an die Inkarnation verflüchtigt sich zu einem christologischen oder besser: pseudochristologischen Glauben an die Re-Inkarnation. An ihn sind freilich dann dieselben philosophischen Einwände zu richten, wie sie generell an die Adresse des Wiedergeburtsglaubens gehören. Unter anderem stellt sich die Frage: Was ist das für ein «Ich», das verschiedene Existenzen durchlaufen soll, um welchen Christus handelt es sich, wenn er in viele Personen eingeht?

Alle momentan sehr gängigen Aussagen, daß der Logos Gottes größer sei als der Mensch Jesus von Nazaret, bewegen sich auf eine gnostizierende Generalisierung zu, die eben nicht inkarnatorisch, sondern anti-inkarnatorisch ist: Sie ruft von der *sarx* und von der Person des Einen weg in abstrakte Prinzipien hinein. Sie verallge-

¹⁶ Vgl. R. Panikkar, *The Meaning of Christ's Name in the universal Economy of Salvation*: M. Dhavamony (Hg.), *Evangelizations, Dialogue and Development*, Rom 1972, 195-218; ders., *Der unbekannte Christus im Hinduismus*, Mainz 1986, 23.

meinert, was nur einem Individuum zukommen kann. Sie verkennt die Gnade. Denn an deren Stelle rückt die Auffassung, man könne durch religiöse Genialität das Inkarnationsprinzip beliebig verfügbar machen und als konstitutives Element dem Material der allgemeinen Religionsgeschichte einverleiben. Aber Inkarnation meint im Gegensatz dazu die entschiedene Freiheit Gottes, seinen Logos mit einer einmaligen kreatürlichen Identität zu verschmelzen, um sie *allein* zur Basis seines Weltbezuges zu machen.

3. Inkarnation als göttliches Schicksalsgeschehen

Mit dem eben Gesagten bekundet sich ein weiteres Moment des christlichen Inkarnationsverständnisses: Die Fleischwerdung des Logos ist ein Geschehen, das die Gottheit in ihrer Gänze engagiert. Inkarnation meint ein *Schicksalsgeschehen* Gottes — freilich immer vorausgesetzt, daß dieses Schicksal in seinem freien, aber konsequenzbewußten Entschluß gründet. Christlich betrachtet wäre es abstrus, Gott einer wie auch immer gearteten Schicksalsmacht unterzuordnen, wie die griechische Mythologie es tat. Und wir können auch nicht eine innere Notwendigkeit der göttlichen Selbstentfaltung im Sinne Hegels akzeptieren. Aber der Blick auf das, was Gott in der Geschichte getan hat, was als historisches Faktum überliefert wurde, erlaubt es sehr wohl, in bezug auf die Inkarnation von einem göttlichen Schicksalsgeschehen zu sprechen. Das Schicksal Gottes besteht darin, den Preis zahlen zu müssen, den eine Schöpfung verlangt, die angesichts seiner nicht einfach «nichts», sondern «etwas» ist und deshalb über Eigengesetzlichkeit und Freiheit verfügt. Nicht nur das unterscheidend, sondern das unüberbietbar Christliche liegt darin beschlossen, daß sich Gott für immer von jener Weichenstellung affizieren läßt, die die Inkarnation des Logos vornimmt¹⁷.

Auch an dieser Einsicht müssen pluralistische Optionen für mehrere Christusgestalten scheitern. Die Divergenz gleichberechtigter Erlösungsinitiativen, so heißt es, soll den Reichtum Gottes und seine bleibende Menschenfreundlichkeit zum Ausdruck brin-

¹⁷ Vgl. K.-H. Menke, *Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christliche Theodizee*: H. Wagner (Hg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem* (QD 169), Freiburg-Basel-Wien 1998, 115-130.

gen¹⁸. Aber aus einer solchen Perspektive wird die Inkarnation des Logos zu einer gönnerischen Episode im von der Welt *unaffizierbaren* Leben Gottes. Es läßt sich gerade nicht mehr von einem göttlichen Schicksalsgeschehen sprechen, das aus freiem Willen kommt und so allererst als Liebe offenbar wird. Vielmehr zeigt sich eine Distanz, die das Wort «Liebe» als Verhältnisbeschreibung von Gott und Mensch gar nicht zuläßt. Tatsächlich treten im pluralistischen Denkgebäude philosophische Vorentscheidungen an die Stelle des antiken *moira*-Gedankens. Dieser hatte die antike Götterwelt in der Gefangenschaft eines übergöttlichen Absolutums gehalten, so daß sie zu einer schicksalswendenden und schicksalsbrechenden Liebe unfähig blieb¹⁹. Einer substantiellen Inkarnation hingegen muß sowohl auf göttlicher wie auf menschlicher Seite eine Dramatik eignen, zu der es deswegen kommt, weil das Schicksal als blinde und unüberwindliche Macht *nicht* das letzte Wort behält. Vielmehr: Gott *selbst* ist Schicksal und bürgt höchstpersönlich für die allesentscheidende Wende zum Guten, die darum als Paukenschlag in der Geschichte auftreten muß: «Ein für allemal», wie der Hebräerbrief formuliert (Hebr 9,12), hat Gott im ewigen Sohn eine schicksalswendende Weichenstellung vorgenommen, indem er sich selbst in die Geschichte hineinverfügte. «Fülle der Zeit» nennt Paulus das (vgl. Gal 4,4).

In besonderer Weise belegt die am *Kreuz* offenbare Dramatik der Christusgestalt die Einmaligkeit und Einzigkeit der göttlichen Inkarnation. Aber schon die Logik selbst weist in diese Richtung: Was sollten mehrere Inkarnationen, mehrere dramatische Zeitwenden also, nebeneinander bewirken? Entweder die verschiedenen Inkarnationen würden gegenseitig konkurrieren, oder aber alle weiteren Inkarnationen blieben völlig belanglos: Was könnten sie der einen, dramatischen, entscheidenden Wende noch hinzufügen, bei der sich Gott selbst als das personifizierte, liebende Schicksal erwies?

¹⁸ Ein Protagonist für diese Ansicht ist wohl P.F. Knitter; vgl. ders., *Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an die Kritiker*. R. Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991, 216-219.

¹⁹ Vgl. R. Feldmeier, *Nicht Übermacht noch Impotenz. Zum biblischen Ursprung des Allmachtsbekenntnisses*: W.H. Ritter, R. Feldmeier, W. Schoberth, G. Altner, *Der Allmächtige. Annäherungen an ein umstrittenes Gottesprädikat*, Göttingen 1997, 22-25.

Um die Einzigkeit und Radikalität des Inkarnationsgeschehens im beschriebenen Sinn zu verdeutlichen, kann sich die christliche Theologie auf das Theologumenon der *Entäußerung* besinnen: Das christliche Inkarnationsverständnis bleibt wesentlich kenotisch geprägt²⁰. In der Schrift kommt der Begriff *kenosis* nicht vor. Er ist von dem Verb *kenoun* herzuleiten, mit dem Paulus und seine Gewährsleute den Erniedrigungsakt Jesu zugunsten des Menschen beschreiben (vgl. Phil 2,7). Dieses Verb gehört zu einer Reihe von Extremaussagen, die der frühen Kirche allein geeignet schienen, als adäquate Spiegelungen des Christusereignisses zu dienen. Auch der christologische Hoheitstitel «Sohn Gottes» oder die Rede von der «Auferstehung» sind solche Extremaussagen. Sie zeigen an, daß sich nunmehr — mit Jesus — etwas Entscheidendes in der Geschichte ereignet hat. Extremaussagen entsprechen auf sprachlicher Ebene der Unüberbietbarkeit des Geschichtlichen. Sie bezeugen, daß weitaus mehr als eine weitere Episode im Gott-Mensch-Verhältnis stattfand; sie verbürgen, daß Gott Letztes gab: den Sohn als die Mitte seiner selbst, die Auferstehung als den Beginn eines neuen, endgültigen Lebens, den Geist als das Elixier einer alternativen Lebensgemeinschaft. Extremaussagen suchen das eigentlich Unsagbare und doch Geschehene ins Wort zu fassen und appellieren darum an die uneingeschränkte Hingabefähigkeit von Menschen. Daraus wie John Hick oder Paul F. Knitter den Schluß zu ziehen, Glaubensaussagen seien mythologische, das heißt nichtkognitive Betroffenheitsäußerungen jenseits objektiver Wahrheitsgehalte²¹, ist realitätsfremd. Geisteskonstrukte wären spätestens von den intellektuellen Alexandrinern, denen niemand eine übertriebene Erdverbundenheit nachsagen wird, gründlich entmythologisiert worden. Aber die historische Orientierung des Christentums hat immer dafür gesorgt, daß die *magnalia* Gottes tatsächlich als Geschichte, nicht als Ideen erfahren wurden.

Gewiß leben alle Religionen davon, daß der Mensch nach dem Ewigen Sehnsucht trägt, und in vielen Glaubensrichtungen gibt es die Ahnung, daß Gott unerschütterlich am Menschen liegt. Aber daß es Gott etwas gekostet hat, auf die Welt zuzugehen, und was es

²⁰ Vgl. dazu B. Stubenrauch, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung* (QD 158), Freiburg — Basel — Wien 1996, bes. 26-30.

²¹ Vgl. J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen*: ders. (Hg.), *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979, 185. 193; P. F. Knitter, *Religion und Befreiung*, 218.

ihn gekostet hat, das zeigt der eine Christus, der menschengewordene Logos des Vaters, der historische Jesus von Nazaret, der ans Kreuz mußte. Angesichts seiner ist, wie Raymund Schwager zu Recht gefordert hat, die Christologie der Pluralisten gehalten nachzuweisen, «wo sich in der realen geschichtlichen Welt eine analoge Offenbarungsgestalt mit entsprechender Dramatik findet»²². Der Kenosisgedanke bringt zum Ausdruck, daß es ein stärkeres Gottesengagement als ein geschichtliches, das heißt gott-menschliches in der Welt nicht gibt.

4. Inkarnation und der Verzicht auf Mystifizierung

Indes bringt das Gesagte nur *einen* Aspekt des kenotischen Inkarnationsverständnisses zum Vorschein. Dieser ist geeignet, die Doxa, die Wucht, die zeitenwendende Kraft der göttlichen Liebe aufzuweisen. Diese Wucht müßte eigentlich alle religiösen Ansätze außerhalb des Christentums zertrümmern. Darum konnte die frühe Kirche unter dem Eindruck der jesuanischen Dramatik nicht anders, als in fremden Religionen teuflisches Blendwerk sehen²³. Aber ist damit das letzte Wort gesprochen? Ich glaube es nicht. Denn zum einen ist da die immer noch gültige Vision, daß die Religionen die in Jesus gegebene Konkretion der kenotischen Gottesgegenwart sozusagen umsäumen — wengleich in unterschiedlicher Intensität. Hier hat das Zweite Vatikanum klare Vorgaben gemacht²⁴. Zum anderen bedeutet der kenotische Charakter der Gottesgegenwart in Jesus von Nazaret, daß die Offenbarung Gottes nicht in einer zwingenden, gleichsam gewalttätigen Weise geschehen ist. Die Selbstverfügung des Logos in einen bestimmten Menschen hinein geht mit einer provozierenden Verborgenheit einher. «Der Logos ist Fleisch geworden», dies besagt auch: Das Menschliche muß als Indiz des Göttlichen genügen. Das schafft Raum für Alternativen und drängt zum interreligiösen Austausch. Denn wie viele religiöse Menschen außerhalb der biblischen Glaubensstradition müssen auch Christinnen und Christen durch einen

²² R. Schwager, *Offenbarung als dramatische Konfrontation*: ders. (Hg.), *Christus allein?*, 102.

²³ Vgl. H. de Lubac, *Geheimnis aus dem wir leben* (Kriterien 6), Einsiedeln 1990, 137-142, mit den nötigen Differenzierungen.

²⁴ Vgl. die zentrale Erklärung des Konzils NA 2.

Glaubensakt vom Menschlichen zum Göttlichen vorstoßen. Jeder kennt die Not, die davon ausgehen kann, daß Gott auf *menschliche* Weise seine Liebe erklärt hat. Denn die Frage angesichts des Phänomens Jesu: «Was ist das für ein Mensch?» (vgl. Mk 4,41) bleibt der christlichen Glaubensgemeinschaft dauernd aufgegeben. Darum hat sie keinen Grund, aus einer fraglosen Evidenz heraus auf Andersgläubige herabzusehen. Aber der interreligiöse Dialog steht hier nicht zur Debatte. Es geht um das Authentische und Identische des Christentums. Zur Rede steht der Streit um die Inkarnation, der, wenn er unentschieden bleibt, eine fruchtbare Begegnung mit den Religionen unmöglich macht. Ich möchte darum abschließend auf einen letzten Aspekt verweisen, der meines Erachtens das inkarnatorische Moment des Christentums kennzeichnet:

Der dänische Philosoph Sören Kierkegaard hat wiederholt auf die Herausforderung verwiesen, die mit der Jesusgestalt verbunden ist: Ein hoher Anspruch verbindet sich mit augenscheinlicher Niedrigkeit. Jesus, so schreibt der Däne, wies alle Begrenzungen des Menschlichen auf und redete und handelte doch so, daß es «auf das Gottsein wies»²⁵. Selbst wenn man aus katholischer Perspektive nicht die Ansicht der protestantischen Kenotiker teilen kann, daß das Gottsein Jesu von seiner Menschlichkeit geradezu verschlungen worden sei, so hat Kierkegaard doch richtig gesehen, was es bedeutet, wenn Göttliches und Menschliches zusammenfällt: Das Menschliche tritt sinnenfällig vor die Augen, das Göttliche aber gibt sich allein dem Herzen zu sehen. Aus diesem Grund bedarf es, wie erwähnt, der beständigen Anstrengung des Glaubensaktes. Es bedarf weiter einer gewissen Beharrlichkeit. Denn der Glaube muß sich auch dann bewähren, wenn aufgrund der Dominanz des Menschlichen der Eindruck von der *Abwesenheit* Gottes entsteht. Weil das Kenotische die Weise ist, in der Gott zum Menschen kommt, kennt der christliche Glaube eine eigentümliche Verweigerung von Mystifikationen.

Wohlgermerkt: Ich rede nicht von einer Verweigerung des Mystischen — zweifellos ist im Sinn der Kirchenväter die ganze Heilsökonomie, in deren Verlauf der Logos Mensch wurde, ein mystisches Ereignis, ein *mysterion* im paulinischen Sinn. Aber eine betonte Mystifikation, eine gewissermaßen konsumfreundliche

²⁵ S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, in: E. Hirsch, H. Gerdes (Hg.), *Sören Kierkegaard. Gesammelte Werke* 26. Abt. (GTB 621), Gütersloh 1980, 99.

Romantisierung der Glaubensgeheimnisse findet nicht statt. Angesichts des Kreuzes gibt es nichts zu mystifizieren; Brot und Wein bei der Eucharistie sind durchaus unspektakuläre Glaubenszeichen, und die Existenz der Kirche erzwingt ob ihrer menschlichen Schwächen ein gerüttelt Maß an Standvermögen. Anstelle des Erhabenen, Schönen und Bezaubernden fordert der Zugang zu Jesus nicht selten eine ausgesprochene Nüchternheit, den Verzicht auf höhere Sphären sozusagen. Vielleicht hat auch aus diesem Grund Tertullian vermutet, Jesus sei häßlich gewesen²⁶, und Romano Guardini ließ den Mann aus Nazaret, was seine Eindrucks-kraft betrifft, gegenüber Buddha relativ schlecht abschneiden²⁷.

Es drängt sich der Eindruck auf, daß die Geneigtheit pluralistischer Denkansätze, die Inkarnation des Logos prismatisch aufzufächern, auf einer unausgesprochenen Sehnsucht nach einem Mystizismus beruht, der sich mit dem Skandalon eines kenotischen Christusglaubens nicht abfinden mag. Das liegt ganz im Trend der Zeit. Man sucht das Göttliche aus seiner scheinbaren Gefangenschaft in der *sarx* des Nazareners zu befreien. Der griechische *soma-säma*-Gedanke ist bei den Pluralisten christologisch gewendet: Die anstößige, arme Gestalt Jesu wird für das Grab des Logos gehalten, den man nun für die Sphären des göttlichen Überall und Nirgends auferwecken will. Solche Tendenzen fordern zum Widerspruch heraus; aber diesem Widerspruch eignet heuristische Qualität.

BERTRAM STUBENRAUCH

²⁶ Vgl. Tertullian, *De carne Christi* 15,5; *CChr.SL* 2, 902. *Adv. Marcion.* 3,17; *CChrL.SL* 1, 530.

²⁷ Vgl. R. Guardini, *Der Herr. Über Leben und Person Jesu Christi* (HB 813), Freiburg-Basel-Wien 1990, 424 f.