

Theozentrisch oder christozentrisch?

Überlegungen zu einer falschen Alternative in religionstheologischer Absicht

VON GERHARD GÄDE

Ist der christliche Glaube theozentrisch oder christozentrisch? Diese Frage scheint in der aktuellen religionstheologischen Diskussion nicht unerheblich zu sein. Nicht selten werden diese Optionen als echte Alternativen aufgefaßt und mit ihnen auch eine Einordnung in die religionstheologischen Klassifikationsmodelle verbunden.¹ So gilt eine – mittlerweile überwunden geglaubte – *ekkesiozentrische* Sicht als *exklusivistisch*; stellt sie doch die Kirche als zentrale und normative Größe in den Mittelpunkt einer Glaubensgemeinschaft und grenzt so offenbar die nichtkirchliche Menschheit von der Wahrheit und damit konsequenterweise auch vom Heil aus. Diese Position bleibt einem restriktiven Sinn des altkirchlichen Axioms „Extra ecclesiam nulla salus“ verpflichtet.² Ein Dialog mit anderen Religionen schien in dieser Sicht eigentlich unmöglich zu sein.³

Der in der Theologie des 20. Jahrhunderts vollzogene Übergang von einer ekkesiozentrischen zu einer *christozentrischen* Sicht wird in der Regel als Wechsel zu einer *inklusive* Religionstheologie verstanden.⁴ Sie ist eng mit der Theologie Karl Rahners verbunden. Christus als Zentrum, um den sich alles christliche Leben dreht, ist zugleich der Erlöser und Heilmittler der ganzen Menschheit. Da alle Gnade, durch die der Mensch zum Heil findet, immer die Gnade Christi ist, wird es in diesem Horizont möglich, auch Angehörigen nichtchristlicher Religionen „Samenkörner des Wortes“ und damit fragmentarische Wahrheit zuzugestehen. Damit aber läßt sich zugleich auch eine Heilsperspektive für diese Nichtchristen eröffnen. Katholischerseits wurde dieser Übergang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil vollzogen.⁵ Damit war jedoch noch nicht anerkannt, daß diese

¹ Vgl. die Übersicht bei A. Renz und St. Leimgruber, *Christen und Muslime. Was sie verbindet, was sie unterscheidet*, München 2004, 100–102. Das Problem wird grundsätzlich wahrgenommen u. a. von J. Werbick, *Heil durch Jesus Christus allein? Die „Pluralistische Theologie“ und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege*, in: M. v. Brück/J. Werbick (Hgg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, Freiburg i. Br. 1993, 11–61; H. Waldenfels, *Christus und die Religionen*, Regensburg 2002, 60 f.; J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997, 250–254.

² Vgl. dazu meine Ausführungen unter dem Titel „Extra Ecclesiam nulla salus“? Ein patristisches Axiom und der heutige religiöse Pluralismus, in: *Cath (M)* 55 (2001) 194–214.

³ Vgl. John Hick, *Gott und seine vielen Namen*, herausgegeben von R. KIRSTE, Frankfurt am Main 2001, 127–148.

⁴ Vgl. dazu ausführlich R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990, 94–127.

⁵ Vgl. „Lumen gentium“, n. 16; „Nostra aetate“; „Gaudium et spes“, n. 22, 5.

nichtchristlichen Religionen auch eine aktive Rolle in der Heilsvermittlung spielen. Eher wurden der „anonyme“ Glaube und der Gewissensgehorsam der individuellen Anhänger als heilsvermittelnd beziehungsweise als heilseffektiv gesehen.⁶

Diese christozentrische und zugleich inklusivistische religionstheologische Option wurde und wird von vielen als unbefriedigend angesehen.⁷ Indem sie Christus in den Mittelpunkt des religiösen Lebens stellt, kann sie anderen Religionen nicht mehr als nur defizitäre Wahrheit zubilligen. Mit ihr scheint ein eindeutiger Superioritätsanspruch gegenüber anderen religiösen Traditionen verbunden zu sein,⁸ der einen Dialog zwar nicht unmöglich macht, ihn aber erschwert und behindert.

Der nächste Schritt war deshalb der Übergang zu einer *theo*zentrischen Ausrichtung des christlichen Glaubens. Damit kann sich das Christentum nun einreihen in den großen Chor der Religionen, zumindest aber der monotheistischen unter ihnen. Indem die Christen damit nicht mehr ein Spezifikum ihres Glaubens, das sie von anderen Religionen unterscheidet, sondern die Wirklichkeit Gottes selbst beziehungsweise die göttliche Wirklichkeit (John Hick: „The Real“) in den Mittelpunkt ihres Glaubenslebens rücken, richten sie sich gewissermaßen mit anderen Religionen auf dieses ihnen gemeinsame Zentrum aus. Dies ist die Sicht einer *pluralistischen* Religionstheologie. Nach Ansicht prominenter Vertreter dieser theologischen Richtung wird es nun möglich, einen Dialog mit anderen Religionen zu führen, der nicht mehr von einem Superioritätsanspruch geprägt ist, sondern der sich auf die Verständigung über das Verhältnis zu diesem gemeinsamen Zentrum konzentrieren kann.⁹

Solche geforderte und die Christozentrik ablösende Theozentrik setzt stillschweigend voraus, Christozentrik sei nicht theozentrisch. Sie geht bereits von einer Relativierung der Christologie aus: Jesus Christus ist nicht Gott!

Der genannte Übergang zu einer theozentrischen und damit pluralistischen Sicht der Religionen wird denn auch von namhaften pluralistischen Theologen als eine „Kopernikanische Wende“ gefeiert.¹⁰ Damit wird die

⁶ Zum Denken Karl Rahners bezüglich dieses Problems vgl. die aufschlußreiche Studie von D. Ziebritzki, „Legitime Heilswege“. Relecture der Religionstheologie Karl Rahners, Innsbruck 2002.

⁷ Das Aufkommen der pluralistischen Religionstheologie kann als Überwindung des als ungenügend und religionstheologisch unbefriedigend eingeschätzten Inklusivismus verstanden werden. Vgl. R. Bernhardt, Die Herausforderung. Motive für die Ausbildung der „pluralistischen Religionstheologie“, in: H.-G. Schwandt (Hg.), Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung, Frankfurt am Main 1998, 19–38, 25f.

⁸ M. Hüttenhoff, Der religiöse Puralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien, Leipzig 2001, 46, hält für diese traditionell inklusivistisch genannte Religionstheologie die Bezeichnung „Superiorismus“ für angemessen.

⁹ Vgl. z. B. J. Hick, Problems of Religious Pluralism, London²1994, 46–66.

¹⁰ Vgl. J. Hick, God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religions, London 1973, 120–132.

Christozentrik des christlichen Glaubens als obsoletes und zu überwindendes religiöses „Weltbild“ disqualifiziert, das durch eine theozentrische Christologie zu ersetzen sei¹¹; denn „Jesus war theozentrisch“¹². John Hick etwa sieht in der christozentrischen Ausrichtung des Christentums eine Fehlentwicklung, die zu einer fortschreitenden Divinisierung Christi geführt und in der nizänischen und chalzedonensischen Christologie ihre lehramtlichen Höhepunkte gefunden habe.¹³ Ziel dieser Abkehr von der christozentrischen Orientierung des christlichen Glaubens ist unzweifelhaft eine von Hick geforderte Pluralismusfähigkeit des Christentums.¹⁴ Jesus muß danach so verstanden werden, daß er nicht grundsätzlich *gegen* oder *über* andere religiöse Stifter- und Offenbarungsgestalten, sondern *neben* sie gestellt werden kann.¹⁵

Aber nicht nur innerhalb der pluralistischen Religionstheologie scheint Wert darauf gelegt zu werden, daß der christliche Glaube – wie das Judentum und der Islam – theozentrisch sei.¹⁶ Man sieht auch allgemein darin eine Gemeinsamkeit mit anderen Religionen, die es erlaubt, sich über diese gemeinsame Mitte zu verständigen. Problematisch wird dies jedoch erst dann, wenn die Theozentrik gegen die Christozentrik ausgespielt wird und die beiden Zentrierungen als Alternativen begriffen werden.

Und schließlich bietet auch die sogenannte Monotheismusdebatte der letzten Jahre Stoff genug für die Frage nach der wahren christlichen Theozentrik. Verhindern oder erschweren ein strenger und eifersüchtiger Monotheismus und die durch ihn bedingte Theozentrik in der Neuzeit mühsam

¹¹ Vgl. P. F. Knitter, *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988, 101–152; Hick, *Problems*, 52f. In späteren Publikationen ist Knitter, befreiungstheologische Optionen aufnehmend, von einer theozentrischen Sicht zu einer soteriozentrischen übergegangen. Vgl. zum Beispiel P. F. Knitter, *Apologie einer pluralistischen Theologie und Christologie*, in: Schwandt, 75–95. Doch Soteriozentrik ist nicht etwas anderes als Theozentrik, wenn nur Gott das Heil des Menschen sein kann. Soteriozentrik unterstreicht allenfalls, daß Gott die Mitte der Religion ist, insofern alles Heil in ihm und von ihm zu erwarten ist und alles religiöse Leben nur authentisch sein kann, wenn es zu diesem Heil führt.

¹² Knitter, *Ein Gott – viele Religionen*, 106; Hick, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, London 1993, 15ff.

¹³ Vgl. Hick, ebd. 4f.

¹⁴ Vgl. Hick, *The Non-Absoluteness of Christianity*. In: *Ders./Knitter* (Hgg.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987, 16–36. Vgl. auch den instruktiven Beitrag von R. Bernhardt, *Deabsolutierung der Christologie? In: Brück/Werbick*, 144–200.

¹⁵ Vgl. Hick, *Metaphor*, 152: „Will Christians come to see Christianity as one among several authentic ways of conceiving, experiencing and responding to the Transcendent; and will they come to see Jesus, *in a way that coheres with this*, as a man who was exceptionally open to the divine presence and who thus incarnated to a high degree the ideal of human life lived in response to the Real?“ (Hervorhebung G. G.) Zur Christologie John Hicks vgl. meine ausführliche Auseinandersetzung: *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998, 189–283.

¹⁶ Vgl. H. Küng, in: *Ders.* [u. a.], *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, München 1984, 140–142; *ders.*, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, München 2004, 604–619. Auch das Zweite Vatikanische Konzil sieht in der eigenen christlichen Theozentrik eine Gemeinsamkeit mit den Muslimen, die „mit uns den einen Gott anbeten“ (*Lumen gentium*, n. 16).

errungene Haltungen wie Toleranz und Pluralismus?¹⁷ Stehen sich Gott und Mensch gegenseitig im Wege? Ist der trinitarische Monotheismus des Christentums Verrat am jüdischen Monotheismus, oder kommt dieser erst trinitarisch wirklich zur Geltung?¹⁸

Ein weiterer Begriff, der eng mit dieser Debatte zusammenhängt – hier jedoch nicht primärer Gegenstand der Erörterung sein kann –, ist der der *Anthropozentrik*. Mit ihm verbindet man eine Haltung, die den Menschen zum absoluten Wert und Maß aller Dinge erklärt. Im Raum der Theologie wird mit ihm oftmals eine Reduktion von Theologie auf Anthropologie assoziiert, weil er in geradezu ausschließendem Gegensatz zur theozentrischen Haltung des Glaubens erscheint. Anthropozentrik steht immer in der Gefahr, zu Egozentrik zu entarten und das Eingebettetsein des Menschen in Zwischenmenschlichkeit, in Natur, Kosmos und schließlich in der Wirklichkeit Gottes selbst auszublenden.¹⁹ Solche egozentrische Anthropozentrik inthronisiert den Menschen an Gottes Stelle. Der Begriff der Anthropozentrik ist für uns insofern von Bedeutung, als er durch die Christologie eine neue Bedeutung erhält, die ihn nicht mehr als Gegensatz zur und Ausschluß der Theozentrik erscheinen läßt.²⁰

Der Titel, unter dem diese Überlegungen stehen, scheint tatsächlich eine Alternative von Theo- und Christozentrik nahezulegen, so, als müsse man sich für eine von beiden mit mehr oder weniger guten Gründen entscheiden. Demgegenüber möchten die Erörterungen auf diesen Seiten diese scheinbare Konkurrenz als falsche Alternative erweisen (Kapitel 3.). Es ist vielmehr gerade die Christozentrik des christlichen Glaubens, die seine Theozentrik nicht zum Gegensatz einer Anthropozentrik werden läßt und umgekehrt. Zuvor sei jedoch kurz umrissen, was eine Anthropozentrik ohne Theozentrik bedeutet (Kapitel 2.).

Eine weitere Frage, die sich bei dieser Fragestellung ergibt und die religionstheologisch besonders relevant ist, zielt darauf, ob die Theozentrik der unterschiedlichen Religionen ein univoker Begriff ist und unterschiedslos dasselbe meint. Selbst wenn wir uns hier auf monotheistische Religionen

¹⁷ Vgl. *Th. Söding* (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, Freiburg i. Br. 2003. Kritisch gegenüber einem univoken und scheinbar eindeutigen Monotheismusbegriff äußert sich *J. Moltmann*, *Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichen Begriffs*, in: *EvTh* 62 (2002) 112–122.

¹⁸ *H. Zirker*, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf 1993, 191, bemerkt nachdenklich: „Es gelang dem Christentum mit seiner Dogmengeschichte nicht, von der Gegenwart Gottes in Jesus Christus so zu sprechen, daß der Vorwurf des Polytheismus erst gar nicht aufkommen konnte.“

¹⁹ Vgl. dazu *H. Waldenfels*, *Gott-Mensch-Welt. Zum Angelpunkt des interreligiösen Gespräches aus christlicher Sicht*, in: *Islam im Dialog* 1 (2002) 62–89, hier: 68.

²⁰ Vgl. *K. Rahner*, *Theologie und Anthropologie*, in: *Schriften zur Theologie* 8, Einsiedeln 1967, 43–65. Rahner begründet diesen Nicht-Gegensatz jedoch zunächst transzendentaltheologisch: „Sobald der Mensch begriffen wird als das Wesen der absoluten Transzendenz auf Gott hin, sind ‚Anthropozentrik‘ und ‚Theozentrik‘ der Theologie keine Gegensätze, sondern streng ein und dasselbe (von zwei Seiten ausgesagt).“

beschränken, stellt sich doch die Frage, ob zum Beispiel die strenge islamische Theozentrik dasselbe ist wie die christliche und umgekehrt. Diese Frage könnte auch auf das Judentum ausgedehnt werden. Damit wird nicht bestritten, daß wir Christen zusammen mit Juden und Muslimen den Einen Gott anbeten. Wohl aber wird die Auffassung problematisiert, es handle sich jedes Mal um die gleiche Form von Theozentrik, die diesen drei Religionen gemeinsam wäre. Demgegenüber soll gezeigt werden, daß sich die christliche Theozentrik durchaus von jüdischer und muslimischer Theozentrik unterscheidet, mithin also die Weise, wie Christen ihr Verhältnis zu Gott verstehen, eine eigentümlich andere ist (Kapitel 4.), weswegen der christliche Glaube auch eine „andere“ Theozentrik zum Ausdruck bringt.

Doch zunächst soll geklärt werden, was unter Theozentrik überhaupt sinnvoll zu verstehen ist und wie dieser Begriff mißverständlich sein kann, wenn nicht geklärt wird, was mit Θεός in diesem Begriff eigentlich gemeint ist (Kapitel 1.).

1. Was ist „Theozentrik“?

Es gibt viele Zentrierungen im Verhalten der Menschen. Jemand kann anthropozentrisch sein, eurozentrisch denken, egozentrisch handeln usw. Eine Wirklichkeit steht im Mittelpunkt, der gegenüber alles andere eine untergeordnete Bedeutung bekommt. Wer etwas in den Mittelpunkt stellt, relativiert damit anderes und vernachlässigt es vielleicht sogar. Der Begriff kann also Positives wie Negatives besagen. Durch Konzentration auf die Mitte kann man zu anderem in ein richtiges, aber auch in ein falsches Verhältnis geraten. Und selbst die Zentrierung auf eine Wirklichkeit kann ein unzutreffendes Verhältnis zu ihr manifestieren. Eine Gesellschaft zum Beispiel, die völlig konsum- und marktzentriert ist und anderes, etwa die soziale Verantwortung, vernachlässigt, kann sich auf Dauer und im ganzen selbst ruinieren.

Es scheint der Natur des Menschen eigen zu sein, sich Mittelpunkte zu suchen, um die sich das Leben dreht. Das geschieht bereits aus dem Grund eines elementaren Orientierungsbedürfnisses. Wir wählen aus dem vielen Vorfindlichen aus und gewichten die Dinge, indem wir eine Sache oder Person zur Mitte machen, also zu der Wirklichkeit, für die wir leben und um die unser Leben kreist. Das kann eine Aufgabe sein, die wir zur Lebensaufgabe machen, das kann eine Person sein, die wir lieben und die zum Objekt unserer Hingabe wird. Demgegenüber wird alles andere nachrangig und ihm untergeordnet.

Was aber kann es heißen, Gott in den Mittelpunkt des eigenen Lebens oder des Lebens einer Gemeinschaft zu stellen? Gott ist keine Wirklichkeit, die wir aus dem vielen Vorfindlichen auswählen können. Denn Gott ist kein Gegenstand unserer Erfahrung und so auch nicht in der Wirklichkeit vorhanden. Die christliche Botschaft qualifiziert Gott als unbegreiflich, weil er

nicht unter unsere Begriffe fällt. Auch wissen wir gar nicht zuerst, wer Gott ist, um ihn dann in den Mittelpunkt zu rücken und alles andere ihm unterzuordnen. Zuerst erfahren wir einzig und allein uns und unsere Welt. Wer Gott ist, können wir erst verstehen, wenn wir die Geschöpflichkeit der Welt anerkennen.²¹ Es ist die Erfahrung und Erkenntnis unserer Geschöpflichkeit, die uns erst verstehen läßt, was das Wort „Gott“ eigentlich bedeutet. Daraus folgt die Einsicht, daß nichts in der Welt noch die Welt als Ganzes einen absoluten Wert besitzt. In diesem Sinne bedeutet Theozentrik eigentlich nichts anderes als die Anerkennung unserer Geschöpflichkeit als solcher. Wer die eigene Geschöpflichkeit anerkennt, hat damit bereits Gott als den anerkannt, „ohne Wen nichts ist“ und begreift die Welt als restlos auf Gott bezogen in zugleich restloser Verschiedenheit von Gott. „*In einem solchen Gottesbegriff begreift man von Gott immer nur das von ihm Verschiedene, das in seiner ganzen Eigenwirklichkeit restlos auf ihn verweist.*“²² Alles, was unserem Begreifen zugänglich ist, ist nicht Gott.

Die eigene Geschöpflichkeit anzuerkennen bedeutet also zugleich, Gott und Welt nicht miteinander zu verwechseln. Daraus folgt bereits das auch für die natürliche Vernunft verstehbare Verbot der Götzen. Götzendienst ist nichts anderes als die Verwechslung einer innerweltlichen Wirklichkeit mit Gott, von der man sich in nachweislich illusionärer Weise Heil verspricht.

Wenn Gott aber eine Wirklichkeit bedeutet, die alle geschaffene Realität unendlich übersteigt und selbst nicht unter irgendeinen Begriff fällt, also unbegreiflich ist, kann von ihm nur in der analogen Redeweise der „*via triplex*“ die Rede sein. Während alle innerweltlichen Wirklichkeiten untereinander in wechselseitiger Ähnlichkeit bei gleichzeitiger Unähnlichkeit oder Proportionalitätsanalogie stehen, gilt dieser Sachverhalt nicht gegenüber Gott. Gott gegenüber weist die Welt sowohl Ähnlichkeit (*affirmative*) als auch Unähnlichkeit (*negative*) auf. Doch das gilt nur einseitig. Gott selbst ist der Welt gegenüber nur unähnlich (*eminenter*). Wäre die Analogie wechselseitig, dann fiel Gott mit der geschaffenen Wirklichkeit unter einen Begriff. Das gilt auch für rechtverstandene Theozentrik. Gott kann nicht so im Mittelpunkt stehen, wie man eine innerweltliche Wirklichkeit aus einer Gesamtheit herausnehmen und ins Zentrum rücken kann; denn Gott ist keine Teilwirklichkeit eines umfassenderen Ganzen. Sein Im-Mittelpunkt-Sein ist nicht der zentralen Stellung ähnlich, die eine innerweltliche Wirklichkeit im Gesamt der Dinge für Menschen einnehmen könnte. Die Anerkennung der Geschöpflichkeit ist vielmehr gleichbedeutend mit der Anerkennung unserer „schlechthinnigen Abhängigkeit“ (F. Schleiermacher) und damit mit der

²¹ Vgl. die wichtigen und erhellenden Ausführungen von P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 1991, 26–83; ders., *Eine Alternative zu der Begriffsbildung „Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit“*, in: ZKTh 124 (2002) 312–325.

²² Knauer, *Glaube*, 41 (kursiv im Original).

Anerkennung des Gottseins Gottes. Er ist der in allem Mächtige, d. h., ausnahmslos alles, was geschieht, ist restlos abhängig von Gott. Theozentrik bedeutet also die Anerkennung, daß nichts von dem, was wir erfahren und was Teil unserer Welt ist, Gott sein kann.

Solche Theozentrik, die bereits mit der Anerkennung unserer Geschöpflichkeit gegeben ist, muß in religionstheologischer Perspektive in strengem Sinne als Voraussetzung für alle Religionen gelten. Nur solche Religionen verdienen diesen Namen, bei denen es um eine unüberbietbare transzendente Wirklichkeit geht, die also nicht Teil der Wirklichkeit im ganzen ist und nicht unter unsere Begriffe fällt.²³ Freilich gibt es Weltanschauungen mit Zügen und Ausdrucksformen, die phänomenologisch an Religion erinnern, die aber eine durchaus überbietbare, weil innerweltliche Wirklichkeit zu ihrem Zentrum machen. Solche religionshomologe Formen sind jedoch mit Peter Knauer als „Pseudoreligionen“ zu qualifizieren.²⁴ Denn sie versprechen sich Heil und letzte Erfüllung menschlicher Existenz von einer Wirklichkeit, die solche Heilsversprechen nachweislich nicht einlösen kann, weil sie geschöpflich ist und damit „der Veränderung und dem Verfall unterliegt und von nur wechselhafter Vollkommenheit ist“²⁵. Dieses Kriterium der Unüberbietbarkeit kann deshalb mit Recht als „das elementare Unterscheidungskriterium von ‚guter‘ und ‚schlechter‘ Religion“²⁶, von Religion und Pseudoreligion gelten. In allen großen Weltreligionen dürfte diese Art von Theozentrik gegeben sein, die sich also auf eine unüberbietbare transzendente Wirklichkeit richtet, ihre Heilshoffnung darauf gründet und damit die Vollendung menschlicher Vollendungsbedürftigkeit nicht von einer innerweltlichen Wirklichkeit erwartet.²⁷

2. Anthropozentrik ohne Theozentrik

Solche Theozentrik ist jedoch noch nicht die spezifisch christliche Theozentrik. Sie ist eigentlich noch nicht einmal spezifisch religiös. Denn solche Theozentrik, die in der Anerkennung der eigenen Geschöpflichkeit und damit der ontologischen und soteriologischen Abhängigkeit von einer unüberbietbaren transzendenten Wirklichkeit besteht, ist durchaus dem natürlichen menschlichen Erkenntnisvermögen zugänglich. Es ist dem

²³ Dies wird auch von seiten pluralistischer Religionstheologen als Grundvoraussetzung für Religion anerkannt. Vgl. zum Beispiel *P. Schmidt-Leukel*, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 196–211.

²⁴ Vgl. *P. Knauer*, Unüberbietbarkeit als Kriterium. Kann man Scientology aus religionswissenschaftlicher Sicht als ‚Kirche‘ bezeichnen?, in: *Frankfurter Rundschau* vom 5.1.1999, 7. Vgl. auch *E. Türk*, Gute Religion – schlechte Religion. Apologetik im Interesse der Religion und des Menschen, in: *G. Gäde* (Hg.), *Hören – Glauben – Denken. Festschrift für Peter Knauer S. J. zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*, Münster 2005, 163–186.

²⁵ *Knauer*, Unüberbietbarkeit.

²⁶ *Türk*, Gute Religion – schlechte Religion, 179.

²⁷ Vgl. den Aufweis solcher Theozentrik für Judentum, Christentum, Islam und Buddhismus bei *Türk*, 175–179; ähnlich befindet *Schmidt-Leukel*, 198f.

Menschen zumutbar, unabhängig von einer religiösen Überzeugung die eigene Geschöpflichkeit anzuerkennen und sich die Erfüllung der eigenen Vollendungsbedürftigkeit nicht aus der Welt und ihrer Geschichte zu erwarten. Ein verhängnisvoller Irrtum der Neuzeit dürfte wohl darin zu sehen sein, daß sie diese Theozentrik aufgegeben hat und damit auch die Voraussetzung für eine Perspektive auf ein transzendentes Heil. Die Folge davon ist eine bereits pseudoreligiöse, aber meist unthematisch sich im täglichen Leben fast überall artikulierende Grundüberzeugung, der Mensch sei für die Erfüllung seines Daseins auf sich selbst gestellt und müsse und könne auch alles Heil in diesem Leben verwirklichen. Das funktioniert natürlich nur unter größtmöglicher Verdrängung und Ausblendung der eigenen Vergänglichkeit und Hinfälligkeit. Idolisierung von Jugend und Gesundheit sowie Ausgrenzung von Alter und Sterben sind typische Symptome solcher Geisteshaltung. Welt und Natur werden leicht auf bloßes Material menschlicher Selbstentfaltung reduziert. Nicht zuletzt deshalb dürften auch die massiven ökologischen Probleme eine entscheidende Wurzel darin haben, daß wir Menschen von der Welt mehr erwarten, als sie uns geben kann.²⁸ Vollends deutlich wird das in der postneuezeitlichen Verherrlichung des Marktes, der mehr und mehr zur „alles bestimmenden Wirklichkeit“ wird und pseudoreligiöse Züge annimmt²⁹, die zwar einerseits Glück verheißen, andererseits aber die Menschheit aufteilen in Gewinner und Verlierer. Das Heil liegt im Diesseits, und es gehört denen, die es sich leisten können! Auf diese Formel läßt sich wohl die herrschende postneuezeitliche und marktorientierte Geisteshaltung bringen.

Letzten Endes handelt es sich hierbei um die Substitution der Theozentrik durch Anthropozentrik beziehungsweise eine allein innerweltlich verstandene Soteriozentrik. Entweder kreist der Mensch um sich selbst und macht die eigenen Bedürfnisse zum Maß aller Dinge, oder aber er kreist um die verheißenen innerweltlichen Erfüllungen. In jedem Fall aber läuft es auf einen „homo incurvatus in seipsum“ hinaus, der nur noch das wünschen kann, was innerweltlich zu haben (und zu kaufen) ist.

Solche Anthropozentrik bestreitet implizit die Geschöpflichkeit der Welt und erkennt damit eo ipso das Gottsein Gottes nicht an. Es ist die Haltung, die die Bibel im eigentlichen Sinne „Sünde“ nennt, weil sie dem ersten Gebot des Dekalogs widerspricht (vgl. Mt 4, 10; Röm 1, 23). Sie macht von Anfang an die Tragik menschlicher Existenz aus: „Eritis sicut deus“. Solcher Haltung kann keine Heilsverheißung gelten.

Dennoch ist die oben skizzierte recht verstandene Theozentrik durchaus eine Angelegenheit natürlicher Vernunftkenntnis. Ihr entspricht das, was

²⁸ Vgl. zu diesen Zusammenhängen zwischen Ökologie und Theologie *M. Knapp*, Die Erde als Ort der Inkarnation, in: *P. Gordan* (Hg.), Lob der Erde, Graz 1994, 195–216.

²⁹ Vgl. dazu *Tb. Ruster*, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg i. Br. 2000, 124 ff.

die Tradition „natürliche“ Theologie nennt. Doch nicht nur um natürliche theologische Erkenntnis geht es. Diese Theozentrik ist uns bereits durch den sittlichen Anspruch aufgegeben. Er fordert geradezu diese theozentrische Haltung. Er mutet dem Menschen zu, der geschaffenen Wirklichkeit als solcher gerecht zu werden. Dies ist in christlicher Rede geradezu ein „*praeambulum fidei*“. Die Glaubensverkündigung setzt einen sittlich ansprechbaren Menschen voraus. Zur sittlichen Ansprechbarkeit gehört aber zuerst die Fähigkeit, „wahr“ und „unwahr“ zu unterscheiden, also ontologische Erkenntnis. Und damit ist der Mensch grundsätzlich in der Lage, Gott und Welt zu unterscheiden beziehungsweise zu verstehen, daß die Welt geschöpflich ist und man ihr nicht gerecht werden kann, wenn man sie für etwas hält, was sie ganz und gar nicht ist.

Der sittliche Anspruch, der dem Menschen solche Erkenntnis zumutet, vermittelt jedoch dem Menschen nicht zugleich auch die Fähigkeit, ihm zu genügen. Denn der Mensch, der verstehen kann, daß alle geschöpfliche Wirklichkeit nicht Gott, aber ontologisch restlos von ihm abhängig ist, weiß sich dadurch noch keineswegs in Gott geborgen. Der sittliche Anspruch überfordert ihn deshalb. In der Gottferne vermag der Mensch zwar theoretisch, vielleicht sogar intentionaliter theozentrisch zu sein, doch versagt solche Intentionalität regelmäßig, wo es um den praktischen Lebensvollzug solcher theozentrischen Orientierung geht. Aufgrund seiner vergänglichen und stets bedrohten und verwundbaren Existenz lebt der Mensch in einer bodenlosen Angst um sich selbst, die ihn daran hindert, der Wirklichkeit gerecht zu werden. Auch wenn solche Angst nicht permanent manifest ist, so ist sie doch latent vorhanden und stets evozierbar. In einer ausgesprochenen Konsumgesellschaft manifestiert sie sich am ehesten durch die permanente Angst, zuwenig vom Leben zu erhalten sowie vom Getriebensein nach konsumierbaren Erlebnissen als Daseinsvergewisserung. Aber es ist in Wirklichkeit nicht die Konsumgesellschaft, die diese Angst erst erzeugt; es ist vielmehr diese Angst, die die Konsumgesellschaft hervorbringt und deren Strukturen sowie ihr Funktionieren mit staatlicher Macht absichert (zum Beispiel „Festung Europa“).

Wir haben damit im Grunde nur den Befund vor uns, den bereits Paulus im Römerbrief darlegt. In 1, 19–32 beschreibt er die Perversität der menschlichen Situation vor Gott. Auch die Heiden vermögen die Geschöpflichkeit der Welt zu erkennen, ja, „seine unsichtbare Wirklichkeit wird an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen“ (V. 20); „sie haben Gott erkannt, ihn aber nicht als Gott geehrt“ (V. 21); vielmehr „vertauschten sie die Wahrheit Gottes mit der Lüge, sie beteten das Geschöpf an und verehrten es anstelle des Schöpfers“ (V. 25). Paulus legt damit die Unheilssituation des Menschen offen: zwar fähig zu erkennen und zu verstehen, aber offenbar unfähig, danach zu handeln und im Leben diese Theozentrik zu erfüllen. Der Apostel macht deutlich, daß die Nichtanerkennung Gottes gleichbedeutend ist mit der Nichtanerkennung der eigenen Geschöpflich-

keit. Die verkehrte Gottesbeziehung nun führt durch sich selbst zu einer perversen Beziehung zum Geschaffenen und überläßt den Menschen damit seiner Verkehrtheit und seinem Unheil. Paulus bringt damit die menschliche Ungerechtigkeit zum Ausdruck, die darin besteht, der Wirklichkeit nicht gerecht zu werden. Das kann offensichtlich nur, wer auch und zuerst „recht“ vor Gott steht. Zutreffend bemerkt Ernst Käsemann zu diesen Paulinischen Versen: „Mit seiner Existenz in der Welt steht der Mensch vor Gott, bevor Religion ihm das erschließt und er selber in theologischen Entwürfen darüber nachdenkt. Er ist schon immer zu Ehrfurcht, Dankbarkeit und sich nicht überhebender, der Verantwortung nicht entfliehender Menschlichkeit gefordert. Deshalb kann er auch darauf angesprochen werden, daß er faktisch in pervertierter Geschöpflichkeit lebt.“³⁰

Der Anspruch der Welt, als Welt und eben nicht als Gott verstanden und behandelt zu werden, scheint für Paulus auch einen wesentlichen Aspekt des „Gesetzes“ auszumachen³¹, an dem der Mensch beständig scheitert, nicht nur als Heide, sondern trotz und sogar in aller Religiosität (vgl. Röm 2,17–24). Die Einsicht in die Geschöpflichkeit der Welt allein führt also noch nicht zu gelebter Theozentrik, die letztendlich die Erfüllung des „Gesetzes“ wäre (vgl. Mt 22,40).

3. Christozentrik: Theo- und Anthropozentrik zugleich

Die spezifisch christliche Theozentrik nun ist anderer Art als die im ersten Abschnitt skizzierte, aber ohne daß sie zu ihr in Gegensatz stünde. Christliche Theozentrik ist nicht mehr einfachhin die Anerkennung der eigenen Geschöpflichkeit, sondern die glaubende Annahme des eigenen „In-Christus-Geschaffenseins“³². Das bloße Geschaffensein als solches kann nicht als heilswirksam qualifiziert werden. Mit dem In-Christus-Geschaffensein ist nach Peter Knauer diejenige Wahrheit unseres Geschaffenseins gemeint, die sonst natürlicher Erkenntnis verborgen bleibt. Es handelt sich dabei nicht um eine die Geschöpflichkeit überlagernde Wirklichkeit oder ein übernatürliches zweites Stockwerk über der natürlichen Wirklich-

³⁰ E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1973, 47.

³¹ Selbstverständlich ist nicht zu bestreiten, daß Paulus als Jude zuerst an die Tora denkt, wenn er νόμος schreibt. Aber seine Briefe sind nicht nur an Christen adressiert, die Juden waren. Auch für Heiden ist der Begriff in seinen Augen relevant. Vgl. zum Beispiel die Parallelisierung von ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου und ὑπὸ νόμον in Gal 4,3 und 4 und die Feststellung von Röm 2,14f. F. Müßner, *Der Galaterbrief*, in: HThK 9, Freiburg i. Br. 1974, 270, sieht, daß für Paulus „ein innerer Zusammenhang der Gesetzesherrschaft mit der Herrschaft der ‚Weltelemente‘ besteht [...]“

³² Zu diesem Begriff vgl. Knauer, *Glaube*, 175. Der Sache nach entspricht das In-Christus-Geschaffensein in Rahnerscher Terminologie dem „übernatürlichen Existential“. Der Begriff des „In-Christus-Geschaffenseins“ ist nicht nur deshalb vorzuziehen, weil es sich dabei um biblische Verkündigungssprache handelt, sondern auch, weil er vielleicht deutlicher zum Ausdruck bringt, daß diese übernatürliche Dimension schlechthin verborgen bleibt, solange sie nicht durch das Wort Gottes offenbart wurde. Daß wir geschaffen sind, kann man an der Wirklichkeit ablesen, daß wir „in Christus“ geschaffen sind, hingegen nicht. Es handelt sich aber immer um dasselbe Geschaffensein und nicht um etwas Zusätzliches dazu.

keit, sondern um die allein dem Glauben erkennbare wahre Wirklichkeit unseres Geschaffenseins: „Denn in ihm (Christus) wurde alles erschaffen“ (Kol 1, 16; vgl. auch Eph 2, 10; Joh 1, 3). Unsere kreatürliche Realität wird im Glauben an das Wort Gottes anders gesehen: nicht mehr als dem Verfall und dem Nichts preisgegebene, sondern als von Gott unendlich geliebte Wirklichkeit, die zur Vollendung und zum Heil bestimmt ist. Doch diese Dimension bleibt natürlichen Augen gänzlich verborgen. An der Welt ist sie nicht abzulesen, sondern sie wird durch die christliche Botschaft offenbar (vgl. Eph 3, 8f.).

Der Christ verdankt seine Heilsgewißheit also nicht der Anerkennung seiner Geschöpflichkeit oder seiner religiösen Erfahrung, sondern der Botschaft Christi. Durch sein Wort ist ihm offenbar geworden, daß er nicht sich selbst und seinem Schicksal überlassen ist, sondern in Wirklichkeit schon „in Christus“ geschaffen ist. Durch ihn hat er Gemeinschaft mit Gott. Diese Gemeinschaft mit Gott aber ist eine Gemeinschaft *in* Gott. Es ist dieselbe Gemeinschaft, die Christus nach dem Neuen Testament als der Sohn mit dem Vater hat (vgl. Joh 14, 20). Der christliche Glaube kann sein Gottesverhältnis deshalb nur trinitarisch zum Ausdruck bringen: Die Welt ist von Gott mit derselben Liebe angenommen, mit der der Vater von Ewigkeit her seinem Sohn zugewandt ist. Nur so vermag der Glaube seine Gewißheit, Gemeinschaft mit Gott zu haben, zu erläutern und zu verantworten.

Das ist etwas anderes als die Theozentrik, die einen monosubjektiv gedachten Gott voraussetzt. Wie denn auch sollte die Anerkennung unseres bloßen Geschaffenseins eine heilshafte Beziehung zu Gott begründen? Geschöpfliche Qualität reicht für sich nicht nur nicht dafür aus, sondern sie dafür zu halten wäre gerade wieder ein verkehrtes Verhältnis zu ihr: Man würde implizit ihr Geschaffensein bestreiten.

Der christliche Glaube kann deshalb nicht anders, als auf Jesus zu verweisen und seine Heilsgewißheit in ihm begründet zu sehen. Von ihm bekennt der Christ, daß er der Christus ist, und nur in Verbindung mit ihm kann er sich von Gott angenommen und geliebt wissen: „Wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden“ (Joh 14, 24).

Christliche Theozentrik weiß sich damit nicht außerhalb Gottes, außerhalb der Heilswirklichkeit auf Gott bezogen, sondern immer schon hineingenommen in die Wirklichkeit Gottes selbst. Der Christ steht mit dem Sohn im Heiligen Geist vor dem Vater. Und Christus – nicht etwa der Mensch oder seine moralische Leistung – ist das Maß der Liebe Gottes. Christliche Theozentrik ist deshalb wesentlich christozentrisch.

Dies gilt es gerade in der Auseinandersetzung mit der pluralistischen Religionstheologie zu bedenken. Vom christlichen Glauben aus kann man nicht von dieser christozentrischen Positionierung abstrahieren oder sie gar um einer rein theozentrischen Sicht willen suspendieren. Eine solche in Abschnitt 1 skizzierte Theozentrik, die in der Anerkennung unserer Geschöpflichkeit besteht, ist noch nicht heilsvermittelnd. Aus dem, was das Wort

„Gott“ bedeutet, ist noch kein göttlicher Heilswille ableitbar. Eine solche Ableitung bliebe völlig im Bereich der Spekulation. Zudem schließt die Anerkennung der Geschöpflichkeit und damit des Gottseins Gottes eine reale Relation Gottes auf das Geschaffene aus. Die Welt kann nicht für ein konstitutives Worauf einer solchen Relation gehalten werden, ohne daß im selben Atemzug ihr Geschaffensein wieder bestritten würde. Offenbarung ist eben kein selbstverständlicher Sachverhalt, der im legitimen Erwartungshorizont des Menschen liegt. Ein göttlicher Heilswille, eine heilsschaffende, gerecht machende Beziehung Gottes zur Welt läßt sich deshalb nur mit Hilfe eines trinitarischen Gottesverständnisses aussagen, wie das in den Schriften des Neuen Testaments bereits grundgelegt ist. Nur wenn der Terminus einer solchen Beziehung Gottes zur Welt selbst Gott ist, läßt sich die Verkündigung eines Heilswillens Gottes auch vor der kritischen Vernunft verantworten.

Die Basis für das Bekenntnis zum universalen Heilswillen Gottes (1 Tim 2,4) stellt für Christen deshalb allein das Christusereignis dar. Ohne dieses bliebe uns der universale Heilswille Gottes tatsächlich verborgen. Unter Absehung des Christusgeschehens wäre es deshalb unmöglich, einen Heilswillen Gottes für alle Menschen und damit auch eine Heilsmöglichkeit für sie anzunehmen. Ohne diese Basis aber untergraben John Hick und andere Vertreter der pluralistischen Religionstheologie³³ ihr eigenes Anliegen, den universalen Heilswillen Gottes auch in anderen Religionen wirksam zu sehen. Wer jedoch theozentrisch sein will und die Basis, um vom universalen Heilswillen Gottes zu sprechen, nicht in Christus sieht, muß angeben, wie er dazu kommt, diese göttliche Heilsintentionalität anzunehmen.³⁴ Und er muß zugleich angeben können, wie andere Religionen innerhalb *ihres* Verständnisses zu Recht vom Heilswillen Gottes sprechen.

Deshalb ist Christozentrik die notwendige theologische Voraussetzung, um verstehen zu können, daß der Gott, der bereits in der Anerkennung unserer Geschöpflichkeit als Gott anerkannt wird, sich der Menschheit als „Vater“ geoffenbart und zugewandt hat. Nur im Glauben an Jesus als den Christus können Christen deshalb auch den Gott Israels als den Gott und Vater aller Menschen verstehen und selbst universal erschließen.

Der christozentrische Charakter des christlichen Glaubens hat noch weitere Aspekte, die unbedingt zu beachten sind. Dies gilt in erster Linie für die Ermöglichung einer neuen Art von Anthropozentrik. Die Christozentrik

³³ Vgl. zum Beispiel W. Pfüller, Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont. Überlegungen zu einer religiösen Theorie in christlicher Perspektive, Münster 2001; Schmidt-Leukel, 275–283. Diese Autoren sprechen sich insgesamt für eine heilsrepräsentative und nicht heilskonstitutive Bedeutung Jesu aus.

³⁴ Vgl. G. D'Costa, John Hick's Theology of Religion. A Critical Evaluation, London 1987, 103: „My question to Hick concerns the basis for asserting an all-loving God in Christianity, if Christianity must renounce Christocentrism (and ecclesiocentrism). In other words, how credibly can Hick expound a doctrine of God's universal salvific will if he does not ground this crucial truth in the revelation of God in Christ, thereby bringing Christology back into centre-stage?“

ist nämlich nicht nur die christliche Form der Theozentrik, sondern zugleich die christliche Gestalt von Anthropozentrik. Beide Zentrierungen fallen in ihr sogar „unvermischt“ und „ungetrennt“ in eins.

Die christliche Botschaft bringt bereits in ihren Ursprungstexten zum Ausdruck, daß Theozentrik nur dann dem Willen Gottes entspricht, wenn sie zugleich menschenfreundlich ist. In der Tat wäre eine Theozentrik, die am Menschen vorbeigeht und ihn sogar vernachlässigt, nicht die Theozentrik, die uns im Neuen Testament begegnet. Die von Jesus verkündete Gleichstellung des Gebotes der Nächstenliebe mit dem Hauptgebot der Gottesliebe ist Zeugnis dafür (vgl. Mt 22, 39). Die religiöse Hinwendung zu Gott erreicht Gott offenbar nicht, wenn sie am Menschen vorbeigeht, und die Liebe zum Mitmenschen ist immer auch eine Weise der Liebe zu Gott (vgl. auch Mt 25, 31–46).

Worin ist dieses Ineinander von Gottes- und Nächstenliebe letztlich begründet? Wo findet es seinen theologischen Anhalt? Der christliche Glaube antwortet mit seiner im Neuen Testament grundgelegten und auf den frühchristlichen Konzilien entfaltenen Christologie. Die Gewißheit des christlichen Glaubens besteht darin, nicht irgendwie auf Gott bezogen zu sein, sondern Gemeinschaft mit Gott zu haben. Nur Gemeinschaft mit Gott kann das Heil des Menschen konstituieren und ihn aus der Situation retten, sich selbst überlassen zu sein. Eine geschaffene Wirklichkeit kann das Heil des Menschen, also Gemeinschaft mit Gott, nicht begründen; denn Gottes Liebe kann ihr Maß nicht an etwas Geschöpflichem haben. Tatsächlich ist sie auch nicht an der Schöpfung irgendwie abzulesen. Der christliche Glaube beruft sich deshalb auf Gottes Wort und sieht in Jesu Botschaft den historischen Ursprung des Glaubens. Aber Gottes Wort gibt es für uns nur als Menschenwort. Allein welchen Sinn sollte der Begriff „Wort Gottes“ eigentlich haben? Wie kann ein Menschenwort Gottes Wort sein? Wie kann also eine geschaffene Wirklichkeit eine göttliche Wirklichkeit kommunizieren und sich dabei als solche verständlich machen?

Die Theologen der frühen Kirche haben offenbar nach und nach verstanden, daß dieser Begriff für sich letztlich unverständlich und auch sinnleer bleibt: Denn wie kann aus dem Mund eines Menschen Gottes Wort kommen?

Tatsächlich kann die Zusage, daß wir Gemeinschaft mit Gott haben, nur unter der Bedingung wahr sein, daß sie wirklich Gottes Wort ist und sich als solches verstehbar macht. Denn Offenbarung ist alles andere als ein selbstverständlicher und plausibler Sachverhalt, den man problemlos annehmen kann, wenn man die Existenz Gottes für wahr hält. Weder aus einer angenommenen Existenz Gottes noch aus der weltlichen Erfahrungswirklichkeit ist Gemeinschaft mit Gott und also ein göttlicher Heilswille ableitbar. Wenn also die Zusage, wir hätten Gemeinschaft mit Gott, nicht Gottes Wort und als solches verstehbar ist, kann sie auch nicht wahr sein. Die einzige Möglichkeit, den Begriff „Wort Gottes“ sinnvoll und ohne Widerspruch zu

denken, scheint mir darin zu liegen, daß Gott selbst als Mensch begegnet.³⁵ Hierin besteht die ganze „ratio“ des christlichen Inkarnationsverständnisses. Es handelt sich dabei um die eigentliche Antwort auf die Anselmische Frage „Cur Deus homo?“³⁶ Die christliche Inkarnationsaussage ist deshalb nicht ein zum Geheimnis des Wortes Gottes hinzukommendes Glaubensgeheimnis, so, als wäre der Wort-Gottes-Begriff bereits ohne Christologie definitiv verständlich. Deshalb auch bezeugt das Konzil von Chalkedon Jesus Christus als „wahrhaft Gott“ und „wahrhaft Mensch“. Es handelt sich nicht um ein zusätzliches Glaubensgeheimnis. Die konziliare Formulierung erläutert vielmehr, wie sich eine Vermittlung von Gott und Welt in verantwortbarer Weise bezeugen läßt, ohne Gott und Welt zu verwechseln, sie zu vermischen oder für alle Zeit voneinander zu trennen.³⁷ Chalkedon gibt das Kriterium dafür an, wie in verantwortbarer Weise von Gottes Heilswillen und Offenbarung zu sprechen ist, so daß Gott Gott bleibt und der kreatürliche Eigenstand des Menschen gewahrt ist. Anders bliebe in der Tat auch der Begriff „Wort Gottes“ letzten Endes unverständlich und ohne angebbaren Sinn.³⁸

Mit ihrer Christozentrik stellt die christliche Botschaft einen Menschen, der „in allem uns gleich ist, außer der Sünde“, in den Mittelpunkt ihres Glaubens, von dem sie sagt, daß in ihm wahrhaft Gott anwesend sei. Im christologischen Modell der hypostatischen Union wird somit eine untrennbare Einheit von Gott und Mensch zum Ausdruck gebracht, eine Gemeinschaft, wie sie „größer nicht gedacht werden kann“ (Anselm) und deshalb mit der Wirklichkeit Gottes selbst identisch ist. Die beiden in der Definition gebrauchten adverbialen Bestimmungen „ohne Vermischung“ und „ohne Trennung“ sollen im Hinblick auf die Naturen sicherstellen, daß die eine weder die andere ist noch sie in ihrem Eigensein mindert und daß zugleich die eine nicht ohne die andere ist.

Christozentrik bedeutet deshalb Theo- und Anthropozentrik zugleich. Mit dieser Christologie wird der universale Heilswille Gottes für die Menschheit nicht spekulativ eruiert oder aus einer religiösen Erfahrung abgeleitet, sondern im Christusereignis selbst thematisch. Es geht um eine un-

³⁵ Vgl. P. Knauer, Wort-Gottes-Theologie und Christologie, in: G. Risse (Hg.), Zeit-Geschichte und Begegnungen. Festschrift für Bernhard Neumann zur Vollendung des 70. Lebensjahres, Paderborn 1998, 186–198.

³⁶ So die These meiner Anselm-Monographie: Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, Würzburg 1989.

³⁷ Erhellend dazu P. Knauer, Die chalcedonensische Christologie als Kriterium für jedes christliche Glaubensverständnis, in: ThPh 60 (1985) 1–15. Vgl. auch A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg i. Br. 1990, 765–775.

³⁸ Das islamische Offenbarungsverständnis des Koran zum Beispiel wäre deshalb daraufhin zu befragen, wie sich diese Schrift als Wort Gottes vor dem Forum der kritischen Vernunft verantwortet. Wie nämlich läßt sich die vom Koran bezeugte Transzendenz und Unbegreiflichkeit Gottes mit einem angeblich ergangenen Wort Gottes, also mit einer realen Relation Gottes auf das Geschaffene ohne Widerspruch vereinbaren?

überbietbare Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Der Mensch wird so in das Zentrum der Aufmerksamkeit Gottes gestellt, wie das allein dem Sohn gebührt und wie allein er es „verdient“. Dieser Mensch nimmt teil an der trinitarischen Perichorese und bleibt als Sohn Gottes zugleich in die Menschheitsgeschichte involviert, so daß seine Leben und Tod überdauernde Gemeinschaft mit Gott zur befreienden Perspektive für alle Menschen werden kann. Durch die Botschaft Jesu darf sich der Glaubende hineingenommen wissen in dieses einzigartige Verhältnis Jesu zu Gott.

Es gibt also in christlichem Verständnis keine Theozentrik ohne Anthrozentrik und umgekehrt (vgl. Mt 25,31–46).³⁹ Ohne selbst das Maß der Liebe Gottes zu sein, also ohne jeden Anspruch, wird der Mensch mit dem „Maß“ der Liebe Gottes verbunden, das der Sohn ist. Der Mensch wird so „maßlos“ (mit-)geliebt, weil das „Maß“ selbst göttlicher Natur ist. Durch diesen Menschen wird allen Menschen das Heil angeboten, das darin besteht, sich mit ihm in diese ungemessene Liebe hineingenommen zu wissen. Gott kommt als Mensch zum Menschen; und der Mensch kommt nur über den Menschen und nicht an ihm vorbei zu Gott. Das entspricht der Verkündigungsstruktur der christlichen Botschaft zu allen Zeiten: Allein im mitmenschlichen Wort ist Gott bei den Menschen. Einzig dieses Verständnis ist in der Tat auch soteriozentrisch;⁴⁰ denn Gott ist dem Menschen so zugewandt wie seinem eigenen Sohn.

Diese Christozentrik ist nicht mit einem Christomonismus oder gar einer Christoidolatrie⁴¹ zu verwechseln. Christozentrik bedeutet nicht, das Wort dem Geist, den Logos dem Pneuma unterzuordnen; denn der Logos geht

³⁹ R. Panikkar, Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung, München 1993, spricht in diesem Zusammenhang von einem „theandrischen“ Sachverhalt, der sich im Glauben an Christus artikuliert. Vgl. ebd. 99: „Theandrismus ist die klassische, traditionelle Bezeichnung für jene innige und vollständige Einheit zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, die sich paradigmatisch in Christus verwirklicht und die der Endzweck ist, auf den sich alles in dieser Welt durch Christus und den Heiligen Geist zubewegt.“

⁴⁰ P. F. Knitter, Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an die Kritiker, in: R. Bernhardt (Hg.), Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991, 203–219, möchte auch den Theozentrismus auf eine soteriozentrische Sicht der Religionen hin überschreiten. Insofern spricht er von einem „soteriologischen Kern“ in allen Religionen, insofern sie alle einen als heillos empfundenen Zustand der Menschheit überwinden möchten (ebd. 212ff). Knitter räumt ein, daß Christen nur von ihrer christozentrischen Perspektive her diese soteriozentrische Sicht gewinnen können. Dieses Eingeständnis relativiere die eigene Perspektive (ebd. 216f.), denn „unser ‚Absolutes‘ ist nicht Christus, noch nicht einmal Gott. Es ist vielmehr soteria – menschliche Erlösung, besonders für diejenigen, die wegen der herrschenden Ungerechtigkeiten das Heil besonders nötig brauchen“ (ebd. 217). Knitter identifiziert nicht nur das Heil mit innerweltlichem Wohl und verabsolutiert so letzteres; er verkennt vielmehr, daß die Christozentrik sich nicht auf die Soteriozentrik hin relativieren läßt, weil beide miteinander identisch sind. Christozentrik ist nicht eine unter vielen möglichen Perspektiven einer soteriozentrischen Religionsauffassung, sondern ist bereits die Anerkennung, daß das Heil in Christus besteht, in der Gemeinschaft des Menschen mit Gott und anders von diesem Heil gar nicht verstehbar die Rede sein kann.

⁴¹ So Knitter, Ein Gott – viele Religionen, 108, der nicht erfaßt, daß die Botschaft Jesu sich selbst als Wort Gottes verständlich macht und Jesus deshalb nicht ein willkürlich und nach Menschenmaß vergotteter Mensch ist.

nur dorthin, wo das Pneuma bereits wirksam ist (vgl. Lk 1,35). Er ist zu seinem Verstandenwerden als Wort Gottes im strengen Sinne auf das Pneuma angewiesen (vgl. 1 Kor 12,3). Andererseits aber bliebe die Gegenwart des Geistes verborgen, wenn sie nicht durch das Wort erschlossen würde. Die christliche Christozentrik ist somit immer trinitätstheologisch eingebettet und deshalb auch pneumatologisch zu verstehen. Sie bezeichnet den Brennpunkt, an dem das Hineingenommensein der ganzen Menschheit und ihrer Geschichte in die Liebe des Vaters zum Sohn für den Glauben offenbar wird.

Im Hinblick auf eine Theologie der Religionen vermag eine so verstandene Christozentrik ein hermeneutischer Schlüssel zu sein, um die Wahrheit der Religionen selbst ans Licht zu bringen und universal verkündbar zu machen.⁴² Diese ihre Wahrheit, die in der Aufhebung der Gottferne liegt, kann erst verständlich gemacht werden durch das Hineingenommensein der ganzen Menschheit in das ewige Gegenüber des Vaters zum Sohn. Damit ist diese Christozentrik zugleich religionskritisch, insofern sie inkompatibel mit einem in allen Religionen und auch im Christentum anzutreffenden Verständnis ist, wonach die Gottferne als durch menschliche Leistung prinzipiell aufhebbar erachtet wird. Gemeinschaft mit Gott kann nicht durch geschöpfliche Wirklichkeit begründet werden (vgl. Hebr 10,4).

4. Eine andere Theozenrik

Die angestellten Überlegungen lassen bereits durchscheinen, daß christliche Theozenrik sich von der Theozenrik anderer monotheistischer Religionen unterscheidet. Dies hängt mit der Eigentümlichkeit des christlichen Monotheismus zusammen. Dieser ist trinitarisch. Von Seiten der beiden anderen monotheistischen Weltreligionen hat er dem Christentum nicht selten den Vorwurf des Tritheismus eingetragen oder zumindest den einer Aufweichung und Relativierung des strengen monotheistischen Gottesbildes, wie es die jüdische und die islamische Religion kennzeichnet. Besonders der Islam bezichtigt die Christen, dem einzigen Gott noch andere göttliche Wesen „beigesellt“ zu haben (vgl. Sure 4,171; 5,73). Das bedeutet in seiner Sicht einen Verrat am strengen Monotheismus. In den Augen des Islam sind die Christen keine wirklichen Anhänger des monotheistischen Glaubens.⁴³ Und selbst christlichen Theologen können die Bedenken gegenüber der trinitarischen Formulierung der Gotteslehre und die Befürchtung, den Monotheismus zu beeinträchtigen, so gewichtig erscheinen, daß die Rede vom dreifaltigen Gott sehr sparsam und zurückhaltend

⁴² Vgl. ausführlich G. Gäde, Interiorismus. Ein Vorschlag für einen Ausweg aus der religions-theologischen Sackgasse, in: ThG 46 (2003) 14–27; P. Knauer, Christus „in“ den Religionen: Interiorismus, in: FZPhTh 51 (2004) 237–252.

⁴³ Vgl. Küng, Der Islam, 115–118.

bleibt. Diese wird mitunter in jeder Hinsicht so sehr monosubjektiv verstanden, daß sie schon in die Nähe der modalistischen Häresie kommt.⁴⁴

Es ist jedoch sehr die Frage, ob damit wirklich dem Monotheismus gedient ist und ob der christliche Glaube die Einzigkeit Gottes nicht anders versteht und verstehen muß, als das Judentum und der Islam es tun. Tatsächlich ist die systematische und begriffliche Entfaltung der Trinitätslehre in einer Zeit vorangetrieben worden, als das junge Christentum – anders als zum Beispiel das Judentum, das sich durch Abstammung fortzeugte und nicht darauf angewiesen war, Mitglieder auf dem Wege der Mission durch Überzeugung zu werben – sich gegenüber einer kulturell und philosophisch hochstehenden Kultur als nicht unvernünftig zu erweisen hatte. Glaubensverantwortung gegenüber kritischem Denken gehörte von Anfang an zum täglichen Brot des jungen Christentums, das nicht in Ghettos zu leben beabsichtigte, sondern Menschen, auch nachdenkliche Menschen in einer pluralistischen heidnischen Umgebung, für seinen Glauben zu gewinnen suchte. In welcher Art von Beziehung zueinander und zur einen göttlichen Wirklichkeit sollte man die drei im Neuen Testament begegnenden göttlichen Personbegriffe „Vater“, „Sohn“ und „Geist“ denken? Wie sollte man anders als durch eine trinitarisch eingebettete Christologie verständlich machen, daß man keineswegs behaupten wollte, eine Kreatur habe uns erlöst? Und wie sollte man anders als durch die chalzedonensische Christologie den Begriff „Wort Gottes“ verantworten, wenn man sich nicht einer phantastischen Illusion hingeben wollte? Und auf welche Weise schließlich sollte man – vor allem gegenüber dem Judentum, aber auch gegenüber gnostischen Strömungen, die dazu neigten, das jüdische Erbe aus dem Christentum auszuschneiden –, anders als durch die heute für viele spekulativ anmutende Unterscheidung zwischen der einen göttlichen Natur und den realen göttlichen Hypostasen verständlich machen, daß man vom alttestamentlichen Monotheismus nicht wirklich abgerückt war, sondern ihn gerade durch die trinitarische Entfaltung gegenüber der Gefahr einer polytheistischen Auflösung bewahrt und gewahrt hatte?

Die Sorge war in beiden Richtungen vorhanden, wie die Häresiologie der Zeit beweist.⁴⁵ Modalismus und Adoptianismus sind ja gerade Ausdruck dieser Sorge um die göttliche „Monarchia“. Auch die subordinatianistische arianische Irrlehre, die dem Sohn noch soviel wie möglich an göttlicher Partizipation zugestehen wollte, machte endgültig dort Halt, wo das Nichtgeschaffensein des Logos ausgesagt wird und dieser ontologisch Gott gleichgestellt (konsubstantial) ist.⁴⁶ So plausibel aber diese frühchristlichen Häresien auch erscheinen mögen, sie können letztlich nicht auf die Frage

⁴⁴ Vgl. dazu die Ausführungen von G. Greshake, *Der dreieinige Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. 1997, 15–22, zur Situation des trinitarischen Glaubens und der Trinitätslehre.

⁴⁵ Vgl. die ausführlichen dogmengeschichtlichen Studien A. Grillmeiers, *Jesus der Christus I.*

⁴⁶ Vgl. ebd. 408f.

antworten, wie eine Vermittlung Gottes zum Geschaffenen gedacht werden kann, ohne damit den unabweisbaren Protest der Vernunft herauszufordern. Deshalb wurden sie nach langer Auseinandersetzung denn auch für untauglich befunden. Sie geraten letztlich in eine unlösbare Aporie: Wie kann man annehmen, ein Geschöpf habe uns mit Gott versöhnt, wenn doch geschöpfliche Qualität niemals ausreichen kann, um die ontologische Differenz zwischen Gott und Welt zu überbrücken? Und woran soll man Gottes Nähe und Heilswillen erkennen und von einer bloß religiösen Illusion unterscheiden können, wenn Gott nicht selbst als Mensch begegnet?

Die letztendlich gefundenen konziliaren Formulierungen behaupteten sich als „Erweis der Weglosigkeit aller anderen Wege“⁴⁷. Die scheinbare Plausibilität der christologischen und trinitarischen Irrlehren erwies sich jedes Mal als haltlos. Sie führten in Aporien, die sie nicht auflösen konnten. Nicht, weil man sie nicht glauben wollte, wurden sie von den Konzilien verworfen, sondern weil man sie nicht glauben kann, ohne vernünftiger Einsicht zu widersprechen und damit ein „sacrificium intellectus“ zu bringen.

Die christliche Theologie mußte also um des Überlebens des christlichen Glaubens willen beide Desiderate erfüllen, und zwar nicht nur teilweise nach Art eines Kompromisses, sondern ganz. Sie mußte einerseits den vom Judentum und seinen Schriften übernommenen Monotheismus und die göttliche Transzendenz wahren und andererseits zugleich zeigen können, wie ein Mensch uns verlässlich Kunde von Gott bringen, uns also den Raum einer heilshaften Gemeinschaft mit Gott eröffnen kann.⁴⁸ Die schließlich elaborierte Trinitätslehre war nicht eine in menschlicher Spekulation ersonnene Lösung der Probleme. Zum einen war sie von Anfang an heilsökonomisch orientiert, bevor sie aus dieser heilsökonomischen Trinität auch eine immanente Trinitätslehre als deren Möglichkeitsbedingung formulierte. Denn Gott kann in seiner Zuwendung zu uns nicht anders sein als wie er in sich und an sich selbst ist. Zum anderen hatte sie Anhalt an den Schriften des Neuen Testaments, in denen unmißverständlich vom Vater, vom Sohn und vom Geist die Rede ist. Dies war letztlich der Schlüssel, der die spätere begrifflich gefaßte Trinitätslehre legitimierte.

Die frühchristliche Theologie war somit in der Lage, aus den neutestamentlichen Schriften und in Treue zu ihnen eine trinitarische Gotteslehre zu formulieren, die sowohl den biblischen Monotheismus wahren und zugleich die Weltzugewandtheit Gottes in einer Weise zum Ausdruck bringen konnte, die vor der Vernunft verantwortbar war. Zu Recht stellt der italienische Dogmatiker Massimo Naro deshalb heraus, daß dieses trinitarische

⁴⁷ [Benedictus <Papa, XVI.>] J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1971, 117.

⁴⁸ Vgl. Grillmeier, Jesus der Christus, 412: „Der biblische Monotheismus, im Kerygma vom Kommen des Vaters im Sohne und im Heiligen Geiste schon wesentlich verchristlicht und vom judaistischen ‚Monotheismus‘ abgehoben, wurde durch die nicaenische Kontroverse erst so recht in seiner inneren Differenzierung und Struktur bewußtgemacht.“

und nur scheinbar nicht mehr monotheistische Gottesverständnis in Wirklichkeit dem Monotheismus viel treuer ist als jeder andere Monotheismus, weil es allein die Aporien zu überwinden imstande ist, die in jeder monosubjektiv-monotheistischen Konzeption zwangsläufig entstehen müssen und auf die diese nicht zu antworten weiß.⁴⁹

In der Tat bringt eine Theozentrik, wie sie in Abschnitt 1 als Anerkennung unserer Geschöpflichkeit beschrieben wurde, das Verhältnis der Welt zu Gott, ihr restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ..., korrekt zum Ausdruck. Sie entspricht sowohl der biblischen als auch der koranischen Tradition vom Geschaffensein der Welt aus dem Nichts und wahrt die nicht unter unsere Begriffe fallende Transzendenz und Einzigkeit Gottes. Doch diese Theozentrik richtet sich gewissermaßen von „außerhalb“ Gottes auf Gott. Sie vermag Barmherzigkeit Gottes, Bund und Gemeinschaft mit Gott nicht in einer Weise auszusagen, daß dabei die Transzendenz und Unbegreiflichkeit Gottes und damit auch seine Einzigkeit wirklich gewahrt bleiben.⁵⁰

Denn aus dieser Theozentrik, wie sie dem biblischen Judentum und dem Islam eigen ist, folgt logisch die völlige Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott. Eine unproblematische Rede vom Wort Gottes und von göttlicher Barmherzigkeit stellt sich auch eine umgekehrte Beziehung vor, eine reale Relation Gottes auf das Geschaffene. Aber genau damit wäre entweder das Geschaffensein der Welt bestritten oder aber Gottes Transzendenz und Absolutheit in Frage gestellt. Eben diese Aporie wird weder im biblischen Judentum noch im Islam in zufriedenstellender Weise aufgelöst. Sowohl die alttestamentliche Rede vom Bund als auch die koranische Verheißung der Barmherzigkeit Gottes bleiben im letzten „schleierhaft“ (vgl. 2 Kor 3, 14–16). Wahrnehmen läßt sich dieses Problem aber nur, wenn man verstanden hat, was das Wort „Gott“ tatsächlich bedeutet.

Die christliche Botschaft und ihre Theologie antworten auf dieses Problem mit dem trinitarischen Gottesverständnis. Erst dieses macht es möglich, Gottes Zuwendung zur Welt in einer Weise auszusagen, daß einerseits die Transzendenz Gottes nicht in Frage gestellt und andererseits die Welt

⁴⁹ Vgl. *M. Naro*, „Noi abbiamo creduto all'amore“. Ebraismo, cristianesimo, islam: tre monoteismi? In: *Ders.* (Hg.), *Il dialogo è possibile. I cristiani di fronte all'islam oggi*, Caltanissetta-Roma 2005, 97–120, hier 99: „la concezione credente che il cristianesimo ha di Dio è molto più trinitaria che monoteistica; ma proprio in quanto trinitaria essa risulta anche più monoteistica di ogni monoteismo, perché riesce a risolvere le aporie filosofiche e religiose che la fede in un Dio unico, ma monoliticamente e monadicamente uno, nasconde in sé.“

⁵⁰ Das Problem wird, soweit ich sehe, auch in der deutschsprachigen Islamologie kaum oder nur unzureichend wahrgenommen. Eine der wenigen Ausnahmen bietet *O. Lellek*, *Der islamische Jesus und Gottes unerschaffenes Wort. Präexistenzvorstellungen im Islam*, in: *R. Laufen* (Hg.), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Paderborn 1997, 259–275: „Angesichts der Absolutheit und Transzendenz Gottes, die gerade vom Islam mit Nachdruck betont wird, ist eine Offenbarung alles andere als selbstverständlich. Wenn ein vermeintliches Wort Gottes tatsächlich Gottes Wort sein soll, so muß es erläutern, wie man es als solches verstehen kann. Vermittelnde kreatürliche Zwischeninstanzen sind dabei auszuschließen“ (274).

nicht als ontologisch konstitutives Worauf dieser Zuwendung Gottes verstanden wird. Nur wenn das Worauf der Relation Gottes selbst Gott ist, kann die genannte Aporie als überwunden gelten. Der christliche Glaube weiß sich hineingenommen in ein Bezogensein Gottes auf Gott, das selbst Gott ist. Gott hat in christlichem Verständnis keine andere Liebe zur Welt und zur Menschheit als die Liebe, mit der er von Ewigkeit her seinem Sohn zugewandt ist. Durch die christliche Verkündigung wird dieser Sachverhalt offenbar: daß die Welt schon immer, d. h. „vor Grundlegung der Welt“ (vgl. Eph 1, 4f) „in Christus“ geschaffen ist (vgl. Kol 1, 16).⁵¹

Hier wird deutlich, daß es durch das trinitarische Gottesverständnis möglich wird, den Begriff „Wort Gottes“ und damit auch den der „Gemeinschaft mit Gott“ zu erläutern. Und zugleich dürfte verständlich werden, daß sich das monotheistische Bekenntnis nur dann mit einer Botschaft von Gottes Liebe verträgt, wenn es trinitarisch entfaltet wird. Im Grunde erfüllt die christliche Gotteslehre damit das Desiderat der Bibel Israels und des Koran und versieht dadurch einen nicht zu unterschätzenden Dienst an ihnen beiden.

Damit dürfte auch gezeigt worden sein, daß christliche Theozentrik im Glauben eine andere Position innehat als eine Theozentrik, die Gott monosubjektiv denkt. Nicht von „außerhalb“ Gottes ist der Christ theozentrisch, sondern von „innerhalb“. Er weiß sich in Gemeinschaft mit Gott, insofern er hineingenommen ist in das Gottesverhältnis des Sohnes, das als der Heilige Geist Gott selbst ist. Es ist eine Geborgenheit, die auch die Macht der Angst bricht, im letzten sich selbst und seinem Schicksal überlassen zu sein. Der Mensch, ja der Sünder findet im Glauben seinen Platz und seine Wohnung in Gott, weil Gott in seinem Sohn sein Zelt schon bei uns aufgeschlagen hat (vgl. Joh 1, 14). „Gott selbst wird so für den christlichen Glauben der Lebensraum des Menschen.“⁵² Dieser Lebensraum ist „die Liebe“ (1 Joh 4, 16), wie sie „größer nicht gedacht werden kann“ (Anselm).

⁵¹ In diesem Sachverhalt dürften auch die Aussagen zur Präexistenz Christi ihren Sinn haben.

⁵² *Naro*, 115: „per la fede cristiana invece Dio diventa lo spazio dell'uomo.“