

Jesus als Gott der Sohn?

Eine Auseinandersetzung mit der Christologie
von Karl-Heinz Menke

Klaus von Stosch

Die Christologie ist ohne Zweifel einer der zentralen Brennpunkte des Denkens von Karl-Heinz Menke. Dabei erhält sie bei ihm eine spezifische Gestalt, die es einerseits erlaubt, eine konsistente Theorie der hypostatischen Union zu bilden, und die Menke andererseits dazu bringt, sich pointiert zu weit verbreiteten Diskursverläufen christlicher Theologie in der Gegenwart zu positionieren und das Profil katholischer Theologie zu schärfen. Im Folgenden will ich versuchen, Menkes Position nachzuzeichnen und auch in ihren Zuspitzungen verständlich zu machen. Zugleich werde ich die Darstellung mit einigen Nachfragen verbinden, die sich im letzten Teil meiner Ausführungen insbesondere auf die trinitätstheologischen Folgeprobleme der Theorie der hypostatischen Union bei Karl-Heinz Menke beziehen.

1 Menkes Entwurf einer Theorie der hypostatischen Union

Menke geht in seiner christologischen Theoriebildung von der Grundthese aus, dass Gott sich selbst in der Beziehung aussagt, die Jesus zu seinem himmlischen Vater lebt; „denn er lebt als wahrer Mensch dieselbe Beziehung zum Vater, die der innertrinitarische Sohn ist“¹. Ist diese Formulierung noch etwas schwer zu verstehen, weil eine Person ja eigentlich keine Beziehung sein kann, so wird das von Menke Gemeinte klarer, wenn man die Beziehung hier als Selbstunterscheidung fasst: „Jesus lebt in Raum und Zeit dieselbe Selbstunterscheidung vom Vater, die der innertrinitarische

1 *Karl-Heinz Menke*, Thesen zur Christologie des Bittgebetes, in: Magnus Striet (Hg.), *Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet*, Freiburg – Basel – Wien 2010, 87–105, 87.

Sohn ist.“² Genauer müsste man sicher ergänzen, dass gerade die Art der Selbstunterscheidung es ist, die Jesus zum Weg zum Vater macht, so dass man vielleicht von einem unterscheidenden In-Beziehung-Setzen sprechen könnte. Jedenfalls ist es so, dass aus Menkes Sicht Jesus eine Beziehung zu Gott lebt, die der Beziehung des Logos zum Vater nicht nur entspricht, sondern die sogar mit ihr identisch ist. Deshalb spricht Menke auch von einer „Identität der geschichtlich gelebten Vater-Beziehung Jesu mit der innertrinitarischen Vater-Beziehung des Sohnes. Im Heiligen Geist lebt Jesus *als wahrer Mensch* – in allem uns gleich außer der Sünde (Hebr 4,15) – *dieselbe* Selbstunterscheidung vom Vater, die der ewige Logos *ist*.“³

Entsprechend kann Menke pointiert festhalten, dass es so etwas gibt wie eine

„Identität eines winzigen Ausschnittes der empirisch wahrnehmbaren Wirklichkeit, nämlich eines einzelnen Menschen, des Juden Jesus aus Nazaret, mit dem Alpha und dem Omega, mit dem Sinn des Ganzen von Welt und Geschichte. [...] Der Jude Jesus aus Nazaret lebt als wahrer Mensch, als Geschöpf in Raum und Zeit, dieselbe Beziehung, die Gott von Ewigkeit her ist.“⁴

Dies kann er als Mensch aber nur in menschlicher Weise, so dass eben in dieser menschlichen Form der Beziehung zum Vater eine innergöttliche Beziehung Wirklichkeit wird. Wie Rahner sieht demnach auch Menke „gerade in der immer schon gegebenen Unmittelbarkeit Jesu zu seinem Abba das Geheimnis seiner Einzigkeit“⁵. Setzt man subjekttheoretisch an, könnte hier vielleicht die Theorie vom präreflexiven Mit-sich-vertraut-Sein menschlichen Selbstbewusstseins eine Verständnishilfe für den Gedanken der Unmittelbarkeit Jesu zu Gott bieten. So wie ich auch schon vor jeder Reflexion um mich weiß und damit gewissermaßen präreflexiv mit mir vertraut bin, so könnte man für das Selbstbewusstsein Jesu von Nazaret sagen, dass er jenseits aller reflexiven Sicherstellungen immer schon aus einer nicht erst reflexiv vermittelten Vertrautheit mit dem Vater lebt. Menke jedenfalls scheint in diese Richtung zu denken, wenn er im Anschluss an

2 *Karl-Heinz Menke*, Gott sühnt in seiner Menschwerdung die Sünde des Menschen, in: Magnus Striet – Jan-Heiner Tück (Hg.), *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, Freiburg – Basel – Wien 2012, 101–125, 103.

3 *Menke*, *Thesen zur Christologie des Bittgebetes*, 88.

4 *Karl-Heinz Menke*, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 25f.

5 *Menke*, *Jesus ist Gott der Sohn*, 351.

Rahner expliziert, dass Jesus „unreflex und ursprünglich immer schon um seine personale Identität mit dem innertrinitarischen Sohn [weiß; Vf.], weil der Grund seines singulären Gottesbewusstseins das Ereignis der hypostatischen Union ist“⁶.

Diese Analogie scheint mir in der Tat interessant zu sein. Sie behält zwar den Ruch einer etwas undurchsichtigen metaphysischen Ad-hoc-Lösung, weil uns jede Anschauung und jede Denkmöglichkeit eines Selbstbewusstseins fehlt, das sich präreflexiv auf etwas anderes bezieht als sich selbst. Im Blick auf das biblische Zeugnis dürfte es aber zumindest legitim sein, von einer durch den Heiligen Geist ermöglichten besonderen und einzigartigen Vertrautheit Jesu mit dem Vater und seinem Hineinfinden in dessen Willen zu sprechen. Man wird sicher auch aus biblischer Sicht mit Menke sagen können, dass diese Vertrautheit Jesus von seiner Geburt an umfassen hat und seine Persönlichkeit prägt. Erst im Laufe seines Lebens hat er nach und nach verstanden, was es mit dieser Vertrautheit auf sich hat. Vielleicht kann man auch sagen, dass er mit diesem Verstehen nie an ein Ende gekommen ist, weil er als Mensch nie ganz verstehen konnte, so sehr in das Geheimnis Gottes hineingeboren zu sein und aus ihm zu leben. Dennoch könnte man sagen, dass er auf ontologischer Ebene in seinem Selbstbewusstsein in einer geistgewirkten einzigartigen und besonderen Vertrautheit mit dem Vater steht und hierin das Göttliche in seiner Menschlichkeit liegt.

Um das Potenzial dieser Überlegungen richtig würdigen zu können, ist es wichtig, sich noch einmal den Ausgangspunkt von Menkes Grundthese vor Augen zu führen. Die Beziehung des Logos zum Vater wird ebenso wie die Beziehung Jesu zu Gott als Selbstunterscheidung gefasst, so dass hier die Differenz als Relation gedacht wird und diese Relation wiederum der Grund ist, um in Jesus von Nazaret Gottes Zusage für die Menschen zu sehen. Damit vollzieht Menke den Übergang von einer Substanzontologie zu einer relationalen Ontologie, die es ihm erlaubt, die traditionelle Zweinaturenlehre so zu reformulieren, dass sie in rationaler Weise ausgesagt werden kann. Denn in der Perspektive relationaler Ontologie geht es in der Christologie nicht um die unsinnige Behauptung, dass eine geschöpfliche Substanz mit der Substanz Gottes geeint ist, sondern darum, dass die geschöpfliche Natur ganz darin aufgeht, von der göttlichen her und auf sie hin zu sein, so dass sie gerade in ihrem unterscheidenden Verwiesensein Anwesenheit des Beziehungsgeschehens ist, das Gottes Wesen

6 *Menke*, *Jesus ist Gott der Sohn*, 352. Ob es angemessen ist, auf einer solchen präreflexiven Ebene von Wissen zu sprechen, erscheint mir allerdings fraglich.

ausmacht. Eben weil Gott selbst Beziehungsgeschehen ist und sogar die größte aller denkbaren Unterscheidungen in ihm Raum hat, kann Jesus in seinem sich unterscheidenden Bezogensein auf Gott Gottes Beziehungswirklichkeit selbst offenbaren.⁷ Oder in den Worten Menkes: „Denn die geschichtlich gelebte Selbstunterscheidung Jesu vom Vater ist die Offenbarkeit der innertrinitarischen Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes vom ewigen Vater.“⁸

Fragt man also in Menkes Perspektive danach, was denn nun die Besonderheit Jesu im Vergleich zu anderen Menschen ist, so darf man keine substanzontologischen Aussagen erwarten, die sowieso nur dazu führen würden, das wahre Menschsein Jesu zu leugnen. Vielmehr kann es nur darum gehen, in der besonderen Beziehung Jesu zum Vater den Ansatzpunkt für seine Göttlichkeit zu sehen. Entsprechend hält Menke ausdrücklich fest, dass „Jesu Beziehung zum Vater nicht die Beziehung eines von Josef gezeugten und von Maria geborenen Menschen zu Gott [ist], sondern von Anfang an Konstitutivum seiner Persönlichkeit“⁹. Das Einzigartige bzw. völlig Singuläre in der Existenz Jesu wäre also darin zu suchen, dass dieser Mensch immer schon durch dieselbe Beziehung geprägt, ja sogar konstituiert ist, die auch bereits im Geheimnis Gottes die Beziehung zwischen seinem Sichaussagen und seiner Selbstidentität ist.

Fragt man an dieser Stelle, wie eine solche Besonderheit der Beziehung denkbar ist, verweist Menke im Anschluss an Walter Kasper und Hans Urs von Balthasar auf die Geistwirklichkeit Gottes. Entsprechend hält er fest, dass das „Christusereignis selbst Frucht des Geistwirkens ist“¹⁰. Nur weil Jesus immer schon ganz vom Geist Gottes erfüllt ist, kann er aus einem Vertrautsein mit Gott leben, das es ihm ermöglicht, seine Selbstunterscheidung von Gott restlos als Beziehung von Gott her und auf ihn hin zu leben. Von daher hat Menke völlig recht, dass in der Geist-Christologie alles darauf ankommt, dass sich Jesu Logos-Sein nicht erst im Laufe seines Lebens aus seiner immer stärkeren Öffnung für die Geistwirklichkeit

7 Vgl. *Karl-Heinz Menke*, *Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche*, Regensburg 1999, 125: „Die Beziehung, die ‚der Andere in Gott‘ (der Sohn) zum Vater *ist*, muss das Konstitutivum des Geschöpfes sein, in dem sich Gott inkarniert.“

8 *Menke*, *Gott sühnt in seiner Menschwerdung die Sünde des Menschen*, 103.

9 *Menke*, *Jesus ist Gott der Sohn*, 444.

10 *Karl-Heinz Menke*, *Das heterogene Phänomen der Geist-Christologien*, in: George Augustin – Klaus Krämer – Markus Schulze (Hg.), *Mein Herr und mein Gott. Christus bekennen und verkünden*, FS Kasper, Freiburg – Basel – Wien 2013, 220–257, 251.

Gottes ergibt, sondern dass es von Anfang seiner Existenz an gegeben ist.¹¹ Jesus ist von Beginn seines Daseins an zugleich das Dasein der Zusage Gottes, weil er schon in seiner Personwerdung konstituiert ist von der Beziehungsmacht des Geistes Gottes, der es ihm ermöglicht, restlos auf die Beziehung Gottes zu setzen, ohne sich dadurch in ihm zu verlieren.¹²

2 Menkes Abgrenzung vom Protestantismus

Auch wenn Menke seiner Christologie erkennbar eine relationale Ontologie zugrunde legt, beharrt er zugleich darauf, dass in der Person Jesu von Nazaret tatsächlich der innertrinitarische Sohn menschliche Gestalt angenommen hat und also das Unbedingte selbst in die Geschichte eingetreten ist. Menke ist es in diesem Kontext sehr wichtig, dass dieses Unbedingte nicht nur in bedingter Weise da ist und Jesus also nicht nur ein Medium der Gottesbeziehung ist, sondern diese Beziehung tatsächlich authentisch und realiter erfahrbar macht und lebt. Gott zeigt also seine eigene Beziehungswirklichkeit und seine Schwäche für den Menschen, wenn er sich in Jesus von Nazaret in seiner Berührbarkeit und Verletzlichkeit offenbart. Es gibt in ihm bzw. im innertrinitarischen Logos nicht eine Form von Macht, die er aufgibt, um Mensch werden zu können, sondern es gibt in Gott

11 Vgl. *Menke*, *Das heterogene Phänomen der Geist-Christologien*, 238: „Wenn aber Jesus erst durch den Geist des Vaters der Sohn *wird*, kann sein Menschsein dann – so fragen die Kritiker von Moltmanns geistchristologischer Denkphase zu Recht – mehr sein als geschöpfliche ‚Außenseite‘ einer göttlichen ‚Innenseite‘ (des Heiligen Geistes)?“ Neben Moltmann und verschiedenen anglikanischen Vertretern der Geist-Christologie wendet sich Menke vor allem auch gegen die Geist-Christologie von Leonardo Boff, der in seiner Sichtweise das entscheidende Ereignis eben nicht mehr in der Fleischwerdung Gottes sehe, sondern in der Inspiration der Gemeinde (vgl. ebd., 254).

12 Menke sieht an dieser Stelle auch den entscheidenden Anknüpfungspunkt für den Glauben an die Jungfräulichkeit Mariens. Entsprechend hält er fest: „Der Geist schafft aus der materiellen Disposition Mariens den Menschen, den er hypostatisch (personal) mit dem präexistenten Sohn eint.“ (*Menke*, *Das heterogene Phänomen der Geist-Christologien*, 247; vgl. hierzu auch ders., *Fleisch geworden aus Maria*, 127). So recht Menke vom Grundsatz auch an dieser Stelle hat, so merkwürdig ist doch seine immer wiederkehrende Rede von der Erschaffung des Menschen Jesus „aus der materiellen Disposition Mariens“. Würde Jesus wirklich nur aus ihr erschaffen, dann müsste er ein Klon von Maria sein, und es wäre nicht zu erklären, wie er zu einem Y-Chromosom kommen kann.

keine andere Macht als die Ohnmacht des Kreuzes,¹³ d. h. „[d]er Vater ist nicht anders allmächtig als er, der Gekreuzigte“¹⁴.

Gerade im Blick auf das Theodizeeproblem ist es Menke also wichtig, dass Gott nicht noch andere Formen der Macht zur Verfügung hat als die ohnmächtige Liebe des Gekreuzigten und dass seine Ohnmacht nicht Ergebnis einer reversiblen Wahl ist, sondern Offenbarung von Gottes eigentlicher Wirklichkeit. Gottes Allmacht ist nicht noch einmal von Jesu Schwäche am Kreuz unterschieden, so dass die Frage, warum Gott das Kreuz zulässt, aus Menkes Sicht von Anfang an falsch gestellt ist. Gott hat eben keine andere Macht als die Macht der Liebe, die auf den Hass der Gegner nicht anders als liebend reagiert. Oder in Menkes eigenen Worten: „Die Allmacht des trinitarischen Gottes *ist* identisch mit der Liebe des Gekreuzigten.“¹⁵ Wenn Hans Jonas also behauptet, dass Gott ab der Schöpfung oder einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte auf seine Allmacht verzichtet,¹⁶ würde Menke dem entgegenhalten, dass Gott auch schon innertrinitarisch nicht anders mächtig ist als in der Weise der Liebe, die am Kreuz offenbar wird. Gott hat nach Menke nicht noch andere Möglichkeiten als Jesus,¹⁷ so „dass man über Gott nichts anderes sagen kann und sagen darf als über das Menschsein Jesu“¹⁸.

Damit erreicht Menke eine öfters wiederholte Spitzenformulierung, die isoliert betrachtet schwer zu verstehen ist. Kann man von Gott wirklich nicht sagen, dass er noch einmal mehr und anders ist als der Mensch Jesus von Nazaret? Muss ich Gott also darauf reduzieren, dass er einen Bart trägt, ein beschnittener Mann ist und trotzdem keine Ahnung von Fußball hat? Kann man wirklich sagen, dass das Unbedingte in diesem begrenzten Wesen vollständig ausgesagt ist? Ist Gott nicht noch einmal größer als ein Mensch, ist Gott nicht noch einmal anders schön, als ein Mensch schön sein kann? Und wie kann bei einer solchen Rede noch ein mythologisches Missverständnis des Christentums abgewehrt werden?

Auf den ersten Blick ist Menke an dieser Stelle kompromisslos. So schreibt er wörtlich: „Alles im Christentum hängt davon ab, dass Gott

13 Vgl. *Menke*, Jesus ist Gott der Sohn, 522.

14 *Menke*, Jesus ist Gott der Sohn, 27.

15 *Menke*, Gott sühnt in seiner Menschwerdung die Sünde des Menschen, 105.

16 Vgl. *Hans Jonas*, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, in: Otfried Hofius (Hg.), Reflexionen finsterner Zeit. Zwei Vorträge von Fritz Stern und Hans Jonas, Tübingen 1984, 61–86.

17 Vgl. *Menke*, Thesen zur Christologie des Bittgebetes, 88: „Offenbar kann Jesus, was nach jüdischer Tradition nur Gott allein kann.“

18 *Menke*, Jesus ist Gott der Sohn, 518.

sich selbst in den dreiunddreißig Lebensjahren eines einzelnen Menschen so ausgesagt hat, dass man nichts über Gott sagen kann, was man nicht auch über Jesus von Nazaret sagen kann.¹⁹ Will man diese Kompromisslosigkeit verstehen, ist es wichtig, sich wieder daran zu erinnern, dass Menke seine Überlegungen in der Denkform einer relationalen Ontologie entwickelt. Es geht ihm also nicht darum, einen Pickel Jesu als Pickel Gottes zu identifizieren und zu behaupten, dass Gott nur diesen einen Pickel hat. Ein solcher Gedanke wäre in der Tat ein substanzontologisches Missverständnis des Inkarnationsgedankens und würde die Idee der Idiomenkommunikation zur Idiomensynthese pervertieren. Es geht bei Menkes Aussagen also nicht um Gottes Substanz für sich, sondern um seine Beziehungswirklichkeit.²⁰ Eben diese Beziehungswirklichkeit ist in Jesus von Nazaret vollständig erschlossen und vollständig Gegenwart. In jedem Akt des Lebens Jesu und selbst im Sterben und im Tod²¹ Jesu wird so also Gottes Zuwendung zum Menschen erfahrbare Wirklichkeit – auch und gerade in allem Unvollkommenen und Verwundeten bei Jesus. Denn „Gott der Vater hat sich mit der Menschwerdung seines Sohnes dazu bestimmt, sein Verhalten von dem Verhalten Jesu bestimmen zu lassen“²². Er will nicht anders als unser Gott erfahrbar werden und er ist auch nicht anders unser Gott als in der Weise, wie er sich in Jesus erschließt. Auf diese Weise werden auch die Schwächen Jesu zum Ort der Gottesbegegnung, weil Jesus sich so sehr von der Geistwirklichkeit Gottes bestimmen lässt, dass er auch in seiner Schwäche die Liebe Gottes ausstrahlt und von ihr durchformt wird.

Das bisher Gesagte führt Menke dazu, dass ihm alles darauf ankommt, dass Gott sich nicht nur *in* einem bedingten Menschen zeigt, sondern *als* dieser Mensch. Menke wörtlich: „Gott begegnet dem Sünder nicht mittels oder im Medium Jesu, sondern *als* dieser Mensch.“²³ Jesus sei wegen sei-

19 Menke, Jesus ist Gott der Sohn, 520.

20 Die Pointe seines Gedankens besteht dabei darin, dass diese Beziehungswirklichkeit ja nichts anderes als sein Wesen ist, so dass man von gar keiner Substanz jenseits dieser Beziehung sprechen kann. Als unbegrenztes Wesen kann Gott ja eben nicht materiell ausgedehnt sein und auch keine Pickel haben – auch nicht die Pickel Jesu. Ein solcher Gedanke wäre ein mythologisches Missverständnis des Christentums.

21 Menke spricht deswegen auch von einem „Fortbestehen der hypostatischen Union des toten Jesus mit dem innertrinitarischen Sohn“ (Menke, Gott sühnt in seiner Menschwerdung die Sünde des Menschen, 112). Nur so ist in seinen Augen der christliche Glaube eingeholt, dass Gott uns bis in die tiefsten Abgründe unserer Existenz hinein entgegenkommt.

22 Menke, Thesen zur Christologie des Bittgebetes, 93.

23 Menke, Gott sühnt in seiner Menschwerdung die Sünde des Menschen, 116.

ner in Freiheit vollzogenen Zustimmung zum Willen Gottes „unendlich viel mehr als ein Medium der Offenbarung“²⁴. Da sich Jesus ganz und gar darauf einlässt, von Gott her und auf ihn hin zu sein, und da Gott ihn von Anfang seiner Existenz an erwählt, sich in ihm dem Menschen zuzusagen, ist Jesus eben nicht nur ein Bedeutungsträger, dem das in ihm Gesagte äußerlich bleibt. Vielmehr ist er genau die zugesagte Beziehungswirklichkeit, von der er spricht. Ja, Menke geht sogar so weit zu sagen, dass Jesus der Himmel ist; „denn der Himmel ist kein Raum, sondern eine Person, die Person dessen, in dem Gott und Mensch für immer trennungslos eins sind“²⁵.

Abermals ist es wichtig, hier Menkes relationale Ontologie im Hinterkopf zu behalten, die uns davor bewahren sollte, seine bewusst provokativen Formulierungen mythologisch misszuverstehen. Gerade wenn man sich wie Menke in den Kategorien des Freiheitsdenkens bewegt, mutet es allerdings etwas überraschend an, dass er den Gegensatz zwischen Medialität und Realität, zwischen Symbol und Wirklichkeit so sehr betont. Denn in der Art des Pröpfer'schen Freiheitsdenkens, das auch Menke rezipiert, kann die Unbedingtheit der Liebe Gottes, ja sie selbst, nur in bedingter und endlicher Gestalt sein, so dass sie nur in der Form eines Symbols begegnen kann.²⁶ Es kommt jetzt nur alles darauf an, dieses Symbol als Realsymbol zu verstehen und sich also zu verdeutlichen, dass Gott selbst in dieser bedingten Gestalt anfanghaft da ist. Will man verstehen, warum Menke trotz dieser eindeutigen Verpflichtung seines Denkansatzes auf den Symbolgedanken diesen so strikt und polemisch ablehnt, ist es wichtig wahrzunehmen, dass Menke zwei unterschiedliche Arten des Repräsentationsdenkens unterscheidet.

Menke meint nämlich ein protestantisches und ein katholisches Symboldenken voneinander abgrenzen zu müssen und beruft sich dabei vornehmlich auf die Gegenüberstellung der Entwürfe von Paul Tillich und Karl Rahner. In Menkes Rekonstruktion der Position Tillichs gilt: „Tillich hält es für ausgeschlossen, dass der transzendente Gott sich als er selbst zeitlich und räumlich aussagen (offenbaren) kann.“²⁷ Tillich warne – so Menke – vor der Gefahr der „Vergottung des Geschöpfes“²⁸ und stelle „dem

24 *Menke*, Gott sühnt in seiner Menschwerdung die Sünde des Menschen, 117.

25 *Menke*, Gott sühnt in seiner Menschwerdung die Sünde des Menschen, 118.

26 Vgl. *Thomas Pröpfer*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München³1991, 188f.210.

27 *Karl-Heinz Menke*, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2012, 56.

28 *Menke*, Sakramentalität, 57.

katholischen Sakramentalismus – das heißt der Vorstellung von der positiven Repräsentierbarkeit Gottes durch ein an Raum und Zeit gebundenes Symbol – die protestantische These entgegen, dass ein Symbol nur solange legitime Gottrede ist, als es sich im Vollzug des Hinweisens selbst negiert²⁹. Und in der Tat ist es ja so, dass das, was sich offenbart, bei Tillich niemals damit aufhört, verborgen zu sein, „denn seine Verborgenheit gehört zu seinem Wesen; und wenn es offenbar wird, so wird auch dieses offenbar, dass es das Verborgene ist. [...] Nicht das Okkulte – ein relativ Verborgenes –, sondern das unbedingt Verborgene wird offenbar.“³⁰

Das Unbedingte kann bei Tillich also nicht im Bedingten, sondern nur am Bedingten offenbar werden. Das Bedingte wird dann Verweis auf das Unbedingte und dadurch sein Offenbarungsort, wenn es auf etwas hinweist, „was nicht seiner Bedingtheit angehört, was sein Eigenstes und sein Fremdestes ist, was an ihm offenbar wird als das Unbedingt-Verborgene“³¹. „Wenn das Unbedingt-Verborgene offenbar wird, so kann es offenbar werden nur als das, was im Offenbarwerden verborgen bleibt.“³²

Tillich ist es also wichtig, die Grenze zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten, zwischen Gott und Welt, auch angesichts der Rede von Offenbarung nicht zu verwischen. Das Unbedingte kann in seinen Augen nicht als Unbedingtes im Bedingten begegnen. Gott kann nicht in seiner Gottheit auf der Erde da sein, wenn er die Eigenständigkeit und Freiheit des Menschen ernst nehmen will. Aber das Bedingte kann Zeichen Gottes werden, am Menschen kann Gott erfahrbar werden. Die Würde, Heiligkeit und innerste Möglichkeit des Bedingten besteht also Tillich zufolge gerade darin, dass an ihm das Unbedingte offenbar wird. Nur in einer solchen Konzeption scheint es Tillich gewahrt zu sein, dass Offenbarung keine Vergewaltigung, sondern eine Befreiung des Menschen darstellt. Denn wenn das Unbedingte als Unbedingtes dem Bedingten begegnete, wäre es in Tillichs Blickwinkel um seine Freiheit und Selbstbestimmung geschehen.

Ich bin nicht ganz sicher, ob es tatsächlich klug ist, derartige Denkweisen dem sakramentalen Freiheitsdenken in der Weise entgegenzusetzen, wie Menke das tun zu müssen meint. Aber es ist wichtig, diese Entgegensetzung in Menkes Denken zu sehen, um zu verstehen, warum er sich so sehr gegen die Idee wehrt, dass Jesus „nur“ als Offenbarungsmedium

29 *Menke*, Sakramentalität, 58.

30 *Paul Tillich*, *Offenbarung und Glaube*, Stuttgart 1970, 33f.

31 *Tillich*, *Offenbarung und Glaube*, 35f.

32 *Tillich*, *Offenbarung und Glaube*, 42.

gedacht wird. Menke meint Tillich so verstehen zu müssen, als ob er in Zweifel ziehe, dass Gott selbst in Jesus und den Sakramenten da ist, und er kann sich an dieser Stelle ja auch darauf berufen, dass Tillich selbst sein Denken immer wieder klar und polemisch vom Katholizismus abgrenzt. Ganz anders als bei Tillich sei es dagegen bei Rahner so, dass der Symbolbegriff sakramental gefüllt werde und Gott also wirklich in dem da sei, das auf ihn noch verweist. Menke geht es bei seiner Kritik der Rede von Christus als Medium und Symbol Gottes also um eine Position, die damit deutlich machen will, dass Gott selbst in ihm gerade nicht anwesend ist.

Besondere Brisanz erhält Menkes Abgrenzung vom protestantischen Denken dadurch, dass er es mit einem postmodernen Relativismus gleichsetzt, den er zugleich mit unserem Zeitgeist identifiziert und von dem er sich im Namen des Katholizismus entschieden abgrenzt.³³ Ob es glücklich ist, an dieser Stelle einen Gegensatz zwischen katholischem und evangelischem Denken zu konstruieren, und auch ob man Tillich und Rahner in der Weise gegeneinanderstellen muss, wie Menke das tut, will und kann ich im Rahmen dieses kurzen Beitrags nicht klären.³⁴ Wichtig ist mir nur, dass man erkennt, dass Menke aus dieser seiner Abgrenzung von Tillich und anderen Vertretern einer liberalen evangelischen Theologie seine Opposition gegen das protestantische Denken insgesamt bezieht, das Jesus nur als Medium der Selbstvergegenwärtigung Gottes sehe und dabei der katholischen Option, die in Jesu Menschsein das Ursakrament seiner Selbstoffenbarung sieht, widerspreche.

Stellt man die antiprottestantische Rhetorik etwas zurück, kann man also bilanzieren, dass Menke ein sakramentales Verständnis des Symboldenkens durchaus bejaht und damit ganz in der Tradition Karl Rahners Jesus als Realsymbol der göttlichen Zuwendung zu denken vermag. Damit wird Jesus durchaus als Medium der Selbstzusage gedacht und kann nicht materiell mit ihr identifiziert werden. Alles andere würde auch eine Form von Idiomensynthese behaupten, die ins mythologische Denken abgeleitet und nicht mehr verständlich machen kann, wie sich das chalcedonensische

33 Vgl. *Menke*, Sakramentalität, 320–327.

34 Menke versucht zu verdeutlichen, dass bereits Luther und Calvin Jesus nur als Medium Gottes zu sehen vermochten (vgl. *Menke*, Sakramentalität, 59–63). „Denn überall da, wo der Mensch Jesus schwach und ohnmächtig erscheint – vor allem am Kreuz – spricht Luther von einem *willentlichen* Sichentäußern und einem *willentlichen* Sichverbergen des Logos“ (ebd., 60). Mir scheint durchaus fraglich zu sein, ob Menke Luthers Christologie hier tatsächlich ausreichend würdigt, da ja auch der *deus absconditus* wahrer Gott ist. Ich will im Kontext dieses Artikels aber ja Menkes Position verstehen und verzichte deswegen darauf, seinen verschiedenen Abgrenzungs- und Profilierungsversuchen des Katholischen näher nachzugehen.

Vermischungsverbot im Blick auf das Göttliche und Menschliche in Jesus Christus durchhalten lässt. Zugleich besteht Menke aber völlig zu Recht darauf, dass Jesus Christus nicht nur im Sinne eines Vertretungssymbols die göttliche Wirklichkeit bezeichnet, ohne dass sie in ihm schon anbricht. Vielmehr besteht er darauf, dass in Jesu Menschsein und gerade auch in seiner Schwäche und Verletzlichkeit Gott selbst in seiner Zusagegestalt berührbare Wirklichkeit geworden ist und dass Gott nicht noch einmal anders für den Menschen da ist als in dieser Weise der Selbsthingabe.

Wichtig scheint es mir an dieser Stelle zu sein wahrzunehmen, dass das klare Plädoyer dafür, dass sich Gott tatsächlich selbst und damit in seiner Unbedingtheit in dem Menschen Jesus berührbar macht, keineswegs bedeutet, das Unendliche und Unbedingte auf ein menschliches, allzu menschliches Maß zu reduzieren. Denn gerade auch Menke betont immer wieder, dass die Kirche mit dem Verstehen des göttlichen Logos bzw. mit dem Verstehen Jesu Christi nie an ein Ende kommt. Nicht das Offenbarungsereignis ist in seinem Denken also unvollständig, sondern unsere Auffassungsgabe. Die Kirche, so drückt es etwa auch Paul J. Griffiths in ganz ähnlicher Stoßrichtung aus,

„hat nicht den Anspruch, bereits alle religiöse Wahrheit zu lehren; sie hat nicht, um es noch etwas theologischer auszudrücken, bereits alle in der Offenbarung enthaltenen bedeutsamen Wahrheiten explizit formuliert, die sie bewahrt und überliefert“³⁵.

Von daher kann ich durch die Begegnung mit anderen Religionen Entscheidendes über Gott und seine Offenbarung in Christus lernen. Gerade weil sich die Kirche der Wahrheit verpflichtet fühlt, kann sie nicht denken, die Wahrheit bereits zu besitzen. Denn – so völlig zu Recht Karl-Heinz Menke:

„Wer sich der Wahrheit verpflichtet fühlt, wird niemals behaupten, die Wahrheit zu ‚haben‘. Wer sich der Wahrheit verpflichtet fühlt, ist nie am Ziel, sondern stets unterwegs; nie fertig, sondern stets im Aufbruch.“³⁶

35 *Paul J. Griffiths*, *Problems of religious diversity*, Malden – Oxford 2001, 62: “The Church, however, does not think of herself as already explicitly teaching all religious truth; she has not, to put it a bit more theologically, given explicit formulation to all the religiously significant truths implied by the revelation she preserves and transmits.”

36 *Menke*, *Jesus ist Gott der Sohn*, 24.

Von daher kann auch ein dem Lehramt in allem treuer Theologe von anderen Religionen lernen wollen und neue Wege des Verstehens der Selbstkundgabe des Unbedingten auch außerhalb der christlichen Tradition suchen. Denn mit dem Verstehen des Unbedingten wird kein Mensch je an ein Ende kommen. Und nichts an dem christlichen Glauben besagt, dass Gott sich nur in Jesus von Nazaret dem Menschen zusagt. Im Gegenteil zeigt die Anbindung dieses Bekenntnisses an die Geschichte Gottes mit dem Volk Israel, dass Gott immer wieder und auf vielerlei Weise in der Geschichte spricht (Hebr 1,1) und immer wieder seine gute Bundeszusage an sein Volk erneuert (Jer 31,31–34).

3 Menkes antipluralistische Betonung der Einzigkeit Jesu Christi

Könnte man angesichts von derartigen hermeneutischen Selbstrelativierungen noch denken, dass Menke in einer großen Offenheit in den interreligiösen Dialog hineingeht, merkt man bei einer näheren Betrachtung seines Werks, wie sehr es von einem Abwehrkampf gegen jede Form einer pluralistischen Theologie der Religionen geprägt ist, der leider die konkrete Neugierde für das interreligiöse Gespräch etwas zu überdecken scheint. Im Kontext der Christologie ist Menke besonders wichtig, dass die pluralistische Behauptung der Möglichkeit mehrfacher Inkarnationen nicht nur falsch, sondern geradezu denk unmöglich ist. Nur so scheint ihm das Übel des in seinen Augen latent relativistischen Pluralismus an der Wurzel gepackt und bekämpft.

Um die Denkmöglichkeit mehrerer Inkarnationen auszuschließen und damit jeder Relativierung der Einzigkeit der Inkarnation des Logos in Jesus Christus vorzubeugen, behauptet Menke deshalb ähnlich wie Brian Hebblethwaite, dass die Individualität des Menschen Jesus von Nazaret so sehr in die Wirklichkeit Gottes hineingehöre und diese so sehr präge, dass schlechterdings nicht denkbar sei, dass der Logos in einer anderen Gestalt gegenwärtig werde als in Jesus von Nazaret. Der innertrinitarische Logos sei mit Jesus von Nazaret in numerischer und personaler Weise identisch, so dass sich Gott eben nur in ihm inkarniere und nicht noch einmal inkarnieren könne. Wir können dieser Argumentation zufolge nicht annehmen, dass Gott sich mehr als einmal inkarniere, weil aufgrund der Einzigkeit Gottes nur ein Mensch dieser Gott sein könne.³⁷

37 Vgl. *Brian Hebblethwaite*, The uniqueness of the incarnation, in: Michael D. Goulder (Hg.), *Incarnation and myth. The debate continued*, London 1979, 189–191, sowie

Allerdings ist die hier verwendete Denkfigur der beiden wenig überzeugend. Um aus logischen Gründen ausschließen zu können, dass Gott sich mehr als einmal inkarniert, muss man eine Gott und Welt übergreifende Theorie entwickeln und die Möglichkeiten Gottes durch diese Theorie begrenzen. Dies scheint mir schon von der Anlage der Theoriebildung her äußerst problematisch zu sein, weil Theologie eigentlich der ergangenen Offenbarung nachdenkt und nicht spekulativ über die Möglichkeiten Gottes nachsinnt. Jedenfalls wird Gott als Teil einer geschöpflichen Theorie begrenzt, so dass er in ihr allenfalls als Grenzen überwindende und transzendierende Macht eingeführt werden könnte, nicht aber als eine metaphysische Substanz oder als ein einzelner Akteur, dessen Handlungsmöglichkeiten man auslotet. Will man das Anliegen der pluralistischen Theologie der Religionen prüfen, scheint es mir von daher keine weiterführende Strategie zu sein, die logische Unmöglichkeit einer Inkarnation außerhalb Jesu zu behaupten. Wie könnte die ungeschaffene Wirklichkeit des Logos auch auf das Geschöpf Jesus von Nazaret reduziert oder restlos mit ihr identifiziert werden? Wie könnte man annehmen, dass – so das in diesem Zusammenhang viel diskutierte Zitat des des Pluralismus sicherlich unverdächtigen Thomas von Aquin – „die göttliche Person durch die eine Menschennatur so in Anspruch genommen wäre, dass sie keine andere mehr in sich hineinlassen könnte. Das ist unmöglich, denn das Ungeschaffene kann vom Geschaffenen nicht umgriffen werden.“³⁸ Jesus – so drückt Hans Kessler diesen Punkt aus – „ist der inkarnierte und endgültige Logos des Vaters – in endlicher, partikulär-begrenzter, zeichenhafter und d. h. immer auch vorläufiger Gestalt“³⁹.

An dieser Stelle würde Menke wahrscheinlich einhaken und bestreiten, dass damit der Gedanke der Inkarnation schon hinreichend ausgesagt ist. Und in der Tat ist Kesslers Rede von der Vorläufigkeit dieser Gestalt ja

Menke, Jesus ist Gott der Sohn, 358: „Gott kann, wenn die Individualität eines Menschen zu seiner Selbstaussage gehören soll, nicht von der Einzigkeit des Menschen, in dem er sich mitteilt, getrennt werden.“

38 S. th III 3,7, Thomas-Ausgabe Bd. 25, 104f., zit. nach *Perry Schmidt-Leukel*, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, 295. Nach *Ilia Delio* argumentiert auch Bonaventura in eine ganz ähnliche Richtung: “Bonaventure clearly maintains that Jesus is the Christ – truly God – but we must also say that Christ is more than Jesus. [...] Jesus Christ does not exhaust the self-communicative love of God.” *Ilia Delio*, Religious pluralism and the coincidence of opposites, in: TS 70 (2009) 822–844, 839.

39 *Hans Kessler*, Pluralistische Religionstheologie und Christologie. Thesen und Fragen, in: Raymund Schwager (Hg.), Christus allein? Der Streit um die Pluralistische Religionstheologie (QD 160), Freiburg – Basel – Wien 1996, 158–173, 169.

durchaus fragwürdig. Nimmt man allerdings Menkes Wende zu einer relationalen Ontologie ernst, wird man nicht so sehr eine substanzielle als eine Beziehungsidentität in den Vordergrund des Inkarnationsgedankens stellen, und es fragt sich, warum nicht auch eine andere Entität in dieses Beziehungsgeschehen aufgenommen werden kann. Auch wenn in den 33 Jahren des Lebens Jesu also alles über Gott gesagt ist, was sich sagen lässt, so ist doch auch nach Menke klar, dass es damit noch nicht von allen verstanden ist, so dass man vielleicht fragen darf, warum es dann nicht noch einmal in anderer Weise gesagt werden kann, um dadurch eine neue Weise des Verstehens zu eröffnen.

In der Abwehr des Pluralismus scheint es mir jedenfalls wirksamer zu sein, ganz pragmatisch zu fragen, wieso man eigentlich glauben soll, dass es mehrere Inkarnationen gegeben hat, als deren Denkmöglichkeit beweisen zu wollen und so in Formen metaphysischer Theoriebildung einzusteigen, die eigentlich der Bescheidenheit des sonst von Menke bevorzugten transzendentalen Denkens entgegengesetzt sind. Zudem kann man selbst in der klassischen Scholastik Hilfestellung für ein solches pragmatisches Vorgehen finden. So macht bereits Thomas von Aquin deutlich, dass mehr als eine Inkarnation systematisch überflüssig ist.⁴⁰

In dieser Stoßrichtung müsste die Frage an die pluralistische Inanspruchnahme mehrerer Inkarnationen also lauten, welchen heilsökonomischen Sinn eine Wiederholung des Inkarnationsgeschehens ergeben sollte. Denn aufgrund der etwa bei Rahner immer wieder betonten Einheit der Welt⁴¹ ändert sich durch neue Inkarnationen qualitativ nichts an der Situation des Geschöpflichen. Übrigens gilt dies auch für die von den Pluralisten so gerne ins Feld geführten extraterrestrischen Zivilisationen: Solange diese für uns nicht als beziehungsbedürftig auf das Unbedingte hin verständlich sind, stellen sie kein Gegenargument gegen den christlichen Anspruch dar; sind sie als beziehungsbedürftig auf das Unbedingte hin verständlich, so gilt für sie genauso wie für einen Stamm von Urwaldbewohnern, die noch nie Kontakt mit dem Christentum hatten, dass die christliche Botschaft vom Hineingeschaffensein alles Geschöpflichen in die Beziehung, die Gott immer schon ist, ihnen etwas Entscheidendes zu sagen hätte. Im

40 Vgl. Bernd Elmar Kozziel, Kritische Rekonstruktion der *Pluralistischen Religionstheologie* John Hicks vor dem Hintergrund seines Gesamtwerks (Bamberger Theologische Studien 17), Frankfurt a. M. u. a. 2001, 824: „Dies spiegelt auch die konkrete Fragestellung von Thomas wider: Für STh III 4,5 liegt das Problem darin, ob – im Blick auf die Sünde – weitere Inkarnationen geschehen *mussten*.“

41 Vgl. Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, 5. Aufl. der Sonderausgabe, Freiburg – Basel – Wien 1984, 183–195.

Übrigen sollte man die (derzeit durch keine empirische Evidenz nahegelegte) Entdeckung extraterrestrischer Zivilisationen erst einmal abwarten, ehe man sie zum theologischen Problem hochstilisiert.⁴²

Darüber hinaus wirkt die Einräumung von Inkarnationen außerhalb des Christentums eigentümlich geschichtslos, solange in keiner anderen Religion solche Ansprüche geltend gemacht werden.⁴³ Denn aus muslimischer Sicht etwa ist Muhammad gerade nicht der inkarnierte Logos Gottes, sondern nur Gottes letzter Prophet. Von daher scheint mir die eigentlich spannende Frage, die aus der Christologie im Blick auf die Theologie der Religionen folgt, nicht die zu sein, ob sich der Logos mehrfach in Menschen inkarniert hat, sondern ob es unterschiedliche Gegebenheitsweisen derselben Offenbarung des trinitarischen Gottes geben kann.

Menkes Ablehnung des Pluralismus hat aber nicht nur damit zu tun, dass er die Idee mehrfacher Inkarnationen verwirft, sondern auch damit, dass er den Gedanken von Offenbarung als Selbsterschließung Gottes in religionspluralistischen Theorien nicht eingeholt sieht. Denn auch wenn etwa John Hick und Perry Schmidt-Leukel davon sprechen, dass es tatsächlich Gott selbst bzw. das Reale an sich ist, das sich in der Offenbarung kundtut,⁴⁴ so wird dieser Offenbarungsgedanke durch die Idee der Aspektwahrnehmung so sehr relativiert, dass er kaum noch verbindlich unser Handeln zu regulieren vermag. Wird nämlich der Gedanke einer echten und letztverbindlichen Selbstkundgabe und Inanspruchnahme durch Gott aufgegeben, kann man eigentlich nicht mehr sagen, wieso man im Leben und im Sterben auf diesen doch arg gerupften Glauben vertrauen soll. Mit Menke gesprochen:

„Aber die Frage, warum ich mich überhaupt von etwas Bedingtem – z. B. von einem Ereignis, einer Tradition oder dem Menschen Jesus – zu

42 Vgl. *Wolfhart Pannenberg*, Systematische Theologie II, Göttingen 1991, 95f.; teilweise anders schätzt die Lage ein *Armin Kreiner*, Jesus, UFOs, Aliens. Außerirdische Intelligenz als Herausforderung für den christlichen Glauben, Freiburg – Basel – Wien 2011.

43 Vgl. *Raymund Schwager*, Offenbarung als dramatische Konfrontation, in: Ders. (Hg.), Christus allein?, 95–106, 102. Zur Diskussion, ob in den östlichen Religionen nicht doch auch an Inkarnation geglaubt wird, vgl. *Klaus von Stosch*, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen (Beiträge zur Komparativen Theologie 6), Paderborn u. a. 2012, 47f.

44 Vgl. die entsprechende polemische Replik bei *Perry Schmidt-Leukel*, Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1), Neuried 1997, 405–407.

unbedingtem Engagement verpflichten lassen darf und soll, wird nicht einmal gestellt, geschweige denn beantwortet.“⁴⁵

Eng mit Menkes im Kern berechtigter Abgrenzung von pluralistischen Relativierungen des christlichen Glaubens zusammen hängt seine für mich nur schwer nachvollziehbare Positionierung zur Israeltheologie. Auch hier befürchtet er eine Einebnung der Besonderheit Jesu Christi, wenn diese mit der Tora gleichgesetzt wird. Menke sieht Christus und die Tora ausdrücklich nicht in einem gleichartigen und wohl auch nicht gleichwertigen Beziehungsverhältnis, sondern betont den „Komparativ der personalen Selbstoffenbarung gegenüber der Offenbarung im Medium menschlicher Worte und geschichtlicher Ereignisse“⁴⁶ – eine Position, die ihn nicht nur im Blick auf das Judentum, sondern insgesamt auf einen religionstheologischen Superiorismus festlegt. Die Rede vom Komparativ legt jedenfalls die Deutung nahe, dass Jesus Christus ihm zufolge eine Art qualitativer Steigerung dessen darstellt, was die Tora meint. Entsprechend scheint es bei ihm zu sein, dass die christliche Rede von Jesu Leben und Geschick als der (innergeschichtlich) endgültigen Gestalt der Menschenzuwendung des Gottes Israels eine Überbietung jüdischen Glaubens impliziert.⁴⁷

Mit diesem Superiorismus will Menke keineswegs die Tora als Heilsweg negieren. Im Gegenteil hält er gut inklusivistisch fest: „Das Befolgen der

45 *Karl-Heinz Menke*, Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage (Kriterien 94), Freiburg 1995, 109.

46 *Karl-Heinz Menke*, Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadentheorie, Regensburg 2003, 73. Menke scheint der Ansicht zu sein, dass Christus zwar die Tora als Sakrament des Heils erwiesen hat, dass es sich dabei aber eben „nur“ um ein Sakrament und Symbol, nicht um die Wirklichkeit handelt. „Christus ist nicht nur symbolische (wie das Ritual am Jom Kippur), sondern wirkliche Anwesenheit Gottes, und sein am Kreuz stellvertretend für alle Sünder vergossenes Blut gelangt nicht nur symbolisch, sondern wirklich zu JHWH (zum Vater).“ Ders., Die „älteren Brüder und Schwestern“. Zur Theologie des Judentums bei Joseph Ratzinger, in: *IKaZ* 38 (2009) 191–205, 198. Mir scheint diese Unterscheidung allerdings nicht gerade hilfreich zu sein, da der von Rahner eingeführte Begriff des Realsymbols eigentlich helfen sollte, derartige Abgrenzungen zu überwinden. Bestimmt man wie Rahner Christus als Ursakrament, wird die sakramentale Wirklichkeit zur eigentlichen Wirklichkeit und Menkes Unterscheidung wird unterlaufen – auch um der Dignität der sakramentalen Praxis der Kirche willen. Man sollte sich deshalb davor hüten, eine symbolische oder sakramentale Vergegenwärtigung als unwirklich oder auch nur als steigerbar anzusehen.

47 Vgl. die ähnlichen Überlegungen bei *Thomas Pröpper*, Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz, in: Jürgen Manemann – Johann Baptist Metz (Hg.), *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters* (Religion – Geschichte – Gesellschaft 12), Münster 1998, 135–146, 138.

Tora führt den Israeliten in die Gemeinschaft mit JHWH [...] Aber die Tora als solche *ist* im Unterschied zu Jesus Christus nicht die Gemeinschaft mit JHWH (das ewige Leben).⁴⁸ Von daher braucht die Tora eigentlich Christus, um sie selbst zu sein. Sie wird durch Christus nicht abgeschafft, sie erhält aber erst „durch das Christusereignis den Charakter eines Sakramentes“⁴⁹. Menke geht sogar so weit, Jesus als Inkarnation der Tora zu deuten. Als Inkarnation der Tora ersetzt er diese Menke zufolge nicht, sondern schafft für alle Menschen eine neue Beziehungsmöglichkeit zu Gott,⁵⁰ die jetzt eben in einer wirklichen Beziehung zu Gott selbst besteht und nicht mehr nur in der Mitteilung einer Weisung, deren Befolgung in Gemeinschaft mit Gott führt.

Diese Unterscheidung leuchtet mir nur begrenzt ein. Wenn Jesus tatsächlich die Tora inkarniert, dann muss auch die Tora als Anspruch und Zuspruch Gottes bereits Gemeinschaft mit Gott ermöglichen. Gerade wenn Menke die Tora auch als Sakrament ansieht, müsste er doch darauf bestehen, dass in ihr tatsächlich Christus erfahrbare Wirklichkeit wird. Wenn im sakramentalen Denken wirklich ernst genommen wird, dass uns in ihm das Unbedingte selbst als erfahrbare Wirklichkeit zugesprochen wird, dann kann es doch jetzt nicht auf einmal ein Sakrament geben, das doch nicht so richtig mit Gott verbindet. Zudem sehe ich nicht, wie man in einer relationalen Ontologie (und dem damit gegebenen dialogisch-kommunikativen Offenbarungsverständnis) so klar zwischen Offenbarungsmedium und -inhalt trennen kann. Ist es nicht gerade der Witz des modernen Offenbarungsverständnisses, dass in ihm im Medium selbst bereits die Zuwendung Gottes geschieht, so dass der Offenbarungsinhalt immer relational bestimmt werden muss – auch wenn er in einer Schrift wie der Tora angenommen wird?

Trotz dieser Nachfragen gerade im Blick auf das jüdisch-christliche Verhältnis habe ich großes Verständnis für Menkes radikale Kritik an pluralistischen Depotenzierungen der Christologie⁵¹ und kann auch sehr viel mit der weiter oben von mir rekonstruierten Form seiner Theorie der hy-

48 *Menke*, Jesus ist Gott der Sohn, 33.

49 *Menke*, Jesus ist Gott der Sohn, 471.

50 Vgl. zur Deutung Jesu Christi als Inkarnation der Tora bzw. als deren Übersetzung in das eigene Fleisch *Karl-Heinz Menke*, Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christologische Theodizee, in: Harald Wagner (Hg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem* (QD 169), Freiburg – Basel – Wien 1998, 90–130, 101f.112.

51 Vgl. nur meine eigene Kritik am religionstheologischen Pluralismus in *von Stosch*, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, 22–61.

postatischen Union anfangen. Auch in seiner Israeltheologie ist deutlich erkennbar, wie sehr es ihm darum geht, den Glauben Israels zu würdigen. Ich sehe deshalb eigentlich nur an einer Stelle dringenden Klärungsbedarf in seinen christologischen Überlegungen. Sie ergibt sich aus den trinitätstheologischen Implikationen seiner Christologie und scheint mir darin begründet zu sein, dass er die eigene relationale Ontologie nicht konsequent genug durchhält.

4 Tritheistische Gefährdungen von Menkes Christologie

Die größte Herausforderung für Menkes Christologie scheint mir in den Folgerungen seiner Überlegungen für die Trinitätstheologie zu liegen. Ähnlich wie Georg Essen scheint Menke nämlich der Ansicht zu sein, dass der innertrinitarische Logos sich in einem eigenen Freiheitsentschluss dazu entschließt, der Mensch Jesus von Nazaret zu sein. Das würde bedeuten, dass der Mensch Jesus von Nazaret gar keine eigene menschliche Freiheit hat, sondern seine menschliche Freiheit identisch ist mit der Mensch gewordenen Freiheit des Logos. Menke kann deshalb sagen: „Das transzendente Ich Jesu (bzw. die formal unbedingte Instanz seiner Freiheit) ist identisch mit dem des innertrinitarischen Sohnes.“⁵²

Geht man tatsächlich davon aus, dass der innertrinitarische Logos eine eigene Freiheit und Innerlichkeit hat, die mit der Freiheit Jesu identisch ist,⁵³ folgt daraus, dass es drei verschiedene Subjekte⁵⁴, Ich-Instanzen, Freiheiten und Innerlichkeiten in Gott gibt. Wie kann durch Zuwendung eines Ichs zu einem Du aber wirkliche Einsheit entstehen? Das Ich kann noch so sehr vom Du her und auf es hin sein; es bleibt doch in unhintergebar Weise ein Ich. Das Du kann nie wissen, was es für mich heißt, ich zu sein. Oder mit Thomas Schärfl gesprochen:

„Rekonstruiert man die Einheit Gottes bewusstseinstheoretisch, so wird man zugeben müssen: Vater, Sohn und Geist ‚wissen‘, wenn sie ‚ich‘

52 *Menke*, Jesus ist Gott der Sohn, 374.

53 Pointiert spricht Menke davon, dass bei Jesus „seine Innerlichkeit, seine Freiheit, seine Personalität im ontischen Sinne identisch ist mit der Innerlichkeit, mit der Freiheit, mit der Personalität des ewigen Sohnes beim Vater“ (*Menke*, Jesus ist Gott der Sohn, 519).

54 Vgl. *Menke*, Thesen zur Christologie des Bittgebetes, 89: „Das Trinitätsdogma aber sagt von Gott, dass das ‚Nicht‘ bzw. die Andersheit in Gestalt des Logos bzw. Sohnes ebenso göttliches Subjekt ist wie der Vater.“

sagen, um ein je Verschiedenes, zu dem die anderen Personen logischer Weise keinen Zugang finden werden.“⁵⁵

Die Subjektperspektive erscheint uns zumindest in unserer Grammatik als unhintergebar, so dass unklar bleibt, wie verschiedene Bewusstseine zusammen durch liebevolle Zuwendung eine Einheit bilden können, die monotheistisch interpretierbar bleibt. Deshalb scheint der Vorwurf des Tritheismus beim Ausgangspunkt von drei unhintergebaren Selbstbewusstseinen unausweichlich zu sein, auch wenn das eine Selbstbewusstsein das andere ganz und gar als seinen Gehalt nimmt. Die Denkfigur eines Kommerziums göttlicher Freiheiten oder Selbstbewusstseine scheint nicht mehr mit dem Monotheismus vereinbar zu sein und die selbstvermittelte Identität des Wesens Gottes zu zerstören.⁵⁶

Dieses Problem ist den Vertretern der Form von Trinitätstheologien, die Menke rezipiert, natürlich bewusst. Striet und Essen meinen es durch die oben erwähnte Denkfigur unvermittelter Unmittelbarkeit lösen zu können. Wenn sich die drei Bewusstseine in unvermittelter Unmittelbarkeit aufeinander beziehen, dann sei der Begriff wirklicher Einheit und Einsheit erreicht. Die Frage ist nun allerdings, wie unvermittelte Unmittelbarkeit zwischen Freiheiten zu denken ist, ohne dass die Unterscheidung in verschiedene Bewusstseine unterlaufen wird. Wie kann ich mich in meiner Freiheit in unvermittelter Unmittelbarkeit auf andere Freiheit beziehen, ohne dass dadurch die Unterscheidung der Freiheiten unmöglich wird? Striet gibt selber zu, dass endliche Vernunft hier an ein im Letzten nicht mehr zu durchdringendes Geheimnis gerät.⁵⁷ Denn dadurch, dass endliche Freiheit sich immer nur durch ihr fremde Gehalte realisieren könne,

55 *Thomas Schärfl*, Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott (ratio fidei 18), Regensburg 2003, 533²⁶; vgl. neuerdings auch die gelungene Auseinandersetzung in ders., Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, in: Muna Tatarsi – Klaus von Stosch (Hg.), Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch (Beiträge zur Komparativen Theologie 7), Paderborn u. a. 2013, 13–68, 40–57.

56 Vgl. *Schärfl*, Theo-Grammatik, 544f.; *Helmut Hoping*, Die Selbstvermittlung der vollkommenen Freiheit Gottes. Kritische Anmerkungen zu Magnus Striets trinitätstheologischem Vorstoß, in: Peter Walter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (QD 216), Freiburg – Basel – Wien 2005, 166–177, 171.173; *Herbert Vorgrimler*, Theologische Gotteslehre, Düsseldorf 1993, 174.

57 Vgl. *Magnus Striet*, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz. Eine trinitätstheologische Erkundung, in: Walter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, 132–153, 150.

sei sie außerstande, eine Wirklichkeit zu denken, die auf keinerlei Gehaltlichkeit angewiesen ist, die nicht ursprünglich sie selbst ist.⁵⁸

So sympathisch die in dieser Einsicht sichtbar werdende Bescheidenheit ist, so sehr bleibt durch sie doch das grundlegende Problem ungelöst. Durch die Rede von der unvermittelten Unmittelbarkeit wird die tritheistische Gefährdung der freiheitstheoretischen Trinitätslehren zwar erkannt und begrifflich abgewehrt, aber die Drei-Einigkeit Gottes wird im Letzten mehr beteuert als spekulativ einsichtig gemacht.⁵⁹ Versucht man hier dadurch einen Schritt weiterzukommen, dass man deutlich macht, dass sich die drei Freiheiten in Gott wechselseitig bereits in ihrer Konstitution zum Gehalt machen und damit in material unbedingter Weise in der wechselseitigen Relationalität aufgehen, so muss man doch entsprechend der Pröpfer'schen Freiheitsanalyse⁶⁰ zugleich auch festhalten, dass sich die innertrinitarischen Freiheiten aufgrund ihrer formellen Unbedingtheit auch gegeneinander entscheiden können. Bestreitet man diese Möglichkeit und beharrt zugleich auf der Identität der Freiheit des innertrinitarischen Logos mit der Freiheit Jesu, so wird die Menschlichkeit Jesu so gedacht, dass er sich in seiner Freiheit realiter nicht gegen Gott wenden kann und zudem immer schon der Ambivalenz menschlicher Freiheitsbezüge enthoben ist. Wenn Jesus also in Getsemani mit dem Willen Gottes hadert und am Kreuz zu zerbrechen droht, dann wäre es in dieser christologischen Rekonstruktion so, dass Jesus aufgrund seiner Identität mit dem innertrinitarischen Logos gar nicht dazu in der Lage ist, sich gegen seine Sendung zu wenden. Kann man diesen Punkt je nach Freiheitsverständnis noch konzederieren, scheint es mir problematisch zu sein, wenn man davon ausgeht, dass Jesus der letzten Ambivalenz menschlichen Freiheitsvollzugs entzogen ist. Damit wird meines Erachtens der christliche Erlösungsglaube hinfällig, der doch gerade darin besteht, dass ein Mensch, der in allem uns gleich ist außer der Sünde und der damit in seinem Geschick auch zerbrechen und verzweifeln kann und dem keine menschliche Ambivalenz

58 Vgl. *Magnus Striet*, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie (ratio fidei 14)*, Regensburg 2003, 248: „*Dass eine als frei zu denkende Wirklichkeit transzendentallogisch betrachtet zu ihrem Wirklichsein auf keinerlei Gehaltlichkeit angewiesen ist, die nicht ursprünglich sie selbst ist, weil sie diese unvermittelte Fülle als vollkommene Liebe selbst ist, entzieht sich der menschlichen Vernunft, wenn sie die innere Möglichkeit dieses Wesens zu denken versucht.*“

59 Vgl. den entsprechenden Vorwurf an Moltmann bei *Michael Murrmann-Kahl*, „*Mysterium trinitatis?*“ Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts (Theologische Bibliothek Töpelmann 79), Berlin – New York 1997, 345.

60 Vgl. *Pröpfer*, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 182–194.

fremd ist, Ort der Zuwendung und Menschenfreundlichkeit Gottes in dieser Welt ist.

Von daher kann man gut verstehen, dass Menke in einem seiner ersten Texte zu den trinitätstheologischen Konsequenzen des Freiheitsdenkens noch sehr vorsichtig agiert und ausdrücklich zu bedenken gibt, ob „nicht drei formal und material unbedingte Freiheiten notwendig auch drei verschiedene Wesenheiten“⁶¹ darstellen. Es ist etwas schade, dass diese Skepsis bei Menke bisher nicht dazu geführt hat, dass er eine eigene trinitätstheologische Konzeption entwickelt hat, die sich deutlich von der Rede von drei Freiheiten und drei Subjekten in Gott abgrenzt und damit tritheistischen Missverständnissen von vornherein den Boden entzieht. Dabei könnte er seinen zentralen Gedanken einer Beziehungsidentität zwischen der Relation Jesu zu Gott zu der des innertrinitarischen Logos zum Vater auch dann wahren, wenn er darauf verzichten würde, den Personbegriff durch die typisch neuzeitlichen Gehalte des Selbstbewusstseins und der Freiheit aufzuladen. Der Charme der neuchalcedonischen Enhypostasielehre bestand doch gerade darin, dass sie darauf verzichtete, den Hypostasenbegriff inhaltlich näher zu füllen. Wäre es nicht spannend, ähnlich vorsichtig und in konsequenter Anwendung einer relationalen Ontologie eben auch den Personbegriff lediglich als *terminus ad quem* der innertrinitarischen Relationen zu verwenden, ohne dabei näher bestimmen zu wollen, was es mit diesem Begriff inhaltlich im Blick auf die innergöttlichen Personen auf sich hat? Wieso eigentlich sollen wir so verwegen sein anzunehmen, dass sich das menschliche Freiheitsdenken univok auf Gott übertragen lässt?⁶² Wäre es hier nicht besser, der innertrinitarischen Spekulation eine Grenze zu ziehen und ganz im Sinne der Tradition nur die Beziehungswirklichkeit Gottes zu entfalten, nicht aber sein Sein jenseits seiner Relationalität? Bei Menke finden sich jedenfalls vielversprechende Ansätze für diesen etwas bescheideneren Weg in der Trinitätstheologie, und die Kernidee seiner Christologie scheint mir in einer solch konsequent durchgehaltenen relationalen Ontologie überzeugender deutlich zu werden.

61 Karl-Heinz Menke, Anmerkungen zu Magnus Striets „Monotheismus und Schöpfungsdifferenz. Eine trinitätstheologische Erkundung“, in: Walter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, 154–165, 164; vgl. zur hier zugrunde liegenden Freiheitsanalyse Präpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 182–194.

62 Gegen Striet, Offenbares Geheimnis, 204ff.

