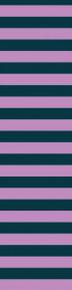


Reinhold Bernhardt
Jesus Christus –
Repräsentant Gottes
Christologie im Kontext
der Religionstheologie



T V Z

Beiträge zu einer Theologie
der Religionen. Band 23

Reinhold Bernhardt • Jesus Christus – Repräsentant Gottes

T V Z

Beiträge zu einer Theologie der Religionen 23

Herausgegeben von Reinhold Bernhardt und
Hansjörg Schmid

Eine Liste der bereits in der Reihe BThR erschienenen Titel findet sich am
Ende dieses Bandes.

Reinhold Bernhardt

Jesus Christus – Repräsentant Gottes

Christologie im Kontext der Religionstheologie

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Die Druckvorstufe dieser Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur für die Jahre 2021–2024 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich

Druck
CPI books GmbH, Leck

ISBN 978-3-290-18436-0 (Print)
ISBN 978-3-290-18437-7 (E-Book: PDF)

DOI: <https://doi.org/10.34313/978-3-290-18437-7>

© 2021 Theologischer Verlag Zürich
www.tvz-verlag.ch



Creative Commons 4.0 International

Inhaltsverzeichnis

0. Vorüberlegungen:

Christologie in der Spannung von Grundtext und Kontext	9
0.1. Die Religionen als Kontext.....	16
0.2. «Natürliche Selbstbehauptung»?	22
0.3. Der Darstellungsweg	24

1. Das Problem:

Christologie und Religionstheologie	29
1.1. Interreligiöse Wertschätzung?.....	31
1.2. Verzicht auf eine inhaltliche Begründung?.....	35
1.3. Christologie als Selbstbeschreibung der christlichen Religion? ..	39
1.4. Person und Mission Jesu Christi	42
1.5. Partikularität und Universalität	48
1.5.1. Von Partikularität zum Partikularismus	49
1.5.2. Von Universalität zum Universalismus.....	51
1.5.3. Öffnungsklauseln.....	53
1.5.4. Christozentrischer Universalismus.....	59
1.6. Die Israeltheologie als Vorreiterin	62

2. Das Programm:

«Repräsentation» als Leitbegriff der Christologie	71
2.1. Klärung des Begriffs «Repräsentation»	71
2.2. Anwendung des Repräsentationsbegriffs auf die Deutung Jesu Christi	78
2.2.1. Repräsentation als «Vergegenwärtigung»	81
2.2.2. Wen repräsentiert Jesus, der Christus?.....	85
2.2.2.1. Identifikationschristologie.....	87
2.2.2.2. Konstitutionschristologie	89
2.2.2.3. Repräsentationschristologie als Verdünnung?	91
2.2.3. Was repräsentiert Jesus, der Christus?	93
2.2.4. Nicht nur Darstellung, sondern Ereignung	96
2.2.5. Die «Für-Struktur».....	100
2.2.6. «Heil»	102
2.2.7. Verwandte Begriffe	107
2.2.7.1. Bild/Ikone/Gleichnis	107
2.2.7.2. Sakrament.....	113

2.2.7.3. Symbol	119
2.2.7.3.1. Tillichs Symboltheorie	121
2.2.7.3.2. Symbol und Repräsentation	124
2.2.7.4. Offenbarung	129
2.2.7.4.1. Offenbarung als kommunikative Selbstmitteilung Gottes	129
2.2.7.4.2. Offenbarung und Repräsentation	132
2.2.7.5. Stellvertretung	134
2.2.7.5.1. Lateinische Vorläuferbegriffe	135
2.2.7.5.2. Exklusive und inklusive Stellvertretung	138
2.2.7.5.3. Stellvertretung und Repräsentation	142
3. Die Durchführung:	
Entfaltung der Repräsentationschristologie	147
3.1. Person und «Werk» Jesu Christi	149
3.2. Revisionen der Logos-Inkarnations-Naturen-Christologie	156
3.2.1. Beziehung statt Seinseinheit	156
3.2.1.1. Abwendung vom Substanzdenken	158
3.2.1.2. «Beziehung» und «Ereignung» als Leitkategorien	160
3.2.1.3. Repräsentation als Beziehungsmuster	166
3.2.2. Einheit und Unterschiedenheit	167
3.2.3. Menschsein Jesu	173
3.3. Differenzsensible Verhältnisbestimmungen	178
3.3.1. Die Differenz zwischen Gott und dem Logos bzw. Wort Gottes	181
3.3.1.1. Der Logos Gottes im Johannesprolog	181
3.3.1.2. Der religionsphilosophische Kontext: Philo von Alexandria	186
3.3.1.3. Göttliche Wesen neben Gott?	190
3.3.2. Die Differenz zwischen dem Logos und seiner inkarnierten Gestalt	194
3.3.2.1. «Menschwerdung Gottes»?	194
3.3.2.2. Neutestamentliche Fundierung	196
3.3.2.3. Christus als <i>totus Deus</i> nicht aber als <i>totum Dei</i>	199
3.3.2.3.1. Extra carnem	200
3.3.2.3.2. Extra Christum	208
3.3.2.3.3. Jesus als Christus	214
3.3.2.4. Betonung der Einheit zwischen dem ewigen und dem inkarnierten Logos	216

3.3.2.5. «Inkarnation» als metaphorischer <i>modus loquendi</i> für «Repräsentation»	219
3.3.2.6. Fülle als Ganzheit	222
3.4. Geistchristologie	226
3.4.1. Biblische Ausgangspunkte und zeitgenössische Entwürfe..	228
3.4.2. Keine Verkürzung des Menschseins Jesu	234
3.4.3. Anschlussfähigkeit an heutige Denk- und Sprachformen..	237
3.4.4. «vor ihm, in ihm, durch ihn und über ihn hinaus»	239
3.4.5. Zum «filioque».....	242
3.5. Weisheitschristologie.....	247
3.5.1. Biblische Ansätze	248
3.5.2. Die Ambiguität der Weisheit Gottes in der Welt, repräsentiert im Kreuz.....	253
3.6. Wort, Geist und Weisheit – eine Zwischenbilanz.....	256
3.7. Offenbarung und Entzogenheit Gottes.....	260
3.8. Wirken und Wirkung Jesu Christi	268
3.8.1. Der Tod Jesu als Heils- oder als Unheilsergebnis?	271
3.8.1.1. Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament	271
3.8.1.2. Der Tod Jesu als Heilsergebnis: Konstitutionsotologie	273
3.8.1.3. Der Tod Jesu als Unheilsergebnis.....	279
3.8.1.4. Der Tod Jesu als Folge seiner Mission.....	280
3.8.2. «Auferweckung» als Sinnumkehr	282
3.8.3. Sünden- oder leidenstheologische Deutung?.....	285
3.9. Christusereignis und Christusinhalt	289
4. Wegbereiter und -gefährten:	
Ausgewählte Ansätze zu einer Repräsentationschristologie im 19. und 20. Jahrhundert	297
4.1. Friedrich D. E. Schleiermacher: Repräsentation als Urbildlichkeit.....	298
4.1.1. Der Erlöser als Urbild des Erlösten.....	298
4.1.2. Anknüpfungspunkte für eine Repräsentationschristologie	301
4.2. Alois Emanuel Biedermann: Repräsentation als Manifestation des Christusprinzips.....	305
4.2.1. Prinzip und Gestalt	306
4.2.2. Kurskorrektur	315
4.2.3. Religionstheologische Applikationen	318

4.3. Albrecht Ritschl:	
Repräsentation als inklusive Stellvertretung.....	322
4.3.1. Rechtfertigung und Versöhnung.....	324
4.3.2. Abgrenzungen.....	328
4.3.3. Jesus als Repräsentant.....	331
4.3.4. Vergleich mit Biedermann.....	335
4.4. Schubert M. Ogden:	
Repräsentation als Vergegenwärtigung des Heilswillens Gottes.....	337
4.4.1. Jesus-Kerygma und Christus-Kerygma.....	337
4.4.2. Anknüpfungen und Abgrenzungen.....	340
4.4.3. Religionstheologische Konsequenzen.....	345
4.5. Roger Haight:	
Repräsentation als Symbolisierung Gottes.....	348
4.5.1. Der Symbolbegriff.....	349
4.5.2. Inhaltliche Entfaltungen.....	352
4.5.2.1. Erlösung.....	352
4.5.2.2. Religionen.....	354
4.5.2.3. Gottheit Jesu Christi.....	356
4.5.2.4. Trinität.....	359
4.5.3. Fragen.....	360
5. Folgerungen und Weiterführungen.....	365
5.1. Heilsexklusivismus?.....	365
5.2. «Solus Christus»?.....	368
5.3. Eine Anwendung: Der Koran als Repräsentation Gottes?.....	371
5.4. Schlusswort.....	374
Personenregister.....	377

0. Vorüberlegungen: Christologie in der Spannung von Grundtext und Kontext

Die Christologie ist «der heiÙe Brennpunkt der Dogmatik».¹ Hier laufen die Fäden der christlichen Theologie zusammen und von hier gehen sie aus. Wie aber ist das zu verstehen, was sich in diesem Brennpunkt befindet? Die Geschichte der Theologie ist eine Serie von Antwortversuchen auf die Frage, wie die Person Jesu im Lichte ihrer Gottesbeziehung zu sehen ist, worin ihre Mission bestand und welche zeitübergreifende Bedeutung ihr Leiden, Sterben sowie ihre über den Tod hinausreichende Gegenwart hat. Es geht dabei um den zentralen Inhalt des christlichen Glaubens.

Die Materialgrundlage für diese Reflexion ist die neutestamentliche Überlieferung und deren Auslegungen in der Theologiegeschichte. Ihr Kontext ist der jeweilige geschichtliche Ort mit all dem, was ihn an historischen Erfahrungen, geistesgeschichtlichen Entwicklungen, kulturellen Gestaltungen und religiösen Herausforderungen prägt. Christologien sind stets kontextuell. Sie sind immer auch interessengeleitet. Je nach Kontext und Interesse werden bei ihrer Ausarbeitung bestimmte Ansatzpunkte im Neuen Testament herausgehoben und als Leitmotive in den Vordergrund gestellt, andere werden diesem Integrationszentrum zugeordnet, wieder andere marginalisiert. Der Anspruch, eine der neutestamentlichen Überlieferung vollumfänglich gerecht werdende Christologie zu entwickeln, die keinem anderen Interesse folgt, als das zeitlose Evangelium zur Sprache zu bringen, ist dabei zwar immer wieder erhoben worden, gerät aber selbst unter Ideologieverdacht. Es ist ein Anspruch, der die eigene kontextuelle Christologie verabsolutiert und gegen Infragestellungen immunisiert. Der vorliegende Entwurf zu einer Christologie benennt daher gleich zu Beginn den Kontext, in dem er sich entfaltet, und das Interesse, das ihn dabei leitet.

Der religionskulturelle *Kontext* besteht in der dreifachen Herausforderung, der sich der christliche Glaube vor allem in Mitteleuropa gegenwärtig ausgesetzt sieht: Er ist herausgefordert durch die nach wie vor fortschreitende Säkularisierung, durch die Transformation der christlichen

¹ Knud Henrik Boysen: Christus und sein dreifaches Amt. Multiperspektivische Annäherungen an eine zentrale Figur christologischen Denkens, Berlin, Boston 2019, 3.

Religionsformen von kirchlich-traditionsgeleiteten zu individuell-erfahrungsbetonten Ausprägungen und durch die Situation religiöser und weltanschaulicher Pluralität. Besonders diese dritte Herausforderung stellt den Bezugsrahmen der hier entfalteten christologischen Überlegungen dar.

Diese Überlegungen sind von religionstheologischen Interessen motiviert, aber nicht von ihnen abhängig. Sie lassen sich auch davon lösen. Auch wer diese Interessen nicht teilt oder sie zurückweist, sollte in dem vorliegenden Band einen Entwurf zur Christologie vorfinden, der bestrebt ist, die Bedeutung der Person Jesu auf eine biblisch verankerte, theologiegeschichtlich verantwortete und in den gegenwärtigen Erfahrungskontexten, Deutehorizonten und Denkformen plausible Weise verstehbar zu machen.

Dieser Entwurf hat seinen geistesulturellen und -wissenschaftlichen Ort in den Plausibilitätsstrukturen, die unter dem (unscharfen) Begriff «Postmoderne» zusammengefasst werden. Sie sind gekennzeichnet durch eine durchgehende Historisierung, Kontextualisierung und Pluralisierung des Denkens, durch die Abwendung von einer Anthropozentrik, von universalen Sinnentwürfen (den «großen Erzählungen») und absoluten Wahrheitsansprüchen, durch das Bewusstsein für das Fragmentarische, die «Regionalität» und «Flüssigkeit» der Wirklichkeit, durch die Einsicht, dass sich die Wirklichkeit symbolisch erschließt und die sie erschließende Sprache hochgradig metaphorisch ist. Karlheinz Ruhstorfer bezeichnet Christologien, die sich in diesen Plausibilitätsstrukturen entfalten, als «tele-semiologisch».² Dazu gehört auch eine ausgeprägte Sensibilität für Differenzen, eine Wertschätzung von Alterität und eine Anwaltschaft für das Marginalisierte. Denken vollzieht sich in der immer neuen Zirkelbewegung von Dekonstruktion und Rekonstruktion, wobei auch die normativen Grundlagen der Urteilsbildung im Lichte einer Macht-, Hierarchie- und Ideologiekritik immer wieder zur Diskussion stehen.

Der vorliegende Entwurf ist sich insbesondere der Problemanforderungen bewusst, die der Christologie seit dem Auseinandertreten von dogmatischen und historischen Perspektiven im 19. Jahrhundert auferlegt sind und an denen sie sich seither abarbeitet. Ihr Auftrag besteht darin, die dogmatischen Bestimmungen der Person, sowie der Offenbarungs- und Heilsbedeutung Jesu Christi im Anschluss an das neutestamentlich bezeugte

² Karlheinz Ruhstorfer: Von der Geschichte der Christologie zur Christologie der Geschichte, in: ders. (Hg.): Christologie, Paderborn 2018, 332–369.

Reden, Handeln und Ergehen Jesu für die Gegenwart verstehbar zu machen und sie auch auf Grundfragen heutiger menschlicher Existenz zu beziehen. Im Grunde geht es dabei um Bonhoeffers Frage, «wer Christus heute für uns eigentlich ist».³

Wenn man das «heute» nicht erst als *Anhang* zur Christologie ins Spiel bringt, als Frage nach ihrer *Anwendung*, sondern sie *von Beginn an* als «antwortende Theologie» (Tillich) entwickelt – antwortend auf die existenziellen, gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Fragen der Gegenwart –, dann muss sie die Fragen, die mit der Vielfalt der Religionen gestellt sind, von vornherein im Blick haben und sich darauf ausrichten. Das wird sich schon in ihrem methodischen Vorgehen niederschlagen.

Ausgangspunkt des hier präsentierten Entwurfs sind somit nicht die spekulativen Wucherungen, die sich immer tiefer in das Christusgeheimnis hineinbohrenden Ableitungen von Ableitungen und die Steigerungen christologischer Aussagen zu steilen Spitzensätzen, welche die christologische Lehrbildung im Lauf der Theologiegeschichte hervorgebracht hat. Ausgangspunkt ist vielmehr – im Einklang mit der protestantischen Theologie im Gefolge Schleiermachers – die Ausstrahlung, die von der Person und dem Wirken Jesu auf seine Jünger, auf die Menschen, denen er begegnete, auf die Christinnen und Christen, aber auch auf Nichtchristinnen und Nichtchristen aller Zeiten ausgingen und ausgehen.

Ich stimme der Aufforderung von Hermann Deuser zu, in der Christologie nicht «abseitige metaphysische Museen» zu betreten, sondern «[d]ie Geschichte Jesu und die darin repräsentierte Nähe Gottes [...] sehr viel naturalistischer zu lesen und nachzuvollziehen, als bestimmte und nur vorgeblich «christliche» Denksysteme uns glauben ließen».⁴

Damit ist nicht für eine einseitige Christologie «von unten» plädiert, die das Anliegen der Christologie «von oben» zurückdrängt. Es handelt sich bei dieser Unterscheidung um zwei Perspektiven, die beide ihr Recht haben und in einer Kontrasteinheit gehalten werden sollten. Die Christologie «von unten» setzt beim Menschen Jesus an, so wie ihn vor allem die synoptischen Evangelien bezeugen, und deutet seine Mission als Ausdruck seiner intensiven Gottesbeziehung. Die Christologie «von oben» betont

³ Dietrich Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung* (DBW 8), Gütersloh 1998, 402.

⁴ Hermann Deuser: *Gottesinstinkt. Semiotische Religionstheorie und Pragmatismus*, Tübingen 2004, 166.

seine wesenhafte Göttlichkeit. Wo das eine betont wird, muss das andere mitbedacht werden. Die katabatische (von Gott ausgehende, «absteigende») Inkarnationschristologie bedarf des Gegengewichts einer anabatischen («aufsteigenden») Niedrigkeits- und Erhöhungs-Christologie, die Lehre, Leben und Leiden des Juden Jesus von Nazareth ins Zentrum stellt. Die Inkarnationsvorstellung führt zu einer Immanuel-Christologie, die Gottes Nähe, Gottes Menschlichkeit zum Ausdruck bringt und darin die Gottesgegenwart in Jesus (*vere Deus*) offenbart. Ihr steht die Gottesknechtschristologie gegenüber, die in Jesus das Paradigma des Gott radikal wohlgefälligen Menschen vor Augen stellt, in dessen Menschlichkeit sich das wahre Menschsein (*vere homo*) mit seiner göttlichen Quelle und Zielbestimmung offenbart. In dem hier vorgelegten Christologieentwurf kommt das inhaltliche Anliegen der Christologie «von oben» dadurch zum Ausdruck, dass Jesu Göttlichkeit im Sinne der Gegenwart Gottes in ihm verstanden wird. Er ist nicht nur der (äußerlich) von Gott in Anspruch genommene und zur Wahrnehmung dieser Funktion ermächtigte Mensch, sondern: Gott ist *in* ihm. Das Anliegen der Christologie «von unten» kommt zum Ausdruck, indem sein Menschsein als radikal offen für Gott bestimmt wird. Es ist geprägt durch die vollkommene Offenheit Jesu, sich in seiner ganzen Existenz und seinem Wirken von der Gegenwart Gottes durchdringen zu lassen.

Und doch stellt sich die Frage, von welcher Seite aus in diese Dialektik eingestiegen wird: von der Seite der menschlichen Person Jesu oder von der Seite des sich in ihm mitteilenden Gottes. Ich bevorzuge die erste dieser beiden Möglichkeiten: Der Ausgangspunkt und der normative Bezugspunkt liegt in der geschichtlichen Person Jesu Christi, wie sie im Neuen Testament bezeugt ist. Der Erkenntnisweg führt von Jesus zu Gott und von dort wieder zu Jesus.

Es geht in der Christologie um «das Christliche» des christlichen Glaubens, um das Zentrum seines Selbstverständnisses. Es geht auch um seine Glaub-Würdigkeit in der Spannung zwischen biblischer Überlieferung und den heutigen Verstehenskontexten. Glaub-Würdigkeit schließt auch intellektuelle Plausibilität ein. «Fides quaerens intellectum» (Anselm von Canterbury)! «Denn Glaube, der nicht Erkenntnis ist, aus Erkenntnis kommt und auf Erkenntnis beruht, ist ohne Kontakt zur Wirklichkeit.

Glaube ohne Kontakt zur Wirklichkeit ändert an der Wirklichkeit des Glaubenden nichts. Er ist ohne soteriologische Kraft.»⁵

Zu Recht hat Paul Tillich davor gewarnt, die Glaubensantworten früherer Jahrhunderte – und damit auch die klassischen Lehrentscheidungen der Christologie – in der Gegenwart zu wiederholen, ohne sie auf die heute sich stellenden existenziellen Fragen und Bewusstseinslagen zu beziehen.⁶ Es gilt vielmehr, diese Antworten zu transformieren, um ihren Ursprungssinn unter den veränderten Bedingungen der Gegenwart neu zur Geltung zu bringen. Die biblische Überlieferung und die theologische Tradition bieten viele Ansätze dafür.

Gerade die evangelische Theologie trägt den Impuls zur immer neuen Rückkehr zu den biblischen Quellen in ihrem Erbgut. Sie ist nicht festgelegt auf die in den theologischen Traditionen vorherrschend gewordenen Denkwege, sondern kann den in den biblischen Überlieferungen angelegten breiten Interpretationsspielraum ausschöpfen. Die Lehrformulierungen der altkirchlichen Konzilien, die großen Systementwürfe des Mittelalters, die reformatorischen Bekenntnisschriften und die Leuchttürme des von Ernst Troeltsch sogenannten Neuprotestantismus stellen wichtige Leitlinien, aber keine Zementierungen des theologischen Denkens dar. Jede Zeit muss in Verantwortung vor dem biblischen Zeugnis und der theologischen Tradition ein ihr sachgemäß erscheinendes Verständnis Jesu Christi entfalten. Die Norm aller Christologie ist nicht die Konformität mit einer klassischen Lehrauffassung, sondern die Treue der christologischen «Texte» zu ihrem «Grundtext»⁷: der allen «Texten» vorausliegenden Gottesereignung in Jesus Christus. Diesen «Grundtext» hat sie im Rahmen zeitgenössischer Gottes-, Welt- und Selbstverständnisse zu plausibilisieren und auf seine Bewährung in der transformierenden Durchdringung der Lebenskontexte hin durchsichtig zu machen.

Der hauptsächliche Ausgangs- und Bezugspunkt der trinitarischen und christologischen Lehrbildung in der Alten Kirche waren die johanneischen

⁵ Johannes Fischer: Vom Geheimnis der Stellvertretung, in: EK 21, 1988, 166; ders.: Glaube als Erkenntnis. Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens, München 1989, 31–35.

⁶ Etwa in: Paul Tillich: Systematische Theologie, Bd. 2, Berlin, New York 1987, 19f.

⁷ Hermann Dembowski: Christologie weltweit, in: ders., Wolfgang Greive (Hg.): Der andere Christus. Christologie in Zeugnissen aus aller Welt, Erlangen 1991, 13–24.

Schriften des Neuen Testaments. Die darin bezeugte Göttlichkeit Jesu Christi wurde – vor allem aus soteriologischen Interessen – betont. Die Einzigkeit der Offenbarung Gottes und der Heilsvermittlung in ihm wurde herausgestrichen. Der theozentrische Grundzug der Verkündigung und Praxis Jesu traten dabei ebenso zurück wie die neutestamentlichen Ansätze zu einer geistchristologischen Deutung seiner Person. Solche Ansatzpunkte sollen in den folgenden Überlegungen wieder vom Rand in die Mitte geholt werden. Dabei folge ich dem von Wolfhart Pannenberg formulierten methodischen Prinzip, dass die christologischen Aussagen über Jesus Christus hinter die Bekenntnisaussagen und christologischen Titel der urchristlichen Überlieferung zurückgehen und sich an der Geschichte Jesu orientieren müssen.⁸

Christologische Entwürfe haben sich an dem doppelten Kriterium der Identität und der Relevanz zu bemessen, wobei diese beiden Kriterien der weiteren Operationalisierung bedürfen.

(a) Das Identitätskriterium verlangt nach der möglichst weitgehenden Entsprechung zum Ursprungsimpuls des christlichen Glaubens, wie er in der Person Jesu verbleibt und in den Überlieferungen des Neuen Testaments bezeugt ist. Für die Operationalisierung dieses Kriteriums gilt – nach Thomas Pröpper, dass «die Interpretation *Jesu* als angemessenste gelten [darf], welche zunächst alle erreichbare Jesustradition am umfassendsten berücksichtigt, sodann die Scheidung der Quellen und Traditionsschichten am exaktesten durchführt und schließlich die als authentisch eruierte Jesusüberlieferung am zusammenhängendsten aus sich selbst und [...] aus der Situation, in der Jesus auftrat, zu erschließen vermag».⁹

Das Identitätskriterium verlangt also nach einer «Reduktion» der Christologie im Wortsinn von *re-ducere*: zurück-führen zu den biblischen Ursprüngen. Das ist gewiss nicht im Sinne eines Biblizismus zu verstehen und auch nicht als Verachtung der Auslegungstradition, wohl aber als kritische Rückfrage, ob und inwiefern die späteren Auslegungen, wie sie in der Theologiegeschichte in einen normativen Rang erhoben wurden (wie etwa die Beschlüsse der altkirchlichen Konzilien oder die reformatorischen

⁸ Wolfhart Pannenberg: Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, 320.

⁹ Thomas Pröpper: Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec, Fromm, Ben-Chorin, Mainz 1976, 127 (Hervorhebungen Th. P.).

Bekennnisschriften) zeit- und kontextbedingte Verengungen der biblischen Deuteangebote vornehmen, die zudem heute nur noch mit Verstehensanleitungen nachvollziehbar sind, sodass die in der Christusbotschaft liegende Kraft des Geistes und der Wahrheit zuweilen eher verdeckt als zur Sprache gebracht wird. Das führt zum zweiten Kriterium.

(b) Das Relevanzkriterium fragt nach der Bewährung christologischer Aussagen im Kontext der gegenwärtigen Lebenswelten. Diese Lebenswelten sind von verschiedenen Faktoren geprägt und können unterschiedlich thematisiert werden. In diesem Buch ist es vor allem die Situation religiöser Vielfalt, die als Herausforderung christologischer Reflexionen in den Vordergrund gestellt wird. Gefragt wird nach einer Christologie, deren Axiomatik nicht zu einer Abwertung außerchristlicher Religionen führt, die vielmehr zu denken erlaubt, dass die Selbstmitteilung Gottes auch die Menschen in diesen Religionen und durch diese Religionen erreichen kann, sodass es geboten erscheint, nicht nur den Menschen, sondern auch ihren Religionen mit theologisch begründeter Wertschätzung zu begegnen.

Es gilt, weder im Streben nach Relevanz die Identität des christlichen Glaubens zur Disposition zu stellen, noch an einer bestimmten, in der Theologiegeschichte festgelegten Identitätsformation festzuhalten und dabei die Vermittelbarkeit zu gegenwärtigen Problemlagen einzubüßen.

Gegenüber der ersten Gefahr ist festzuhalten, dass es bei der Bemühung, die Christologie im Kontext der Religionstheologie zu reflektieren, nicht darum geht, das Interesse am interreligiösen Dialog zur Norm der christlichen Theologie zu erheben und theologische Lehrstücke in voraus-eilender Unterwürfigkeit den vermeintlichen Erfordernissen einer konsensorientierten Verständigung anzupassen, sodass sie den nichtchristlichen Dialogpartnerinnen und -partnern gegenüber weniger anstößig erscheinen. Das wäre eine Form von theologischer Heteronomie. Es muss vielmehr darum gehen, die Auslegungsspielräume der Theologie – insbesondere der Christologie – auszuloten, um zu sehen, ob sich aus ihrer eigenen Axiomatik heraus der Gedanke nahelegt, dass es valide Gotteserkenntnis und heilshafte Beziehungen zu Gott auch im Rekurs auf nichtchristliche Traditionsquellen und -ströme geben kann. Eine verantwortliche christologische Lehrbildung kann ihre Geltungskriterien nicht aus der interreligiösen Begegnung beziehen. So sehr die Begegnung mit anderen Religionen zum *Entdeckungs- und Erschließungszusammenhang* theologischer und christologischer Einsichten werden kann, so wenig kann sie doch zu ihrem *Begründungszusammenhang* werden. Die Sachgemäßheit

christologischer Aussagen kann nicht nach dialogpragmatischen Kriterien beurteilt werden. Sie muss sich vielmehr «an der inneren Konsistenz und an der Übereinstimmung mit dem exegetischen und dogmengeschichtlichen Befund bemessen».¹⁰

Doch war dieser Befund zu allen Zeiten der Theologiegeschichte auslegungsoffen und strittig. Aus den Interpretationsmöglichkeiten, die er eröffnet, lassen sich im Blick auf eine Theologie der Religionen, wie überhaupt im Interesse einer zeitgemäßen Deutung der Christusüberlieferung, diejenigen hervorheben, die den intellektuellen Plausibilitätsstandards und auch den soteriologischen Grundausrichtungen des jeweiligen kulturellen Kontextes am ehesten entsprechen. Damit ist nicht der gegenwärtige Zeitgeist zur Norm für theologische Aussagen erhoben, aber auch nicht der Zeitgeist des ersten, des vierten und fünften oder des sechzehnten Jahrhunderts. Das ist gegenüber der zweiten der o. g. Gefahren festzuhalten.

Kritiker bezeichnen die Versuche, die in der biblischen Überlieferung und der Theologie angebotenen Auslegungsspielräume auszuschöpfen, um die Christologie angesichts aktueller Herausforderungen auf eine denkrisch möglichst überzeugende (und damit auch glaubwürdige) Weise zu entfalten, zuweilen als «Revisionen der (!) Christologie». Dagegen wäre nichts zu sagen, wenn der Begriff «Revision» dabei wertfrei gebraucht würde. Jeder Christologieentwurf nimmt eine solche Re-Vision vor. Die Kritiker verbinden damit allerdings den Vorwurf der Relativierung der klassischen, normativen Christologie, als deren Hüter sie sich sehen. Christologie war aber immer dort vital, wo sie sich solchen theologischen Hegemonialansprüchen widersetzt hat, wo sie ausgetretene Pfade verließ bzw. verlassene Pfade wieder neu begehbar machte.

0.1. Die Religionen als Kontext

Der besondere Fokus der in diesem Band entwickelten christologischen Überlegungen liegt in deren Beziehung zur Pluralität der Religionen mit den von ihnen gelehrten und praktizierten «Transzendenzbezügen». Es ist eine Christologie im Kontext der «Theologie der Religionen»¹¹. Nicht die

¹⁰ Perry Schmidt-Leukel: *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997, 514.

¹¹ Siehe dazu: Reinhold Bernhardt: *Ende des Dialogs. Die Begegnung der*

Theologie der Religionen selbst ist das Thema, sondern die Frage nach der Person und der Bedeutung Jesu Christi. Diese wird aber in einem religionstheologischen Horizont behandelt. Es geht dabei nicht um eine theologische Deutung anderer Religionen, auch nicht um die Frage, wie *sie* Jesus sehen und verstehen, auch nicht um die Frage, wie sie sich zu den christlichen Christusverständnissen verhalten. Es geht um das Selbstverständnis des christlichen Glaubens in einer religiös pluralen Welt.

Ausgangspunkt ist die folgende Problemanzeige: Wenn Jesus Christus der «einzige», bzw. «einziggeborene» (*μονογενής*) Gottessohn (Joh 1,14; 3,16.18; 1Joh 4,9) ist, wenn Gottes ewiger Logos allein in ihm Mensch geworden ist, wenn ihm das Prädikat «vere Deus» in einer singulären Weise zukommt, wenn Jesu Kreuzestod die objektive Grundlage für eine heilbringende Gottesbeziehung gelegt hat, dann kann es keine heilshafte Gottesbeziehung geben, die nicht an seinen Namen, seine Person und sein Werk gebunden ist. Wenn sich diese Beziehung im *Christusglauben* – und nur in ihm – realisiert, dann kann außerchristlichen Transzendenzbezügen sowie den darauf bezogenen Formen von Religiosität und Religion kein theologischer Wert zuerkannt werden, mag man ihren Anhängerinnen und Anhängern auch noch so aufgeschlossen begegnen.

Wenn Gott sich ein für alle Mal in der ganzen Fülle seines Wesens in Jesus Christus als dem fleischgewordenen Wort Gottes personifiziert hat, sodass diese Offenbarung als end- und letztgültig (also unüberbietbar), erschöpfend (also keiner Ergänzung bedürftig und fähig) und universal (also allen Menschen geltend) anzusehen ist, dann ist das Wesen Gottes in Christus nicht nur authentisch, sondern *exklusiv* authentisch erschlossen. Wenn Christus aber auf diese Weise als das eine und einzige Nadelöhr¹² verstanden wird, durch das der Weg Gottes zu den Menschen und der Weg der Menschen zu Gott führt¹³, dann sind die Zeugnisse einer Gegenwart des «Heiligen» in anderen Religionen theologisch wertlos oder min-

Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich 2006, 167–290; ders.: Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen, Zürich 2019, 267–457.

¹² In Anlehnung an Mt 19,24 parr.

¹³ Wie Calvin so berief sich auch Luther zur Begründung dieses Anspruchs auf den *locus classicus* Joh 14,6: «Höre den absoluten Satz: Niemand kommt zum Vater außer durch Christus» («audis absolutam sententiam: Neminem nisi per Christum ad patrem venire», Brief an Spalatin vom 12.02.1519: WA Br I, 329, 61f.).

destens defizitär. Dann kann ihnen und damit diesen Religionen insgesamt auch keine theologische Wertschätzung entgegengebracht werden. Es gibt mithin keinen *theologischen* Grund, sich mit den Traditionsquellen und -strömen anderer Religionen ernsthaft auseinanderzusetzen, es sei denn aus einem apologetischen und/oder polemischen und/oder missionarischen Interesse.

Um diese Konsequenz abzumildern, hat man immer wieder unterschieden zwischen Offenbarungsbezeugungen, die *vor* Christus in der Geschichte Israels artikuliert wurden, und solchen, die *nach* Christus und/oder außerhalb dieses Traditionsstromes in Erscheinung traten. Erstere konnte man als Verheißung auf Christus hin interpretieren und ihnen damit ein relatives Recht zugestehen. Letztere wurden in der Regel als Irrglaube verworfen. So deutete Karl Hartenstein, der von 1926 bis 1939 die Basler Mission leitete, *nachchristliche* Religionen als *antichristliche* Religionen: «Jede Religion nach Christus muss sich gegen Christus entfalten, weil es nach der Offenbarung Gottes in Christus keine neue gibt.»¹⁴ Ähnlich behauptet Emanuel Kellerhals: «Das *post Christum* kann nur ein *contra Christum*, ein *anti Christum* sein.»¹⁵

Ein solcher christozentrischer Exklusivismus, der *extra* oder *post* Christum mit *contra* oder *anti* Christum gleichsetzt, der die nachchristlichen oder alle nichtchristlichen Religionen atheistisch – als gottlos – deutet, ist nach wie vor in vielen Formationen des weltweiten Christentums anzutreffen. In der westlichen akademischen Theologie wird er hingegen kaum noch vertreten. Es werden aber auch kaum Denkformen angeboten, die aus der Mitte der christlichen Theologie – aus der Christologie und der Soteriologie – heraus, die Möglichkeit eröffnen, auch die Quellen und

¹⁴ Karl Hartenstein: Die Kirche und die Religionen, in: EMZ 1, 1940, 11.

¹⁵ Emanuel Kellerhals: Der Islam. Seine Geschichte, seine Lehre, sein Wesen, Basel 1945, 372. In der kürzeren dritten Auflage dieses Buches von 1981 (Nachdruck Moers 2002) erscheint dieser Satz nicht mehr. Kellerhals war von 1933 bis 1948 Afrika-Inspektor der Basler Mission und von 1937–1948 Feldinspektor der «Mohammedaner-Mission» mit Sitz in Basel. Er wirft dem Islam vor, «sein eigentliches Wesen, seine entscheidende Botschaft verleugnet und verraten» (ebd.) zu haben. «Er hat die Gottheit Christi als eine Gotteslästerung bekämpft – und hat aus seinem eigenen Propheten einen Gott gemacht [...]. In diesem Sinne, als der von seiner Gemeinde zum Antichristus Gemachte, ist Mohammed wirklich der ‚falsche Prophet‘, wie ihn die Kirche bezeichnet hat.» (ebd.).

Ströme außerchristlicher Traditionen in eine positive Beziehung zum Offenbarungs- und Heilshandeln Gottes zu setzen, die also zu denken erlauben, dass es authentische Gottesgemeinschaft auch *extra Christum* geben kann. Man zieht sich zumeist in einen religionstheologischen Agnostizismus zurück, der besagt, dass man diese Möglichkeit und ihre Verwirklichung *Gott* anheimstellen müsse, ohne dass diese Aussage mit der Christologie in Einklang gebracht würde. Zuweilen wird dabei auf die Verborgenheit des Handelns Gottes hingewiesen.

Lutherische Theologen der jüngeren Vergangenheit – wie Carl Heinz Ratschow und Christoph Schwöbel – unterscheiden zwischen einem (verborgenen) Welthandeln Gottes und dem Heilshandeln in Christus. Sie sehen Gottes Welthandeln auch in den Religionen am Werk. Dieses wird allerdings erst von Christus her als solches erkennbar, bleibt also den Anhängerinnen und Anhängern dieser Religionen selbst verborgen.¹⁶

Nicht erst im Blick auf die Religionstheologie ist diese Position fragwürdig. Denn sie hebt das Handeln der zweiten trinitarischen Person von dem der ersten ab und verletzt damit den trinitätstheologischen Grundsatz «*opera ad extra indivisa sunt*».¹⁷ Die reformierte Theologie hat demgegenüber darauf beharrt, dass alles Handeln Gottes unter einer letztlich heilshaften Bestimmung steht.

Auch römisch-katholische Theologen, die unter dem Einfluss Karl Rahners stehen, sprechen nicht nur von einem Welthandeln, sondern auch von einem Heilshandeln Gottes in den Religionen, sehen dieses aber in Christus begründet. Sie betonen die Universalität der konstitutiven Heilsbedeutung Jesu Christi. Es könne – so Johannes Herzgsell – durchaus auch außerchristliche Heilsmittler geben: «Auch Mose, Lao-tzu, Konfuzius,

¹⁶ Christoph Schwöbel: *Christlicher Glaube im Pluralismus: Studien zu einer Theologie der Kultur*, Tübingen 2003, 201–210; Carl Heinz Ratschow: *Die Religionen*, Gütersloh 1979, 101–128, bes. 122: These 4. Diese Gegenüberstellung lässt sich über Luthers Zwei-Regimenten-Lehre auf Augustins Unterscheidung der zwei «Reiche» (*civitas Dei/terrena*) zurückführen. Bei Ratschow gründet sie zudem in der Entgegensetzung von Gesetz und Evangelium.

¹⁷ Zu diesem Grundsatz siehe: Thomas Marschler: *Opera trinitatis ad extra indivisa sunt: ein Grundaxiom der Trinitätstheologie in augustinischer Tradition*, in: Benedikt Paul Göcke, Ruben Schneider (Hg.): *Gottes Handeln in der Welt: Probleme und Möglichkeiten aus Sicht der Theologie und analytischen Religionsphilosophie*, Regensburg 2017, 73–109 (zu Augustin, der diesem Axiom seine klassische Prägung gab: 78f.).

Buddha, Muhammad und andere haben als echte Offenbarungsmittler anderen Menschen wahrhaft Heil Gottes vermittelt.»¹⁸ Es seien dies aber «nur» menschliche Heilsmittler, deren partielle Heilsvermittlung erst durch die Teilhabe an der ganzen und absoluten Heilsmittlerschaft Jesu Christi möglich sei. Daraus ergibt sich für Herzgell die Unterscheidung zwischen einer Heilsmittlerschaft erster Ordnung und zweiter Ordnung.¹⁹

Eine andere Strategie besteht darin, zwischen theologischer Epistemologie und Soteriologie zu unterscheiden. Demnach haben auch die Anhänger anderer Religionen Zugang zu der allgemeinen Gottesoffenbarung und damit die Möglichkeit einer zumindest rudimentären Gotteserkenntnis. Heil liegt aber allein im Glauben an Christus. Auch diese Unterscheidung ist problematisch. Offenbarung – verstanden als Selbstmitteilung Gottes – bedeutet nicht nur ein Sich-zu-erkennen-Geben, sondern ein Sich-Geben Gottes, d. h. die Konstitution einer Beziehung, die «Öffnung» Gottes für den Menschen und damit die Annahme des Menschen durch Gott. Es geht dabei immer auch um ein soterisches Geschehen.²⁰

Wenn aber zuzugestehen ist, dass Gott sich auch *extra Christum* offenbaren kann und wenn jede Offenbarung Gottes letztlich auf eine heilshafte Gottesbeziehung zielt, dann stellt sich die Frage, was dieses Zugeständnis für die Christologie bedeutet. Lässt sich die Person Jesu, ihr Wirken und ihre Wirkung in einer Weise verstehen, welche die Möglichkeit einräumt, dass es heilshafte Gottesoffenbarung gibt, die nicht in Christus vermittelt ist? In der Beziehung zum Judentum wurde dieses Zugeständnis verschiedentlich gemacht.²¹ Kann man es aber auf das Judentum beschränken oder drängt es aus theologischen Gründen darüber hinaus?

Im vorliegenden Entwurf zur Christologie soll eine Deutung der Person und des Wirkens Jesu Christi angeboten werden, die davon ausgeht, dass Gottes Heilshandeln nicht in absoluter Einzigartigkeit durch Christus konstituiert, realisiert und/oder vermittelt ist, dass es vielmehr daneben auch Vermittlungen geben kann, die nicht theologisch-apriorisch für defizitär erklärt werden müssen. Es sollen die Konturen einer Christologie

¹⁸ Johannes Herzgell: Das Christentum im Konzert der Weltreligionen. Ein Beitrag zum interreligiösen Vergleich und Dialog, Regensburg 2011, 564.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Siehe dazu Kapitel 3.7.

²¹ Siehe dazu Kapitel 1.6.

herausgearbeitet werden, die den Quellen und Traditionen außerchristlicher Religionen nicht von vornherein einen theologischen Wert absprechen und sie auch nicht christozentrisch vereinnahmen.

Dieses theologische Interesse ist (keinemwegs nur, aber) auch motiviert durch interreligiöse Begegnungserfahrungen. Längst nicht alle, aber doch viele dieser Erfahrungen lehren, dass auch aus den Quellen außerchristlicher Religionstraditionen tiefe Lebensweisheiten, ethische Orientierungen, sinnerfüllte Lebensgestaltungen, spirituelle Kräfte zur Krisenbewältigung, ehrfürchtiger Respekt vor anderen Lebewesen und vor der Natur, starke Motivationen zu altruistischem Handeln usw. fließen können. Diejenigen, die aus diesen Quellen schöpfen, wissen sich im göttlichen Grund allen Seins verankert. Beeindruckende Analogien zu Phänomenen, die christlicherseits mit dem Begriff «Heiligung» beschrieben werden, finden sich auch in außerchristlichen Religionen (so wie sich umgekehrt auch «Unheiliges» zuhauf im Christentum fand und findet).

Kann diese Einsicht als theologisch belanglos zurückgewiesen werden? Handelt es sich dabei um eine gegenüber der Gottesoffenbarung in Christus bloße menschliche Erfahrung, mit der sich die Theologie nicht weiter aufzuhalten braucht? Mit einer solchen Haltung würde sich die Theologie von der religiösen Erfahrung isolieren und damit ihren Bezug zu den Lebenswelten und -deutungen der Menschen verlieren. Religiöse Erfahrung kann für die Theologie nicht normativ sein, aber sie ist das Feld, auf dem sich auch der christliche Glaube realisiert. Und dieses Feld ist religiös plural und bringt z. T. bewundernswerte (wie auch schreckliche) Früchte hervor. Nach Jacques Dupuis basiert die Anerkennung anderer Religionen «auf den Früchten des Geistes, die in den Gläubigen anderer Religionen wahrgenommen werden können».²²

Es geht also nicht nur um die Gottesbeziehungen von individuellen Nichtchristinnen und Nichtchristen, sondern auch um die Traditionsquellen und -ströme der anderen Religionen. Lässt sich denken, dass diese in einer – wie auch immer näher zu bestimmenden – positiven Beziehung zur Selbstvergegenwärtigung Gottes stehen und was bedeutet das für die Christologie?

²² Jacques Dupuis: «Die Wahrheit wird euch frei machen». Die Theologie des religiösen Pluralismus – noch einmal betrachtet, in: SaThZ 10, 2006, 47.

Die Konstatierung einer «positiven Beziehung» ergibt sich dabei nicht aus dem Aufweis von inhaltlichen Übereinstimmungen, sondern liegt diesem Aufweis zugrunde. Es geht nicht um die Feststellung von Ähnlichkeiten, sondern um die Frage, was diese theologisch bedeuten. Diese Frage kann aber nicht religionsvergleichend, sondern nur religionstheologisch entschieden werden. Es geht um die *theologische Voraussetzung* des Religionsvergleichs und um *Voreinstellungen* in interreligiösen Begegnungen.

Im Blick auf die Christologie lautet die Frage somit: Wie kann und muss ein Verständnis von Person und «Werk» Jesu Christi beschaffen sein, das es zulässt, das christliche Bekenntnis zur einzigartigen Manifestation der heilshaften Gegenwart Gottes in Jesus, dem Christus, nicht nur mit der Universalität der heilshaften Gegenwart in der ganzen Schöpfung zusammenzudenken, sondern auch mit der Möglichkeit anderer Erkenntnisquellen und -wege dieser Gegenwart? Kann es Gotteserkenntnis und Gottesbeziehungen geben, die ihr Zentrum nicht in Christus haben und die dennoch in der Perspektive des christlichen Glaubens für «echt», «authentisch» und in diesem Sinne «wahr» gehalten werden können?

0.2. «Natürliche Selbstbehauptung»?

Der christliche Glaube ist wie alle Religionen primär auf sein eigenes Identitätszentrum ausgerichtet: in diesem Fall auf Christus, auf den Christenglauben, auf das christliche Leben und auf die Gemeinschaft der Glaubenden. Erst sekundär und nicht selten als Reaktion auf Herausforderungen, denen er sich ausgesetzt sieht, setzt er sich mit seinen Außenbeziehungen auseinander, wozu auch die Beziehung zu anderen Religionen gehört. Diese Auseinandersetzung dient dabei immer auch der Vergewisserung des «entscheidend und unterscheidend Christlichen»²³. Sofern es sich bei den außerchristlichen Religionen um konkurrierende Narrative, Lehren und Orientierungssysteme handelt, besteht eine gewissermaßen «natürliche», religionspsychologisch nachvollziehbare Neigung, sich von ihnen abzuheben und den eigenen Wahrheitsanspruch durch die Bestreitung konkurrierender Wahrheitsansprüche zu bekräftigen.

²³ Nach der Titelformulierung des Buches von Jürgen Werbick: *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, Düsseldorf 1992.

Im Rückblick auf seine Begegnungen mit dem Buddhismus in Japan schrieb Paul Tillich 1961: «Wenn eine Gruppe – oder ein Individuum – sich im Besitz einer Wahrheit glaubt, dann verwirft sie prinzipiell jede Wahrheit, die mit ihrer Wahrheit in Widerspruch steht.»²⁴ In dieser «natürliche(n) Selbstbehauptung im Bereich der Erkenntnis»²⁵ sah er ein Charakteristikum der persönlichen Gewissheit.

Nur wenn es gelingt, aus dem Identitätszentrum des christlichen Glaubens selbst heraus die Annahme zu begründen, dass auch außerchristliche Religionsformationen als Manifestationen des Wortes, des Geistes und der Weisheit Gottes angesehen werden *können*, kann sich die von Tillich konstatierte konträre oder gar kontradiktorische Beziehungsbestimmung zu diesen Religionsformen in eine komplementäre verwandeln. Damit ist noch kein bestimmtes Wertverhältnis hergestellt, etwa in dem Sinne, dass anderen Glaubensformen eine Gleichwertigkeit mit den christlichen bescheinigt wird. Es werden auch nicht die tiefgreifenden Unterschiede, die Spannungen bis hin zu offenen Widersprüchen geleugnet oder zu harmonisieren versucht. Es geht vielmehr um die Erkundung der Möglichkeit, dass es auch andere, von Christus unabhängige Manifestationen der Gegenwart Gottes geben kann. Die hier gebotene Auslegung des Christenglaubens will die Annahme christologisch begründen, dass es auch außerhalb dieses Glaubens heilshafte Gottesbeziehungen geben kann – und gemäß dem von Jesus Christus verkündeten und verkörperten Evangelium sogar geben muss.

Wenn sich diese Annahme plausibel machen lässt, brauchen andere Glaubensweisen und Religionsformen nicht apriori theologisch verworfen zu werden. Sie müssen auch nicht als theologisch irrelevant betrachtet werden (darin besteht die mildere Form des religionstheologischen Exklusivismus). Es entsteht vielmehr eine theologisch begründete Motivation, in einen konstruktiv kritischen Dialog mit diesen anderen Religionsformen einzutreten. Daraus können sich theologisch relevante Einsichten ergeben.

²⁴ Paul Tillich: Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen, in: Gesammelte Werke, Bd. 5, Stuttgart 1964, 64.

²⁵ Ebd.

0.3. Der Darstellungsweg

Im ersten, einleitenden Teil dieser Studie sollen grundlegende Überlegungen zur Lokalisierung der Christologie im Kontext der Religionstheologie angestellt werden. Ist sie notwendig mit Exklusivansprüchen verbunden, die eine wertschätzende Haltung gegenüber anderen Religionsgemeinschaften und -traditionen unmöglich machen? Wo liegen Potenziale, um eine solche Haltung theologisch zu begründen?

Ab dem zweiten Teil kreist die Darstellung um den Begriff bzw. das Motiv der «Repräsentation». Dieser theologisch noch nicht abgenutzte Ausdruck soll nach unterschiedlichen Seiten hin ausgeleuchtet und als Zentralbegriff der Christologie etabliert werden. Damit ist nicht der Anspruch verbunden, einen gänzlich neuen Weg in der Christologie zu beschreiten. Es geht vielmehr darum, biblische Ansätze und theologiegeschichtliche Deuteangebote so um diesen Begriff herum anzuordnen, dass daraus eine für das Verständnis des christlichen Glaubens in der Gegenwart plausible und auch praxistaugliche Christologie erwächst.

Die zu diesem Zweck herangezogenen christologischen Ansätze – vom Johannesprolog bis zu Christologien der Gegenwart – gehen zum größten Teil nicht von religionstheologischen Herausforderungen aus, sondern stehen in anderen Diskurszusammenhängen. Sie folgen also nicht dem Interesse, dem die Darstellung in diesem Band folgt. Sie sollen aber darauf bezogen werden. In der Auseinandersetzung mit ihnen gewinnt die hier entfaltete Repräsentationschristologie ihr Profil.

Im zweiten Teil wird der Begriff «Repräsentation» zunächst im Allgemeinen, also unabhängig von seiner theologischen Applikation, betrachtet. Vor diesem Hintergrund werden dann die Bedeutungsmomente hervorgehoben, die für seine Anwendung auf die Christologie relevant sind. Weiter wird er in Beziehung gesetzt zu verwandten Begriffen, wie «Symbol» oder «Stellvertretung». Hier – wie auch an anderen Stellen der Darstellung – nehme ich Bezug auf Paul Tillich, dessen symboltheoretischer und christologischer Ansatz ein wichtiger Inspirator für die Ausarbeitung einer Repräsentationschristologie war und ist.

Nachdem im zweiten Teil die «Arbeit am Begriff» vorgenommen und das Programm der Repräsentationschristologie skizziert wurde, wird dieser Ansatz dann im dritten Teil im Blick auf die biblische Überlieferung und die Geschichte der Christologie entfaltet. Die Unterscheidung zwischen Person und «Werk» Jesu Christi, die für die klassische Lehrgestalt der

Christologie grundlegend war, verliert bei diesem Ansatz weitgehend ihre Bedeutung (3.1.). Das Seinsdenken der Zwei-Naturen-Lehre wird durch ein Beziehungsdenken ersetzt, das um die zwei Grundbeziehungen Jesu kreist: seine Beziehung zu Gott und zur Menschheit. Beide werden im Sinne einer Einheit in Unterschiedenheit bestimmt. Besonders im Blick auf die Beziehung zu Gott wird dabei das Differenzmoment betont, nicht zuletzt, um das Menschsein Jesu uneingeschränkt zur Geltung zu bringen (3.2.). Auch im Prolog des Johannesevangeliums, der für die Entwicklung der altkirchlichen Theologie eine zentrale Rolle spielte, wird sowohl das Verhältnis zwischen Gott und dem Wort (bzw. Logos) Gottes sowie das Verhältnis zwischen dem Wort Gottes und seiner «Fleischsgestalt» im Menschen Jesus nicht im Sinne einer differenzlosen Gleichsetzung, sondern als differenzierte, personal-relationale Einheit bestimmt. Kapitel 3.3. verfolgt die Auseinandersetzung um diese beiden Relationen an ausgewählten Ansätzen von der Antike bis zur Gegenwart. In diesem Zusammenhang wird nach der Bedeutung der Rede von der «Menschwerdung Gottes» und der «Gottessohnschaft» Jesu gefragt.

Die Frage nach dem «Gottsein» Jesu soll nicht nur auf dem klassischen Denkweg einer Logos-Inkarnations-Christologie beantwortet werden, wie sie in Kapitel 3.3. zur Diskussion steht. Ihr werden die Geistchristologie (3.4.) und die Weisheitschristologie (3.5.) zur Seite gestellt – nicht als Alternativen zu ihr, sondern als unterschiedlich akzentuierte Annäherungen an das letztlich unergründliche Geheimnis. Diese Unergründlichkeit wird in 3.7. im Blick auf das Verständnis von Offenbarung eigens thematisiert.

Kapitel 3.8. ist der Soteriologie, also der Frage nach der «Heilsbedeutung» Jesu Christi, gewidmet. Worin besteht diese Heilsbedeutung? Wie ist der gewaltsame Tod Jesu dabei zu verstehen? Was bedeutet «Auferweckung»/«Auferstehung»²⁶? In diesem Zusammenhang dient der Repräsentationsbegriff dazu, traditionelle Versöhnungslehren zu transformieren und so ihr Anliegen neu zur Geltung zu bringen.

²⁶ Ich setze die Begriffe «Auferweckung» und «Auferstehung» durchgehend in Anführungszeichen, um anzuzeigen, dass es sich dabei nicht um ein *historisches* Ereignis handelt, das auf der gleichen Ebene liegt wie das Reden, Handeln, Leiden und Sterben Jesu, sondern um ein *eschatologisches* Ereignis: der Eintritt der unmittelbaren Gegenwart Gottes in die Geschichte. «Auferweckung» verweist dabei auf Gott als Subjekt dieses Geschehens, während «Auferstehung» in Jesus selbst den Akteur sieht.

Den Abschluss des dritten Teils und die Brücke zum vierten bildet die Behandlung der Frage, wie sich das geschichtliche Christusereignis zu seinem zeitübergreifend bedeutsamen «Inhalt» verhält (3.9.). Das gesamte Projekt der Repräsentationschristologie hängt an dieser Unterscheidung.

Der vierte Teil des Bandes besteht aus fünf Einzelstudien zu Ansätzen, die auf eine Repräsentationschristologie zulaufen oder explizit den Repräsentationsbegriff auf Jesus Christus anwenden. Es sind dies die Ansätze von Friedrich Schleiermacher, Alois Emanuel Biedermann und Albrecht Ritschl aus dem 19. Jahrhundert, sowie von Schubert M. Ogden und Roger Haight aus dem 20. Jahrhundert.

Im Schlussteil der Studie werden einige religionstheologische Konsequenzen aus dem repräsentationschristologischen Ansatz gezogen. An der Frage, ob auch der Koran als eine Repräsentation Gottes angesehen werden kann, nehme ich eine exemplarische Anwendung vor.

Wenn ich von «Jesus Christus» spreche, dann ist damit nicht nur die «historische» Person gemeint, wie sie in den biblischen Überlieferungen erkennbar wird, sondern auch deren im Glauben erfasste Präsenz: der *Christus praesens*. Je nach Aussageabsicht kann der Akzent in diesem Bedeutungsspektrum anders gesetzt sein: «Jesus» verweist eher auf die historische Person, «Christus» auf seine zeitübergreifende Gegenwart und Bedeutung. Bei «Jesus Christus» geht es um das «Christusereignis» bzw. um die historisch-kerygmatische Personeneinheit.

Großer Dank gebührt Katharina Merian, Dr. Gesine von Kloeden und Kathrin Schäublin für die kritisch-konstruktive Durchsicht des Manuskriptes und viele substanzielle Anregungen, Irina van Bürck, Andrea Klose, und Helena Neijenhuis für wertvolle Assistenzarbeiten, den Teilnehmenden des Kolloquiums an der Theologischen Fakultät der Universität Basel, in dem wir den Entwurf im Frühjahrsemester 2021 besprochen haben, und Tobias Mehofer vom Theologischen Verlag Zürich für sein gründliches Lektorat.

Kurz vor der Fertigstellung dieses Bandes erhielt ich die Nachricht, dass der geschätzte Kollege Prof. Dr. Ulrich Winkler am 27.01.2021 im Alter von 59 Jahren an den Folgen einer schweren Krankheit verstorben ist. Mit seinem Wirken und Denken hat er zukunftsweisende Wege gespurt. Er hat das «Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen» in Salzburg mitbegründet und engagiert weiterentwickelt. Von 2016 bis

2019 leitete er das Theologische Studienjahr an der Dormitio-Abtei in Jerusalem. 2020 kehrte er wieder an die Universität Salzburg zurück, wo er Katholische Theologie in interkultureller und interreligiöser Perspektive lehrte und den Universitätslehrgang «Spirituelle Theologie im interreligiösen Prozess» aufbaute und mehrmals durchführte. Mit seiner Verbindung von Israeltheologie, Komparativer Theologie und Religionstheologie hat er wegweisende Impulse – auch im Blick auf die Christologie – gegeben. In der Einführung zu seinem Buch «Wege der Religionstheologie» schrieb er: «Der Verpflichtungscharakter des Christusbekenntnisses steht nicht gegen Israel und die anderen Religionen, sondern für die Anerkennung ihrer Würde vor Gott.»²⁷ Ich nehme dies als Leitwort für den vorliegenden Band, den ich Ulrich Winkler widme.

²⁷ Ulrich Winkler: Wege der Religionstheologie. Von der Erwählung zur komparativen Theologie, Innsbruck 2013, 19.

1. Das Problem: Christologie und Religionstheologie

In der Theologie der Religionen geht es nicht darum, Werturteile über Phänomene anderer Religionen oder gar über diese Religionen insgesamt abzugeben. Zu Recht wird in der theologischen Beschäftigung mit außerchristlichen Religionen immer wieder eine Urteilsenthaltung (*ἐποχή/epoché*) gefordert. Solche Urteile mögen sich in der gelebten Religion ergeben und sind dort auch notwendig angesichts vieler problematischer Erscheinungen, die im Gewand der Religion daherkommen. Für die akademische Religionstheologie können Evaluationen religiöser Phänomene dagegen lediglich *Gegenstand* ihrer Betrachtung und Auseinandersetzung sein. Dazu gehört auch die Reflexion über Kriterien und Verfahren einer Urteilsbildung.¹ Doch ist es nicht ihre Aufgabe und das Ziel ihrer Arbeit, selbst solche Urteile zu fällen. Sie bewegt sich nicht auf einer konfessorisch-positionellen, sondern auf einer reflexiv-diskursiven Ebene. Dazu gehört auch die *Reflexion* über Normativität, aber nicht deren *Anwendung*.

Religionstheologie ist ein Unternehmen, das nach den Worten von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. «nicht schon gleich über den Ewigkeitswert der Religionen befindet und sich damit eine Frage auflädt, über die eigentlich nur der Weltenrichter entscheiden kann»². Als Teil der christlichen Theologie geht sie – nach meinem Verständnis – nicht von der religionsphilosophischen Frage nach Wahrheit in den Religionen aus, sondern von den spezifischen Inhalten und Erscheinungsformen des christlichen Glaubens. Aus dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens ergeben sich nun aber – implizite oder explizite – Anschauungen, Auffassungen und auch theologische Wertungen anderer Religionen bzw. der religiösen Pluralität insgesamt. Je ausschließlicher für den christlichen Glauben der Anspruch erhoben wird, Wahrheit und Heil zu vermitteln, umso weniger kann anderen Religionstraditionen eine solche Vermittlung zugestanden werden. Mit der Offenbarungslehre, der Christologie und So-

¹ Siehe dazu: Reinhold Bernhardt, Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, Zürich 2005.

² Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.: Glaube – Wahrheit – Toleranz, Freiburg i. Br. u. a. ⁴2005, 16.

teriologie sind unweigerlich implizite oder explizite theologische Einschätzungen anderer Religionen verbunden. Diese Einschätzungen wirken auf die Gestaltung der Beziehungen zurück, die zu ihnen bzw. zu ihren Anhängerinnen und Anhängern bestehen. Ist der christliche Glaube mit einem exklusiven Wahrheits- und Heilsanspruch verbunden, kann die Beziehung zu Andersglaubenden nur durch das Paradigma der Bekehrungsmission bestimmt sein, auch wenn die Begegnung mit ihnen in dialogischen Formen praktiziert wird. Eine theologisch begründete Offenheit gegenüber anderen Religionen kommt nicht ohne eine – wie auch immer ausgeprägte – Wertschätzung ihrer Transzendenzbezüge aus.

Wie lässt sich das Selbstverständnis des christlichen Glaubens so entfalten, dass es – ohne seinen Wahrheitsanspruch preiszugeben oder zu relativieren – nicht notwendigerweise apriori zu einer Ablehnung oder Abwertung andersreligiöser Wahrheitsansprüche führt? Wie kann man die Lehre von der Person und der Bedeutsamkeit Jesu Christi auf eine zugleich authentische und «pluralismusfähige» Weise explizieren? Es gibt christologische Denkformen, die solches erlauben, vielleicht sogar gebieten, und andere, die es erschweren oder sogar ausschließen. Inkarnations- und kreuztheologische Ansätze tendier(t)en eher zu letzterem. Ist das notwendigerweise so oder bieten auch sie Auslegungsspielräume, die dazu beitragen können, interreligiöse Abgrenzungen abzubauen? Und gibt es daneben andere Ansätze, die in dieser Hinsicht fruchtbar gemacht werden können? Nach solchen theologischen Re-Visionen hat man ja auch im Blick auf andere Herausforderungen gesucht, vor die sich die Theologie in den letzten Jahrzehnten gestellt sah: etwa im Blick auf die Neuformatierung der Beziehungen zu anderen christlichen Konfessionen oder zum Judentum.

Motiviert waren solche Re-Visionen immer auch durch das praktische Interesse an einer friedlichen Koexistenz, am besseren Verstehen des anderen sowie an einem partnerschaftlichen, dialogischen Austausch, der die daran Teilnehmenden bereichert. Darüber hinaus haben wir aber zu fragen, ob es nicht auch genuin *theologische* Motive gibt, die eine solche Neuauslegung erfordern. Diese Frage führt in die Herzkammer des christlichen Glaubens: Wie ist das Evangelium zu verstehen? In jedem christologischen Entwurf geht es letztlich um *diese* Frage, so auch hier.

Die religionstheologische Reflexion versucht Denkwege auszuloten, die den veränderten Erfordernissen unserer religionspluralen Zeit Rechnung tragen, ohne den normativen Rahmen der christlichen Traditionen

zu verlassen. Es geht dabei nicht darum, eine vogelperspektivische religionsphilosophische Theorie zu bilden, die bestimmt, «wie Gott retten kann, ohne der Einzigkeit Christi Abbruch zu tun»³. Vielmehr geht es um ein Ausschöpfen von Potenzialen, die im Strom der Selbstverständigung über die Inhalte des christlichen Glaubens angelegt sind. Sie sollen genutzt werden, um christologische Denkformen auszuweisen, aus denen sich die Erwartung speist, auch in außerchristlichen Religionsformen «Gestalten der Gnade»⁴ Gottes zu entdecken, die nach christlicher Glaubensüberzeugung entscheidend und maßgeblich in Jesus, dem Christus, personifiziert ist.

1.1. Interreligiöse Wertschätzung?

Im Jahr 1961 schrieb Heinrich Bornkamm im Blick auf die Reformationszeit: «Der Gedanke, daß der Glaube um seiner selbst willen dem Andersdenkenden die Freiheit für Glauben und Gottesdienst einräumen solle, war für die Zeit unvollziehbar und ist es z. T. bis heute geblieben.»⁵ Dieser «unvollziehbare» Gedanke ist in den neueren ökumenischen und religionstheologischen Diskussionen vollzogen worden und er soll auch in diesem Band vollzogen werden.

Bornkamm hatte, als er diesen Satz schrieb, die *innerchristlichen* Kämpfe mit der darin an den Tag gelegten Intoleranz gegenüber denjenigen, die als Häretiker betrachtet wurden, im Blick. Heute hat sich der Schwerpunkt der theologischen Auseinandersetzung mit Andersdenkenden und Andersglaubenden auf die *interreligiöse* Bühne verschoben. Dabei geht es auch nicht mehr nur um die Gewährung der Freiheit, anderes und anders zu glauben, sondern um die Möglichkeit einer wertschätzenden Anerkennung Andersglaubender – und zwar nicht *abgesehen* von ihrem Glauben oder *trotz* ihres Glaubens, sondern *in* ihrem Glauben. Es geht also auch um das Verhältnis des christlichen Glaubens zu nichtchristlichen

³ Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI.: Glaube (a. a. O.), 44.

⁴ Paul Tillich: Protestantische Gestaltung (1929), in: Gesammelte Werke, Bd. 7 (Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung), Stuttgart 1962, 57–61.

⁵ Heinrich Bornkamm: Das Problem der Toleranz im 16. Jahrhundert, in: ders.: Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte, Göttingen 1961 (Nachdruck Frankfurt a. M. 1983), 342–379, Zitat: 376.

Glaubensinhalten und -formen, zu Religionsgemeinschaften und -traditionen. Damit stellt sich aber die in Bornkamms Aussage implizierte Frage noch zugespitzter: Ist es möglich, dass der christliche Glaube *um seiner selbst willen* anderen Glaubensformen neben sich Raum gibt? Mehr noch: Ist es möglich und denkbar, dass dies nicht in einer Haltung zähneknirschender Toleranz oder desinteressierter Indifferenz erfolgt, sondern in einer Haltung theologisch begründeter Wertschätzung?

Die eigentliche Herausforderung, die in den Ansätzen zu einer «Theologie der Religionen» auf verschiedene Weise bearbeitet wird, besteht darin, nicht nur andersglaubende *Personen*, sondern auch deren *Religionen* theologisch zu würdigen. Dass andersglaubende *Personen* nach dem christlichen Ethos der Nächsten-, Fremden- und Feindesliebe zu behandeln sind, dass es unter ihnen sogar von Gott Erwählte und Berufene («heilige Heiden») geben kann, war in der Kirchen- und Theologiegeschichte weit hin anerkannt, auch wenn es zu Verfolgungen von Juden, Kreuzzügen gegen Muslime und zur Verbrennung von Ketzern kam. Dass aber außerchristliche *Religionen* in eine authentische Gottesbeziehung führen können, war und ist in weiten Teilen der theologischen Tradition ein nahezu «unvollziehbarer» Gedanke. Denn er steht in offensichtlicher Spannung zu der Überzeugung, dass es eine solche Gottesbeziehung nur «in Christus», d. h. im Christusglauben geben kann.

Es war nicht zuletzt das Interesse, die eigene Gottesbeziehung auf einem möglichst unerschütterlichen Fundament gegründet zu wissen, das in der christlichen Frömmigkeits- und Theologiegeschichte dazu führte, das Bekenntnis zu Christus immer wieder zu Spitzensätzen zu steigern, die für eine theologische Anerkennung anderer Glaubensweisen keinen Raum lassen. Man kann darin das Streben nach Heilsgewissheit, aber auch einen Ausdruck von Heilsegoismus sehen. So wenig wie das Dialoginteresse darf aber auch das eigene Heilsinteresse die Christologie bestimmen.

Damit stellt sich eine erste Frage: Warum sollte man christlicherseits die theologische Beziehungsbestimmung zu anderen Religionen überhaupt im Sinne einer wertschätzenden Anerkennung vornehmen? Durch die ganze Theologiegeschichte hindurch herrschten demgegenüber polemische und apologetische Muster der Beziehungsbestimmung vor – Abgrenzung, Bestreitung, Verurteilung usw. –, die nicht selten mit sündentheologischen oder gar dämonologischen Deutungen unterlegt wurden. Im besten Falle würdigte man den religiös Anderen als Gegner einer Disputation, die zum Ziel hatte, den Wahrheitsanspruch des eigenen Glaubens öffentlich zu

demonstrieren. In vielen Fällen kam es aber auch zu handfesten interreligiösen Auseinandersetzungen, die durch steile – exklusive oder superioritäre – Wahrheitsansprüche für die eigene Religion gerechtfertigt wurden.

Im Blick auf die Geschichte interreligiöser Feindseligkeiten kam auch schon zu früheren Zeiten – etwa in der Aufklärung – das Bedürfnis auf, ein friedliches Zusammenleben der Religionsgemeinschaften nicht nur zu praktizieren, sondern auch philosophisch und theologisch zu begründen. Besonders aber nach der Shoah und der Bewusstwerdung der Schuldgeschichte des Christentums gegenüber den Juden und dem Judentum wurde dieses Bedürfnis so stark empfunden, dass man weitreichende theologische Revisionen in der Beziehungsbestimmung zum Judentum vornahm. Es wurde deutlich, dass eine bloße Toleranz nicht ausreicht, sondern dass es ein theologisches und besonders auch christologisches Umdenken braucht. Denn die Christologie war die «Speerspitze des Antijudaismus»⁶. Es braucht eine theologisch fundierte Wertschätzung nicht nur des biblischen Israel als historischem und theologischem Wurzelgrund des christlichen Glaubens, sondern auch des nachbiblischen Judentums aus dem eigenen christlichen Glauben heraus. Und dies nicht nur aus ethischen Erwägungen – um eines friedlichen Zusammenlebens willen –, sondern auch, um die Traditionen des rabbinischen Judentums als Befruchtung für die Bibelauslegung und jüdische Gelehrte als Dialogpartner für die Reflexion christlicher Glaubensinhalte zu gewinnen.

Bei aller Sonderstellung, die das christliche Verhältnis zum Judentum auszeichnet, konnte dieser Impuls nicht auf das Judentum beschränkt bleiben, weil es dabei auch um religionstheologische Grundfragen ging. Er drängte darüber hinaus und bezog sich auch auf den Islam, die östlichen Religionen sowie auf Religionsformationen, die man nicht zu den sogenannten «Weltreligionen»⁷ zählt. Die dort akkumulierte Weisheit und praktizierte Spiritualität wurde in ihrer eigenen Würdigkeit, aber auch als

⁶ Tiemo Rainer Peters: Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz, in: Jürgen Manemann, Johann Baptist Metz (Hg.): Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters, Münster 1999, 2; Johann Baptist Metz: Auf dem Weg zur ‚geschuldeten‘ Christologie, a. a. O., 104–109.

⁷ Zu diesem fragwürdigen Begriff siehe: Tomoko Masuzawa: *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism was preserved in the Language of Pluralism*, Chicago 2005.

Inspirationsquelle für den christlichen Glauben entdeckt. In der Begegnung mit diesen Religionsformen kam es zu Horizonterweiterungen und Bereicherungen der christlichen Praxis und der theologischen Reflexionen.

Eine dialogoffene, von theologischer Wertschätzung getragene Haltung gegenüber Andersglaubenden und anderen Religionen ist mithin nicht so sehr aus pragmatischen Gründen gefordert, denn ein friedliches Zusammenleben mit ihren Anhängern wäre auch auf der Basis von Toleranz und Respekt erreichbar. Wertschätzende Anerkennung geht darüber hinaus. Sie korreliert mit dem positiven Interesse am religiös Anderen, bezieht sich nicht nur auf seine Person, sondern auch auf seine Religion und verbindet sich mit dem Wunsch, diese Religionswelten zu entdecken und besser verstehen zu lernen, aber auch mit der Erwartung, den christlichen Glauben und die theologische Reflexion in der Begegnung mit diesen Welten zu bereichern und zu vertiefen.

Eine solche Haltung ist nur möglich auf der Basis einer prinzipiellen theologischen Wertschätzung der nichtchristlichen Religionstraditionen, so wie umgekehrt die theologische Wertschätzung fruchtbare Begegnungserfahrungen ermöglicht. Wie auch sonst bedingen sich Voreinstellung und Erfahrung gegenseitig.

«Wertschätzung» meint dabei nicht eine pauschale und unkritische Anerkennung anderer Religionen in all ihren Erscheinungsformen. Eine solche kann es ja auch für die *christliche* Religion als Geschichtsgestalt des christlichen Glaubens nicht geben. Es meint vielmehr eine im Prinzip positive Zuordnung der außerchristlichen Traditionsquellen und -ströme zur heilshaften Vergegenwärtigung Gottes in Jesus Christus, wie sie der christliche Glaube bezeugt. Das bedeutet zunächst nur, die Möglichkeit in Rechnung zu stellen, dass Gott, wie er sich nach dem Verständnis des christlichen Glaubens in Jesus Christus geoffenbart hat und wie er sich in der Kraft seines Geistes vergegenwärtigt, auch die spirituellen Quellen nichtchristlicher Religionen in Anspruch nehmen kann, um unter ihnen und in ihnen schöpferisch, heilhaft und erleuchtend gegenwärtig zu sein. Demnach wären auch in den Traditionsquellen der anderen Religionen Zeugnisse authentischer Selbstmitteilungen Gottes zu entdecken. Es gibt nicht nur zahlreiche Begegnungserfahrungen mit Anhängern anderer Religionen, die diese Annahme nähren, es gibt auch *theologische* Gründe dafür, die im Folgenden eruiert werden sollen.

1.2. Verzicht auf eine inhaltliche Begründung?

Braucht es aber überhaupt eine *inhaltliche* theologische Begründung für eine solche Wertschätzung? Reicht es nicht aus, religionsphilosophisch einen formalen Rahmen zu bestimmen, innerhalb dessen für den religiösen Glauben und für die Religionspraxis das Prinzip gilt, das in der griechischen Philosophie für die Verteilungsgerechtigkeit formuliert wurde: «suum cuique» («jedem das Seine»)⁸? Jede/jeder lebt in seinem/ihrem religiösen Kosmos, den er/sie für den einzig wahren hält, und gesteht anderen das gleiche Recht zu.

Diesem «formalen» Pluralismusmodell zufolge liegen die religiösen Glaubensperspektiven wie unverbundene und also nicht miteinander kommunizierende Röhren nebeneinander. Jede dieser Perspektiven ist berechtigt, an ihrem Wahrheitsanspruch unverkürzt festzuhalten, muss sich aber bewusst bleiben, dass es sich bei diesem Wahrheitsanspruch um einen Ausdruck ihres jeweiligen Glaubens handelt, der nicht für Andersgläubende gilt. Der Wahrheitsanspruch wird also in eine hermeneutische Klammer gesetzt, die ihn als interne Bekenntnisaussage einer bestimmten Glaubensüberlieferung, -form und -gemeinschaft ausweist. Demnach handelt es sich etwa bei den für Jesus Christus erhobenen Exklusivansprüchen, die sich u. a. auf Joh 14,6 oder auf Apg 4,12 berufen, um Selbstvergewisserungen des *christlichen* Glaubens, die immer an diese Innenperspektive, also an einen spezifischen hermeneutischen Zirkel gebunden bleiben. In der Aussage, dass der Koran das letztgültige Wort Gottes und Mohammed das Siegel der Prophetie ist, bringt sich die spezifisch *islamische* Glaubensperspektive zum Ausdruck. Innerhalb dieser Innenperspektive gilt deren Wahrheit aber universal. Die Wahrheitsansprüche kollidieren nicht, weil sie nicht in *einem* Referenzrahmen zusammenkommen. Sie koexistieren in unaufhebbarer Verschiedenheit. Auf eine inhaltliche Beziehungsbestimmung wird verzichtet. So können sie sich nicht zur gegenseitigen Herausforderung werden.

Die jeweiligen religiösen Innenperspektiven lassen sich demnach wie Sprachspiele oder Sprachen verstehen, die für diejenigen, die sie sprechen, bedeutungsvoll sind. Die darin formulierten Aussagen können sich aber nicht als transperspektivische oder nichtperspektive Wahrheiten ausgeben.

⁸ So etwa Plato (bezogen auf das Tun): Politeia IV 433a und vor allem im 5. Buch der Nikomachischen Ethik des Aristoteles (1131).

Ihnen wird eine hermeneutische religionstheoretische Selbstrelativierung abverlangt. *Innerhalb* ihres eigenen hermeneutischen Zirkels können sie sich verabsolutieren. Ansätze dieser Art berühren sich mit dem postliberalen Theologieverständnis von Hans Frei und George Lindbeck.⁹

Die Fragestellung ist damit von der materialdogmatischen auf eine religionsphilosophische Ebene verschoben worden, von den «Legomena» zu den Prolegomena. Inhaltlich bleibt die christliche Glaubenslehre unberührt davon. Sie kann an steilsten Alleingeltungsansprüchen festhalten, solange sie diese in die hermeneutische Klammer setzt, deren Vorzeichen besagt: «Beim Klammerinhalt handelt es sich um einen Selbstaussdruck des christlichen Glaubens.»

Eine religionsphilosophische Theorie des religiösen Pluralismus erlaubt und fordert die *formale* Anerkennung anderer Religionen, leitet sie aber nicht dazu an, aus ihrem Selbstverständnis heraus inhaltliche Ansätze für eine Wertschätzung dieser anderen Religionen zu entwickeln. Sie können ihr Selbstverständnis selbstbezüglich entwickeln, sei es unter gänzlicher Absehung von diesen anderen, sei es in einer Haltung der apologetischen Überbietung oder in polemischer Verwerfung der anderen.

In theologischen und kirchlichen Stellungnahmen von evangelischer Seite wurde in jüngerer Vergangenheit eine Argumentationsfigur in die Diskussion eingebracht, die über eine solch formale Beziehungsbestimmung zwischen den Religionen nicht hinausgelangt und das auch nicht intendiert. Sie geht aus vom Verständnis des religiösen Glaubens als personaler Gewissheit und verbindet diese Bestimmung mit dem ethischen Grundgesetz der Gegenseitigkeit, um auf diese Weise zu einer Anerkennung religiöser Pluralität zu gelangen.¹⁰ Das Argument lautet: Derjenige, der eine religiöse Überzeugung vertritt, muss auch anderen, die andere Überzeugungen vertreten, das gleiche Recht dazu einräumen.

Dieser Ansatz erlaubt eine friedliche Koexistenz verschiedener Religionsgemeinschaften. Darin liegt sein nicht zu unterschätzender Wert. Dem religiös Anderen das Recht zuzugestehen, «nach seiner Façon selig zu werden», wie es der preußische König Friedrich II. forderte, ist gewiss eine

⁹ Siehe dazu: Bernhardt: Inter-Religio (siehe Anm. 11 im Vorwort dieses Bandes), 252f.

¹⁰ Etwa im «Grundlagentext» der EKD «Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive» aus dem Jahr 2015.

berechtigte Forderung. Dieser Ansatz gelangt aber bestenfalls zu einer formalen Toleranz und Respektierung des anderen, nimmt jedoch keinen inhaltlichen Bezug auf den christlichen Glauben, zeigt kein Interesse an einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit anderen Religionstraditionen und setzt auch keine Motivation frei, sich mit diesen Inhalten zu beschäftigen. Zudem geht er von einem spezifisch christlichen – evangelisch akzentuierten – Religionsverständnis aus, das auf den Begriff «Glauben» zentriert ist.

Ansätze dieser Art sind eher *religionstheoretisch*, *religionsphilosophisch* bzw. *religionsethisch* als *religionstheologisch*. Sie gehen vom Allgemeinbegriff «Religion» aus,¹¹ nicht von den Inhalten des religiösen (Gottes-)Glaubens. Sie entfalten lediglich den Grundsatz der Religions- als Glaubens- bzw. Gewissensfreiheit. Man kann sie noch nicht einmal als «differenzhermeneutisch» bezeichnen, denn wo der christliche Glaube nicht in eine inhaltliche Beziehung zu anderen Religionen gesetzt wird, können auch keine Differenzen aufgewiesen werden. Die Religionen bzw. Religiositäten werden dabei lediglich als je spezifische Form religiöser Überzeugungen und Einstellungen betrachtet und nebeneinander stehen gelassen.

Die Selbstverständnisse der theistischen Religionen sind aber nicht auf die Religion, sondern auf die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit der Welt und des Menschen im Lichte der Offenbarung Gottes bezogen. Das gilt auch für den christlichen Glauben: Er will sich nicht über sich selbst oder über das Christentum als Religion aussprechen, sondern die Bedeutung Jesu Christi für die Gottesbeziehung zur Sprache bringen. Damit steht er jedoch vor der Herausforderung, sich auch inhaltlich in Beziehung setzen zu müssen zu Gottesbeziehungen, die nicht in Jesus Christus vermittelt sind. Die Auseinandersetzung mit dieser Herausforderung findet nicht mehr nur am Rand des religiösen Denkens statt, sondern in seiner Mitte. Sie ist zum integralen Bestandteil der theologischen Reflexion in der religiös pluralen Gegenwart geworden. Der Bezug zur transempirischen, göttlichen Letztwirklichkeit kann nur im Bewusstsein hergestellt werden, dass es daneben auch anders ausgerichtete Bezüge gibt.

¹¹ Siehe dazu: Reinhold Bernhardt: Steht der Begriff «Religion» einer differenzierten Wahrnehmung des Religiösen im Wege?, in: Margit Eckholt, Habib El Mallouki, Gregor Etzelmüller (Hg.): Religiöse Differenzen gestalten. Hermeneutische Grundlagen des christlich-muslimischen Gesprächs, Freiburg i. Br. 2020, 233–248.

Damit ist die selbstverständliche Geltung des je eigenen Glaubens infrage gestellt.

Die religionstheoretische Antwort auf diese Infragestellung, die lediglich darin besteht, diese Vielfalt einfach stehen zu lassen – nach dem Motto «andere glauben eben anderes» –, ist unbefriedigend. Denn sie vermeidet die inhaltliche Auseinandersetzung. Sie lässt die Frage offen, was dieser andere Glaube für die Gottesbeziehung der anderen, wie auch für die eigene Gottesbeziehung bedeutet. Die Beschäftigung mit dieser Frage aber verwickelt das religiöse Denken in fortwährende Aushandlungsprozesse und führt zu ständigen Transformationen des je eigenen Glaubensverständnisses.

Interreligiosität ist zum integralen Bestandteil der je eigenen Religiosität geworden. Und so stellt sich auch für den christlichen Glauben die Frage nach der Offenbarungs- und Heilsbedeutung Jesu Christi im Angesicht der Religionsgeschichte und der gegenwärtigen religiösen Pluralität als Frage, die nicht erst durch die interreligiöse Kommunikation in den Außenbeziehungen der christlichen Glaubensgemeinschaft aufbricht, sondern in seinem Inneren virulent ist.

Eine bloß formale Zuordnung unterschiedlicher Religionsformen vermag eine Grundhaltung interreligiöser Wertschätzung inhaltlich nicht zu begründen. Ein hermeneutischer und religionstheoretischer Pluralismus der Glaubensperspektiven führt bestenfalls zur Forderung, andere religiöse Loyalitäten als gegeben zu akzeptieren. Wenn die Haltung der Wertschätzung gegenüber den Traditionsquellen und -strömen anderer Religionen nicht aus den Zentralinhalten des christlichen Glaubens begründet werden kann, bleibt sie «aufgesetzt» und es ist nicht zu erwarten, dass sie innerhalb der Glaubensgemeinschaft akzeptiert wird.

Um eine Haltung interreligiöser Wertschätzung zu begründen, braucht es eine inhaltliche Argumentation, bei der es vor allem um die Christologie geht. Es ist nach den Inhalten des christlichen Glaubens zu fragen, die es erlauben, die normativen Quellen und die Zentralinhalte anderer Religionen in eine prinzipiell positive Beziehung zu Gott zu setzen, wie er sich nach christlichem Verständnis in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat.

Es stellen sich Fragen nach dem Verständnis von Offenbarung und Heilsvermittlung und eben auch nach der Person und Bedeutung Jesu Christi. Der *Inhalt* des hermeneutischen Zirkels steht zur Debatte. Jeder Versuch, diesen Inhalt zu bestimmen, transformiert ihn aber auch.

1.3. Christologie als Selbstbeschreibung der christlichen Religion?

In diesem Abschnitt betrachte ich theologische bzw. religionsphilosophische Ansätze, die Religion in der Selbstreflexion des glaubenden Subjekts begründet sehen. Theologie wird dabei als die Reflexion dieser Reflexion verstanden. Die zur Debatte stehenden Ansätze heben sich von den in 1.2. diskutierten allgemeinen religionstheoretischen Überlegungen dadurch ab, dass sie sich den einzelnen Themen der Dogmatik – und somit auch der Christologie – zuwenden. Alle diese Themen werden aber im Prinzip in gleicher Weise bewusstseinstheologisch entfaltet – als Reflexion der auf ihre Religiosität reflektierenden Subjektivität bzw. als Selbstausslegung der christlichen Religion durch das religiöse Subjekt –, wobei die Reflexion dabei lediglich unter einer bestimmten Hinsicht vorgenommen wird. Religionstheologisch führen diese Ansätze zu den gleichen Konsequenzen wie die in 1.2. dargestellte rein formale Beziehungsbestimmung zwischen den Religionen.

Im Anschluss an Falk Wagner¹² und Ulrich Barth¹³ ist es vor allem Christian Danz, der einen solchen religionstheoretischen Ansatz vertritt.¹⁴

¹² Falk Wagner: Christologie als exemplarische Theorie des Selbstbewusstseins (1975), in: ders.: Christentum in der Moderne. Ausgewählte Aufsätze, hg. von Jörg Dierken und Christian Polke, Tübingen 2014, 371–405; ders.: Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986, bes. 441–589.

¹³ Ulrich Barth: Hermeneutik der Evangelien als Prolegomena zur Christologie, in: Danz, Murmann Kahl (Hg.): Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus (siehe Anm. 14), 275–305.

¹⁴ Christian Danz, Michael Murrmann-Kahl (Hg.): Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert, Tübingen 2010; Christian Danz: Grundprobleme der Christologie, Tübingen 2013, 193–240; Christian Danz, Georg Essen (Hg.): Dogmatische Christologie in der Moderne. Problemkonstellationen gegenwärtiger Forschung, Regensburg 2019; Christian Danz: Christus als Bild des Glaubens von sich selbst. Zur Funktion der Christologie, in: ders., Michael Hackl (Hg.): Die Christologie und die Krisen unserer Zeit. Transformationen der Christologie. Herausforderungen, Krisen und Umformungen, Göttingen 2019, 147–158; ders.: Jesus von Nazareth zwischen Judentum und Christentum, Tübingen 2020. – Zum letztgenannten Buch siehe die kritische Replik von Perry Schmidt-Leukel: «Jesus, der Christus» – von der Lehrformel zur Leerformel, in: ThR 85, 2020/4, 393–415. Christian Danz antwortete darauf in: Nochmals: Monistischer Pluralismus oder pluralismusoffene

«In der Christologie geht es [...] um die Erfassung und das Verstehen des Selbstverhältnisses des Menschen sowie um die Darstellung dieses Sich-Verstehens. [...] Christologie ist [...] Ausdruck der Durchsichtigkeit des Selbstverhältnisses des Bewusstseins für dieses selbst in seinem individuellen Vollzug. Der Glaube als ein reflexiver Akt stellt sich im Christusbild als personales Gottesverhältnis selbst dar.»¹⁵ Demnach ist «die dogmatische Lehre von Jesus Christus nicht gegenständlich-realistisch zu verstehen [...], sondern als eine theologische Beschreibung der christlichen Religion»¹⁶. Der Christus *extra nos* ist damit in den Vollzug des glaubenden Selbstverständnisses aufgelöst, das sich auf die glaubende Subjektivität bezieht. Den *Christus praesens* gibt es nur noch in der Selbstvergewisserung des glaubenden Subjekts als Ausdruck seines Glaubens. Eine Lehre von der Person und der Wirksamkeit Jesu Christi im herkömmlichen Sinn entfällt damit.¹⁷ Jesus repräsentiert nicht Gott, sondern die christliche Religion bzw. die je eigene Religiosität des glaubenden Subjekts.

Folkart Wittekind geht auch darüber noch hinaus, indem er die menschliche Subjektivität in ein Fluidum von Deuteprozessen auflöst, die nur noch in der *Vorstellung* eines Selbstverständnisses zentriert sind. Die Christologie wird dabei zu einer «inneren Strukturbeschreibung von religiösen Deutungsereignissen»¹⁸.

Mit einer solchen inhaltlichen Entkernung der Christologie wird diese vollständig in Anthropologie transformiert, die dabei – mit Karl Barth gesprochen – in «erhöhtem Ton» vorgetragen wird.¹⁹ Jesus Christus ist kein

Theologie? Eine Duplik auf Perry Schmidt-Leukel, in: ThR 86, 2021/1, 106–119.

¹⁵ Danz: Grundprobleme der Christologie (siehe Anm. 14), 220, 222. Vgl. auch die Aussage Folkart Wittekind: «Die Christologie sagt aus, dass sich Religion nur auf sich selbst bezieht und religiöse Symbolik keinen anderen Gegenstandsbereich als eben die Religion, als die religiöse Deutung des Selbst hat.» (Folkart Wittekind: Christologie im 20. Jahrhundert, in: Danz, Murrmann-Kahl [Hg.]: Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus [siehe Anm. 14], 41).

¹⁶ Danz: Jesus von Nazareth (siehe Anm. 14), Vorwort, V; 167.

¹⁷ Danz: Grundprobleme der Christologie (siehe Anm. 14), 209.

¹⁸ Folkart Wittekind: Christologie im 20. Jahrhundert, in: Danz, Murrmann-Kahl (Hg.): Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus (siehe Anm. 14), 44. Siehe auch: ders.: Theologie religiöser Rede. Ein systematischer Grundriss, Tübingen 2018, 133–208.

¹⁹ KD II/1, 329 u. ö.

«reales» Gegenüber des Glaubenden mehr, sondern der von einer spezifischen religiösen Bewusstseinsformation hervorgebrachte Inhalt: eine Selbstbespiegelung des christlichen Subjekts, im Grunde genommen eine religiöse Fiktion, die sich das Subjekt vorstellt, um sich daran zu orientieren. Wendet man den Repräsentationsbegriff auf diese Ansätze an, was diese selbst nicht tun, dann kann er bestenfalls im Sinne einer mentalen, nicht aber einer ontischen Vergegenwärtigung Jesu Christi verstanden werden. Man kann diese Ansätze als Anknüpfung an die bei der Selbstreflexion des frommen Bewusstseins ansetzende Schleiermachersche Theologie interpretieren, wobei Schleiermacher gänzlich von seinen pietistischen Wurzeln gelöst und von Feuerbach her gelesen wird. Schleiermacher selbst hat nicht den Realitätsbezug der Glaubensaussagen infrage gestellt, aber darauf beharrt, dass sich dieser immer nur im Bewusstsein des Glaubenden erschließt.

Wo der Realitätsgehalt der in Christus vermittelten Gottesbeziehung geleugnet wird, kann die kirchliche Christusverkündigung nur noch als die Pflege religiöser Vorstellungswelten angesehen werden, die der religionsphilosophischen Aufklärung über sich bedürfen, um auf ein höheres Reflexionsniveau hinaufgestuft zu werden.²⁰ Es ist der/die jeweilige Theologietreibende, der/die diese Aufklärungsarbeit leistet.

Religionstheologische Fragen im hier vorausgesetzten Sinn stellen sich in den subjektivitätstheoretischen Ansätzen nicht mehr, denn unterschiedliche glaubende Selbstverständnisse stehen selbstreferentiell und selbstgenügsam nebeneinander und brauchen nicht mehr auf die von ihnen anvisierte Realität hin befragt und auch nicht inhaltlich zueinander in Beziehung gesetzt zu werden. Ihre Wahrheitsansprüche gelten lediglich glaubensintern. Deren Steigerung zu Absolutheitsansprüchen stellt kein theologisches, sondern allenfalls ein sozialetisches Problem dar, wenn sie zu Verwerfungen im Zusammenleben der Religionsgemeinschaften führen.

Gegenüber den subjektivitätstheoretischen Ansätzen geht es in der vorliegenden Studie nicht um den Christus, den sich das christliche Subjekt in seinem Glauben *vorstellt*, sondern um den Christus, der diesem Glauben *vorausliegt* und ihn ermöglicht. Die Subjektivitätstheoretiker werden

²⁰ Zur Kritik dieser subjektivitätstheologischen und religionstheoretischen Ansätze in der Christologie siehe auch: Michael Welker: Gottes Offenbarung, Christologie, Neukirchen-Vluyn 2012, 39–53, sowie die in Anm. 14 genannte «kritische Replik» von Perry Schmidt-Leukel.

einwenden, dass diese Annahme eines dem Glauben vorausliegenden Christus selbst wiederum nur ein Ausdruck des Glaubens ist.²¹ Auf diese Weise schließt sich das subjektivitätstheoretische System in sich selbst ein und immunisiert sich gegen Infragestellungen. Dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens nach, wie er über Jahrhunderte tradiert wurde und wie er auch heute in der Weltchristenheit großmehrheitlich vertreten wird, ist Christus nicht nur *Ausdruck*, sondern der *Grund* des Glaubens. Die theologische Reflexion, die selbst kein Vollzug des Glaubens ist, sondern ein Vollzug des Denkens, ist primär auf diesen Grund bezogen, auch wenn sich dieser nur in seinen Ausdrücken erschließt. Dann aber stellt sich die Frage, wie dieser Grund im Blick auf nichtchristliche Glaubensausdrücke, die auf andere Gründe bezogen sind, zu verstehen ist.

1.4. Person und Mission Jesu Christi

Ist es aber überhaupt möglich, eine grundlegende Wertschätzung anderer Religionstraditionen und damit auch deren Trägergemeinschaften theologisch, also aus der Mitte des christlichen Glaubens heraus, zu begründen? Dazu ist die Frage zu erörtern, in welchem Verhältnis nicht nur individuelle Nichtchristen, sondern die Religionen als Geschichtswirklichkeiten, die sich auf höchst unterschiedliche Weise auf eine transempirische Letztwirklichkeit zurückführen, zu dem Anspruch stehen, dass sich in Christus die universal und unbedingt gültige Selbstmitteilung Gottes ereignet hat.

Der für die Religionstheologie entscheidende Punkt im Verständnis der *Person* Jesu Christi betrifft das Prädikat seiner Göttlichkeit, und entscheidend für das Verständnis des «*Werkes*» Jesu Christi ist die Einzigartigkeit seiner Mittlerfunktion zu Gott. Je differenzloser die Einheit der Person Jesu Christi mit Gott betont wird und je steiler die Singularität der im Christusgeschehen vollzogenen Gottesoffenbarung und Heilsvermittlung behauptet wird, umso mehr müssen die für andere Religionen konstitutiven Offenbarungseignisse und -medien für theologisch irrelevant

²¹ Wenn Danz – unter Berufung auf Albrecht Ritschl – konstatiert, nur im Glauben sei «die Wirklichkeit und Wahrheit Gottes gegeben» (Jesus von Nazareth [siehe Anm. 14], 105), kann man ihm durchaus zustimmen, muss ihn aber daran erinnern, dass Ritschl – wie die gesamte evangelische Theologie – das Wort «gegeben» in diesem Zitat anders verstehen würde, als es bei Danz der Fall ist: als reales Gegebensein nämlich. Das «nur» müsste dann entfallen.

erklärt werden. Relevant werden sie dagegen, wenn angenommen werden kann, dass sich Gottes Offenbarungs- und Heilshandeln – in welcher Weise auch immer – auch durch sie vollzogen hat oder vollzogen haben kann oder zumindest vollzogen haben könnte. Wenn selbst diese *Möglichkeit* ausgeschlossen wird, gibt es vielleicht *religionswissenschaftliche*, nicht aber *theologische* Gründe, sich mit ihnen zu beschäftigen, es sei denn aus apologetischem Interesse.

Anders formuliert: Je ausschließlicher die Konstitution und die Vermittlung der Gnade Gottes an die Person Jesu Christi und an den christlichen Glauben gebunden ist, umso weniger Spielraum gibt es für die Entfaltung von theologisch begründeter Wertschätzung anderer Religionen. Dieser Spielraum öffnet sich, wenn man unterscheidet zwischen der *Person* Jesu und der *Mission* bzw. Sendung Jesu. Die *missio Dei* ist der «Christusinhalt», die «Sache», die Jesus als der Christus verkündet und praktiziert hat, für die er in den Tod gegangen ist und die durch seinen Tod hindurch von Gott ins Recht gesetzt wurde.²² Die «Sache» Jesu ist die «Sache Gottes», von der Jesus in Anspruch genommen war, die ihn so vollkommen erfüllte, dass sie seine ganze Person bestimmte.²³ Er war von der *missio Dei*

²² Der Ausdruck «Sache Jesu» geht zurück auf: Willi Marxsen: Die Auferstehung als historisches und als theologisches Problem, Gütersloh ⁴1966, 25; ders.: Die Sache Jesu geht weiter, Gütersloh 1976. Siehe auch Hans Küng: Christsein, München ³1978, 252–294. Für Küng ist Jesus der «Sach-Walter Gottes und des Menschen» (a. a. O., 350) – Mit dem Ausdruck «Sache Jesu» übernehme ich weder Marxens Reduktion der Christologie auf den historischen Jesus, die Walter Kasper als «Plattfußtheologie» brandmarkte (Walter Kasper: Jesus der Christus. Mainz 1974, 19) noch seine Auferstehungsdeutung, der zufolge Jesus in das Kerygma auferstanden ist. Im Kerygma ereignet sich nach Marxsen die Gottes Herrschaft immer wieder neu. – Eckard Ottos Deutung des Todes Moses als «Auf-erstehen in die Tora» lässt sich als alttestamentliche Parallele zu Marxens Deutung des Todes Jesu als «Auf-erstehen in das Kerygma» verstehen: «Mose musste sterben, um in seiner Funktion als Offenbarungsmittler in die von ihm verschriftete Tora aufzuerstehen, die seine Aufgabe der Vermittlung des Gotteswillens übernimmt [...]. Mose musste sterben, damit die Tora leben kann. Sein Tod ist ein notwendiger um der Tora willen.» (Eckard Otto: Deuteronomium 23,16–34,12 [HTThKAT], Freiburg i. Br. u. a. 2017, 2286).

²³ Gordon D. Kaufman spricht vom «christic paradigm», in dem sich die göttliche Bestimmung von Mensch und Welt offenbart (Gordon D. Kaufman: In Face of Mystery. A Constructive Theology, Cambridge, MA 1993, 389).

so sehr erfüllt, dass er als deren Personifizierung erfahren und verstanden werden konnte.

«Person» bedeutet nach dem Wortsinn von «per-sonare»: «hindurchtönen». Durch die Person Jesu «tönt» das Wort Gottes. Der Bundeswille Gottes teilt sich *durch* die Person Jesu Christi mit. Die im Ausdruck «tönen» gebrauchte *akustische* Metaphorik lässt sich auch in eine *optische* übersetzen oder mit dieser verbinden: in ihm erscheint das Wesen Gottes, er ist das Bild Gottes und die Gestalt wahren Menschseins. Damit wiederum lassen sich *funktionale* Ausdrucksformen verbinden: er ist in der Mission Gottes unterwegs, praktiziert den Gemeinschaftswillen Gottes, übt einen heilshaften Einfluss auf die Grundbeziehungen des Menschen – vor allem auf seine Beziehung zu Gott – aus usw. Wie ich weiter unten zeigen werde, bietet der Repräsentationsbegriff Raum für diese und weitere Metaphernfelder.

Hier sei noch einmal wiederholt, was schon in den Prolegomena zu diesem Band betont wurde: Man kann die Beziehung der Person Jesu zur «Sache», für die er gelebt hat und gestorben ist, im Sinne einer «Christologie von unten» als Ausdruck seiner Gottergebenheit verstehen. Man kann sie ebenso im Sinne einer «Christologie von oben» als die Selbstkommunikation Gottes in diesem Menschen (bildhaft ausgedrückt in der Rede von der «Fleischwerdung des Wortes Gottes» oder von der «Begabung mit dem Geist Gottes» oder von der «Einwohnung der Weisheit Gottes») verstehen. Beides steht nicht alternativ zueinander; es sind zwei Seiten *einer* Medaille.

Die «Sache» Jesu ist das Thema der Soteriologie. Sie kann unterschiedlich bestimmt und benannt werden. In der hier entfalteteten Repräsentationschristologie ist damit nicht nur das Reden und Handeln Jesu gemeint, sondern die sich in ihm vergegenwärtigte Heilsgegenwart Gottes. Das «Evangelium» besteht demnach in der «guten Nachricht» von der *Universalität* und *Unbedingtheit* des Heilswillens und -wirkens Gottes.

- Wenn dieser *Wille* aber *unbedingt* ist, kann er nicht durch ein geschichtliches Ereignis – wie den Kreuzestod Jesu – *bedingt* sein. Erst recht kann er dadurch nicht *konstituiert* sein. Der Heilswille Gottes ist unbedingt, weil er im *Wesen* Gottes, d. h. in seiner Selbstbestimmung zur Gnade gründet.
- Wenn dieses *Wirken* unbedingt ist, kann es von keiner Bedingung abhängen, die vom Menschen aktiv oder passiv zu erfüllen wäre, wie

etwa von einer bestimmten (äußeren) Religionszugehörigkeit oder einer (inneren) religiösen Haltung.

- Wenn der Heilswille und das Heilswirken *universal* sind, müssen sie auch diejenigen einschließen, die von der Selbstmitteilung Gottes in Christus nicht erreicht wurden oder werden, etwa weil sie zeitlich vor Christi Geburt gelebt haben oder weil die Christusverkündigung nicht bis zu ihnen vorgedrungen ist.

Der Heilswille Gottes wird wirksam durch die Gegenwart Gottes in der Welt. Diese kommt in der biblischen Überlieferung und in der Theologie in einer Vielfalt unterschiedlich akzentuierter Anschauungs- und Redeformen zum Ausdruck, etwa in der Rede von «Offenbarung», von «Inkarnation», «Einwohnung», «Geistpräsenz» usw. Sie alle gründen im Gedanken der *Kenosis* (κένωσις: *Ausleerung*) Gottes, der Vergegenwärtigung Gottes beim Anderen seiner selbst, wovon dann auch nicht die Geschichtswirklichkeiten der außerchristlichen Religionen unberührt bleiben können. Karlheinz Ruhstorfer sieht in diesem Gedanken sogar den Grund für «die postmoderne Besinnung auf die Alterität und Pluralität».²⁴ In der inkarnatorischen Selbstentäußerung Gottes liegt demnach die Offenheit für das andere seiner selbst begründet. Ruhstorfer zieht diese Linie bis zur Offenheit für die nichtchristlichen Religionen hin aus.

Die Möglichkeit der heilshaften Selbstvergegenwärtigung Gottes in den Religionen lässt sich entweder als verborgene Christuswirklichkeit denken, die von den Anhängerinnen und Anhängern dieser Religionen nicht als solche erkannt wird, oder so, dass Gott sich auch *extra Christum* in eine heilshafte Beziehung zu Menschen setzen kann. Im vorliegenden Christologieentwurf wird der zweite dieser Wege beschritten. Er verzichtet darauf, das Selbstverständnis Andersgläubender christlich-theologisch zu inkludieren und überbieten zu wollen. Ihr Selbstverständnis, ihre Eigen- und Andersheit soll soweit wie möglich respektiert werden.

Der «Sache», d. h. der Heilsgegenwart Gottes, wird dabei sachliche Priorität vor der Personifizierung dieser Heilsgegenwart in der Person Jesu eingeräumt. Sie liegt dieser Person voraus und kann sich auch dort ereignen, wo die Person nicht bekannt und als Träger dieser Offenbarung anerkannt ist. Wenn der «Christusinhalt», der im Christusereignis repräsentiert ist, in der von Jesus verleiblichten Gottesgegenwart besteht und wenn

²⁴ Ruhstorfer: Von der Geschichte [siehe Anm. 2 im Vorwort dieses Bandes], 357.

die «Christusoffenbarung» in der Botschaft besteht, dass Gott das Heil aller Menschen will und dass dieses Heil nicht an religiöse Vorbedingungen geknüpft ist, dann kann und muss angenommen werden, dass Gott das Licht seiner Selbstmitteilung auch über die Wirkungsgeschichte der Christusbotschaft und damit über die christliche Tradition hinaus leuchten lässt. Hans Kessler formuliert diesen «Überschuss» folgendermaßen: «Nach christlicher Sicht ist die Selbstoffenbarung Gottes *konzentriert* in der Person Jesu, aber nicht auf sie begrenzt.»²⁵ Dass Christus die *Mitte* der universalen Heilsgegenwart Gottes ist, muss nicht heißen, dass er auch ihre *Grenze* darstellt. Einen ganz ähnlichen Gedanken brachte Vengal Chakkarai vor: «To believe that God is best defined by Christ is not to believe that God is confined to Christ.»²⁶ Jesus Christus ist die für den christlichen Glauben entscheidende, aber nicht die erschöpfende Repräsentation des «Wortes Gottes». Er ist der Logos Gottes in Person²⁷, die für eine heilshafte Gottesbeziehung vollauf genügende Manifestation der unendlichen Heilsgegenwart Gottes in einer endlichen, in ihrem kulturellen und religiösen Kontext verwurzelten Gestalt. Biblische Sinnbilder für diese Heilsgegenwart sind die «Herrschaft» bzw. das «Reich» Gottes.

Die «Sache» Jesu, in deren Realisierung seine Christuswürde begründet liegt, besteht nicht in der Proklamation seiner Göttlichkeit, sondern in der Repräsentation der unbedingten und universalen Gnade Gottes. Darin liegt der zeitübergreifende Kern des Evangeliums, wie er auch in der Rechtfertigungsbotschaft zum Ausdruck kommt: in der guten Nachricht von der nahen Gegenwart Gottes, von Gottes bedingungsloser und uneingeschränkter (und damit notwendigerweise auch religionsübergreifender) Hingabe an die Menschen. In der Art, wie Jesus soziale, ethnische und religiöse Grenzen überschritten hat und sogar Nichtjuden – den römischen Hauptmann von Kapernaum (Mt 8,5–13), die Syrophönizierin (Mt

²⁵ Hans Kessler: Pluralistische Religionstheologie und Christologie. Thesen und Fragen, in: Raymund Schwager (Hg.): Christus allein? Der Streit um die Pluralistische Religionstheologie (QD 160), Freiburg i. Br. u. a. 1996, 166 (Hervorhebung H. K.). Ähnlich formulierte Paul F. Knitter: «Jesus Christ is truly the Word of God but not solely» (Paul F. Knitter: Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility, Maryknoll, NY 1996, 80).

²⁶ Vengal Chakkarai: Jesus the Avatar, Madras 1930, 210.

²⁷ Gerhard Ebeling bezeichnete Jesus Christus prononciert als das «Wort Gottes in Person» (Gerhard Ebeling: Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 2, Tübingen ²1982, 69–74).

15,21–28) oder die samaritanische Frau am Brunnen (Joh 4,1–45) – als Vorbilder des Gottesglaubens herausstellte, wurde dieser «Christusinhalt» manifest. Im Zentrum der Mission Jesu stand die Verkündigung und Praxis dieser grenzspengenden unbedingten und universalen Zuwendung Gottes. Wolfgang Pfüller bestimmt Jesu Grundhaltung als «grenzenlose, hingebungsvolle Liebe im radikalen Vertrauen auf Gott und sein ankommendes Reich»²⁸.

Die auf dem Apostelkonzil (Apg 15,1–29; Gal 2) getroffene Entscheidung, den christlichen Glauben auch über das Judentum hinaus zu den Völkern zu tragen, stellt eine Konsequenz dieser Universalität und Unbedingtheit dar. Damit war der Grundimpuls gegeben, durch den das Christentum zu einer «Universal-» bzw. «Weltreligion» werden konnte.

Den Christusglauben zur einzigen Teilhabemöglichkeit an der Heilsgegenwart Gottes und zum alleinigen Weg zur Vergewisserung dieser Teilhabe zu erklären, steht in Spannung zu der Grundüberzeugung des christlichen Glaubens, dass die Zuwendung Gottes unbedingt und universal ist, dass sie allen Menschen aller Zeiten gilt, ohne dass diese eine bestimmte Vorleistung zu erbringen oder eine bestimmte Religionszugehörigkeit vorzuweisen hätten.

Zwischen Person und «Sache» Jesu zu unterscheiden heißt nicht, sie zu trennen! Zwischen Person und Sache besteht die engste denkbare personal-relationale Einheit, aber keine differenzlose Identität. Die Extension der Heilsgegenwart Gottes ist größer als der Wirkungskreis und die Wirkungsgeschichte der Person Jesu. Der Unterschied liegt nicht in der Intension, sondern in der Extension. Jesus hat seine Person ganz in den Dienst dieser «Sache» gestellt, weil er sich mit ihr vollkommen identifizierte bzw. vollkommen von ihr «infiziert» war. Das ist nicht als bloß kontingenter Willensakt zu verstehen, sondern als geistliche Wesenseinheit. Er war ganz und gar eins mit dem Gott, den er «Vater» nannte, und mit der im Anbruch befindlichen Gottesherrschaft. Auf diese Weise im Geist Gottes existierend, ging er ganz im Vollzug dieses Anbruchs auf. Das bedeutet aber nicht, dass diese «Sache» – die Vergegenwärtigung der Heilsgegenwart Gottes – auf seine Person und deren Wirkungskreis und Wirkungsgeschichte begrenzt zu denken wäre.

²⁸ Wolfgang Pfüller: Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont. Überlegungen zu einer religiösen Theorie in christlicher Perspektive, Münster u. a. 2001, 208.

Ein christomonistischer Exklusivismus erweist sich aus christologischen Gründen als Widerspruch in sich selbst, weil er die entscheidende Dimension der Heilsbedeutung Jesu Christi – die Proklamation und Verleiblichung des unbedingten und universalen Heilswillens Gottes – verkürzt oder sogar leugnet. Wenn diese Heilsbedeutung aber über seine Person und sein Wirken hinausreicht, dann öffnet sich damit die Möglichkeit, die Quellen und Ströme anderer religiöser Traditionen in einer im Prinzip positiven Weise zum christlichen Glauben in Beziehung zu setzen.

Zusammengefasst: Für die theologische Begründung von Wertschätzung gegenüber außerchristlichen Religionen spielt die Unterscheidung zwischen Person und «Sache» Jesu eine zentrale Rolle. Je mehr man betont, dass die «Sache» Jesu nicht von der Person unterschieden werden kann, weil sie in dieser Person selbst besteht, und je mehr man die Göttlichkeit dieser Person hervorhebt und mit Exklusivansprüchen untermauert, umso enger wird der Raum für eine theologisch begründete Wertschätzung für die von anderen Religionen (einschließlich des Judentums) gelehrt und praktizierten Gottesbeziehungen. Die neutestamentlichen Überlieferungen bezeugen aber, dass Jesus selbst seine Person von Gott als dem, in dessen Namen und Vollmacht er redete und handelte, unterschieden hat.²⁹ Die «Christusqualität» besteht demnach in der Erfülltheit der Person Jesu Christi von der Gegenwart Gottes und in seiner darin verankerten Mission.

1.5. Partikularität und Universalität

Die Christologie steht in der Spannung von Universalität und Partikularität. Diese Spannung ist schon im historischen Christusereignis angelegt. Es ist zugleich ein historisches und theologisches Ereignis. Als historisch-konkretes Geschehen ist es in seinen zeitgeschichtlichen Kontext eingebunden. Als Ereignung der Selbstmitteilung Gottes wird ihm eine zeitübergreifende soteriologische Relevanz zuerkannt, und das, obwohl sich Jesus selbst nur zum Volk Israel gesandt wusste (Mt 15,24). Jesus Christus ist das «universale concretum» (Hans Urs von Balthasar)³⁰, das die Universaldimension der soteriologischen Wirksamkeit Gottes geschichtlich

²⁹ Siehe dazu Kapitel 3.2.2.

³⁰ Vgl. Eva Maria Faber: *Universale concretum* bei Hans Urs von Balthasar, in: IkaZ 29, 2000, 258–273; dies.: *Universale concretum*. Zur Auslegung eines

konkret offenbart. Beides – die universale Bedeutsamkeit und die historische Konkretheit – gehören zusammen. Der christliche Glaube sieht in der Person und Mission Jesu die Ereignung der übergeschichtlichen Heilsgewenheit Gottes und schreibt der Partizipation an dieser Ereignung universale Bedeutsamkeit zu: Die darin geschenkte Gottesgerechtigkeit kommt allen Menschen zugute. In diesem Universalitätsbewusstsein wurzelt das gesamte Projekt der christlichen Mission.

Die Spannung von Universalität und Partikularität besteht auch in der Vergewisserung des Christuseignisses in der Geschichte des christlichen Glaubens. Alle Glaubensformen sind historisch partikular und d. h. es sind Phänomene der Religionsgeschichte. In ihnen kommt aber das Bewusstsein zum Ausdruck, im transhistorischen Grund allen Seins verankert zu sein.

Auch die gesamte Theologie der Religionen kreist um die Spannung zwischen diesen beiden Polen: dem Postulat der Unbedingtheit und Universalität der Heilswendung Gottes und dem Postulat der partikularen, d. h. an einen bestimmten geschichtlichen Zeit-Raum gebundenen Ereignung dieser Zuwendung in Christus. Wo man diese Spannung nach der einen oder anderen Seite hin auflöste, kam bzw. kommt es entweder zu einer christozentrischen (oder auch ekklesiozentrischen) Partikularisierung der heilshaften Gottesbeziehung oder zu einem soteriologischen Universalismus.

1.5.1. Von Partikularität zum Partikularismus

Wo sich die Betonung der geschichtlich-partikularen Heilsereignung zu einem *Partikularismus* steigert, der sich mit einem *Exklusivismus* verbindet, gilt: Ausschließlich im Glauben an Christus kann es eine heilshafte Beziehung zu Gott geben. So heißt es bei Calvin: «Unser ganzes Heil liegt [...] allein in Christus beschlossen. Deshalb dürfen wir auch nicht das geringste Stücklein anderswoher ableiten [...] wer sich mit ihm allein nicht zufrieden gibt, [...] der verfehlt den rechten Weg [...]»³¹ In der Taufe wird der Mensch in diese Beziehung hinein «ordiniert», in der Kirche wird sie kul-

christologischen Motivs, in: ZKTh 122, 2000, 299–316.

³¹ Institutio II, 16,19.

tiviert. Das hat zur Auffassung geführt, dass die Taufe und (nach vorkonziliarem katholischem Verständnis³², wie auch nach der Meinung Calvins³³) auch die Zugehörigkeit zur Kirche heilsnotwendig sei. Wenn gilt, dass eine heilshafte Gottesbeziehung nur in der glaubenden Teilhabe am Christusgeschehen möglich ist, dass dieser Glaube in einer reflexiven Weise erfasst, in einem expliziten Glaubensbekenntnis artikuliert und durch die Taufe besiegelt werden muss, dann können nur gläubige und getaufte Christinnen und Christen in einer heilshaften Gottesbeziehung sein. Wenn weiter angenommen wird, dass mit der Taufe die Initiation in die Gemeinschaft der Glaubenden verbunden ist und wenn diese Gemeinschaft als Gestalt der christlichen Religion manifest wird, dann ist die heilshafte Gottesgemeinschaft faktisch an das Christentum als Religion gebunden. Kann es aber sein, dass es heilshafte Gottesbeziehungen nur in *einem* Strang der Religionsgeschichte gibt, der noch dazu erst vor ca. 2000 Jahren begann, sodass die Menschen, die davor gelebt haben, ebenso davon ausgeschlossen wären wie jene, die außerhalb dieses Stranges leben?

Wenn Gott seine Gnade gänzlich oder doch in privilegierter Weise Menschen zuteilwerden lässt, die zeitlich *nach* Christus und im Wirkungsbereich der Christusverkündigung gelebt haben, dann ist die Gnade oder zumindest deren Zuteilung nicht universal und unbedingt. Es stellt sich dann die Theodizeefrage als Frage nach der Gerechtigkeit Gottes nicht nur angesichts des unschuldigen Leidens in der Welt, sondern auch in religionstheologischer Hinsicht als Frage nach einer «soteriologischen Chancengleichheit».

Eine spezifisch reformierte Version des Partikularismus besteht in der Lehre von der (doppelten) Prädestination, der zufolge Gott nicht das Heil *aller*, sondern nur das Heil der von ihm Erwählten will.³⁴ Damit stellt sich das Grundproblem der Religionstheologie – die Vermittlung zwischen der

³² 4. Laterankonzil (DH 802); Bulle «Unam Sanctam» (DH 875); Konzil von Florenz (DH 1351).

³³ In Institutio IV, 1,1 macht sich Calvin das Wort Cyprians zu eigen: «Gott kann der nicht mehr zum Vater haben, der die Kirche nicht zur Mutter hat.» (Cyprian von Karthago: Über die Einheit der katholischen Kirche [BKV 34/1] § 6; ähnlich in: ep.74,7 [BKV 60]).

³⁴ Der Ansatzpunkt dazu findet sich etwa in Calvin: Institutio III, 24,6. Er wurde von Theodor Beza zugespitzt, indem er diese Lehre von der Soteriologie in die Vorsehungslehre verlagerte und nicht (apriori) beim ewigen Dekret, sondern bei den aposteriorischen Wirkungen der Erwählung bzw. Nicht-Erwählung ansetzte.

Partikularität der Heilsgegenwart in Christus und der Universalität des Heilswillens und Heilshandelns Gottes – nicht mehr, denn letztere wird bestritten. Das theologische Interesse, das sich in dieser Lehre zum Ausdruck bringt, besteht zum einen darin, die Souveränität bzw. Freiheit Gottes gewahrt zu wissen, zum anderen darin, jede menschliche Beteiligung an der Heilsereignung auszuschließen. In seiner Souveränität ist es Gott demnach durchaus möglich, selbst aus Steinen Abrahamskinder zu erwecken (Mt 3,9). Seine Gerechtigkeit, die sich in der freien Gnadenwahl vollzieht, sprengt menschliche Vorstellungen von Gerechtigkeit und ist letztlich nicht durchschaubar (Röm 9,1ff.). Damit wird die Universalität der Gnade Gottes zu einer bloßen Option reduziert, die von Gott willkürlich in Anspruch genommen werden kann. Dem stehen die biblischen Aussagen entgegen, die Gottes *allgemeinen* Heilswillen als Wesenszug Gottes bezeugen (wie 1Tim 2,4).

1.5.2. Von Universalität zum Universalismus

Die einseitige Betonung der *Universalität* kann auf der anderen Seite zu einer «global theology», d. h. zu einer transreligiösen Globalisierung führen, bei der die Beziehung zu Christus für kontingent erklärt wird.³⁵ Der religionstheologische Pluralismus geht davon aus, dass es eine Mehrzahl von authentischen und im Prinzip gleichwertigen heilshaften Beziehungen zum göttlichen Seinsgrund gibt. Er kann sich auch – oder in Verbindung mit einem pluralistischen Ansatz – als mystischer Spiritualismus darstellen, der auf alle geschichtlichen Vermittlungen verzichtet und alle Religions-traditionen hinter sich lassen will, um eine unmittelbare Beziehung zu Gott anzustreben. Wenn aber mit der Dimension des Historischen auch das konkrete Menschsein Jesu Christi – einschließlich seines Judeseins in einem bestimmten Kontext zu einer bestimmten Zeit – zu weit zurücktritt, dann verliert die Christologie die historische Bodenhaftung. Die Hinwendung zum erhöhten Christus bzw. zum ungeschichtlichen Christusbotschaft drängt dann die Verwurzelung des christlichen Glaubens im alttestamentlichen Israel und damit auch den jüdischen Kontext der Christusbotschaft zurück. Wenn aber die Christusbotschaft nicht gnostisch vergeistigt werden

³⁵ Siehe dazu: Bernhardt: Inter-Religio (siehe Anm. 11 im Vorwort dieses Bandes), 358–369.

soll, braucht es die Rückbindung an das historisch Partikulare, d. h. an den Menschen Jesus in seinem Kontext.

Kommt es andererseits zu einer Überbetonung des historisch Partikularen – wie es etwa bei Hans Hermann Henrix der Fall ist, der die Menschwerdung des Gotteswortes als «Judewerdung»³⁶ verstehen wollte, oder bei Friedrich-Wilhelm Marquardt, der den Repräsentationsbegriff auf Jesus anwandte, in diesem aber nicht den Repräsentanten der Menschheit, sondern den Repräsentanten Israels sah³⁷ –, dann kann mit der Universalität auch die zeit- und kontextübergreifende Relevanz der Christusbotschaft fraglich werden. Diese wird dann faktisch an einen bestimmten Strang der Religionsgeschichte – an die im biblischen Israel beginnende Überlieferungsgeschichte des christlichen Glaubens und damit auch an die christliche Religion – gebunden.

Demgegenüber ist an der von der Christusbotschaft ausgesagten Universalität festzuhalten: Der Logos Gottes ist das universale Schöpfungs- und Heils«wort» Gottes. Jesus war so sehr von diesem «Wort» erfüllt, dass seine Anhänger in ihm die Personifizierung dieses Logos erkannten. In der Partikularität seines Lebens und Wirkens ereignet sich die Kundgabe dieses universalen «Wortes» als Verdichtung der machtvollen Gottesgegenwart. Diese Gegenwart reicht über den historischen Wirkungskreis der Christusbotschaft hinaus und schafft sich ihre Gestaltwerdungen auch außerhalb dieses Kreises.

³⁶ Hans Hermann Henrix: Menschwerdung des Sohnes Gottes als Judewerdung, Zur christologischen Ernstnahme des Judeseins Jesu (www.nostra-aetate.uni-bonn.de/theologie-des-dialogs/menschwerdung-des-sohnes-gottes-als-judewerdung/prof.-dr.-hans-hermann-henrix-menschwerdung-des-sohnes-gottes-als-judewerd, 30.12.2020). In diesem Artikel wird Jesus «als Veranschaulichung der Tora und als Lebensgestalt gewordene Tora» bezeichnet. Damit spielt Henrix auf die Aussage von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. an: «Jesus ist im Glauben der Christen die Tora in Person» (Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.: Jesus von Nazareth. Zweiter Teil. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg i. Br. 2011, 108; vgl. auch 143f., 206, 364). Siehe auch Hans Hermann Henrix: Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie, Berlin, Aachen 2005, 103–120.

³⁷ Friedrich-Wilhelm Marquardt: Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel. Ein dogmatisches Experiment, München 1983, 145.

1.5.3. Öffnungsklauseln

Wo man in der Theologiegeschichte die Polarität zwischen Partikularität und Universalität nicht nach einer Seite hin aufzulösen, sondern zwischen den Polen zu vermitteln versuchte, legte es sich nahe, unter Berufung auf die Freiheit des Gnadenwirkens Gottes Öffnungsklauseln in den Partikularitätspol einzufügen und ihn damit ansatzweise zu universalisieren. Dies konnte und kann durch folgende Strategien geschehen:

(a) Durch die *Universalisierung des Verständnisses der Glaubensgemeinschaft (Kirche)*: Dabei wird die Differenz zwischen der potenziell universalen Geistgemeinschaft der Glaubenden (Kirche im spirituellen Sinn) und der empirisch verfassten und damit faktisch immer partikularen Religionsgemeinschaft (Kirche im institutionellen Sinn) hervorgehoben und betont, dass die Zugehörigkeit zum Leib Christi über die Zugehörigkeit zur institutionellen Kirche hinausgehen und sich auch in einer «charismatischen» Weise vollziehen kann.

Ansätze zu einem universalen Kirchenverständnis finden sich schon in der Patristik (bei Justin, Irenäus, Origenes und Augustin). Demnach beginnt die Kirche nicht erst mit Christus und den Aposteln oder an Pfingsten, sondern schon mit der Schöpfung (*ecclesia ab initio* bzw. *ab Abel*).³⁸ Alle Gerechten der Menschheit sind in den Leib Christi inkorporiert. Unter den Reformatoren hat besonders Zwingli die Unsichtbarkeit – und damit potenzielle Universalität – der Kirche betont. Auch griechische Dichter und Philosophen konnten für ihn dazugehören.³⁹ In der jüngeren Vergangenheit entfaltete besonders Paul Tillich ein Verständnis der Kirche als universaler Geistgemeinschaft.⁴⁰

³⁸ Siehe dazu: Johannes Beumer: Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Augustinus, in: MThZ 3, 1952, 161–175.

³⁹ In seiner «*Fidei Christianae Expositio*» (1531) schreibt Ulrich Zwingli: «Es hat noch nie einen guten Menschen gegeben, es wird nie eine heilige Seele geben, es gibt keine gläubige Seele, seit der Schöpfung der Welt bis zu ihrem Untergang, die Du hier [im Himmel, R. B.] nicht zusammen mit Gott sehen wirst» (Sämtliche Werke VI/5, CR 93, 132, dt. in: Ulrich Zwingli: Schriften 4, übersetzt von Hans Ulrich Bächtold, Zürich 1995, 340). Siehe dazu auch: Rudolf Pfister: Die Seligkeit erwählter Heiden bei Zwingli. Eine Untersuchung zu seiner Theologie, Zollikon-Zürich 1952.

⁴⁰ Vgl. Paul Tillichs Überlegungen zur «Geistgemeinschaft»: Systematische Theologie, Bd. 3, Berlin, New York 1987, 176–281.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat zwar weiterhin die Heilsnotwendigkeit der Kirche behauptet,⁴¹ aber eine gestufte Kircheng Zugehörigkeit angenommen, so dass auch Menschen, die nicht Mitglieder sind und nicht um die Bedeutung der Kirche wissen, ihr zugeordnet werden können.⁴²

(b) Durch *Universalisierung des Glaubensverständnisses*: Dieser Argumentationsstrategie zufolge muss die Beziehung zu Christus bzw. die in Christus vermittelte Gottesbeziehung nicht notwendig in einem *bewussten* Glauben erfasst und in einem *expliziten* Glaubensbekenntnis artikuliert werden. Sie kann auch auf eine «implizite», «anonyme», «latente», «prospektive», «vorbewusste» Weise realisiert werden.⁴³ Demnach können auch Menschen, die zeitlich *vor* Christus gelebt haben oder nach Christus lebten, aber von der Christusverkündigung nicht erreicht wurden, zu Christus in Beziehung stehen.

Mit dieser Argumentationsstrategie lässt sich einerseits daran festhalten, dass Christus der eine und einzige Mittler zu Gott ist, und andererseits annehmen, dass alle Menschen – unabhängig von ihrer Lebenssituation und ihrer Religionszugehörigkeit – an dessen Vermittlung teilhaben können. Es gibt demnach eine Christusbefreiung ohne expliziten Christusbekenntnis.

Wolfhart Pannenberg benennt noch einen anderen Weg, auf dem ohne expliziten und sogar ohne latenten Christusbekenntnis eine heilsame Gottesbeziehung möglich sein kann: dort, wo ein Mensch der Verkündigung Jesu konform *handelt*: «Es ist richtig, dass das Ereignis einer persönlichen Begegnung mit Jesus durch die christliche Botschaft und die gläubige Antwort darauf nicht das *universale* Kriterium für die Teilhabe am Heil oder für den Ausschluss vom Heil sein kann, wenn die neutestamentlichen Aussagen über die sich auf alle Menschen erstreckende Liebe Gottes zur Welt ernst genommen werden. Viele Menschen sind nie von der Verkündigung des Evangeliums erreicht worden. Ausschlaggebend für ihr ewiges Heil

⁴¹ *Lumen gentium* 14a; *Ad gentes* 7a.

⁴² Vor allem in *Lumen gentium* 15f. Siehe dazu: Thomas Roddey: Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Die Erklärung «Nostra Aetate» des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt, Paderborn u. a. 2005, 62–66; Felix Bernard: Die Berufung zur Kirche, in: Stephan Haering u. a. (Hg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg³2015, 258f.

⁴³ Siehe dazu: Reinhold Bernhardt: Christentum ohne Christusbekenntnis. Die Rede von «unbewusstem Christentum» und «latenter Kirche» im 19. und 20. Jahrhundert, in: ThZ 66, 2010/2, 119–147.

kann nicht die von historischen oder lebensgeschichtlichen Zufälligkeiten abhängige Tatsache persönlicher Begegnung mit Jesus durch die Verkündigung der Kirche sein, wohl aber die faktische Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung des individuellen Verhaltens mit dem von Jesus verkündeten Gotteswillen. Die Botschaft Jesu bildet die Norm für das Urteil Gottes auch über die Menschen, die Jesus nie persönlich begegnet sind.»⁴⁴ Als biblischer Beleg dafür kann man nicht nur – wie es Pannenberg tut – auf das Gleichnis vom Weltgericht in Mt 25 und auf die Seligpreisungen (Mt 5,3ff.; Lk 6,20ff.) verweisen, sondern auch auf Mt 7,21 und auf Mk 12,18–34. In der zuletzt genannten Perikope sagt Jesus dem jüdischen Schriftgelehrten, der sich zum einen Gott, nicht aber zu ihm – Jesus – bekennt, zu, nicht fern vom Reich Gottes zu sein.

(c) Durch *Universalisierung des Christusverständnisses*: Die Universalisierung des Christusverständnisses erfolgte zumeist im Anschluss an die Logostheologie des Johannesevangeliums und an den Kolosserhymnus. Kennzeichnend für diese Universalchristologie ist die Vorstellung der Präexistenz des Logos und der Erhöhung Jesu zum Pantokrator-Christus. Der johanneische Christus ist das menschengewordene ewige Schöpferwort, das von Anfang an durch alle Zeiten hindurch in der Geschichte schöpferisch und neuschöpferisch (versöhnend, heilhaft) wirksam ist. Es ist das Licht, das alle Menschen erleuchtet (Joh 1,9). Nichts und niemand bleibt ohne eigene Schuld davon ausgeschlossen.

Die von hier ausgehende und sich durch die Theologiegeschichte hindurchziehende Linie führte zur Vorstellung vom «kosmischen Christus», die etwa auf der 3. Vollversammlung des ÖRK 1961 in Neu Delhi für die Beziehungsbestimmung zu außerwestlichen Christentümern und außerchristlichen Religionen fruchtbar gemacht wurde.⁴⁵ John Macquarrie

⁴⁴ Wolfhart Pannenberg: Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 1993, 661 (Hervorhebung W. P.).

⁴⁵ Im Kontext der indischen Geisteskultur wurde auf der 3. Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi 1961 das Programm einer «kosmischen Christologie» proklamiert, das vor allem auf den Epheser- und den Kolosserbrief rekurriert. Siehe dazu: Focko Lüpsen (Hg.): Neu Delhi Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Neu Delhi 1961, Witten 1962; darin besonders die Reden von Paul Devanandan («Zu Zeugen berufen») und Joseph Sittler («Zur Einheit berufen»). – Jürgen Moltmann knüpfte daran an (Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989, 297–336). Neuere Entwürfe einer «kosmischen Christologie» wurden zu Beginn der 1990er Jahre

schließt sich dieser Argumentationslinie an: «Es ist sicher für einen Gläubigen nicht unmöglich, sich mit ganzem Herzen und ausschließlich zu Christus zu bekennen und trotzdem gleichzeitig genügend Offenheit dafür zu haben, daß die Wahrheit Gottes auch in nicht-christlichen Religionen zu finden ist. Ja, ein solcher Schluss ergibt sich geradezu zwingend, wenn man zugibt, daß Christus der ewige Logos ist, durch den alle Dinge erschaffen sind und der sich darum in irgendeiner Weise und zu einem gewissen Grad in allen Dingen manifestiert. Der Gläubige ist dann möglicherweise sogar bereit zuzugeben, daß Anhänger eines anderen Glaubens manche Aspekte der Wahrheit Gottes klarer sehen als er selbst, und dann ist er möglicherweise auch bereit, sich auf einen Dialog einzulassen, der sowohl ihm als auch dem Anhänger des anderen Glaubens helfen kann, tiefer zur Wahrheit vorzudringen.»⁴⁶

Der postulierten Universalität Jesu Christi korrespondiert in der theologischen Anthropologie die Vorstellung, dass jeder Mensch schon in seiner Geschöpflichkeit auf Christus hin ausgerichtet ist. Justin entwickelte die Lehre von den «Samenkörnern der göttlichen Wahrheit»⁴⁷, die in alle Menschenseelen eingepflanzt sind. Er folgerte daraus, dass Christus *jedem* Menschen innewohnt.⁴⁸ «An Christus, dem Erstgeborenen Gottes, hat *das ganze Menschengeschlecht* Anteil.»⁴⁹ Tertullian sprach von der «von Natur aus christlichen Seele des Menschen».⁵⁰ In der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts konnten die Vertreter der «Nouvelle Théologie», die Vordenker des Zweiten Vatikanischen Konzils und Karl Rahner an diese

vorgelegt von: Andreas Rössler (Steht Gottes Himmel allen offen? Zum Symbol des kosmischen Christus, Stuttgart 1990), Günther Schiwy (Der kosmische Christus. Spuren Gottes ins neue Zeitalter, München 1990), Matthew Fox (Vision vom kosmischen Christus. Aufbruch ins dritte Jahrtausend, Stuttgart 1991). Kritisch dazu: Werner Thiede: Wer ist der kosmische Christus? Karriere und Bedeutungswandel einer modernen Metapher, Göttingen 2001.

⁴⁶ John Macquarrie: Art. «Jesus Christus VII. Dogmatisch», in: TRE 17, 60.

⁴⁷ Siehe dazu: Catherine Upchurch: Justin Martyr and the Logos Spermatikos, Toronto 1983.

⁴⁸ Apol. II,10 (Hervorhebung R. B.).

⁴⁹ Apol. I,46 (Hervorhebung R. B.).

⁵⁰ In apol. 17,6 spricht Tertullian vom «testimonium animae naturaliter christianae».

anthropologische Verankerung des Gottes- und Christusglaubens anknüpfen. Rahner entfaltete die Lehre von einem übernatürlichen Existenzial, das in der Natur des Menschen angelegt ist.⁵¹

(d) Durch die *Universalisierung des Offenbarungsverständnisses*: Im Anschluss an die neutestamentlichen Aussagen, die davon sprechen, dass Gott sich in den Werken der Schöpfung offenbart (Röm 1,18–20) und das (Sitten-)Gesetz allen Menschen ins Herz geschrieben hat (Röm 2,14f.), dass Gott sich auch den Völkern nicht unbezeugt gelassen hat (Apg 14,15–17), dass er auch den nichtjüdischen und nichtchristlichen Griechen nicht ferne sei, ja, dass diese zu seinem Geschlecht gehören (Apg 17,27f.), hat man⁵² von einer *revelatio generalis*, einer allgemeinen Offenbarung Gottes an alle Menschen gesprochen. Gegenüber der biblisch bezeugten Offenbarung Gottes in Christus galt diese allerdings als defizitär: als Offenbarung der Existenz und des Willens, nicht aber des Wesens Gottes, als Offenbarung des Gesetzes, nicht aber des Evangeliums, als Offenbarung, die die menschliche Sündhaftigkeit, aber nicht die rechtfertigende Gnade Gottes aufdeckt, als Offenbarung, die sich auf die Gottes- und Selbsterkenntnis des Menschen beschränkt, aber keine Heilsbotschaft vermittelt. Bestenfalls bereitet sie auf den Empfang dieser Botschaft vor, aber in sich ist sie soteriologisch ineffektiv.

Doch immerhin ließ sich mit der Universalisierung des Offenbarungsverständnisses ein Inklusivismus begründen, der allen Menschen als Geschöpfen Gottes prinzipiell die Möglichkeit einer – wenn auch rudimentär bleibenden – Gotteserkenntnis zugesteht. Die alttestamentliche Überlieferung und die vorchristlichen Philosophien konnten auf dieser Basis als Vorstufen des Evangeliums, als «praeparatio Evangelii» (Euseb von Caesarea⁵³) verstanden werden, die auf den Empfang der Christusbotschaft vorbereiten können. Im Zweiten Vatikanischen Konzil wurde dieser Ansatz

⁵¹ Siehe dazu: Reinhold Bernhardt: *Klassiker der Religionstheologie im 19. und 20. Jahrhundert. Historische Studien als Impulsgeber für die heutige Reflexion*, Zürich 2020, 219–257.

⁵² Der Sache nach geschah das schon in der Alten Kirche, in der mittelalterlichen Scholastik und der Reformationszeit, begrifflich gefasst wurde es dann in der altprotestantischen Orthodoxie, z. B. bei David Hollaz: *Examen theologicum acroamaticum* (1707, Nachdruck 1971) I, 85ff.

⁵³ Karl Mras: *Eusebius Werke*. Bd. 8.1: *Die Praeparatio evangelica*; Einleitung, die Bücher I–X, Leipzig 1954; Bd. 8.2: *die Bücher XI–XV*, Leipzig 1956.

auch auf außerchristliche Religionen ausgedehnt. Die christliche Verkündigung kann an die allgemeine Offenbarung anknüpfen und sie zu Christus als ihrem Ende und ihrer Vollendung hinführen. Die Vermittlung einer heilshaften Gottesbeziehung bleibt an Christus und den Christusglauben gebunden, die Gotteserkenntnis reicht aber darüber hinaus.

Eine Umkehr dieses Ansatzes hat Clodovis Boff vorgenommen: Er geht davon aus, dass die Heilsvermittlung über die Christusoffenbarung hinausreicht: «Salvation touches every person, whereas revelation is specific to those alone whom it has been given to become aware of this same salvation – to Christians.»⁵⁴ Offenbarung ist für ihn die an den Christusglauben und damit an die Christentumsgeschichte gebundene *Erschließung* der Heils, das dieser Erschließung aber vorausliegt, nicht geschichtlich, sondern ontisch-übergeschichtlich und damit universal ist. Er versteht also Offenbarung eher von der Seite des Rezipienten und weniger von der Seite des «Senders» her.

Als Kontrast dazu lässt sich das Verständnis von universaler Offenbarung verstehen, das unter dem Einfluss der Hegelschen Philosophie, der Schleiermacherschen Theologie und der Religionsgeschichtlichen Schule in der Liberalen Theologie des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts entwickelt wurde. Offenbarung wird dabei nicht in einem ontischen, sondern in einem geschichtlichen Sinn verstanden, jedoch weniger im Sinne einer Offenbarungs- und/oder Heilsgeschichte und mehr im Blick auf die allgemeine Religionsgeschichte. Das Christentum wird in die Religionsgeschichte eingeordnet und diese wird als Manifestation des Gottgeistes verstanden. Damit kann sich dann allerdings – wie bei Ernst Troeltsch – der Anspruch verbinden, das Christentum sei die höchstentwickelte der Religionen.⁵⁵

Die skizzierten Versuche, zwischen der Partikularität des Christuserignisses und der Universalität des Heilswillens und -wirkens Gottes zu

⁵⁴ Clodovis Boff: *Theology and Praxis*. Epistemological Foundations, Maryknoll, NY 1987 (Nachdruck Eugene, OR 2009), 97.

⁵⁵ Siehe dazu etwa: Werner Zager: *Konzeptionen einer universalen Offenbarung innerhalb der Liberalen Theologie*, in: ders. (Hg.): *Universale Offenbarung? Der eine Gott und die vielen Religionen*, Leipzig 2013, 9–27; Reinhold Bernhardt, Georg Pfleiderer (Hg.): *Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzung mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie*, Zürich 2004.

vermitteln, stellen das geschichtlich Partikulare und Begrenzte in einen universalen Horizont:

- die verfasste Kirche in den Horizont einer die Menschheit umspannenden Christusgemeinschaft;
- den expliziten christlichen Glauben und das ausdrückliche Bekenntnis zu Christus in den Horizont einer theologischen Anthropologie, die von einer allgemeinmenschlichen Ausrichtung auf die Selbstmitteilung Gottes in Christus ausgeht;
- Jesus von Nazareth als geschichtlichen Ursprung der christlichen Nachfolgegemeinschaft in den Horizont des kosmischen Christus, der in aller Geschichte und damit auch in der gesamten Religionsgeschichte präsent ist;
- die Christusoffenbarung in den Horizont einer universalen Offenbarung Gottes (*revelatio generalis et continua*).

1.5.4. Christozentrischer Universalismus

Man kann die in Abschnitt 1.5.3. beschriebenen Ausweitungen unter dem Leitwort des «christozentrischen Universalismus» zusammenfassen. In Anwendung auf andere Religionen führt diese Position zumeist dazu, die dort erschlossenen Gottesbeziehungen auf Christus zurückzuführen bzw. zu ihm in Beziehung zu setzen, indem etwa angenommen wird, dieser sei dort *inkognito* – auf unerkannte Weise – am Werk.

Man kann und muss fragen, wie viel theologische Überzeugungskraft den Ansätzen eines christozentrischen Universalismus eignet. Sie unterscheiden jeweils zwischen eigentlichen und uneigentlichen – als gnadenhafte Notverordnung eingerichteten – Gottesbeziehungen und nehmen dann gekünstelte Verhältnisbestimmungen zwischen beiden vor. Das hat den Beigeschmack einer ideologischen Konstruktion, die dem Zweck dient, die Superiorität der eigenen Gottesbeziehung zu begründen. Weil es aber eine geistliche Gottesbeziehung immer nur im «Fleisch» einer Religion gibt, folgt dem geistlichen Superioritätsanspruch der religiöse.

Abgesehen von diesem theologisch-religionskritischen Einspruch kann man gegen die Ansätze eines christozentrischen Universalismus einwenden, dass sie das Selbstverständnis der nichtchristlichen Religionstraditionen ignorieren bzw. überbieten. Das führt zu theologischen Vereinnahmungen dieser Religionen und ihrer Anhänger. Diese können im Rahmen

solcher Denkweisen zwar positiv gewürdigt werden – als «anonyme Christen» etwa –, bleiben aber doch immer in einem defizitären Modus gegenüber denjenigen, die im eigentlichen und vollen Sinn an der Offenbarung und Heilsvermittlung teilhaben. Eine solche Deutung steht in Spannung zu einer grundlegenden Forderung, die nicht nur an religionsdialogische Beziehungen, sondern auch an religionstheologische Reflexionen zu stellen ist: die Forderung, den religiös Anderen in seinem Selbstverständnis ernstzunehmen, seine Religion in ihrer Eigenheit wahrzunehmen und sie so zum christlichen Glauben in Beziehung zu setzen.

Ein *hermeneutischer* Inklusivismus lässt sich in der Beziehungsbestimmung zu anderen Religionen gewiss nicht vermeiden; jeder Versuch, den/die/das religiös Andere im Licht des eigenen Glaubens zu sehen, wird mit Vereinnahmungen verbunden sein. So etwa, wenn der Christ auch den Muslim – gegen sein Selbstverständnis – als Ebenbild Gottes ansieht, oder wenn die Mahāyāna-Buddhistin auch die Christin als von der Buddhanatur erfüllt sieht. Solange dies im Bewusstsein geschieht, dass es sich dabei um ein «Sehen» in einer bestimmten Religionsperspektive handelt, solange auch dem Gegenüber das gleiche Recht eingeräumt, also eine Pluralität berechtigter Perspektiven zugelassen wird, und vor allem: solange es geschieht, um den anderen zu würdigen, und nicht, um ihn abzuwerten, ist daran nichts Problematisches.

Das Problem beginnt erst dort, wo die Perspektivität ausgeblendet und der *hermeneutische* Inklusivismus zu einem *religionstheologischen* ausge dehnt wird. Damit verschiebt sich die Vereinnahmung des anderen von der Ebene des Erkennens und Verstehens zur Ebene des Seins. Die andere Religion wird in ihrer Grundlegung damit unvermeidlich entwertet. Ihr Identitätszentrum wird dem der eigenen Religion untergeordnet oder von diesem verdrängt.

Interreligiöse Wertschätzung besteht im Verzicht nicht nur auf einen religionstheologischen Exklusivismus, der eine solche Wertschätzung apriori nicht zulässt, sondern auch in einem Verzicht auf einen religionstheologischen Inklusivismus, der pauschale Superioritätsansprüche gegenüber anderen Religionen erhebt. Einerseits legt der mit dem christlichen Glauben verbundene Universalanspruch eine heilsgeschichtliche Sicht nahe, die sich auch über die gesamte Religionsgeschichte erstreckt und damit außerchristliche Religionen in diese Perspektive hineinstellt. Andererseits gilt es, so weit wie möglich das Selbstverständnis anderer Religionsgemeinschaften und -traditionen dialogisch in die Selbstverständigungsdebatten über

den christlichen Glauben mit einzubeziehen, den außerchristlichen Stimmen also Gastrecht in der christlichen Theologie zu geben und diese auf dialogische Weise zu entfalten. Dazu muss ein Schritt über den christozentrischen Universalismus hinaus getan werden.

Die in diesem Buch vorgetragenen Überlegungen gehen davon aus, dass die partikulare Vergegenwärtigung der Heilsgegenwart Gottes in Christus die Repräsentation des universalen und unbedingten Heilswillens und Heilshandelns Gottes darstellt. Diese geschichtliche Repräsentation verweist auf eine Wirklichkeit, die ihr vorausliegt, in ihr authentisch geoffenbart ist, aber in dieser Offenbarung auch ihre Freiheit und Unverfügbarkeit behält, sich außerhalb Jesu Christi zu repräsentieren, sodass diese Vergegenwärtigungen nicht in der Christusverkündigung zur Sprache kommen, nicht im Christusglauben erfasst und in der Kirche vermittelt werden.

In soteriologischer Hinsicht – im Blick auf die Teilhabe an der heilschaften Gegenwart Gottes – kann man den Grundgedanken dieses Buches auch als eine logische Operation beschreiben: Der Glaube an Christus und die Zugehörigkeit zur christlichen Kirche sind nicht *notwendige*, sondern *hinreichende* Bedingungen für diese Teilhabe. Es kann auch andere Vergegenwärtigungen der heilschaften Gegenwart Gottes geben. Mehr noch: Letztlich gibt es *keine* vom Menschen zu erfüllende Bedingung für die Teilhabe daran. Sie ereignet sich *sola gratia*.

Diese Position führt aber nicht zu einer Pluralistischen Religionstheologie. Sie postuliert nicht die *Gegebenheit* authentischer Heilsvermittlungen außerhalb der Vergegenwärtigung Gottes in Christus, sondern will nur die *Möglichkeit* dazu aufweisen. Deshalb kann und will sie auch kein Wertverhältnis zwischen den von den Religionen gewiesenen «Heilswegen» herstellen und eine Gleichwertigkeit behaupten, wie es die Vertreter der Pluralistischen Religionstheologie tun. Die Annahme, dass die schöpferisch und heilhaft wirksame Gegenwart Gottes auch die für den christlichen Glauben maßgebliche Manifestationsgestalt dieser Gegenwart übersteigt, führt keineswegs notwendig zur Konsequenz, Gott habe sich in mehreren *äquivalenten* Offenbarungen und Mittlern erschlossen.⁵⁶

⁵⁶ Die Differenz der hier vertretenen religionstheologischen Position zu den Ansätzen der Pluralistischen Religionstheologie lässt sich am Titel zweier Schriften verdeutlichen: Die von mir für den Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund 2007 verfasste Schrift zu diesem Thema hatte den Titel «Wahrheit in Offenheit» (SEK-Position 8, deutsch und französisch hg. vom Schweizerischen

1.6. Die Israeltheologie als Vorreiterin

Im Zuge der tiefgreifenden Revisionen der Israeltheologie seit den 1960er Jahren wurde nicht selten explizit oder implizit zugestanden, dass es auf dem Weg der Thora vollgültige Gottesgemeinschaft ohne Christusglauben geben kann. Es braucht demnach für Juden keine Hinwendung zum Christusweg, damit auch keine Mission, die eine solche Hinwendung zum Ziel haben könnte.

So erklärte der «Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen», der auch für die Beziehungen der römisch-katholischen Kirche zum Judentum zuständig ist: «Dass die Juden Anteil an Gottes Heil haben, steht theologisch außer Frage, doch wie dies ohne explizites Christusbekenntnis möglich sein kann, ist und bleibt ein abgrundtiefes Geheimnis Gottes.»⁵⁷ Die Synode der EKD stellte am 9. November 2016 fest: «Christen sind – ungeachtet ihrer Sendung in die Welt – nicht berufen, Israel den Weg zu Gott und seinem Heil zu weisen.»⁵⁸ Wie sich dieser programmatische Verzicht auf die «Judenmission» zu der dabei nicht infrage gestellten Überzeugung verhält, dass der Weg zu Gott und seinem Heil allein über Christus verläuft, wird offen gelassen: «Die Tatsache, dass Juden dieses Bekenntnis [zu Jesus Christus als Messias Israels und Retter der Welt, R. B.] nicht teilen, stellen wir Gott anheim.»⁵⁹

Der Verzicht auf die Christusverkündigung unter Juden kann theologisch nur mit der Annahme begründet werden, dass Juden auch ohne Christusglauben und Christusbekenntnis im Bund mit Gott stehen.

Evangelischen Kirchenbund, Bern 2007). Der Titel der aktuellen Publikation von Perry Schmidt-Leukel lautet: «Wahrheit in Vielfalt» (siehe Anm. 331 in Teil 3). Während ich für eine Offenheit gegenüber den Wahrheitsgewissheiten anderer Religionen plädiere, ohne über deren Wahrheitsstatus entscheiden zu wollen, setzt Schmidt-Leukel voraus, dass es die *eine* Wahrheit in pluralen Brechungen gibt.

⁵⁷ Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen / Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden: «Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den Katholisch-Jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von Nostra Aetate, Nr. 4, Rom 2015, 31.

⁵⁸ Kundgebung der 12. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 3. Tagung: «... der Treue hält ewiglich» (Psalm 146,6). Eine Erklärung zu Christen und Juden als Zeugen der Treue Gottes.

⁵⁹ Ebd.

Wenn der fortbestehende Bund mit Israel nicht der Erfüllung durch Christus bedarf, wenn er vielmehr als offenbarungstheologisch und soteriologisch suffizient angesehen wird, dann erübrigt sich die christliche Mission unter Juden in der Tat. Ein gegenseitiges Zeugnisgeben ist damit nicht ausgeschlossen, wohl aber jeglicher Versuch, Juden zu einer Konversion bewegen zu wollen.

Es gilt das bekannte Wort von Franz Rosenzweig, das er in einem Brief an Rudolf Ehrenberg im Blick auf Joh 14,6 ausgesprochen hat: «Was Christus und seine Kirche in der Welt bedeuten, darüber sind wir einig: es kommt niemand zum Vater denn durch ihn. Es *kommt* niemand zum Vater – anders aber, wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm *ist*. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel.»⁶⁰ Demnach ist Jesus nicht der Christus der Juden. Das Ziel ihrer Erwählung besteht nicht im Eingehen in den Christusbund. Martin Buber hat diese Auffassung geteilt. Sie findet sich auch in der vom «National Jewish Scholars Project» in den USA verantworteten und von über 200 jüdischen Gelehrten und Rabbinern im Jahre 2000 unter dem Titel «Dabru emet» («Redet Wahrheit») veröffentlichten «Jüdische[n] Stellungnahme zu Christen und Christentum». Darin heißt es: «Christen kennen und dienen Gott durch Jesus Christus und die christliche Tradition. Juden kennen und dienen Gott durch die Tora und die jüdische Tradition.»⁶¹

Auch die Vertreterinnen und Vertreter einer Zwei-Bünde-Theorie in der theologischen Beziehungsbestimmung zwischen Judentum und Christentum, bzw. Israel und Kirche gehen de jure oder de facto davon aus, dass sich Gottes Heilsgegenwart nicht nur in Christus erschlossen hat und erschließt, sondern auch auf dem Weg der Thora und auch darüber hinaus ereignet. Das gilt erst recht für diejenigen, die darüber hinaus annehmen, dass Gott im Rahmen des Abrahambundes und des universalen Noahbundes auch mit anderen «Völkern» bzw. Religionsgemeinschaften verbunden

⁶⁰ Brief vom 1.11.1913, zitiert nach: Franz Rosenzweig: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I: Briefe und Tagebücher, Bd. 1, Haag 1979, 134f.

⁶¹ National Jewish Scholars Project: Dabru emet. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum, www.jcrelations.net/Dabru_Emet_-_Redet_Wahrheit.2419.0.html (04.06.2020). Siehe dazu: Hubert Frankemölle (Hg.): Juden und Christen im Gespräch über «Dabru emet – Redet Wahrheit», Frankfurt a. M. 2005.

ist. Exemplarisch nenne ich nur Paul van Buren, John T. Pawlikowski, Franz Mussner, Rosemary Radford Ruether, Paul F. Knitter u. a.⁶²

Deutlich hat Klaus Wengst diese Auffassung formuliert: «Was wir durch Jesus Christus an Vertrauen zu Gott gewinnen und an Vergebung der Sünden, an Erbarmen und an Rechtfertigung erfahren, kennt und erfährt das Judentum in Vergangenheit und Gegenwart auch ohne Jesus.»⁶³ Nach Wengst ist Jesus der Messias nur für die Völker. Diese Position ist durchaus im Einklang mit der theologischen Sicht des Judentums, die Paulus in Röm 9–11 entfaltet. Der Völkerapostel geht davon aus, dass Juden und Christen auf parallel verlaufenden Wegen dem Heil Gottes entgegengehen. Das ist Gottes Gnade geschuldet, die es den Juden erlaubt, angesichts ihrer Weigerung, sich zu Christus zu bekennen, ihren Weg ohne Christus weiterzugehen. Erst bei der Parusie führen die Wege zusammen. Dann aber wird sich auch Christus Gott unterwerfen und ihm seine Herrschaft übergeben (1Kor 15,28). Dann kann es kein Heil mehr «in Christus», sondern nur noch in Gott geben. Nach Erwin Dirscherl dringt Paulus in Röm 9–11 immer deutlicher «von der Christozentrik zur Patrozentrik» vor und betont den Willen des Vaters als letzten Grund für die Rettung ganz Israels.⁶⁴

Die theologische Grundlage für die Revision der Israeltheologie in der christlichen Theologie der jüngeren Vergangenheit war die aus Röm 9,6a, 11,1f. und 11,29 abgeleitete Überzeugung, dass der Sinaibund mit dem

⁶² Siehe dazu auch: Reinhold Bernhardt: Das andere Ende der Stimmgabel. Überlegungen zur Israel-Theologie, in: Fernando Enns u. a. (Hg.): *Bleibend Wichtiges und jetzt Dringliches. Profilierte Ökumene* (FS Dietrich Ritschl), Frankfurt a. M. 2009, 229–248.

⁶³ Klaus Wengst: *Jesus zwischen Juden und Christen: Re-Visionen im Verhältnis der Kirche zu Israel*, Stuttgart 2004, 135.

⁶⁴ Erwin Dirscherl: *Die Herausforderung für eine Christologie im Angesicht von Jesu Judentum. Das theozentrische Beten und Fragen Jesu als bleibende Herausforderung des christlichen Glaubens an den einen Gott*, in: Christian Danz, Kathy Ehrensperger, Walter Homolka (Hg.): *Christologie zwischen Judentum und Christentum. Jesus, der Jude aus Galiläa, und der christliche Erlöser*, Tübingen 2020, 225. – Nach Gerd Theißen hat sich die theologische Beurteilung des Judentums bei Paulus in drei Phasen entwickelt: Gerd Theißen: *Judentum und Christentum bei Paulus. Sozialgeschichtliche Überlegungen zu einem beginnenden Schisma*, in: Martin Hengel, Ulrich Heckel (Hg.): *Paulus und das antike Judentum*, Tübingen 1991, 341f.

Volk Israel seine Gültigkeit nicht verloren hat, sondern durch den Christusbund erneuert und erweitert wurde.⁶⁵

Die Revision der theologischen Beziehungsbestimmung zum Judentum war nicht zuletzt durch den Rückgriff auf den hebräischen Wahrheitsbegriff (אמת/*emet*) möglich, dem zufolge Wahrheit als Treue bzw. als Verlässlichkeit der Verheißung Gottes zu verstehen ist. Gilt diese Berufung auf die Treue Gottes, der zu seinen Verheißungen steht und seinen Bund nicht kündigt, aber nur für den Sinaibund? Gilt sie nicht ebenso für die vorausgegangenen Bünde: den Noahbund mit der ganzen Schöpfung und den Abrahambund, in den auch Hagar und Ismael eingeschlossen sind?⁶⁶ Nach dem Zeugnis des Koran zählt Ismael zu den Propheten, deren Reihe zu Mohammed führt (Q 21,85–86). Wenn aber auch für Bünde *vor* dem Sinaibund gilt, was für den Sinaibund in Beziehung zum Christusbund gilt – dass der frühere durch den späteren Bund nicht ersetzt, sondern erneuert wurde –, dann sind auch diese Bünde in Geltung. Damit stellt sich die Frage, ob es nicht auch über das Judentum hinaus echte Gottesgemeinschaft ohne Christusglauben geben kann und wie sich diese Gottesgemeinschaft zu Christus verhält.

Neben dieser *theologischen* Reflexion ist auch die Betrachtung in einer *religionsgeschichtlichen* Perspektive von Bedeutung: So sehr der christliche Glaube historisch und theologisch im biblischen Israel verwurzelt ist, so sehr gilt andererseits, dass es sich beim nachbiblischen rabbinischen, dem Talmud folgenden Judentum, nicht um eine *vorchristliche* Religion, sondern um eine Religion *neben* dem Christentum handelt. Diese steht nicht in ungebrochener Kontinuität zum biblischen Volk Israel, sondern hat sich nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. im Prozess des «parting of the ways»⁶⁷ in Profilierung gegen das Christentum neu konstituiert, sodass man von einer «Geburt des Judentums aus dem Geiste des

⁶⁵ Mit seinen «Anmerkungen zum Traktat ‹de Judaeis›», die unter dem Obertitel «Gnade und Berufung ohne Reue» in *Communio* 47, 2018, 316–355, erschienen sind, hat Joseph Ratzinger eine neue Diskussion zu diesem Thema ausgelöst.

⁶⁶ Siehe dazu: Thomas Naumann: *Ismael. Studien zu einem biblischen Konzept der Selbstwahrnehmung Israels im Kreis der Völker aus der Nachkommenchaft Abrahams*, Göttingen 2018.

⁶⁷ James D. G. Dunn: *The parting of the ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London 1991, 2006; ders. (Hg.): *Jews and Christians. The Parting of the Ways A. D. 70 to 135*.

Christentums»⁶⁸ sprechen kann. Das talmudische Judentum hat sich zu einer eigenen, vom Christentum deutlich unterschiedenen Religion entwickelt, sodass es problematisch ist, von einer kontinuierlichen «jüdisch-christlichen Tradition» zu sprechen.⁶⁹ Juden sehen darin nicht selten eine Vereinnahmung, grenzen sich vom Christentum ab, betonen die Eigenständigkeit ihrer Religion und fordern, diese Differenz zu respektieren. Das Christentum sollte nicht als eine Erweiterung des Judentums angesehen werden.⁷⁰ Wenn aber das Judentum, wie wir es heute kennen, nicht als *vorchristliche* Religion gelten kann, sondern als Schwesterreligion *neben* dem Christentum angesehen werden muss, wenn auf eine Inklusion der jüdischen in die christliche Tradition verzichtet wird, wenn stattdessen zugestanden wird, dass der Bund Gottes mit den Juden nicht ergänzungs- und erfüllungsbedürftig, sondern suffizient ist, wenn gilt, dass es eine vollgültige jüdische Lesart der Hebräischen Bibel neben der christlichen gibt, dann ist das «solus Christus» und auch das «sola fide» zumindest für die Juden außer Geltung gesetzt. Es gibt demnach echte Gottesgemeinschaft, die nicht durch Christus grundgelegt und durch den Christusglauben vermittelt ist. Das hat Konsequenzen für die Christologie. Christian Danz, Kathy Ehrensperger und Walter Homolka fordern, eine Christologie zu entwickeln, bei der «das Judentum [...] nicht mehr als Projektionsfläche einer christlichen Identitätskonstruktion fungiert.»⁷¹

Frank Crüsemann formuliert das Desideratum: «Ein wirklich klares und überzeugendes Modell einer Christologie, die nichts von der universalen Bedeutung Christi abstreicht und dennoch mit ihr zusammendenkt, dass und wie Israel uneingeschränkt im Bund mit Gott ist und dazu keiner Bestätigung durch den neutestamentlichen Messias, erst recht nicht durch

The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, September, 1989), Tübingen 1992.

⁶⁸ Peter Schäfer: Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums, Tübingen 2010.

⁶⁹ Siehe dazu: Jean-François Lyotard, Eberhard Gruber: Ein Bindestrich – zwischen «Jüdischem» und «Christlichem», Düsseldorf 1995.

⁷⁰ So etwa in: National Jewish Scholars Project: Dabru emet (siehe Anm. 61).

⁷¹ Christian Danz, Kathy Ehrensperger, Walter Homolka: Jesus, der Jude aus Galiläa, und der christliche Erlöser: Eine Einleitung, in: dies. (Hg.): Christologie zwischen Judentum und Christentum (siehe Anm. 64), 4.

die Kirche bedarf, ein solches Modell kann ich nicht entdecken.»⁷² Die damit gestellte Aufgabe kann sich aber nicht auf die Beziehung zum Judentum beschränken, wenn es um die Frage nach der *universalen* Bedeutung Christi geht.

Schon nach alttestamentlicher Überlieferung gilt die Heilszusage nicht nur dem erwählten Volk, sondern auch anderen Völkern. In Jes 19,25 wird Israel als Gottes «Erbbesitz», Ägypten als «Volk Gottes» und Assyrien als «das Werk meiner Hände» bezeichnet. Nach Am 9,7 werden auch die Philister und die Aramäer als Völker genannt, denen Gottes befreiendes Handeln gilt. Besonders Deuterocesaja betont die Erstreckung des Heilsangebots bzw. der Heilszusage über die Völker (Jes 45,22f.; 51,4f. u. ö.). Dabei ist von «Rettung» und «Heil» die Rede.

Das hebräische Verb *yāšaʿ* (יָשָׁא) und seine Derivate bezeichnen an 353 Stellen im AT das heilshafte Handeln Gottes. Seine Grundbedeutung ist «Raum geben» bzw. «Einschränkungen aufheben».⁷³ «Heil» ist dabei in einem weiten Sinn verstanden, der über die spirituelle Dimension hinausgeht und sich über alle Dimensionen des Lebens erstreckt. Die Heilsverheißung zielt auf Lebensverhältnisse, in denen Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit herrscht. Gegenüber der späteren apokalyptischen Deutung ist damit nicht die endzeitliche Überwindung der geschöpflichen Wirklichkeit gemeint, sondern deren innerweltliche immer neue Transformationen auf Zustände hin, die der Entfaltung des Lebens dienlich sind. Es geht dabei nicht um das *Ende* der Zeit, sondern um die *Wende* der Zeiten hin zur Vollendung der Schöpfung. In diesem weiten Sinn stehen sich die futurische und die präsentische Eschatologie dann nicht mehr alternativ gegenüber; sie gehören polar zusammen. Gleiches gilt für die Dimensionen des Individuellen und des Kosmischen.

Verzichtet man auf eine *christozentrische* heilsgeschichtliche Interpretation der alttestamentlichen Heilsverheißungen an die Völker, der zufolge sie in Christus und der christlichen Völkermission ihre Erfüllung finden, dann sind diese nicht nur als vorchristliche, auf Christus zulaufende, sondern als eigenständige Offenbarungen des universalen Heilswillens Gottes

⁷² Frank Crüsemann: Jesus Christus und das Alte Testament. Ein theologisches Modell. Franz-Delitzsch-Vorlesung 2016 am 28.11. im Schloss der Universität Münster (www.uni-muenster.de/imperia/md/content/evtheol/ijd/crusemann_christus_und_das_alte_testament_fdv_2016_.pdf, 12.12.2020), 5.

⁷³ Walter L. Liefeld: Art. «Salvation», in: The International Standard Bible Encyclopedia, Bd. 4, Grand Rapids, MI 1988, 288.

zu sehen. Es ist demnach auch aus christlich-theologischer Perspektive die Möglichkeit zuzugestehen, dass es für diese anderen Gottesvölker eine nicht im Christusglauben wahrgenommene echte Gottesgemeinschaft geben kann.

Es geht in alledem um das Postulat des «solus Christus» – allerdings nicht primär in rechtfertigungstheologischer, sondern in religionstheologischer Hinsicht: um die Frage nach der Einzigkeit, Einzigartigkeit und Exklusivität der Heilsmittlerschaft Jesu Christi. Ist Gottes Heilshandeln christozentrisch auf Leben, Leiden, Sterben und «Auferstehen» Jesu Christi fokussiert oder gar darauf beschränkt oder ist es dort maßgeblich repräsentiert, wirkt aber auch darüber hinaus? Wenn es auch darüber hinauswirkt, geschieht das dann in einem notwendig defizitären Modus? Diese Frage betrifft nicht allein und nicht primär die Israeltheologie und auch nicht nur die Religionstheologie insgesamt, sondern die Christologie und Soteriologie an sich und letztlich das Verständnis Gottes.

Im Blick auf die Israeltheologie und den jüdisch-christlichen Dialog sieht John T. Pawlikowski die gleiche Notwendigkeit, die in diesem Band im Blick auf die Beziehungen des Christentums zu anderen Religionen insgesamt interesseleitend ist. Er fordert, «daß eine Christologie entwickelt werden muß, die die zentralen und einzigartigen Charakteristika der mit dem Christusereignis verbundenen Offenbarung, speziell der Inkarnationslehre, anerkennt, ohne zu behaupten, daß darin die ganze Offenbarung enthalten sei.»⁷⁴

Ohne die Besonderheit der theologischen Beziehungsbestimmung zum Judentum zu verdunkeln, können die dort vorgenommenen Revisionen für die Religionstheologie insgesamt fruchtbar gemacht werden.⁷⁵ Es gilt, das Spezifikum der Selbstvergegenwärtigung Gottes in Jesus Christus herauszuarbeiten, ohne diese Bestimmung des Zentrums zugleich als Grenzziehung zu verstehen, die für andere Weisen der Selbstvergegenwärtigung Gottes keinen Raum lässt oder sie für defizitär erklärt. Die Offenbarung Gottes in Christus besteht nicht in etwas gänzlich Neuem, sondern in der Erneuerung und Intensivierung der Verheißung, dass sich der heilshafte

⁷⁴ John T. Pawlikowski: Art. «Judentum und Christentum», in: TRE 17, 400.

⁷⁵ Siehe dazu auch: Reinhold Bernhardt: Die Israeltheologie als Wegbereiterin einer Theologie der Religionen, in: Markus Luber u. a. (Hg.): Christus und die Religionen. Standortbestimmung der Missionstheologie, Regensburg 2015, 123–147, sowie die Überlegungen von Ulrich Winkler: Wege der Religionstheologie (siehe Anm. 27 im Vorwort dieses Bandes), 186–244.

Beziehungswille Gottes zu den Menschen über alles hinwegsetzt, was diese von Gott trennt. Auf diese Weise wird dessen Universalität und Unbedingtheit zur Geltung gebracht.

Mit einem solchen Ansatz ist nicht ein «theologischer Besitzverzicht» geleistet, wie ihn Peter von der Osten-Sacken für die Christologie im Angesicht des Judentums gefordert hatte.⁷⁶ Es handelt sich eher um den Verzicht auf überzogene Besitz- bzw. Geltungs*ansprüche*, während der eigentliche «Besitz» des christlichen Glaubens – das Evangelium von der unbedingten und universalen Heilsgegenwart Gottes – in einer solchen Theologie gerade zur Geltung gebracht wird.

⁷⁶ Peter von der Osten-Sacken: Nachwort zu: Rosemary Radford Ruether: Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus, München 1978, 246.

2. Das Programm: «Repräsentation» als Leitbegriff der Christologie

Die in diesem Buch entfalteten christologischen Überlegungen kreisen um den Begriff der *Repräsentation*. Zunächst ist dieser Begriff im Allgemeinen und dann in seiner Anwendung auf Jesus Christus zu klären. Lässt er sich in die klassische Struktur der Christologie, d. h. in die Unterscheidung zwischen der Lehre von der Person und vom «Amt» Jesu Christi einordnen oder transformiert er diese Struktur? Worin liegen seine Ausdrucksmöglichkeiten und wie verhält er sich zu semantisch verwandten Begriffen?

2.1. Klärung des Begriffs «Repräsentation»

Im Blick auf die Geschichte der Philosophie und Psychologie unterscheidet Eckart Scheerer vier Bedeutungen des Begriffs «Repräsentation»: «1) ›Vorstellung‹ im weiteren Sinn, d. h. mentaler Zustand mit kognitivem Gehalt; 2) ›Vorstellung‹ im engeren Sinn, d. h. ein mentaler Zustand, der einen früheren mentalen Zustand reproduziert, aus ihm abgeleitet ist oder sich auf ihn bezieht; 3) ›Darstellung‹, d. h. strukturerhaltende Abbildung durch Bilder, Symbole und Zeichen aller Art; 4) ›Stellvertretung‹.»¹ Die Begriffe «Vorstellung», «Darstellung» und «Stellvertretung» haben ihre semantische Schnittmenge im intra- und extramentalen Vorgang des Stellens, was auch ein «an die Stelle treten von ...» bzw. «stehen für» einschließt. In Gedanken, durch einen Äußerungsakt oder mittels eines extramentalen Mediums wird eine Referenz auf etwas oder jemanden hergestellt. Der Bezugsgegenstand wird vergegenwärtigt.

Paul Tillich notiert: «Das lateinische Wort *praesentia* wie das deutsche Wort Gegenwart enthalten eine Raumvorstellung von «etwas, das vor einem steht.»² «Prae-sens» bedeutet «vor-sein» ursprünglich in einem räumlichen Sinn. Das Substantiv «*praesentia*» meint also das «vor-Seiende» bzw.

¹ Eckart Scheerer u. a.: Art. «Repräsentation», in: HWPh 8, 790. Siehe auch: Hasso Hofmann: *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin 1974; Stephan Schaede: *Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie*, Tübingen 2004, 171–238.

² Paul Tillich: *Systematische Theologie*, Bd. 1, Berlin, New York 1987,

das «vor einem Stehende». Die zeitliche Bedeutung von «Gegenwart» ist darin immer schon enthalten. Denn das, was räumlich vor Augen steht, ist auch zeitlich da. «Repräsentation» meint demnach «Vergegenwärtigung» in einem räumlich-zeitlichen Sinn.

Betrachten wir den heutigen Begriffsgebrauch: In seiner Grundbedeutung besagt der Begriff: «Jemand oder Etwas steht für einen anderen oder für etwas anderes». Diese Grundbedeutung kann sich im Blick auf unterschiedliche Wirklichkeitsbereiche, wie sie von verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen untersucht werden, mit unterschiedlichen Gehalten füllen.

- In den Geisteswissenschaften geht es generell um die Frage, wie sich ideelle Bedeutungen zu den materiellen Trägern dieser Bedeutungen (Bilder, Zeichen, Darstellungsakte usw.) verhalten, also um Prozesse der Signifikation und Symbolisierung.
- Die Erkenntnistheorie versteht darunter eine Vorstellung, also einen mentalen Zustand, der sich auf die reflexiv verarbeitete Wahrnehmung der Wirklichkeit oder (per Erinnerung) auf einen früheren mentalen Zustand beziehen kann.
- In der Sprachphilosophie ist das Interesse darauf gerichtet, ob, inwiefern und auf welche Weise sprachliche Ausdrücke die von ihnen bezeichnete Wirklichkeit, andere Begriffe oder intendierte Bedeutungen, die sich nicht leicht auf einen Begriff bringen lassen, ausdrücken (etwa beim Reden in übertragener Bedeutung; in Analogien und Metaphern).
- In Theorien der Kunst steht das Verhältnis des Kunstwerks als Manifestation künstlerischer Produktivität zu dem in ihm Dargestellten zur Debatte.
- In Theologie und Religionswissenschaft sind (a) die Auseinandersetzungen um das Bilderverbot relevant: Kann und darf das Heilige bildhaft repräsentiert werden? (b) Die Sakramentslehre – besonders die Lehre vom Abendmahl – kreist um die sinnliche Repräsentation des *Christus praesens*. (c) In der christlich-theologischen Anthropologie weist zudem die Entfaltung der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in diese Richtung. (d) In der islamischen Theologie, die diese Vorstellung in der Regel zurückweist, wird der Mensch aber doch als Mandatar Gottes verstanden. Damit ist er weniger auf der

Ebene des Seins und mehr auf der Ebene des Handelns als Repräsentant Gottes bestimmt.

- In der Architektur begegnet der Begriff im Blick auf Repräsentationsbauwerke, in denen sich politische und ökonomische Macht einen Selbstaussdruck geben.
- In den Sozialwissenschaften bezieht er sich auf das Entstehen und Eintreten von Personen für andere Personen oder von Personen für die Gemeinschaften, deren Teil sie sind. Entstehen kann dabei mehr als Verantwortungsübernahme meinen. Es kann bedeuten, die Position eines anderen einzunehmen.
- In der Politikwissenschaft hat der Begriff seinen Ort in der Staatslehre. In der autokratischen Monarchie beansprucht der Monarch in seiner Person Volk und Staat zu repräsentieren. Dieser personalen Repräsentation steht in republikanischen Staatsformen eine korporative Vertretung von Volk und Staat gegenüber. In einer repräsentativen Demokratie wird die politische Willensbildung durch die vom Volk gewählten, im Parlament versammelten Volksvertreter vollzogen. «Repräsentation» kann aber auch eine bloß zeremonielle (im Gegenüber zu einer legislativen und exekutiven) Vertretungsfunktion bezeichnen, wie es etwa bei Präsidialämtern der Fall ist, die nicht mit politischer Macht ausgestattet sind, sondern nur die Aufgabe wahrnehmen, den jeweiligen Staat vor allem auf der außenpolitischen Bühne zu vertreten.
- In der Jurisprudenz bezeichnet der Begriff die (Stell-)Vertretung eines Subjekts mit Rechten und Pflichten gegenüber Personen und Institutionen oder auch die rechtliche Vertretung einer juristischen Person (etwa eines Wirtschaftsunternehmens) nach innen und vor allem nach außen.
- In der Psychologie – genauer in den psychologischen Kognitionstheorien – geht es um die mentalen Repräsentanzen (Vorstellungen) von (außermental) Objekten, Prozessen, Beziehungen sowie des eigenen Selbst.
- Die Neurowissenschaften gebrauchen den Begriff, um Lokalisierungen der Verarbeitung von Sinneseindrücken und Körperfunktionen in bestimmten Gehirnarealen anzuzeigen.

Diese Liste ließe sich noch verlängern.³ Aber auch in dieser Aufzählung zeigt sich schon, wie breit gefächert die Anwendungsgebiete des Repräsentationsbegriffs sind. Es ist ein «ausuferndes Begriffsfeld»⁴, das sich kaum systematisieren lässt. Wir müssen den Begriff also zunächst für die Anwendung auf die Christologie präparieren und dabei Bedeutungsmöglichkeiten ausschließen. Das soll im Folgenden durch die Markierung von Unterscheidungen und die Selektion von Bedeutungskomponenten geschehen.

Eine wichtige Unterscheidung ist die zwischen mentalen (bewusstseinsinternen Vorstellungen), kommunikativen (sprachlichen, bildhaften, symbolischen Darstellungen) und personalen (sozialen) Repräsentationen. Diese Unterscheidung ist bezogen auf das Was und das Wie der Repräsentation. Ein Großteil der philosophischen Debatten um «Repräsentation» bezieht sich auf die ersten beiden genannten Gruppen, während die personale Repräsentation eher Thema der Jurisprudenz sowie der Sozial- und Politikwissenschaften ist.

Bezieht man die Unterscheidung zwischen personalen und nichtpersonalen Repräsentationen je für sich auf die repräsentierte und auf die repräsentierende Entität/Instanz, dann ergeben sich vier Kombinationsmöglichkeiten:

- Etwas (nichtpersonal) repräsentiert jemanden (eine personale Instanz): So repräsentiert etwa ein Wappen eine aristokratische Familie, der Name oder ein Bild von einer Person repräsentiert diese Person.

³ So steht der Repräsentationsbegriff im Zentrum postkolonialer Theorien, die u. a. von Gayatri Ch. Spivak wichtige Impulse erhielten (insbesondere von ihrem Aufsatz «Can the Subaltern Speak?», in: Cary Nelson, Lawrence Grossberg [Hg.]: *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, IL 1988, 271–313; dt.: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien, Berlin 2008, 17–118). Postkoloniale Theorien interessieren sich für Erfahrungen von Unterdrückung und Widerstand in (post-)kolonialen Kontexten. In diesem Zusammenhang untersuchen sie, wie das (religiös, kulturell usw.) «Andere» konstruiert und repräsentiert (dargestellt) und unter hegemonialen Bedingungen stumm und unsichtbar gemacht wird. – Diesen Hinweis verdanke ich Katharina Merian.

⁴ Martin Schulz: *Körper sehen – Körper haben? Fragen der bildlichen Repräsentation. Eine Einleitung*, in: Dietmar Kamper, Martin Schulz (Hg.): *Quel Corps? Eine Frage der Repräsentation*, München 2002, 2.

- Etwas repräsentiert etwas, z. B. bei einer Metapher, die für eine Bedeutung steht, oder bei einem Bild, das für das Abgebildete steht, oder bei einer Simulation, die für die simulierte Wirklichkeit steht, oder bei einer Münze, die für einen Wert steht.
- Jemand repräsentiert etwas. So repräsentiert beispielsweise der Kaiser den Staat; die Ministerin repräsentiert das Ministerium und übernimmt die politische Verantwortung für die dort geleistete Arbeit.
- Jemand repräsentiert jemanden, z. B. bei einer Vormundschaft, oder im Theater, wenn ein Darsteller die dargestellte Person repräsentiert.

Bei einer personalen Repräsentation besteht der Vollzug der Repräsentation in der Vertretung einer Person oder Institution, wobei diese Vertretung nicht nur die Darstellung, sondern auch das bevollmächtigte Handeln einschließen kann. Das Verhältnis zwischen der repräsentierten und der repräsentierenden Person kann dabei ein hierarchisches sein, wie bei der Vertretung eines höhergestellten Amtsträgers durch einen von ihm Beauftragten oder wie im umgekehrten Fall, wenn der Inhaber eines Amtes die ihm Untergebenen repräsentiert. Es gibt aber auch egalitäre Repräsentationsverhältnisse zwischen Personen.

Die nichtpersonale Repräsentation kann hingegen nur in der verweisenden Darstellung einer «dahinter» liegenden realen oder ideellen Wirklichkeit bestehen. Diese kann allerdings in einem personal-kommunikativen Kontext erfolgen, wenn etwa per Konvention eine bestimmte Zeichenbedeutung (wie bei einem Verkehrszeichen) festgelegt wird.

In allen diesen Fällen gilt, dass die Repräsentation nur in einem bestimmten Bezugsrahmen als solche verstanden werden und gelten kann. Dass eine Münze einen bestimmten Wert repräsentiert, steht im Bezugsrahmen des Finanzwesens, dass ein Anwalt seinen Mandanten vor Gericht repräsentiert, im Bezugsrahmen der Rechtsprechung, dass Brot den Leib Christi repräsentiert, im Bezugsrahmen des christlichen Glaubens bzw. der Theologie.

Gegenüber solchen intentionalen Etwas-Repräsentationen gibt es auch nicht-intentionale, naturhafte Repräsentationsvollzüge, wie beim Schrei, der einen Schmerz anzeigt. In diesen Fällen fällt die Instanz des anvisierten Adressaten aus. Die Repräsentation wird nicht gegenüber jemandem vorgenommen, wie es bei intentionalen Repräsentationen der Fall ist. Sie ereignet sich in einem Kausalzusammenhang und wird als Indikator für einen physischen Zustand wahrgenommen.

Dementsprechend unterscheiden sich auch die Verhältnisbestimmungen zwischen der repräsentierenden und der repräsentierten Entität. Im Falle einer nichtpersonalen Repräsentation kann diese Beziehung *kausal* (etwa bei der Repräsentation mentaler Zustände im Gehirn) oder *analogisch*, d. h. durch Ähnlichkeit (etwa eines Zeichens mit der bezeichneten Wirklichkeit) angelegt sein. Im Falle einer personalen Repräsentation wird sie *aktuell* – also durch eine Handlung – vollzogen. Es kann sich dabei um eine *implizite* Repräsentation handeln (etwa bei einem Kunstwerk, das nicht nur das Dargestellte, sondern auch den Künstler, der es geschaffen hat, repräsentiert), oder um eine *explizite* (wie bei einem Monarchen oder einem Präsidenten, der einen Staat repräsentiert).

In diesem zweiten Fall einer personalen, intentionalen, expliziten Repräsentation wird die Repräsentationsbeziehung durch einen Akt der Autoritätsübertragung der repräsentierenden durch die repräsentierte Instanz konstituiert. Diese Ermächtigung, Einsetzung, Legitimation, Übertragung von Rechten und Pflichten besteht in einer Ernennung, Berufung und Beauftragung. Ihr kann ein Akt der Auswahl (etwa eine Wahl oder die Ernennung aufgrund einer erworbenen Qualifikation) zugrunde liegen. Die Würdigkeit für die Übernahme dieser Funktion kann aber auch aus der Erbfolge, einer naturgegebenen Disposition, göttlicher Erwählung oder aus eigenen Verdiensten abgeleitet werden. Auf jeden Fall braucht es eine Legitimation, auch dann, wenn es sich um eine selbst-angemaßte Repräsentation handelt.

Im Folgenden spielen die Formen einer nichtpersonalen Repräsentation wie auch der ganze Bereich der semiotischen Signifikation keine Rolle mehr. Der Repräsentationsbegriff wird in einem *personalen, relationalen* und *funktionalen* Sinn gebraucht. Dabei bezeichnet er ein bestimmtes *Beziehungsmuster* und ein *Beziehungsgeschehen*. Das *Beziehungsmuster* besteht aus drei *Relaten*, die in zwei Relationen zueinanderstehen:

(a) Bei den *Relaten* handelt es sich

- um die Person, die sich repräsentieren lässt (Subjekt der Repräsentation),
- um den Repräsentanten, der das Subjekt vergegenwärtigt bzw. vertritt, und
- um die Person, Gemeinschaft oder Institution, dergegenüber die Repräsentation erfolgt und die sie als solche erkennen und anerkennen muss.

Bei dem Subjekt bzw. «Auftraggeber» der Repräsentation kann es sich um eine individuelle Person, um eine Personengemeinschaft oder um eine (soziale, ökonomische, politische) Institution handeln. Im Falle einer Institution ist die Repräsentation zumeist an ein dafür eingerichtetes Amt gebunden. Dieses ist von der Person, die es innehat (dem Repräsentanten), relativ unabhängig und kann auch von einer anderen Person besetzt werden. Der Repräsentant vertritt dann diese Institution «offiziell» (ex officio).

(b) Die drei Relate sind über zwei *Relationen* miteinander verbunden: Zur einen Seite hin steht der Repräsentant in Beziehung zu dem, den er repräsentiert, und zur anderen Seite hin zu dem, für den (bzw. dem gegenüber) er die Repräsentation vornimmt. Von der einen Seite her empfängt er seine Autorität, seine Beauftragung und seine Legitimation, nach der anderen Seite hin tritt er damit auf und bringt sie zur Geltung. Loyalitäts- und rechenschaftspflichtig ist er gegenüber dem, den er repräsentiert. Doch wenn die Autorität des Subjekts der Repräsentation und die dem Repräsentanten verliehene Autorität von den Rezipienten der Repräsentation nicht anerkannt wird, kann das *repraesentandum* nicht zur Geltung kommen.

(c) Das *Beziehungsgeschehen* besteht in der Funktion, die der Repräsentant wahrnimmt: Er repräsentiert nicht nur die Auftraggebende Person/Institution als solche, sondern vollzieht auch deren Willen, handelt also in ihrem Namen und Auftrag. Damit kommt ein viertes Element ins Spiel: das *repraesentandum*, der zu repräsentierende Inhalt, das «Was» der Repräsentation. Dieses kann mit dem «Wer», also dem Subjekt der Repräsentation zusammenfallen. Dann repräsentiert der Repräsentant die Person, in deren Dienst er steht, bzw. ihren Willen (wie es etwa bei einer Vormundschaft der Fall ist). Das *repraesentandum* kann aber auch in einer bestimmten Funktion bestehen, die von dieser Person und ihrem Gesamtwillen zu unterscheiden (nicht zu trennen) ist. Das ist etwa dann der Fall, wenn der Repräsentant das ihn beauftragende Subjekt in einer spezifischen Hinsicht vertritt, wenn er mit einer begrenzten Vollmacht für die Ausführung eines bestimmten Auftrags ausgestattet ist oder einen partikularen Willensakt des Subjekts in dessen Namen vollzieht.

Das repräsentierte Subjekt ist im Beziehungsgeschehen der Repräsentation nicht passiv, sondern auf eine direkte oder indirekte Weise aktiv. Im Akt der Beauftragung des Repräsentanten handelt es unmittelbar (immediat), im Vollzug der Repräsentation dagegen mittelbar (mediat) *durch*

den Repräsentanten. Wenn es den Auftrag ändert oder Rechenschaft fordert, wechselt es wieder in den immediaten Handlungsmodus. Auch der Repräsentant ist nicht ein passives Medium der Darstellung, sondern aktiver Mittler bzw. Vermittler dessen, den er repräsentiert. Er verkörpert dessen Anwesenheit hinsichtlich seines Willens und damit in gewisser Weise auch dessen Wesen. Er handelt «in seinem Sinne».

Die Besonderheit *religiöser* Repräsentationen besteht darin, dass sie das unanschauliche Göttliche nicht nur anschaulich macht, sondern in Beziehung dazu setzt, dabei aber zugleich dessen Entzogenheit respektiert. Das bringt der französische Altphilologe, Religions- und Kulturhistoriker und Anthropologe Jean-Pierre Vernant folgendermaßen zum Ausdruck:

«Das religiöse Zeichen stellt sich nicht als einfaches Werkzeug des Denkens dar. Es zielt nicht ausschließlich darauf ab, im Geist des Menschen die sakrale Macht zu vergegenwärtigen, auf die es verweist. Es will immer eine wirkliche Verbindung, ein Gespräch mit ihr herstellen, sie in der Welt der Menschen präsent werden lassen. Doch im Bestreben, eine Brücke zum Göttlichen zu schlagen, muss es zugleich die Distanz deutlich machen, die Inkommensurabilität zwischen der sakralen Macht und allem, was sie – notwendigerweise unzureichend – in den Augen der Menschen sichtbar macht.»⁵

2.2. Anwendung des Repräsentationsbegriffs auf die Deutung Jesu Christi

Die Anwendung des Repräsentationsbegriffs auf die Christologie, wie sie in der vorliegenden Studie versucht werden soll, sieht in Jesus Christus den Repräsentanten Gottes gegenüber den Menschen und den Repräsentanten der Menschen gegenüber Gott. Das Repräsentationsgeschehen vollzieht sich also in Jesus Christus in zweifacher Richtung: von Gott zum Menschen hin und vom Menschen zu Gott hin.⁶

⁵ Jean-Pierre Vernant: *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris 1966, 264, zitiert nach: Carlo Ginzburg: *Repräsentation – das Wort, die Vorstellung, der Gegenstand*, in: *Freibeuter* 53, 1992, 12f.

⁶ Dass der Titel dieses Buches nur die *eine* Richtung anzeigt, ist dem Bemühen um eine prägnante Formulierung geschuldet.

Die Besonderheit des hier vorgestellten Repräsentationsmodells besteht in dieser Wechselseitigkeit: Jesus Christus repräsentiert das Menschsein nicht nur in seiner göttlichen Bestimmung (also das wahre Menschsein), sondern auch in all seiner Abgründigkeit (also das wirkliche Menschsein) gegenüber Gott, und er repräsentiert Gottes Heilsgegenwart, die danach strebt, den Menschen einzuschließen und ihm zugute zu kommen, gegenüber den Menschen.

In der deutschsprachigen Theologie gehört Hermann Deuser zu den Wenigen, die den Repräsentationsbegriff auf die Christologie – präziser: auf die Deutung von «Inkarnation» – angewendet haben.⁷ Er leitet sein Konzept von Repräsentation aus der Semiotik von Charles Sanders Peirce ab, versteht es also als Bezeichnungsprozess. Dabei werden drei Instanzen miteinander verbunden: eine ursprüngliche Kreativität, ein präzisierender Gegenstandsbezug und der verstehende Akt, der in dem Gegenstand den zur Darstellung kommenden kreativen Grund erkennt.⁸ In der theologischen bzw. christologischen Applikation ist Gott dieser kreative Grund und Jesus der «Gegenstand», in dem dieser Grund zur Darstellung kommt. Im glaubenden Verstehen wird die Darstellung als Gottesrepräsentation erkannt. Der kreative Grund ist dabei – wie in jeder Repräsentationsbeziehung – dem Gegenstand der Darstellung qualitativ vorgeordnet. Als solcher ist dieser noch unbestimmt und steht der Darstellung zur Verfügung. In dieser Darstellung erlangt er Bestimmtheit. Nur so kann er sich im Erkennen und Verstehen erschließen. Und erst im verstehenden Erkennen wird die Repräsentation zu einer solchen. Es gibt sie nicht in einer dem Verstehen – und das heißt auch dem Interpretieren – vorausliegenden Objektivität. «Zur vollständigen Repräsentation gehört unaufgebbar dieses dritte Element geistiger Rezeption wie Konstruktivität zugleich.»⁹

Deuser bezeichnete diesen semiotischen Zusammenhang der drei Instanzen als eine «strukturelle wie inhaltliche Trinität»¹⁰. Diese ermöglicht es, Unmittelbarkeit und geschichtliche Vermittlung zusammenzudenken. Die Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses «inkarniert» sich, wird ge-

⁷ Deuser: Gottesinstinkt (siehe Anm. 4 im Vorwort dieses Bandes). Siehe auch ders.: Kleine Einführung in die Systematische Theologie, Stuttgart 1999, 101–105.

⁸ Deuser: Gottesinstinkt, a. a. O., 163f.

⁹ A. a. O., 164.

¹⁰ A. a. O., 169.

schichtlich konkret und damit anschaulich, erkenn- und verstehbar. In ihrer gegenständlichen Darstellung ist sie allerdings immer auch in deren zeitbedingte Kontexte eingebunden. Zu ihrem Verstehen braucht es also eine kontextuelle Hermeneutik.

Deusers Ansatz berührt sich mit dem im vorliegenden Band entwickelten Konzept von Repräsentation. Dieses unterscheidet sich allerdings in mindestens dreifacher Weise davon: erstens in der postulierten Wechselseitigkeit der Repräsentationsbeziehung, zweitens darin, dass über den *Darstellungscharakter* der Repräsentation deren *Ereignungscharakter* stärker betont wird.¹¹ Im Repräsentanten kommt der kreative Grund nicht nur zum Vorschein, in ihm vergegenwärtigt sich auch seine machtvolle Präsenz. Repräsentation ist mehr als Signifikation und mehr als ein Zeichenprozess. Der dritte Unterschied besteht darin, dass Deusers Entwurf lediglich auf die Deutung von «Inkarnation» bezogen ist, nicht auf die Christologie insgesamt, und dass er weitgehend auf der programmatischen Ebene bleibt, das angezeigte Programm aber nur andeutungsweise inhaltlich entfaltet.

Eine Wechselseitigkeit in der Repräsentationsbeziehung nimmt auch Christof Gestrinch in seinen Überlegungen zur «Stellvertretung» Jesu Christi an. Er geht von der Frage aus, was einen guten Botschafter ausmacht. Ein solcher repräsentiere nicht nur seinen Dienstherrn, sondern auch die, zu denen er entsandt wurde. Er fungiere als Mittler, besonders dann, wenn es darum gehe, Versöhnung zu stiften. Notfalls sei er sogar bereit, sein Leben dafür einzusetzen. «Im Stellvertreter-Sein Jesu Christi zeigt sich Gott *in der Fremde* am Ort des Menschen, aber auch der Mensch *in der Heimat* am Ort Gottes. Jesu göttliche Sendung in der Stellvertretung bedingt es, dass in ihm der wirkliche und wahre Gott, wie auch der wirkliche und wahre Mensch sichtbar wird.»¹²

Auch Stephan Schaeede erwägt, die soteriologische Relevanz des Repräsentationsbegriffs im Sinne einer «doppelten Repräsentanz» zu entfalten.¹³ Er fasst sie in drei Punkten zusammen: «(a) Christus ist, indem er an die

¹¹ Siehe dazu Abschnitt 2.2.4.

¹² Christof Gestrinch: Unterscheidung zwischen göttlicher und menschlicher Stellvertretung. Zur Präzisierung des Verständnisses des «wunderbaren Tauschs» und der Sündenvergebung, in: *Una Sancta* 46, 1991, 233.

¹³ Schaeede: Stellvertretung (siehe Anm. 150), 227, siehe auch 630f., 634.

Stelle des Sünders getreten ist, die Person, in der Gott den sündigen Menschen in seiner Sünde gegenwärtig sein lässt, um in dieser Person die Sünde zu überwinden. (b) Christus ist, indem er als der Gerechte an unsere Stelle getreten ist, derjenige, in dem der Sünder Gott als gerechtfertigter Mensch gegenwärtig wird. (c) In Christus wird dem Menschen Gott als der gegenwärtig, der ihm seine Sünden vergibt und rechtfertigt.»¹⁴ Damit ist Repräsentation auf Stellvertretung zurückgeführt und in einem sünden- und rechtfertigungstheologischen Kontext (in Anlehnung an 2Kor 5,21) näherbestimmt.¹⁵ In ähnlicher Weise hatte schon Karl Barth von einer «doppelten Stellvertretung» gesprochen.¹⁶

Demgegenüber will ich den Repräsentationsbegriff nicht nur soteriologisch im Blick auf die Heilsbedeutung Jesu Christi anwenden, sondern grundlegender auch auf das Verständnis seiner Person. Und in der Soteriologie soll er nicht nur auf Sünde und Vergebung, sondern auf die heilshafte Gegenwart Gottes im Leiden, aber auch in allen anderen Existenzzuständen bezogen werden.

2.2.1. Repräsentation als «Vergegenwärtigung»

Das Verständnis von «Repräsentation», das der Repräsentationschristologie zugrunde liegt, rekurriert vor allem auf ein Bedeutungsmoment dieses Begriffs, das im deutschen Sprachgebrauch nicht im Vordergrund steht. Dort bezeichnet der Begriff – wie in Abschnitt 2.1. angezeigt – vor allem Vorstellungen, Darstellungen und Akte der Vertretung. Bei Vorstellungen und Darstellungen kann er für die *Vollzüge* des Vorstellens und Darstellens, wie auch für die *Inhalte* bzw. *Resultate* der Vollzüge stehen. In jedem Fall ist «Repräsentation» ein *relationaler* Begriff, der eine (asymmetrische) Beziehung zwischen dem Repräsentierten und dem Repräsentierenden bezeichnet.

Im mittelalterlichen Lateinischen sowie im Englischen, Französischen und Italienischen ist das Bedeutungsfeld weiter gefasst.¹⁷ Dazu gehört vor

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Siehe dazu auch: Stephan Schaede: Jes 53, 2 Kor 5 und die Aufgabe systematischer Theologie, von Stellvertretung zu reden, in: J. Christine Janowski u. a. (Hg.): Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte, Neukirchen-Vluyn 2006, 125–148.

¹⁶ KD III/2, 527 u. ö.

¹⁷ Eckart Scheerer u. a.: Art. «Repräsentation» (siehe Anm. 1), 790.

allem der Bedeutungsaspekt der «Vergegenwärtigung», der für die Repräsentationschristologie von grundlegender Bedeutung ist. Dieser Bedeutungsaspekt ergibt sich aus der Übersetzung des Begriffs «Repräsentation». Dabei verstehe ich die Vorsilbe «re» hier nicht in einem zeitlichen Sinn als «wieder gegenwärtig machen», sondern in einem ontischen Sinn als Vergegenwärtigung eines *Anwesenden* (nicht eines *Abwesenden*), der aber der sinnlichen Wahrnehmung entzogen ist und auch in der Repräsentation entzogen bleibt. Es geht also um die Manifestation von Anwesenheit in einer Person.

Anwesenheit, Da-Sein, Präsenz ist die basale Seinsweise Gottes. Das sagt schon die Selbstvorstellung Gottes als JHWH in Ex 3,14b: «Ich bin da» bzw. im Modus der Verheißung: «Ich werde da sein», bzw. «Ich werde mit dir sein» (vgl. Ex 3,12). Das Dasein Gottes ist aber nicht «leer», sondern inhaltlich gefüllt mit seinem Heilswillen (Ex 34,6f. u. ö.). Anwesenheit ist dabei nicht als ein statisches, in sich ruhendes Da-Sein, sondern dynamisch als immer neues Ankommen zu verstehen. Sie hat Ereignischarakter.

Der Begriff «vergegenwärtigen» hat eine subjektive (mentale, kognitive) und eine objektive (ontische) Seite. Wie der Begriff «realisieren» bedeutet er zum einen die (subjektive) Bewusstmachung von etwas («ich vergegenwärtige mir, dass ...», «ich realisiere, dass ...»), zum anderen das (objektive) Gegenwärtigwerden und -sein eines vom Subjekt verschiedenen (personalen, kollektiven) Anderen.

«Repräsentation» meint also in Bezug auf Christus nicht das, was in der Geschichte dieses Begriffs zumeist mit ihm verbunden wurde: die Stellvertretung im Sinne der Beauftragung, einen *abwesenden Anderen* darzustellen, seine Rolle zu spielen, für ihn zu sprechen und zu handeln. Christus als Repräsentant Gottes ist *mehr* als ein Delegierter, Abgeordneter, Gesandter, Botschafter, Agent, Vikar, «Sachwalter Gottes»¹⁸, «Funktionär»¹⁹,

¹⁸ Hans Küng: Christsein, München ³1978, 347–352, bes. 350.

¹⁹ Thomas Söding: Verbindender Glaube. Paulinische Perspektiven der Rechtfertigungslehre in der Rezeption der «Gemeinsamen Erklärung», in: Bernd Oberdorfer, Thomas Söding (Hg.): Wachsende Zustimmung und offene Fragen: Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre im Licht ihrer Wirkung, Freiburg i. Br. 2019, 237; Hansjürgen Verwey: War das Wort bei Gott? Zur Soteriologie des Johannesevangeliums, Regensburg 2019, 27 (bezogen auf den «Logos» Gottes).

«Werkzeug»²⁰, «Hauptdarsteller»²¹, «Doppelgänger»²², «Instrument»²³ und «Vollstrecker der Absichten Gottes»²⁴. Er ist die Gottesgegenwart in Person. *Damit* – und nicht durch einen davon zu unterscheidenden Akt – ist ihm «die Repräsentation Gottes der Welt gegenüber»²⁵ übertragen.

Das Verständnis von Repräsentation als Vergegenwärtigung eines *Abwesenden* findet sich in vielen Begriffsbestimmungen. So etwa bei Ulrich von Alemann: «Repräsentation bedeutet ganz allgemein das Gegenwärtigmachen in einer bestimmten Weise von etwas, das nichtsdestoweniger im wörtlichen Sinn oder tatsächlich nicht gegenwärtig ist.»²⁶ Auch in der Theologie begegnet diese Begriffsbedeutung. So versteht Dorothee Sölle Christus als «Stellvertreter» Gottes, der den abwesenden Gott vertritt.²⁷ Ein solches Verständnis konnte aber auch zur Zurückweisung des Repräsentationsbegriffs in der Anwendung auf Jesus Christus führen, so etwa bei Wilfried Joest: «Jesus [...] ist in seinem Verhältnis und Verhalten zu uns nicht der Repräsentant eines abwesenden, sondern gerade des in, mit und unter seinem Sein mit uns *anwesenden* Gottes, so dass nicht nur gilt: *Wie* Jesus, *so* (auf einer höheren Ebene) auch Gott, sondern: *Wo* Jesus, *da* Gott selbst [...]»²⁸ Um das auszudrücken, zieht er den Sakramentsbegriff heran: Jesus ist das «sacramentum» der Gemeinschaft schenkenden Gegenwart Gottes selbst bei uns»²⁹. *Diese* Bedeutung lege ich dem Repräsentationsbegriff bei: Er bezeichnet die erfahrbare Repräsentation eines der Erfahrung entzogenen *Anwesenden*.

²⁰ Ulrich Kühn: Christologie, Göttingen 2003, 312.

²¹ Eberhard Martin Pausch: Jesus, Hauptdarsteller Gottes? Inszenierung als Schlüssel für einen vernunftgemäßen Glauben, Berlin 2019.

²² Johannes Weiß: Das Urchristentum, Göttingen 1917, 365. Karl Barth hat diese Metapher aufgenommen: KD I/1, 333. Auch spricht er von einer Selbstwiederholung Gottes (a. a. O., 315).

²³ Harry M. Kuitert: Kein zweiter Gott. Jesus und das Ende des kirchlichen Dogmas, Düsseldorf 2004, 22.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ernst Käsemann: Kritische Analyse von Phil 2,5–11, in: EVB 1, 1960, 85.

²⁶ Ulrich von Alemann: Repräsentation, in: Dieter Nohlen (Hg.): Wörterbuch Staat und Politik, Bonn 1998, 655.

²⁷ Dorothee Sölle: Stellvertretung (siehe Anm. 158), 171 (Werke, Bd. 3, 131).

²⁸ Wilfried Joest: Dogmatik I, Göttingen ²1987, 234 (Hervorhebungen W. J.).

²⁹ Ebd.

Die Repräsentationschristologie bestimmt die beiden Beziehungen zwischen Gott, Jesus Christus und den Menschen im Sinne von Vergegenwärtigungen in den beiden o. g. Bewegungsrichtungen: Das Subjekt, das sich repräsentiert (im einen Fall Gott, im anderen der Mensch), vergegenwärtigt sich im Repräsentanten (bzw. wird von ihm vergegenwärtigt). Diese Repräsentation geschieht im einen Fall gegenüber dem Menschen, im anderen Fall gegenüber Gott.

Das Repräsentationsgeschehen von Gott zum Menschen hin lässt sich (in epistemischer Hinsicht) auch als «Offenbarung» beschreiben: als die Selbstoffenbarung Gottes, der sich in Jesus als dem Offenbarungsträger gegenüber den Menschen als den Adressaten der Offenbarung entbirgt.³⁰ Es lässt sich (in soteriologischer Hinsicht) auch in der Begrifflichkeit der personalen Selbstmitteilung bzw. Vermittlung zum Ausdruck bringen: als heilshafte Selbstmitteilung Gottes durch Jesus als Mittler zugunsten der Menschen. Versteht man «Mittler» vom lateinischen «Interpres» her, kann man mit Gregor Maria Hoff sagen: «In Jesus Christus interpretiert [...] sich Gott menschlich und den Menschen «göttlich»: seine Lebensmöglichkeiten werden neu «definiert».»³¹

Es gibt allerdings nicht nur Formen der *Selbstoffenbarung* und *Selbstvermittlung*, bei denen Subjekt und Inhalt der Offenbarung bzw. Vermittlung identisch sind. Beides kann auch auseinanderfallen. Das ist dann der Fall, wenn der Offenbarer «etwas», also einen von sich verschiedenen Inhalt entbirgt. Dann unterscheidet sich das «Wer» vom «Was» der Offenbarung. Doch selbst dann gibt sich der Offenbarer selbst immer «in, mit und unter» dem Offenbarungsinhalt zu erkennen. Bei der personalen Repräsentation repräsentiert der Repräsentant letztlich immer das repräsentierte Subjekt.

Wo das Verhältnis zwischen Gottes Selbstmitteilung und dem geschichtlichen Medium, in dem sich diese vollzieht, als Repräsentationsbeziehung verstanden wird, öffnet sich die Möglichkeit, dass sich die Gegenwart Gottes auch in anderen Repräsentationsgestalten vergegenwärtigen kann. Jesus Christus ist der für den christlichen Glauben maßgebliche Repräsentant der unbedingten und universalen Heilsgewalt Gottes, was

³⁰ Siehe dazu Kapitel 3.7.

³¹ Gregor Maria Hoff: Wer ist Christus? Das Symbol von Chalkedon als Grammatik des Glaubens, in: ders.: Stichproben: Theologische Inversionen. Salzburger Aufsätze, Innsbruck, Wien 2010, 198.

aber nicht ausschließt, sondern aufgrund der Unbedingtheit und Universalität der Heilsgegenwart gerade einschließt, dass diese Gegenwart auch Formen annehmen kann, die von der Repräsentation durch Christus verschieden sind. In Christus hat Gott sich in seiner Heilsintention *identifiziert*, aber nicht *de-finiert* im Sinne von «begrenzt».

2.2.2. Wen repräsentiert Jesus, der Christus?

In Kapitel 2.1. wurde die im Repräsentationsbegriff angelegte Beziehungsstruktur herausgearbeitet. «Repräsentation» beschreibt eine dreistellige Relation, der zufolge zwischen drei Relaten eine Unterscheidung und Zuordnung vorgenommen wird: der Instanz, die repräsentiert wird, dem Repräsentanten und dem/den Adressaten, gegenüber dem/denen die Repräsentation erfolgt. Diese Struktur wird nun auf die Christologie angewandt. Die Bedeutung Jesu Christi wird im Blick auf die beiden Grundbeziehungen zur Sprache gebracht, die seine Person bestimmen: zum einen ist dies die Beziehung zu Gott bzw. zur Heilsgegenwart Gottes, zum anderen die Beziehung zu den Menschen, der Menschheit bzw. dem Menschsein. Es handelt sich also um eine doppelte Repräsentation.³²

(a) In der Beziehung Jesu zu den *Menschen* ist *Gott* die Instanz, die von ihm repräsentiert wird (das Subjekt der Repräsentation). Die Repräsentation erfolgt gegenüber den *Menschen*. Der Kern der Repräsentationschristologie besteht in dieser Hinsicht in der schlichten Aussage: «Gott war in ihm» (Apg 10,38; 2Kor 5,19). Von gleicher Bedeutung ist die in Mk 15,39b überlieferte Bekenntnisaussage des römischen Hauptmanns: «Ja, dieser Mensch war wirklich Gottes Sohn!» Alle Titulationen Jesu Christi im Neuen Testament bringen dieses In-Sein, diese «Insistenz» Gottes in ihm mit unterschiedlichen Akzentsetzungen und in Anspielung auf unterschiedliche Traditionen zum Ausdruck. Mit dem Repräsentationsbegriff lassen sie sich zusammenfassend deuten. «Repräsentation meint: So wie Jesus Christus, so ist Gott.»³³ Und mehr noch: «Wo Jesus [ist], da [ist] Gott selbst.»³⁴ Die Gewissheit, dass Jesus Christus Gott repräsentiert, hat

³² Andeutungsweise wird diese Position auch vertreten in: Für uns gestorben. Die Bedeutung von Leiden und Sterben Jesu Christi. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2015, 186.

³³ Deuser: Kleine Einführung (siehe Anm. 7), 100.

³⁴ Siehe Anm. 28.

seine Nachfolgegemeinschaft konstituiert, ausgebreitet und über zwei Jahrtausende erhalten. Diese Gemeinschaft versammelt sich in seinem Namen, weil er im Namen Gottes wirkte und diesen Namen damit repräsentierte.

Diese Grunderfahrung und Grundüberzeugung des christlichen Glaubens artikuliert sich in unterschiedlichen theologischen Sprachformen, bildhaften Ausdrücken und Anspielungen auf biblische Überlieferungen. Wolfhart Pannenberg hat im Blick auf die biblische Überlieferung und die Geschichte der Theologie fünf Auffassungen der Gegenwart Gottes unterschieden³⁵:

- Nach dem Modell der *Geistgegenwart* ist Jesus der geistbegabte, endzeitliche Prophet, Menschensohn, Gottesknecht, Gesalbte, Messias.
- Wo er als inkarniertes Gotteswort, als die menschengewordene zweite Person der Trinität, verstanden wird, ist die Einheit Gottes mit ihm als *Substanzgegenwart* bestimmt.
- Die *Mittlerchristologie* sieht in ihm den Mittler zwischen Gott und Menschen, der Gott subordiniert ist.
- Wird Jesus demgegenüber als die Epiphanie Gottes oder eines göttlichen Wesens aufgefasst, die sich nicht wirklich mit dem Menschsein verbindet, sondern nur in diesem erscheint, so ist von einer *Erscheinungsgegenwart* zu sprechen.
- Dem Modell der *Offenbarungsgegenwart* zufolge vollzieht sich in Jesus die Selbstoffenbarung Gottes, der mit ihm wesenhaft identisch ist.

Die Frage, wie die Präsenz Gottes im Christus Jesus zu denken ist, wird in dem hier vorliegenden Christologieentwurf (in den Kapiteln 3.3.; 3.4. und 3.5.) im Anschluss an die biblischen und frühchristlichen Redeweisen vom fleischgewordenen «Wort», vom «Geist», der ihn erfüllte, und von der «Weisheit», die in ihm Wohnung genommen hat, auf dreifache Weise beantwortet. In diesen drei Ausdrucksformen kommt die Präsenz Gottes auf unterschiedliche Weise mit jeweils eigener Akzentsetzung zum Ausdruck. Gegenüber der Dominanz der Logos-Inkarnations-Christologie in der Theologiegeschichte wird damit dem ersten der von Pannenberg zusammengestellten Modelle – der Geistchristologie – größere Beachtung geschenkt.

³⁵ Wolfhart Pannenberg: Grundzüge der Christologie, Gütersloh ⁶1982, 113–131.

(b) In der Beziehung Jesu zu *Gott* ist die *Menschheit* bzw. das *Menschsein* die Instanz, die von ihm repräsentiert wird. Die Repräsentation erfolgt gegenüber *Gott*. Die Tatsache, dass Jesus selbst Teil der Menschheit war und die Erfahrung des Menschseins – bis in die Abgründigkeit seines Foltertodes – machte, ermöglicht es ihm, diese Repräsentation wahrzunehmen. Als wirklicher Mensch, der Jesus war, repräsentiert er das Menschsein gegenüber *Gott*. «Repräsentation» bezieht sich nicht auf das An-sich-Sein, sondern auf das *Beziehungsgeschehen*.

Wie sind nun diese beiden Grundbeziehungen zu bestimmen? Ich nehme diese Bestimmung nun zunächst im Blick auf die *Person* Jesu Christi durch Abgrenzung von einer «identifikativen» Christologie und dann im Blick auf sein *Wirken* und seine *Wirkung* bzw. seine *Heilsbedeutung* durch Abgrenzung von einer «konstitutiven» Christologie vor.

2.2.2.1. Identifikationschristologie

Die Repräsentationschristologie unterscheidet sich im Blick auf die Person Jesu Christi von christologischen Ansätzen, die man als «Identifikationschristologie» bezeichnen kann. «Identifikation» meint hier «Gleichsetzung».

Dazu gehören zur einen Seite hin Ansätze, welche die Gottesgegenwart in ihm unterbestimmen und in ihm lediglich einen von *Gott* beauftragten «Funktionär» sehen, der im Dienste Gottes handelt. Hier wird er so weitgehend mit dem Menschsein identifiziert, dass die ihn tragende Gottesbeziehung auf seinen Gottesglauben, d. h. auf einen psychischen Akt bzw. Zustand reduziert wird.

Zur anderen Seite hin sind hier die Ansätze zu nennen, welche die Unterschiedenheit Jesu von *Gott* (bzw. vom «Wort» Gottes) minimieren oder eliminieren und einseitig seine Einheit mit *Gott* betonen. Das war tendenziell in der alexandrinischen Christologie der Alten Kirche der Fall, die diese Einheit als eine substanzhafte (bzw. physische) gedacht hat. In der (vom Konzil von Chalcedon verworfenen, von einigen orientalischem-orthodoxen Kirchen aber weiterhin vertretenen) Extremposition des Monobzw. Miaphysitismus kam es zu einer vollständigen Identifikation Jesu Christi mit *Gott*.

Diese Auffassung wird bis in die Gegenwart vertreten, so etwa in Teilen der orthodoxen und der evangelikalen Theologie, wo Jesus schlicht als

«Gott» bezeichnet wird, ohne Differenzbestimmungen hinzuzufügen, die ihn von Gott unterscheiden (wie «Inkarnation des Wortes Gottes»).³⁶

Die Identifikationschristologie kann sich auch soteriologisch zum Ausdruck bringen, indem proklamiert wird, Jesus Christus *sei* das Heil Gottes.³⁷ Je mehr die Einheit zwischen Jesus Christus und Gott (bzw. dem Heil Gottes) betont wird, umso weniger Raum bleibt für die Annahme anderer Gegebenheitsweisen (bzw. Gegenwartsweisen) des Wortes, des Geistes und der Weisheit Gottes neben der in Jesus personifizierten. Das führt zu einem soteriologischen Exklusivismus.

Die Repräsentationschristologie bestimmt die Beziehung zwischen Jesus Christus und Gott bzw. Gottes Heil sowie die Beziehung zwischen Jesus Christus und den Menschen, denen seine Mission der Heilsvermittlung gilt, demgegenüber im Sinne einer Einheit in Unterschiedenheit:³⁸ als Vergegenwärtigung, ohne dass damit eine vollständige Identifikation ausgesagt wäre.

Der Begriff «Identifikationschristologie» kann allerdings auch in einem Sinn gebraucht werden, der mit der Repräsentationschristologie gut vereinbar ist. So fordert etwa Hans-Martin Barth einen «Abschied von der Dominanz der Inkarnationschristologie»³⁹ und plädiert für eine Identifi-

³⁶ In diese Richtung geht etwa Aaron Riches: *Ecce Homo. On the Divine Unity of Christ*, Grand Rapids, MI 2016. Riches betont die Göttlichkeit Jesu. Er lehnt die Vorstellung einer Annahme der menschlichen Natur durch die göttliche ab und spricht von einer «absolute unitas of the human Jesus with the divine Son» (3).

³⁷ Internationale Theologenkommission: *Das Christentum und die Religionen*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1996, § 28. – In einer früheren Stellungnahme zu «Ausgewählte[n] Fragen zur Christologie» (1979) hatte diese Kommission den Repräsentationsbegriff im Kontext der Christologie gebraucht, indem sie erklärte, Jesus sei sich bewusst gewesen, «der eschatologische Heilmittler und ›Repräsentant‹ der Gottesherrschaft zu sein» (in: *HerKorr* 35, 1981, 137–145; www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_ge.html [19.07.2020], § 2.4). Siehe auch a. a. O., § 3.2: «Jesus wusste sich als der eschatologische Heilbringer, der das Reich Gottes ankündigte und ›repräsentierte‹ bzw. gegenwärtig setzte.»

³⁸ Siehe dazu auch Abschnitt 3.2.2.

³⁹ Hans-Martin Barth: *Abschied von der Dominanz der Inkarnationschristologie*, in: ders.: *Authentisch glauben. Impulse zu einem neuen Selbstverständnis des Christentums*, Gütersloh 2010, 88–105.

kationschristologie. Deren Grundgedanke besteht ihm zufolge in der doppelten Aussage, dass Gott sich mit Jesus und Jesus sich mit den Menschen identifiziert hat. Dadurch konnten und können die Menschen «sich nun selbst identifizieren als diejenigen, mit denen Jesus und durch seine Vermittlung Gott selbst sich identifiziert hatte».⁴⁰ «Identifikation» ist dabei auf der Ebene des Handelns, nicht auf der Ebene des Seins angesiedelt. Es ist ein Akt Gottes, der sich im Handeln Jesu realisiert, nicht eine seins- oder wesenhafte «Identität». Ganz ähnlich hatte schon Hans Graß formuliert «Es handelt sich zwischen Gott und Christus um eine Identität der Aktionen, nicht dagegen um die Wesenseinheit oder Wesensgleichheit zweier Personen.» Gott handele durch Christus zu unserem Heil.⁴¹

2.2.2.2. Konstitutionschristologie

Die Repräsentationschristologie unterscheidet sich im Blick auf das *Wirken und die Wirkung* bzw. die *Heilsbedeutung* Jesu Christi von christologischen Ansätzen, die man als «konstitutive» oder «kausative» Christologie bezeichnen kann und bezeichnet hat. Diese gehen davon aus, dass Jesus mit seinem Lebensopfer nicht nur der Repräsentant, sondern der Konstitutionsgrund, d. h. die Ursache bzw. die notwendige Bedingung des Heils der Menschen oder gar des Heilswillens und Heilshandelns Gottes ist, weil der Kreuzestod ein zur Versöhnung der Menschen mit Gott oder gar zur Versöhnung Gottes notwendiges Sühnopfer war. Das Selbstopfer Christi hat den schuldhaften Bruch der Beziehung zwischen Gott und Mensch geheilt, das Sündenverhängnis, das über der Menschheit liegt, und die dafür von Gott verhängte Sündenstrafe aufgehoben. Mit dem Tod am Kreuz wurde die Sünde entmächtigt und damit Heil für die Menschen erwirkt. Es ist dies der Kulminationspunkt der Heilsgeschichte. Konstitutionschristologischen Ansätzen zufolge ist der Kreuzestod Jesu nicht «nur» der Erkenntnisgrund, sondern der Realgrund der Liebe Gottes.

Die Hauptlinien der abendländischen Soteriologie vor der Aufklärung sind konstitutionschristologisch geprägt. Die grob gezeichnete Linie dieser staurozentrischen Ausdeutung der Soteriologie verläuft von Paulus über Augustin, Anselm von Canterbury, der den Kreuzestod als stellvertretende Genugtuungleistung deutete, und Luther, der in Jesu Passion ein stellvertretendes Strafleiden zum Heil der Menschen sah. Es kommt hier nicht

⁴⁰ A. a. O., 95.

⁴¹ Hans Graß: Christliche Glaubenslehre, Bd. 1, Stuttgart u. a. 1993, 135.

darauf an, diese Ansätze detailgenau zu betrachten. Ihnen gemeinsam ist die Fokussierung auf das Kreuz Jesu. Konstitutionschristologische Ansätze sind Kreuzestheologien.

Damit verbindet sich in der Regel eine infralapsarische Auffassung vom Heilswirken Gottes, der zufolge dieses Wirken durch die Ursünde der Menschheit notwendig geworden ist. Der dadurch entstandene Bundesbruch musste geheilt werden.

Auch hier liegen die religionstheologischen Konsequenzen auf der Hand: Wenn sich der entscheidende Heilsakt Gottes in Jesus – vor allem in seinem Kreuzestod – vollzogen hat, dann kann es keine geheilte Gottesbeziehung *remoto Christo* geben. Wenn die Teilgabe und Teilhabe an diesem Akt im christlichen Glauben stattfindet, dann ist sie nur für Christusgläubige erschwinglich. Wenn die Gemeinschaft der Glaubenden als «Leib Christi» die Sozialgestalt dieser Teilgabe darstellt, dann ist die Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft heilsnotwendig. Wohl lassen sich Öffnungsklauseln in diesen Exklusivismus einbauen,⁴² doch haben sie bestenfalls den Status von gnadenhaft gewährten Ausnahmen.

Gegenüber konstitutionschristologischen Ansätzen bzw. einer kausativen Soteriologie geht die repräsentative Christologie und Soteriologie davon aus, dass der unbedingte und universale Heilswille Gottes *von Ewigkeit her* im Wesen Gottes konstituiert ist und dass es kein von Jesus erbrachtes Blutopfer braucht, um die Entfremdung der Menschen von Gott aufzuheben. Das Wesen Gottes *besteht* in diesem Heilswillen. Das daraus hervorgehende Heilswirken Gottes ist nicht erst durch einen «Sündenfall» der Menschheit notwendig geworden (also «infralapsarisch» angelegt) und zielt darauf, dessen Folgen zu beheben. Vielmehr besteht es in der Realisierung der schon mit der Schöpfung gegebenen Bestimmung zur heilshaften Vollendung. Es muss keine sündhafte Blockade des göttlichen Heilswillens aufgehoben werden. Wenn auch durch die Umtriebe der Geschöpfe immer wieder irritiert und gestört, so setzt er sich doch letztlich über alles hinweg, was ihm in den Weg gestellt wird. Dieser Typus der Christologie findet Anknüpfungspunkte im neuzeitlichen Protestantismus vor allem bei Hegel und Schleiermacher. Seit dem 19. Jahrhundert wurde er auf unterschiedliche Weise entfaltet.

Die repräsentative Christologie und Soteriologie versteht das Christusgeschehen also als geschichtliche Gestaltwerdung des von Ewigkeit her

⁴² Siehe dazu Abschnitt 1.5.3.

kommenden (protologische Blickrichtung) und am Ende der Zeit in Vollgestalt verwirklichten Heils (eschatologische Blickrichtung). Gottes Heil ist in Christus repräsentiert, d. h. *offenbart*, *mitgeteilt* und damit *wirkend*. In diesem Sinne hat Paul Tillich formuliert: «Im Christus ist die *ewige* Beziehung Gottes zum Menschen offenbar.»⁴³ Diese Repräsentation vollzieht sich dabei nicht nur in der Passion und im Kreuzestod Jesu, sondern im Gesamtzusammenhang von Leben, Wirken, Leiden, Sterben und «Auf-erwecktwerden» Jesu Christi.

Gottes Heilsgegenwart ist in Jesus Christus präsent und wirkt von dort ausgehend in der Kraft des Geistes Gottes. Diese Kraft wirkt aber auch über die Repräsentationsgestalt und die von ihr ausgehende Wirkung hinaus. Damit ist die Möglichkeit offengehalten, dass es auch andere Repräsentationsgestalten geben kann, die von sich weg- und auf die göttliche Heilswirklichkeit hinweisen, die sich in ihnen vergegenwärtigt. Erst in dieser Weitung lässt sich die Unbedingtheit und Universalität des Heilswillens Gottes überzeugend denken. Der christliche Glaube ist auf Christus und nur auf ihn bezogen. Aber als «Spiegel des väterlichen Herzens»⁴⁴ steht Christus für die Weite dieses Herzens.

2.2.2.3. Repräsentationschristologie als Verdünnung?

Nimmt man die Ansätze einer Identifikations- und Konstitutionschristologie zum Maßstab, dann mag die Repräsentationschristologie demgegenüber als Verdünnungsform erscheinen. Eine Repräsentation scheint weniger Seinsgehalt zu haben als die repräsentierte Wirklichkeit. Gegenüber der «eigentlichen» Wirklichkeit scheint sie nur den Status des «Uneigentlichen» zu haben. Dieser Einwand verfängt aber nur im Rahmen eines ontischen Denkens, das zudem Seinsgehalte quantifiziert, also ein mehr oder weniger an Sein (in diesem Fall an Gott-Sein) konstatiert. Damit ist aber die Repräsentationschristologie in einem Bezugsrahmen interpretiert, den sie gerade überwinden will, weil sie ihn für unsachgemäß hält. Ihr zufolge

⁴³ Tillich: Systematische Theologie, Bd. 2 (siehe Anm. 115), 106. (Hervorhebung R. B.).

⁴⁴ Martin Luther: Der Große Katechismus (WA 30/1, 192,5; zitiert nach: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche [BSLK], Gütersloh 42000, § 750). In einem Gebet im Engelberger Gebetbuch aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts wird Jesus als «ruhender Ausfluss des väterlichen Herzens» bezeichnet (Stiftsbibliothek Engelberg, cod. 155, fol. 202v–203r).

ist es nicht sinnvoll, eine seinshafte Abstufung zwischen dem Repräsentanten und der repräsentierten Wirklichkeit vorzunehmen. Im Repräsentanten manifestiert sich diese Wirklichkeit. Sie kommt durch ihn zur Wirkung. Man kann darin sogar ein Mehr-Sein des Repräsentanten gegenüber dem, den er repräsentiert, sehen. Doch führen solche ontischen Quantifizierungen nicht weiter.

Manche Kritiker stellen diesen Ansatz allerdings auch erst in einer verdünnten Form dar, um ihm dann den Vorwurf der Verdünnung zu machen. So lautet der Einwand von Carsten Rührup, die Repräsentationschristologie betrachte Jesus als Repräsentanten universaler Werte, «die auch unabhängig von der Person Jesu begründet werden können und für alle Menschen Gültigkeit haben»⁴⁵. Im Hintergrund steht der stereotype Rekurs auf eine ebenso stereotype Deutung der Aufklärungschristologie, der zufolge Jesus im Kern seiner Verkündigung lediglich allgemeine Vernunftwahrheiten in zeitgemäßer Veranschaulichung dargeboten habe und nur ein Exempel ethischer Ideale darstelle. Rührup stellt der repräsentativen eine «normative» Christologie gegenüber und beklagt dann, dass es der repräsentativen an Normativität mangelt.⁴⁶ Demgegenüber sei hier betont, dass die Repräsentationschristologie nicht weniger normative Kraft enthält als andere christologische Ansätze. Kritiker, die in der Repräsentationschristologie eine Verdünnung sehen, sollten konstruktiv zeigen, wie *sie* die religionstheologischen Herausforderungen christologisch aufzunehmen gedenken.

Die Repräsentationschristologie steht den Identifikations- und Konstitutionschristologien nicht antithetisch und damit unvermittelbar gegenüber. Sie kann deren Anliegen aufnehmen und sie in ihrem Rahmen und auf ihre Weise modifiziert zur Geltung bringen. Das sollte in der weiteren Darstellung deutlich werden.

⁴⁵ Carsten Rührup: Christologische Konzeptionen der Pluralistischen Religionstheologie. Systematische Darstellung und Diskussion, Frankfurt a. M. u. a. 2005, 307.

⁴⁶ A. a. O., 305ff.

2.2.3. Was repräsentiert Jesus, der Christus?

Im Blick auf die beiden Beziehungen Jesu – zu Gott und zur Menschheit – ist auch das *repraesentandum*, der *Gehalt* der Repräsentation unterschiedlich zu bestimmen:

(a) Im Blick auf die Beziehung der Person Jesu zu den *Menschen* gilt: Jesus repräsentiert die Heilsgegenwart, den Heilswillen und das Heilshandeln Gottes. Da es sich dabei nicht nur um Willensakte handelt, die vom Wesen Gottes zu unterscheiden und diesem nachzuordnen wären, sondern um die wesenhafte Selbstmitteilung Gottes, fällt der *Inhalt* der Repräsentation mit dessen *Subjekt* zusammen. Die Angabe des Inhalts bedeutet lediglich eine Näherbestimmung dessen, was das Subjekt kennzeichnet.

Damit ist gesagt: Nach dem Zeugnis vor allem der synoptischen Evangelien proklamiert Jesus nicht seine eigene Messianität, seine Gottessohnschaft oder gar sein Gottsein, sondern die sich durchsetzende Macht der Gegenwart Gottes (symbolisiert im «[König-]Reich Gottes» bzw. in der «Herrschaft Gottes»). Nicht für seine Person, sondern für die von ihm in seinem Reden und Handeln verleblichte Mission erhebt er einen Anspruch auf Endgültigkeit und Normativität. Der Christustitel bringt diese Transparenz der Person auf die «Sache Gottes» und dessen machtvolle Gegenwart zum Ausdruck. Darin liegt der «Christusinhalt», den Jesus repräsentiert. Er gibt den ihm beigelegten Titeln allerdings auch eine darauf ausgerichtete neue Bedeutung.

Das *repraesentandum* besteht also in der unbedingten und universalen Güte Gottes, die darauf ausgerichtet ist, sich geschichtlich zu verwirklichen. Wie die Bedeutsamkeit der *Christusperson*, so kann auch dieser *Inhalt*, der diese Person, ihr ganzes Wirken und auch ihr Ergehen bestimmt, im Neuen Testament mit unterschiedlichen Begriffen bezeichnet werden, wobei jeweils andere Bedeutungsmomente in den Vordergrund treten: bei Johannes als «Liebe» (ἀγάπη) Gottes, bei Paulus in einer stärker juristischen Metaphorik als «gerechtsprechende Gnade» (χάρις), bei Lukas als «Erbarnten Gottes» (ἔλεος). All diese Begriffe bringen die unbedingte und sich universal schenkende Güte als wesenhafte Selbstmitteilung Gottes zum Ausdruck. Sie sind im Sinne einer präsentischen und futurischen Eschatologie zu verstehen, als das, was schon jetzt gegenwärtig ist, und zugleich als das, dessen Vollendung noch aussteht.

Mit seiner Verkündigung der Nähe Gottes und seiner Praxis, die diese Nähe erfahrbar macht, stimmte Jesus übrigens weitgehend mit den Pharisäern überein. Bei allem, was ihn von deren Thora-Observanz unterschied,

war er sich mit ihnen in der Intention einig, die gesamte Lebenspraxis an der allesbestimmenden Gegenwart Gottes auszurichten.⁴⁷ Auf diese Weise nimmt der Mensch – nach Auffassung der Pharisäer – am göttlichen Wirken und damit an der Selbstbestimmung Gottes teil, sein Schöpfungswerk zum Wohl und Heil der Geschöpfe zu vollenden. Der entscheidende Unterschied zu den Pharisäern besteht allerdings darin, dass Jesus die Nähe Gottes nicht nur verkündigt und praktiziert, sondern in sich trägt und auf diese Weise «real» repräsentiert.

Im Blick auf Luthers Rede vom verborgenen Gott ließe sich allerdings fragen, ob das Wesen Gottes einseitig mit Begriffen wie «Liebe» oder «heilvoller Zuwendung» beschrieben werden kann. Wie steht es mit den «dunklen Seiten Gottes»⁴⁸, die in der biblischen Überlieferung mit Begriffen wie «Zorn» oder «Vergeltung» belegt wurden und in denen sich der Gerechtigkeitswille Gottes ausdrückt? In Jesu Reden und Handeln sind diese Züge unübersehbar erkennbar (z. B. Mk 3,5; Lk 3,7; Joh 3,36 oder in seinem Auftreten im Tempel: Mt 21,12ff. par.). Sie lassen sich deuten als Auseinandersetzung mit Widerständen, die von Seiten der Menschen dem Heilshandeln Gottes entgegengestellt werden. Diese Auseinandersetzung erfolgt im Rahmen des Heilshandelns mit dem Ziel, diese Widerstände zu überwinden.

In den christologischen und soteriologischen Entwürfen wurde und wird – je nach deren Ausrichtung – das *repraesentandum* mit unterschiedlichen Begriffen bezeichnet. Es kann in der Vermittlung zwischen Gott und Mensch (Biedermann), im Versöhnungswillen Gottes (Ritschl), in der erlösenden Wirklichkeit des «Neuen Seins» (Tillich) oder ganz grundlegend im Wesen Gottes als Liebe gesehen werden.

(b) Im Blick auf die Beziehung der Person Jesu *zu Gott* besagt die Repräsentationschristologie: Jesus repräsentiert die existenzielle Grundsituation des Menschen – das wirkliche Menschsein mit all seiner kreatürlichen Endlichkeit, Bedürftigkeit und Begrenztheit bis hin zum Todesleiden, zur Verzweiflung und zur Klage über die Gottverlassenheit – gegenüber Gott.

⁴⁷ Siehe dazu: Florian Wilk: Die synoptischen Evangelien des Neuen Testaments als Quellen für die Geschichte der Pharisäer, in: ders. u. a. (Hg.): Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen, Göttingen 2008, 85–107.

⁴⁸ Walter Dietrich, Christian Link: Die dunklen Seiten Gottes, 2 Bde., Neukirchen-Vluyn 1995/2000.

Mehr noch: Er repräsentiert nicht nur das, was er erfahren hat (das erlittene Leid), sondern auch das, was diese Erfahrungen verursachte. Dazu gehört die im Begriff «Sünde» zum Ausdruck kommende Selbstzentriertheit und Selbstüberhebung des Menschen, selbstsüchtiges Machtstreben bis hin zur Gewaltanwendung, Ungerechtigkeit, religiöse Arroganz, sadistische Lust, Heuchelei, Verrat, Gleichgültigkeit gegenüber dem Leiden anderer usw. Er repräsentiert dies auf gewissermaßen negative Weise als das, dem er zum Opfer gefallen ist. Als Opfer wird er zum Repräsentanten dessen, was in der Menschenwelt verbreitet ist, der göttlichen Bestimmung des Menschseins aber frontal widerspricht und die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen ausmacht. Dieser Gedanke knüpft an 2Kor 5,21 an: Jesus tritt nicht nur an die Stelle des Sünders, um von der Sünde letztlich unbefleckt den Sünder vor Gott zu rechtfertigen, vielmehr fällt er unter die Sünde und erleidet ihre tödliche Macht.⁴⁹ Sein Tod ist der Sünde Sold. Schleiermachers Überlegungen zum leidenden Gehorsam Jesu⁵⁰ lassen sich in diese Richtung auslegen.⁵¹

In seinem Kommentar zu Gal 3,13 konnte Luther Christus sogar als von Gott beauftragt sehen, die Sünden aller Menschen zu *tun*, als ein gewissermaßen ihm fremdes Werk an der Stelle der Menschen. Nach Luther sagt Gott zu Christus: «du sollst aller Menschen Person sein, der du die Sünden aller Menschen getan hast» (bzw.: «getan haben sollst»).⁵²

Nimmt man beide Richtungen des Repräsentationsvollzugs zusammen, dann kann man sagen: Als Repräsentant Gottes gegenüber den Menschen und als Repräsentant des wirklichen Menschseins gegenüber Gott wird Jesus zum Repräsentanten des *wahren*, d. h. Gott vollkommen entsprechenden Menschseins gegenüber Gott und den Menschen.⁵³ Nach der Adam-Christus-Typologie bei Paulus ist er der neue Mensch, an dem die

⁴⁹ In diesem Punkt gehe ich über den EKD-Grundlagentext «Für uns gestorben» (siehe Anm. 32) hinaus, dem zufolge Jesus «den Menschen in seiner ursprünglichen geschöpflichen Bestimmung» repräsentiert (186).

⁵⁰ Schleiermacher: Der christliche Glaube (21830/31), Bd. 2 (siehe Anm. 1 in Kapitel 4.1), § 104.4, 140–148. Vgl. auch Phil 2,8.

⁵¹ Siehe: Kapitel 4.1.

⁵² «tu sis omnium hominum persona, qui feceris omnium hominum peccata» (WA 40/1, 437,23ff.).

⁵³ Siehe dazu: Hans Kessler: Christologie, in: Theodor Schneider (Hg.): Handbuch der Dogmatik, Bd. 1, Düsseldorf²1995, 392f.

Bestimmung des Menschseins zur Gottesgemeinschaft realsymbolisch deutlich wird.

2.2.4. Nicht nur Darstellung, sondern Ereignung

Es könnte so scheinen, als träte mit dem Begriff der Repräsentation das Moment des *Darstellens* hervor und das des *Ereignens* und *Wirkens* zurück, oder als sei das Ereignen und Wirken nur eine Funktion des Darstellens. «Repräsentation» gehörte dann auf die Seite des *darstellenden* Handelns, das Schleiermacher dem *wirksamen* Handeln gegenübergestellt hatte.⁵⁴

Nach meinem Verständnis ist «Repräsentation» jedoch mehr als nur die *Darstellung* oder die *Proklamation* der machtvollen Gegenwart Gottes. Es geht um deren *Inkraftsetzung*, um die *Ereignung*, die *Realisierung* dieser Gegenwart in personaler Präsenz und in diesem Sinn um ihre Real-Präsenz. «Realisierung» meint dabei nicht die Verwirklichung eines bisher Nicht-Wirklichen. Es geht auch nicht um die «Aktualisierung» einer Potenz. Es geht vielmehr um die Manifestation der in der Kraft seines Geistes anwesenden und das heißt sich *ereignenden* Heilsgegenwart Gottes in einer geschichtlichen (im Falle Jesu: personalen) Gestalt. Die in der Kraft des Geistes Gottes wirksame Präsenz bekommt im und durch den Repräsentanten eine «Leiblichkeit», in der sie anschaulich wird und von der sie kraftvoll ausstrahlt. Der Repräsentant Gottes vermittelt diese Präsenz und ist auf diese Weise das Medium der göttlichen Heilsgegenwart. Durch ihn wird der ewige Versöhnungs- und Gemeinschaftswille Gottes wirkmächtig «in Szene gesetzt» und paradigmatisch ausgeführt. Durch diese Konkretion in geschichtlichen Gestalten erschließt sich Gottes Heilsgegenwart auf menschlichen Erkenntniswegen.

«Repräsentation» bezeichnet einen Modus des Wirkens, der das Handeln einschließt, aber darüber hinausgeht: Der Repräsentant wirkt durch

⁵⁴ In seiner «Sittenlehre» hatte Friedrich Schleiermacher diese Unterscheidung im Rahmen seiner ekklesiologischen Überlegungen entwickelt (Friedrich Schleiermacher: Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen [Sämtliche Werke I/12], Berlin 2018). Im ersten Teil dieses Buches behandelt Schleiermacher das wirksame, im zweiten das darstellende Handeln. Er knüpft dabei an die aristotelische Unterscheidung von *praxis* und *poiesis* an (Aristoteles: Nikomachische Ethik VI,4, 1140a1–6).

ausstrahlende Präsenz.⁵⁵ Wirken und Darstellen sind darin ineinander verwoben. Repräsentation ist kein Seinszustand, sondern ein aktives *Da-Sein*. Es ist nicht nur eine bestimmte Handlung oder ein Geflecht von Aktivitäten, das auch Selbstzurücknahmen und bewusste Handlungsverzichte einschließen kann. Es ist mehr als das. Der Grundvorgang der Repräsentation ist die bloße Anwesenheit, die Präsenz des Repräsentanten, die Macht seiner Gegenwart. So besteht auch das Wirken Jesu nicht nur in bestimmten Handlungen, sondern – dem zugrunde liegend – in der Ausstrahlung seiner Präsenz als der Gott-Präsenz in ihm. In Hebr 1,3 wird diese Ausstrahlung als «Abglanz» der Herrlichkeit (*ἀπαύγασμα τῆς δόξης*) Gottes beschrieben. Die Gott-Präsenz in ihm macht ihn zum Christus. Sein Christus-Sein ist In-Sein Gottes in ihm und In-Sein Jesu in Gott. Dies ist aber nicht im Sinne einer Substanzeinheit, sondern im Sinne einer Beziehungseinheit zu verstehen.⁵⁶

Die Selbstvergegenwärtigung Gottes in Jesus Christus ist mithin nicht nur in einem signifikativen, d. h. bloß anzeigenden Sinn aufzufassen. Von ihr geht eine effektive, die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen transformierende Kraft aus. Im Kraftfeld seiner Ausstrahlung werden Menschen davon ergriffen und so ihrerseits zu Strahlzentren der Gottesgegenwart, zu Gottesvergegenwärtigern also. Die Gottesrepräsentanz in Jesus bewirkt, was sie darstellt: die immer neue Restitution der Gottesbeziehung der Menschen von Gott her.

Dabei handelt es sich nicht um ein supranaturales Geschehen, sondern um die Ereignung personaler *Resonanz*.⁵⁷ Christlicher Glaube ist das Widerfahrnis von Resonanz mit Jesus Christus bzw. mit seiner Gottesbeziehung, und das Einstimmen in sie. In den Christinnen und Christen, die sich auf die von Jesus Christus vermittelte Gottesbeziehung einlassen, entsteht eine Resonanz zu ihm. Auf diese Weise sind sie mit ihm und durch ihn mit Gott verbunden. Der Resonanzimpuls geht über den Ruf in die Nachfolge bzw. über die Evokation von Nachahmung (*μίμησις*) hinaus.

⁵⁵ Siehe dazu auch: Reinhold Bernhardt: Was heißt «Handeln Gottes»? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung Gottes, Berlin 2008, 352–410.

⁵⁶ Siehe dazu Abschnitt 3.2.1.

⁵⁷ Ich nehme diesen von Hartmut Rosa in die soziologische Diskussion eingeführten Begriff auf und wende ihn andeutungsweise auf die Christologie und Soteriologie an. Hartmut Rosa: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016; Jean-Pierre Wils: Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa, Baden-Baden 2019.

Ein solcher kommt von außen auf den Menschen zu und betrifft vor allem seine Handlungsorientierung. Die Resonanz Erfahrung aber berührt den Menschen in seinem innersten Personenzentrum und verwandelt ihn von innen heraus. Sie «erweckt» ihn. Sie führt ihn in die Gemeinschaft der Glaubenden. Auch zwischen den Mitgliedern dieser Gemeinschaft kann es zu «geistlichen» Resonanzen kommen. Aber auch mit Menschen außerhalb der Glaubensgemeinschaft kann auf diese Weise eine Verbundenheit entstehen.

Jesus ist dann für diejenigen, die in dieser Resonanzbeziehung zu ihm stehen, nicht nur *Offenbarer* des Heilswillens Gottes, sondern dessen offenbares kräftiges *Urbild*, das den Impuls für die Resonanz auslöst. In biblischer Metaphorik: Er kündigt den Anbruch der Gottesherrschaft nicht nur an – wie ein Prophet –, sondern führt ihn herauf.

Wenn Martin Kähler (gegenüber Albrecht Ritschl) fragt, ob «Christus bloß irrige Ansichten über eine unwandelbare Sachlage berichtigt» habe, oder ob er «der Begründer einer veränderten Sachlage» sei,⁵⁸ ob er also lediglich das *Verständnis* der Gottesbeziehung oder diese *selbst* verändert habe, dann ist das in Bezug auf die Repräsentationschristologie eine falsche Alternative. Jesus hat den unbedingten und universalen Heilswillen Gottes weder nur verkündet, noch erst (oder wieder neu) begründet, sondern in seiner Praxis so wirkmächtig repräsentiert, dass er zu dessen zeitübergreifender Vergegenwärtigung wurde.

Auch Wolfhart Pannenberg versteht Repräsentation offenbar als bloß passive Darstellung, wenn er die neutestamentlichen Aussagen zur Bevollmächtigung «des Sohnes» resümiert: «Der Sohn ist also nicht nur der *Repräsentant* der Herrschaft Gottes, sondern ihm ist ihre *Ausübung* übertragen. Er ist der Inhaber der Herrschaft.»⁵⁹ Mir scheint demgegenüber die folgende Formulierung sachgemäß zu sein: «Als Repräsentant der Herrschaft Gottes ist ihm ihre Ausübung übertragen».

Mit «Repräsentation» ist also eine performative Präsenz bezeichnet, in der die repräsentierte Wirklichkeit zur Wirkung kommt. Die Wirklichkeit des Heilswillens Gottes, die dem Ereignis der Repräsentation vorausliegt, entfaltet ihre Wirkmächtigkeit in diesem Ereignis und durch dieses Ereignis hindurch in der Wirklichkeit der Welt. Vergegenwärtigung bedeutet

⁵⁸ Kähler: Zur Lehre von der Versöhnung (siehe Anm. 7 in Teil 3), 337.

⁵⁹ Wolfhart Pannenberg: Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988, 339 (Hervorhebungen W. P.).

somit auch Vermittlung und geschichtliche Manifestation. In der Re-Präsentation des Heilswillens, der von Ewigkeit her Gottes wesenhafte Selbstbestimmung ist, geschieht dieser. In der Repräsentation ereignet sich Heilsgegenwart.

In der Rede von der *performativen* Präsenz ist zum einen zum Ausdruck gebracht, dass Gott in Christus die Wirklichkeit des Heils verwirklicht und damit wirksam macht, zum anderen aber auch, dass diese Wirklichkeit der Verwirklichungsgestalt immer vorausliegt und sie protologisch wie eschatologisch übersteigt. Gottes Gegenwart ist ganz *in* Jesus Christus und zugleich bleibt sie von ihm unterschieden. Sie ist *in* ihrer Erscheinungsgestalt und zugleich *dahinter* und dieser *zugrunde liegend*.

Wo man zur Beschreibung dieser *praesentia operosa* die Metaphorik des «Redens» heranzieht und etwa vom «Wort Gottes» spricht, ist dies als *performatives* Reden zu verstehen – vergleichbar der Rechtsprechung eines Richters, der im Urteilsspruch Recht setzt, darin aber einer Rechtsordnung Geltung verschafft, die sich der vorgängigen Gesetzgebung und letztlich den Prinzipien der Gerechtigkeit verdankt. Der Richter repräsentiert die Rechtsordnung. Im Blick auf den Heilswillen Gottes bedeutet Repräsentation nicht die Generierung einer bisher nicht vorhandenen Wirklichkeit, sondern die *Re*-Präsentierung des Gnadenwesens Gottes, das der Präsentation vorausliegt, sie ermöglicht und sich in ihr vollzieht.

Die von der evangelischen Wort-Gottes-Theologie in den Vordergrund gestellte Metaphorik des «Redens» ist auch zu verstehen als eine Abkehr vom Denken in Kategorien der Kausalität. Darin hatte sie ihr Recht und ihre Notwendigkeit. Doch hat ihre Überbetonung dazu geführt, andere Metaphernfelder zu marginalisieren. Diese verdienen, wieder stärker ins Blickfeld gerückt zu werden, wie etwa die Metaphorik der künstlerischen Ausdruckskraft. Im Gegenüber zu einem intervenierenden Handeln, das eine unmittelbare Zustandsveränderung bewirkt, und im Gegenüber zum performativen Reden, das eine neue Wirklichkeit proklamiert und sie damit setzt, bringt ein Künstler bzw. eine Künstlerin etwas unausgedrückt Anwesendes zum Ausdruck. Die von ihm/ihr geschaffene Gestalt *bewirkt* nicht etwas im Sinne einer effizienten Kausalität und doch kann sie enorm einflussreich sein und auf diese indirekte Weise ihre Wirkung entfalten. Der «Eindruck», der von der Person Jesu zu ihren Lebzeiten ausging und der vom *Christus praesens* zu allen Zeiten ausgeht, entfaltet eine transformative Kraft auf die davon Betroffenen. Dieser Eindruck hat seinen Grund im Ausdruck der unausdrücklich anwesenden Gegenwart Gottes.

Die geschichtliche Verwirklichung dieser spirituellen Wirklichkeit der Gegenwart Gottes verweist also nicht nur äußerlich auf sie, wie es für eine Bezeichnungsrelation charakteristisch ist, sondern gibt ihr eine reale Geschichtsgestalt und bringt sie damit zur Wirklichkeit und zur Wirkung. Jesus Christus vergegenwärtigte die lebendige, wirkmächtige Gegenwart Gottes in einer so intensiven Form, dass er (in Kol 1,15, vgl. 2Kor 4,4) «Ebenbild des unsichtbaren Gottes» (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου) genannt wurde. Durch diese «Einwohnung Gottes», dieses Durchdrungensein von der *Schechina* (שכינה),⁶⁰ der Präsenzatmosphäre, der Geistesgegenwart Gottes verkörperte er die Gottpräsenz und strahlte sie – wie eine Kraft- oder Lichtquelle – auf diejenigen aus, die ihm nachfolgten. Als Mensch, der ganz und gar aus der Beziehung mit Gott lebte, verleblichte er wahres, für Gott als dem Grund der Schöpfung offenes, Menschsein. Jesus Christus ist nicht nur Verkünder, sondern Vergegenwärtiger der Botschaft von der allumfassenden und unbedingten Schöpfungsliebe Gottes.

Diesem Verständnis zufolge lässt sich an der Einzigartigkeit, der Zentralität und der Normativität Jesu Christi für den christlichen Glauben festhalten, ohne dabei die Exklusivbestimmung geltend zu machen, dass das Geschenk der Gnade Gottes nur dem gewährt wird, der glaubend am Christusgeschehen partizipiert.

2.2.5. Die «Für-Struktur»

In dem vom Repräsentationsbegriff beschriebenen Beziehungsgeschehen kommt die Präposition «für» in drei unterschiedlichen Bedeutungen vor:

(a) Der/Die/Das Repräsentierte steht *für* den/das, wen/was er/sie/es repräsentiert. Die Präposition «für» bedeutet hier «an der Stelle von» oder «von ... her», «in Beziehung auf». Eine Person spricht und handelt «im Namen» und «im Auftrag» eines/r anderen, also «für» eine Person, Gemeinschaft oder Institution. Diese Bestimmung lässt sich nach zwei Seiten hin abgrenzen:

⁶⁰ Zum frühjüdischen Verständnis dieses Begriffs siehe: Hubert Frankemölle: Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 5. Jahrhundert n. Chr.), Stuttgart 2006, 155–169; ders.: Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube: Grundlagenwissen für den jüdisch-christlichen Dialog, Stuttgart 2009, 155–169. Siehe dazu auch: Peter Kuhn: Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen, München 1968, bes. 68–108.

Zum einen bedeutet «an der Stelle von» nicht «statt» im Sinne einer Ersetzung. «Ersatz» ist ein Kontrastbegriff zu «Repräsentation». Wenn eine Person eine andere ersetzt, nimmt sie deren Stelle für sich ein und repräsentiert nicht mehr den anderen.⁶¹ Dieser ist dann aus dem Spiel herausgenommen und spielt keine Rolle mehr. Das «für» ist aufgehoben. Ein Repräsentant ersetzt nicht die Person, die er repräsentiert, sondern bringt deren Rolle, Bedeutung und Wirkung zur Geltung.

Die Wahrnehmung dieser Funktion ist zur anderen Seite hin gegenüber einer bloßen Dienstleistung für einen Auftraggeber abzugrenzen. Der Repräsentant ist mehr als ein Diener oder Bote. Er handelt zwar nicht autonom, tritt aber durchaus in eigener Verantwortung im Namen eines anderen auf. Repräsentation ist eine selbstverantwortlich zu erfüllende Beauftragung. Während ein «Ersatz» die zu repräsentierende Person aus dem Spiel nimmt, lässt ein bloßer «Dienst» den Repräsentanten unterbestimmt.

(b) Die Repräsentation wird «für» einen (individuellen oder kollektiven) Adressaten vorgenommen. Sie gilt diesem Adressaten und er soll sie für sich gelten lassen, d. h. der Adressat soll im Repräsentanten die repräsentierte Person bzw. Institution erkennen und deren Autorität anerkennen. Die Präposition «für» bedeutet hier ein «Ausgerichtetsein auf» («auf ... hin», «gegenüber jemandem»).

(c) Die Präposition «für» kann noch die weitere Bedeutung von «zugunsten von» haben. Diese Bedeutung, die für die christologische Profilierung des Repräsentationsbegriffs von hoher Bedeutung ist, stellt allerdings kein notwendiges Implikat dieses Begriffs im Allgemeinen dar. Sie kann aber damit verbunden werden. Das ist im Blick auf die Gottesrepräsentation in Christus unverzichtbar, weil es im Wesen und damit in der Intention des repräsentierten Subjekts (Gott) liegt, in einer Beziehung zum Adressaten der Repräsentation (dem Menschen) zu sein, die für diesen heilhaft ist. Das ist mit der Gottesbezeichnung «Immanuel» – Gott mit uns / bei uns / unter uns – ausgesagt, die besonders im Matthäusevangelium verankert ist.⁶²

Wo der Repräsentant (Jesus) das repräsentierte Subjekt (Gott) in dieser wesenhaften Selbstbestimmung vergegenwärtigt – anderes ist ihm gar nicht möglich, weil diese Selbstbestimmung zu seiner eigenen geworden

⁶¹ Siehe dazu Abschnitt 2.2.7.5.

⁶² Ulrich Luz: Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 1: Mt 1–7, Zürich u. a. 1985, 98–111.

ist – bedeutet das «für» ein «Dasein-für» den Adressaten, ein «Eintreten-für» ihn, also einen Akt der *procuratio*. In der Christologie bzw. Soteriologie geht es nicht bloß um die Vergegenwärtigung Gottes *a se*, sondern um die Vergegenwärtigung der Heilsgegenwart, des Heilswillens und Heilshandelns Gottes. Es gibt Gott nicht *a se*, sodass sein Heilswille als Sekundäres hinzukäme. Gott *ist* Heilsgegenwart. Das *a se* ist ein *pro nobis*.

Jesus war ganz auf Gott und die schon gegenwärtige, aber noch nicht vollständig realisierte Heilsgegenwart ausgerichtet. In diesem «Von-sich-weg-Sein» gründet sein «Für-Sein» in der Beziehung zu den Menschen. Indem er sich ganz auf Gott verließ – im wörtlichen Sinne: er verließ die Zentrierung auf sein ichhaftes Personzentrum auf Gott hin –, machte er die heilshafte Zuwendung Gottes zu den Menschen «für» diese gegenwärtig. Man kann diese Beziehungsdynamik auch als doppelte Hingabe – an Gott und an die Menschen – beschreiben. Jesu Existenz war ex-zentrisch, in Gott zentriert. Er lebte nicht zentripetal, sondern zentrifugal.

Mit der Deutung von «für» im Sinne von «zugunsten von» und mit der Bestimmung, dass es sich bei dem, was Jesus repräsentiert, um die Heilsgegenwart, den Heilswillen und das Heilshandeln Gottes handelt, fällt die Christologie zusammen mit der Soteriologie.

2.2.6. «Heil»

In diesem Abschnitt soll der nicht unproblematische, weil missbrauchsanfällige und oft missbrauchte Begriff des «Heils» geklärt werden, der für die Bestimmung des *repraesentandum*⁶³ eine zentrale Rolle spielt. Auch dafür schlage ich ein existenziell-relationales Verständnis vor: Es geht dabei um die Heilung bzw. Erneuerung der vier Grundbeziehungen des Menschen: der Beziehung zu sich selbst, zur sozialen Mitwelt (d. h. den Mitmenschen), zur natürlichen Umwelt und zu Gott als dem Grund allen und damit auch des je eigenen Seins.⁶⁴ Die im Menschsein liegende Neigung zur Selbstkonstitution dieser Beziehungen und zum immer neuen Versuch, sie beherrschen zu wollen, führt zu Störungen und Zerwürfnissen in

⁶³ Siehe dazu Abschnitt 2.2.3.

⁶⁴ Vgl. Eberhard Jüngel: Hoffen, Handeln – und Leiden, in: ders.: Beziehungsreich. Perspektiven des Glaubens, Stuttgart 2002, 19. Siehe auch Christoph Schwöbel: Menschsein als Sein-in-Beziehung. Zwölf Thesen für eine christliche Anthropologie, in: ders.: Gott in Beziehung: Studien zur Dogmatik, Tübingen 2020, 193–226.

ihnen: zur Selbstsucht, zur Instrumentalisierung der Mitmenschen, zum schonungslosen Gebrauch der natürlichen Ressourcen und zum Sein-Wollen wie Gott. Die Störung kann – über die einzelnen Grundbeziehungen hinaus und im Zusammenhang mit ihnen – auch die *Balance* zwischen den Grundbeziehungen betreffen, indem etwa die Beziehung zu sich selbst so dominant wird, dass dies zulasten der Beziehung zu den Mitmenschen geht. Auch der religiöse Fanatismus stellt eine solche Störung dar, indem er die Gottesbeziehung gegen Andersglaubende wendet.

Der theologische Begriff «Sünde» verweist auf fundamentale Störungen in der Konstitution und der Praxis dieser Beziehungen sowie in ihrem Verhältnis zueinander. Diese führen letztlich zur Beziehungslosigkeit, d. h. in den Beziehungstod. Das mit «Sünde» übersetzte griechische Wort *hamartia* (ἁμαρτία) bedeutet die «Verfehlung» des Ziels bzw. der Zielbestimmung. Im Rahmen eines existenzial-relationalen Verständnisses von Sünde meint es die Verfehlung einer für den Menschen heilshaften Gestalt seiner Grundbeziehungen. Man kann sie mit Christof Gestrinch als ein Nicht-Würdigen verstehen: «Sündigen bedeutet im Kern, niemanden und nichts würdigen zu können. Sünde ist die Unfähigkeit, Mitgeschöpfe so anzunehmen, wie sie von sich aus kraft ihrer geschöpflichen Würde da sind. Auch sich selbst vermag der Sünder nicht in dieser Weise zu würdigen.»⁶⁵

Menschsein steht in der Polarität von Geschöpflichkeit und der Abkehr von der damit gegebenen Würde und Verantwortung: Gott ruft ein ansprechbares Gegenüber ins Sein, gibt ihm einen Lebensraum und Orientierung zur Entfaltung des Lebens auf seine Fülle und Vollendung hin. Im Menschen aber liegt eine Neigung, sich von seinem eigenen Seinsgrund und von der Orientierung an der Schöpfungsintention abzuwenden.

Diese «Ursündlichkeit» kommt paradigmatisch in dem Jesus zugefügten Leiden zum Ausdruck. Die dafür verantwortlichen religiösen und politischen Autoritäten folgten ihren je eigenen Interessen am Erhalt ihrer Macht in einem repressiven System. Das Motiv der römischen Besatzer (vertreten durch Pontius Pilatus) war, allen Widerstand im Keim brutal zu ersticken. Der Hohe Rat und die Tempelaristokratie um den Hohepriester Kaiphas versuchten eine Gratwanderung zwischen Kollaboration und Selbstbehauptung. Für sie war Jesus ein Gotteslästerer (Mk 2,7; 14,61–64;

⁶⁵ Christof Gestrinch: Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen ²1996, 232.

Joh 10,33), auf den die Vorschrift von Lev 24,16 anzuwenden war. Das Gebot «Du sollst nicht töten» trat dahinter zurück.

Mit der bildhaften Rede vom «Auferwecktwerden» ist ausgesagt, dass Gott dieser mit dem Menschsein gegebenen «Ursündlichkeit» den Charakter des Definitiven nimmt. Sein Heilshandeln setzt sich über deren Erscheinungsformen und ihre Auswirkungen hinweg. Die Beziehung Gottes zu Jesus bestand durch das Leiden, durch die Verzweiflung an der Gottverlassenheit (Mk 15,34) und durch den Foltertod hindurch fort. In der glaubenden Partizipation an diesem Geschehen gründet die Gewissheit, die Paulus in Röm 8,38 zum Ausdruck bringt: «Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges noch Gewalten, weder Hohes noch Tiefes noch irgendein anderes Geschöpf vermag uns zu scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.» Das ist der Kern des Evangeliums als Botschaft von der Heilintention Gottes, welche die gesamte Wirklichkeit – diesseits und jenseits der Todesgrenze – bestimmt. Das «uns» in diesem Satz gilt nicht nur Christinnen und Christen, sondern allen, die sich dieses Heilsversprechen zu eigen machen. Das Heilsversprechen selbst gilt allen.

Gegen eine triumphalistische präsentische Heilsgewissheit – wie sie Paulus offenbar schon in Korinth begegnete⁶⁶ – ist zu betonen, dass Heil letztlich Gegenstand eschatologischer Verheißung und Hoffnung ist; in der Geschichte und unter den Bedingungen menschlicher Existenz ereignet es sich immer nur zeichenhaft, fragmentarisch und antizipatorisch «unter dem Kreuz». Es steht in der Dialektik von schon-gegenwärtig-sein und zugleich immer auch noch-ausständig-sein. «Heil» beschreibt einen Zielzustand. Das Heilshandeln Gottes besteht nicht in der Verleihung des Heilseins, sondern in stets neuen Impulsen zum Heilwerden. Dazu gehört die immer neue Überwindung dessen, was seiner Erreichung entgegensteht: die Befreiung («Erlösung») aus Abhängigkeiten, Zwängen, Gefangenschaften, die Heilung von Trennungen («Versöhnung») und die Bearbeitung von Schuld («Vergebung»), die Zuerkennung von Würde («Rechtfertigung»), die Vergewisserung existenziellen Getragenseins auch über den Tod hinaus («Auferstehung»), die Unterscheidung zwischen dem, was vor Gott Bestand hat, und dem, was wichtig erscheinen mag, aber letztlich wertlos ist («Gericht»). Die Heilswege sind Wege «unter dem

⁶⁶ 1Kor 15,12. Siehe dazu: Friedrich Wilhelm Horn: Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie, Göttingen 1992, 160–301.

Kreuz». Sie verlaufen auf dem steinigen Boden existenzieller Kontingenzen und Ambiguitäten, auf dem Feld von Machtkämpfen, ungerechter Verteilung von Lebenschancen und sozialer Verwerfungen, im Angesicht globaler Bedrohungen usw. Es sind keine Triumphzüge. Zu ihnen gehört der Protest und Kampf gegen alles, was der Entfaltung des Lebens und gerechter Lebensordnungen entgegensteht und damit Leid verursacht.

Die für den vorliegenden Entwurf zur Christologie so zentrale Rede von der Universalität und Unbedingtheit der Heilsgegenwart Gottes darf also nicht so verstanden werden, als sei damit die Wirklichkeit und Macht der «Sünde» und damit die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen gelehrt oder abgeschwächt. Zu einer realistischen Sicht auf den Menschen und die Welt gehört der Blick auf diese Wirklichkeit unbedingt hinzu. Die Heilsbotschaft gilt einer unheilen Welt. Die unbedingte Annahme durch Gott darf nicht als unkritische Annahme verstanden werden. Das kommt in der reformatorischen Polarität von Gesetz und Evangelium zum Ausdruck. «Gesetz» steht dabei für die Aufdeckung all dessen, was den Menschen von Gott, von den Mitmenschen und der Mitwelt sowie auch von sich selbst entfremdet und trennt. «Evangelium» steht für den befreienden Zuspruch, dass «uns nichts trennen kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.» (Röm 8,38).

Im Leben, Reden, Handeln, Leiden, Sterben und «Auferwecktwerden» Jesu Christi hat sich der von Ewigkeit her bestehende Heilswille Gottes, der diese Impulse aus sich heraussetzt, normativ repräsentiert. Darin liegt der Grundimpuls des christlichen Glaubenslebens. In der Heilsgegenwart Gottes können die beschädigten oder zerbrochenen Grundbeziehungen des Menschen Heilungsimpulse erfahren. Zu dieser Heilung gehört auch das (sich gegenseitig fördernde) Zusammenspiel der Grundbeziehungen. Dabei kommt der Heilung der *Gottesbeziehung* eine grundlegende Bedeutung zu, weil die damit gegebene Bindung zu einer letzten Freiheit in den anderen Beziehungen führt. «Heil» bedeutet die Geborgenheit im Grund allen Seins, die Bestimmtheit von diesem Grund, die Hoffnung, letztlich bleibend mit diesem Grund verbunden zu sein. Diese befreiende Bindung ist in Jesus Christus repräsentiert.

Die Rede von Unheil und Heil ist aber nicht nur auf den Menschen zu beziehen, auch wenn dieser dabei im Fokus steht. Sie hat auch kosmische Dimensionen. Die Welt ist von Gott ins Sein gerufen und ihrer Eigendynamik anheimgegeben, d. h. mit Freiheit ausgestattet. Indem sich das Weltgeschehen an den naturhaften und geschichtlichen Eigendynamiken

sowie an menschlichen Eigeninteressen orientiert, setzt es der Realisierung der Heilsintention Gottes zwar vielfältigen Widerstand entgegen. Darin gründet die Erlösungsbedürftigkeit der Welt, die nach Röm 8,22 «bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt». Aber die Welt ist auch mit einer heilshaften Bestimmung versehen. Die Schöpfungsintention ist eine Heilsintention. Das Heilshandeln Gottes findet seinen Ausdruck auch in der zu allen Zeiten von ihm ausgehenden kreativen und erlösenden Wirksamkeit (*creatio et salvatio continua*). Im Blick auf die Notwendigkeit von Erlösung ist die Gottespräsenz immer auch mit Weltüberwindung verbunden, wie sie in Christus repräsentiert ist (Joh 16,33). «Überwindung der Welt» ist dabei nicht als apokalyptisches Ende der Welt zu verstehen, sondern als die immer neue Lösung aus lebensfeindlichen Bindungen.

Die Strömungen, die sich aus dem Aufbruch der Dialektischen Theologie entwickelten – die Wort-Gottes-Theologie, die existenziell-kerygmatische Theologie, die hermeneutische Theologie – waren anthropozentrisch ausgerichtet und liefen damit Gefahr, die kosmische Weite des Wortes Gottes unterzubestimmen. In Anknüpfung an die reformatorische Betonung des *pro me* und *pro nobis* der Selbstmitteilung Gottes betonten sie den Anredecharakter des Wortes Gottes. Es ist Zuspruch und Anspruch Gottes an die davon angeredeten Menschen. Aber für eine personale Anrede ist eben nur der Mensch empfänglich. Das führte zu einer anthropozentrischen Verengung. Die biblische Rede vom Gotteswort ist aber auf die ganze Schöpfung bezogen. In Joh 1,1 wird auf das uranfängliche Schöpferwort Gottes Bezug genommen (d. h. auf Gen 1,1–2,3). Dieses ereignet sich als Kraftwirkung nicht nur in der Geschichte, sondern im ganzen, auch außerhumanen Kosmos. In der «Ökologischen Schöpfungslehre» Moltmanns⁶⁷ und den pneumatologischen Ansätzen, die zu Beginn der 1990er Jahre erschienen sind,⁶⁸ wurde diese Intention ebenso aufgenommen wie auf der VII. Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991. Diese Impulse sollen auch in der Repräsentationschristologie berücksichtigt werden.

⁶⁷ Jürgen Moltmann: Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, Gütersloh 2016.

⁶⁸ Exemplarisch: Jürgen Moltmann: Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991, Gütersloh 2016; Michael Welker: Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn ⁶2015.

2.2.7. Verwandte Begriffe

Jede Christologie steht vor der Aufgabe, die geschichtliche Partikularität der Person Jesu zusammenzudenken mit dem göttlichen Grund aller Wirklichkeit, der – nach biblischer Bezeugung – diese Wirklichkeit mit einer Bestimmung versehen hat und der die Realisierung dieser Bestimmung – bei allen Widerständen, die dem entgegenstehen – verheißen hat. Sie muss Denkformen ausweisen, die Jesus als den Christus, d. h. als den verstehbar machen, der für diese Verheißung steht und für ihre Realisierung von zentraler Bedeutung ist. Dazu hat sie zum einen das Verhältnis zu bestimmen, in dem diese Person zu Gott steht, und zum anderen seine Funktion bzw. Mission in der Welt und gegenüber den Menschen darzustellen.

Um das Verhältnis zwischen Jesus Christus und Gott zu bestimmen, bieten sich unterschiedliche Vorstellungsformen und Begriffe an. In diesem Abschnitt sollen solche Begriffe betrachtet werden, die sich mit dem hier favorisierten Begriff der «Repräsentation» berühren oder teilweise überschneiden. In der Gegenüberstellung zu diesen soll der Repräsentationsbegriff schärfere Konturen gewinnen. Ich beschränke mich dabei auf theologisch geprägte Begriffe und lasse solche beiseite, die eine eher unspezifische und breitere Bedeutung haben (wie «Darstellung», «Realisierung», «Manifestation»), obwohl auch sie wichtige Bedeutungsaspekte des Repräsentationsbegriffs zum Ausdruck bringen und ich sie immer wieder gebrauche.

2.2.7.1. Bild/Ikone/Gleichnis

In den paulinischen und deuteropaulinischen Schriften begegnet eine «Bildtheologie».⁶⁹ Christus wird als *eikon* (εἰκών: Bild, Ebenbild) Gottes bezeichnet (2Kor 4,4; Kol 1,15). Nach Hebr 1,3 ist er «der Abglanz seiner Herrlichkeit und Abbild seines Wesens». In ihm ist die Gottebenbildlichkeit als Würde, Bestimmung und Auftrag des Menschseins (nach Gen 1,26–28) realisiert. Die Glaubenden sollen in dieses Bild verwandelt werden (Röm 8,29; 1Kor 15,49; 2Kor 3,18). Christus erscheint damit als Urbild des Menschen, der sein Abbild ist und als solches leben soll.

Im Hintergrund der «Bildchristologie» von Kol 1,15 und Hebr 1,3 steht die jüdische Weisheitstheologie. Der in Kol 1,15 angesprochene

⁶⁹ Siehe dazu: Helmut Merklein: Christus als Bild Gottes im Neuen Testament, in: JBTh 13, 1998, 53–75.

«Erstgeborene aller Schöpfung»⁷⁰ ist die Weisheit Gottes, die nach Prov 8,22–36 vor der Erschaffung des Kosmos von Gott erschaffen wurde und bei ihm war. Hebr 1,3 spielt auf Weish 7,25f. an, wo die präexistente Weisheit «ein Hauch der göttlichen Kraft und ein reiner Strahl der Herrlichkeit des Allmächtigen» sowie «ein Abglanz des ewigen Lichtes, ein fleckenloser Spiegel des Wirkens Gottes und ein Bild seiner Güte» genannt wird.⁷¹ In Abschnitt 3.5.1. kommen wir darauf zurück.

Für das Verständnis der Bezeichnung Jesu Christi als Ebenbild Gottes ist zu berücksichtigen, dass die diesbezüglichen Aussagen in einem hymnischen Kontext stehen. Es handelt sich also zunächst nicht um theologische Lehre, sondern um Doxologie. Der Begriff «Herrlichkeit» (*δόξα*), der mit der Metaphorik des Leuchtens und Strahlens verbunden ist, steht bei Paulus in enger semantischer Beziehung zum Begriff des Bildes als der Erscheinung der sich darin abbildenden Wirklichkeit. Die Herrlichkeit Christi ist die Herrlichkeit Gottes bzw. deren Abglanz, in Analogie zur *kabod* (כבוד), die sich auf Moses Angesicht gelegt hat (Ex 34,29–35). Das Strahlen des Christuslichtes soll die Menschen erleuchten und ihnen damit Anteil an der Herrlichkeit Gottes geben (2Kor 4,6). Christus ist also kein in sich ruhendes Bild, das Gott erkennbar macht, wenn es angeschaut wird. Vielmehr geht von ihm selbst Strahlkraft aus, die den Betrachter affiziert und transformiert. Es zieht den Blick auf sich und zieht den Anschauenden in die abgebildete Wirklichkeit mit hinein. Es geht dabei nicht nur um ein Betrachten, sondern um ein glaubendes «Sehen» dessen, was sich in Christus erschließt. Das Bild offenbart das Wesen des Abgebildeten.

Zu Kol 1,15 schreibt Jacob Jervel: Der Gedanke der Gottesgleichheit Jesu Christi «besagt, dass Gott selbst in Christus wohnt und in ihm auf vollkommene Weise hervortritt. Anders als in der hellenistischen Mystik ist hier etwas Funktionelles gemeint: Gott handelt durch seinen Repräsentanten. Der Gebrauch des Eikon-Begriffs soll der Gemeinde verkünden und erklären, dass Christus als Gottes Gegenwärtigkeit und Ausdrucksform die ganze Welt in seiner Hand hat und die Gemeinde von der Herrschaft der kosmischen Mächte befreit.»⁷²

⁷⁰ Zur Übersetzung dieses Verses siehe: Anm. 102 in Kapitel 3.

⁷¹ Siehe dazu auch Kapitel 3.5.

⁷² Jacob Jervel: Art. «Bild Gottes I. Biblische, frühjüdische und gnostische Auffassungen», in: TRE 6, 495.

Mehr auf den innertrinitarischen Sohn als auf den Menschen Jesus bezieht Jürgen Moltmann die Rede vom Ebenbild Gottes.⁷³ Der eingeborene Sohn sei «die wahre ‹Ikone› Gottes».⁷⁴ Der eingeborene (μονογενής) Sohn des Vaters wird als göttliches Urbild zum Erstgeborenen (πρωτότοκος) unter den Menschen.⁷⁵ Schon Bonaventura hatte das Prädikat der Ebenbildlichkeit Gottes trinitätstheologisch verankert. Er bestimmte die zweite Person der Trinität als das «Exemplar» Gottes, nach dessen Gestalt die Kreaturen gebildet sind. Der trinitarische Sohn ist «exemplar expressivum sive repraesentativum» des Vaters.⁷⁶ Mit Bezug auf Hebr 11,3 bezeichnete Bonaventura den göttlichen Logos als Urbild der menschlichen Vernunft; dieses von Gott ausgegangene Urbild vergegenwärtige Gott-Vater als Schöpfer und alles, was der Vater kann, also vergegenwärtige es «vieles» («repraesentat originantem et quidquid Pater potest: ergo repraesentat multa»)⁷⁷ Das Wort Gottes vergegenwärtigt demnach Gott und alles von Gott Geschaffene.

Mit ihrem Verweis auf die «ikonische Differenz» zwischen Bild und dem, was es zeigt, bieten diese bildtheologischen Ansätze⁷⁸ einen Anknüp-

⁷³ In der patristischen Theologie wurde die Vorstellung von Jesus Christus als Ebenbild Gottes sowohl auf den inkarnierten Logos (Irenäus, Tertullian) als auch auf den ewigen Logos (Origenes, Athanasius u. a.) bezogen.

⁷⁴ Jürgen Moltmann: Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, Gütersloh 1980, ³1994, 132.

⁷⁵ Ebd. und a. a. O., 135f. mit Verweis auf Hans-Georg Geyer: Anfänge zum Begriff der Versöhnung, in: EvTh 38, 1978, 235–251, bes. 247–251. Auch bei Wilfried Joest findet sich diese zweiseitige Auslegung der Sohnschaft Jesu Christi. Die Rede vom «*eingeborenen* Sohn» charakterisiert seine Beziehung zu Gott, während die Rede vom «*Erstgeborenen*» auf sein Verhältnis zu den Menschen bezogen ist. (Wilfried Joest: Dogmatik, Bd. 2, Göttingen 1986, 371).

⁷⁶ De Scientia Christi q.7 concl (V, 39b).

⁷⁷ Collationes in Hexaemeron III,4 (Opera omnia V, hg. von Aloysius von Parma, Quaracchi 1891, 343,2–344,1). – Siehe auch die weiteren Ausführungen von Stephan Schaede zum christologischen Gebrauch des Repräsentationsbegriffs bei Bonaventura (Schaede: Stellvertretung [siehe Anm. 150], 180f., Anm. 36).

⁷⁸ Siehe dazu auch: Marc Weber: Christusbild. Grundfragen einer Christologie im Horizont des Iconic Turn in Auseinandersetzung mit der Christologie Hans Urs von Balthasars, Berlin 2016. Weniger um die Christologie und mehr um den Protestantismus als Religionsform kreist die Darstellung von Malte Krüger: Das andere Bild Christi. Spätmoderner Protestantismus als kritische Bildreligion,

fungspunkt für die Repräsentationschristologie. Entfaltet man diese bildtheologisch, dann besagt sie: Jesus Christus ist das Ebenbild Gottes, das als solches zum Urbild wahren Menschseins und damit zum Vorbild für die Gleichgestaltung mit Jesus Christus (Röm 8,29), wie auch zum ethischen Vorbild für das Handeln der Christinnen und Christen wird.⁷⁹ Den Begriff «Abbild» möchte ich vermeiden, weil er den Aspekt der (eher äußerlichen) Darstellung in den Vordergrund stellt und damit die Gottesbeziehung Jesu unterbestimmt. Das Abbild verweist auf eine von ihm abgeschiedene Wirklichkeit, während das Urbild, das sich im Ebenbild einprägt, in diesem gegenwärtig ist.

Schon das fotografische Bild einer Person *bezeichnet* nicht nur die abgebildete Person und *verweist* auf sie, sondern *identifiziert* sie. Wie deren Name steht beispielsweise das Passbild in einem Personalausweis für diese Person und weist sie aus. Deshalb kann die Ehrerbietung gegenüber dem Bild einer Person als stellvertretende Ehrerbietung gegenüber der Person selbst und die Schändung eines Bildes als Schändung der Person empfunden werden.

Noch weiter geht das theologische Verständnis von «Ikone». Eine Christus-Ikone in einer orthodoxen Kirche stellt Christus nicht nur dar, sondern ist wie ein Fenster, durch das hindurch der wirkliche Christus erscheint und – mit den Augen des Glaubens – «sichtbar» wird. Auf diese Weise vergegenwärtigt sie ihn. Ikonen sind keine Bilder, *auf* die man schaut, sondern Transparenzfolien, *durch* die man *hindurchschaut* in eine dahinterliegende Wirklichkeit. Sie repräsentieren diese Wirklichkeit. Die Ikone affiziert den Betrachtenden. Sie bildet sich in ihn ein, entfaltet also eine «Einbildungskraft» auf ihn. Zugleich führt sie ihn über sich hinaus zu Christus hin.

Versteht man Christus selbst als Ikone Gottes, wie es in Kol 1,15 der Fall ist, dann ist damit gesagt: Christus vergegenwärtigt (bzw. in ihm vergegenwärtigt sich) die lebendige, wirkmächtige Gegenwart Gottes. Gott hat sich in ihn eingepägt, ihm gewissermaßen seinen Stempel aufgedrückt. Im Blick auf Kol 1,15 schreibt Werner Georg Kümmel: «Bild

Tübingen 2017.

⁷⁹ Mit Bezug auf Kol 3,10–13; Röm 15,5ff.; 1Thess 1,6; Phil 2,5ff.) schreibt Jacob Jervel: «In der ethischen Verwendung des Imagomotivs sind Gott und Christus Vorbilder, denen die Christen nacheifern sollen.» (Art. «Bild Gottes I.» [siehe Anm. 72], 496).

Gottes» bezeichnet [...] den Gottessohn, der in der Schöpfung ebenso wie in der Neuschöpfung [...] Gottes Handeln sichtbar macht, den unsichtbaren Gott den Menschen gegenüber repräsentiert.»⁸⁰

Der Repräsentationsbegriff, wie er in der vorliegenden Studie verstanden wird, steht semantisch also in der Nähe zur Rede von Christus als Bild Gottes. Er ist allerdings auch offen für andere, über das Bildhafte hinausgehende und damit die visuelle Metaphorik überschreitende Metaphernfelder, in denen das In-Sein Gottes in Jesus zum Ausdruck gebracht wird. Die Rede von Jesus Christus als dem verleblichten «Wort» Gottes und die daran anschließende akustische Metaphorik («Anrede», «Verkünden», «Hören», «Antworten» usw.) findet in seinem Bedeutungsfeld ebenso Platz wie etwa die Metaphorik des Erkennens und Verstehens (z. B. in der von John A. T. Robinson vorgeschlagenen Rede von Jesus als der «Exegese des Vaters»⁸¹) oder die Bezeichnung Jesu als das «menschliche Gesicht» Gottes.⁸²

Weitere Titulaturen lassen sich dem Bedeutungsfeld zuordnen, das mit der Bezeichnung Jesu Christi als «(Eben-)Bild Gottes» abgesteckt, aber nicht fest umgrenzt ist. Dazu gehört die im Philipperhymnus gebrauchte Bezeichnung «Gestalt (μορφή) Gottes». Die Pointe besteht hier darin, dass der Gottgleiche nicht an seiner gottgleichen Gestalt festhält, sondern sie preisgibt und sich erniedrigt. Damit steht er Adam gegenüber, der sein wollte wie Gott.

In Hebr 1,3 werden die Begriffe *apaugasma* (ἀπαύγασμα: Ausstrahlung, Widerschein, Abglanz) und *charaktär* (χαρακτήρ: Gepräge, Abdruck) gebraucht. *Apaugasma* bedient sich der Lichtmetaphorik: Die Herrlichkeit Gottes strahlt in Christus auf, wie die Weisheit das ewige Licht leuchten lässt. Zieht man mit der patristischen Exegese die aktivische Übersetzung als «Ausstrahlung» der passiven («Abglanz») vor, so lautet die Übersetzung: «Der Sohn ist die Ausstrahlung der Herrlichkeit Gottes.»⁸³ *Charaktär* hat einen Bezug zum Münzwesen und meint «Gepräge», «Einprägung» («Imprint»), «Abdruck», «Formung», «Gestaltgebung». In Christus hat sich das Wesens Gottes (ἡ ὑπόστασις αὐτοῦ) eingepreßt, wie das

⁸⁰ Werner Georg Kümmel: Die Theologie des Neuen Testaments nach den Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes, Berlin 1969, 145.

⁸¹ John A. T. Robinson: The Human Face of God, London ³1974, 189.

⁸² So der Titel des Buches von Robinson (siehe Anm. 81).

⁸³ Siehe: Gerhard Kittel: Art: «ἀυγάζω, ἀπαύγασμα», in: ThWNT I, 505.

Bild des Kaisers in das Metall einer Münze. In der Zusammenstellung der beiden Begriffe *apaugasma* und *charaktär* kann man die bildhafte Darstellung eines Repräsentationsgeschehens sehen. Die Lichtwirklichkeit Gottes vergegenwärtigt sich in Christus, von dem sie ausstrahlt. Er ist der Repräsentant und «Radiator» dieser Wirklichkeit.

Weitere Begriffe, die diesem Bedeutungsfeld zugeordnet werden können, sind «Gleichheit», «Gleichgestaltigkeit», «Gleichnis» und «Ähnlichkeit» (hebr.: דְמוּת, griech.: ὁμοίωσις bzw. ὁμοίωμα, lat.: similitudo). Im Neuen Testament wird der Begriff «Gleichgestaltigkeit» nicht auf die *Göttlichkeit* Jesu angewandt, sondern auf sein *Menschsein* (Phil 2,7; Röm 8,3). Weil dieses aber ganz durch die Gottesbeziehung formiert ist, kann man Jesus – mit Wolfgang Schrage – «das eschatologische Gleichnis Gottes» nennen.⁸⁴ In seiner ganzen Existenz sei er eine reale Entsprechung zu Gottes Liebe und Anspruch. Er ist der Gott entsprechende Mensch.⁸⁵ Die Synonymität von «Bild» (hebr.: צֶלֶם) und «Gleichnis» (דְמוּת) in Gen 1,26 legt diese Redeweise nahe. Beide hebräischen Begriffe sind als Ausdruck der Gottebenbildlichkeit nahezu bedeutungsgleich. Im lateinischen und deutschen Sprachgebrauch ist mit dem Begriff «Bild» («imago») allerdings eine stärkere Unmittelbarkeit und Übereinstimmung zwischen dem Abgebildeten und der Abbildung ausgesagt⁸⁶ als mit dem Begriff «Ähnlichkeit» («similitudo»).

⁸⁴ Wolfgang Schrage: *Theologie und Christologie bei Paulus und Jesus auf dem Hintergrund der modernen Gottesfrage*, in: *EvTh* 36, 1976, 138. Eduard Schweizer: *Jesus, das Gleichnis Gottes. Was wissen wir wirklich vom Leben Jesu?* Göttingen 1995. Christian Link bezeichnet Jesus Christus – im Blick auf Calvins Theologie – als «das primäre, *authentische* Gleichnis Gottes» (Link: *Das sogenannte Extra-Calvinisticum* [siehe Anm. 153 in Kapitel 3], 150).

⁸⁵ Eberhard Jüngel: *Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie*, in: ders.: *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, Bd. 2, Tübingen 2002, 297.

⁸⁶ Hans Ulrich Gumbrecht profiliert diese Unmittelbarkeit gegen die sich darauf sekundär beziehende Interpretation: Im Bild tritt dem Betrachter eine Präsenz entgegen, die eine Kraftwirkung auf ihn ausübt. Dieser Bildakt liegt aller deutenden Reflexion, d. h. allem Sinn voraus (Hans Ulrich Gumbrecht: *Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a. M. 2005; ders.: *Präsenz*, Berlin 2012, 171–212).

Versteht man den deutschen Begriff «Gleichnis» zudem von den neutestamentlichen Gleichnissen (*παραβολή*) her, dann bekommt er weitere, über *homoïoma* (*ὁμοίωμα*) hinausgehende Bedeutungsaspekte. Die Gleichnisse sind mehr als Veranschaulichungen einer Botschaft, sie stellen die Welt in das Licht Gottes und sprechen ihr einen Mehrwert zu. Sie proklamieren eine neue Wirklichkeit, die mit der Proklamation schon anbricht und sich ereignet. Bild- und Sachebene greifen ineinander. Es sind performative Sprechakte. Das Gleichnis stellt seine Adressaten in diese Wirklichkeit hinein und transformiert sie dabei. Auch diese Bedeutungsaspekte kennzeichnen den Begriff der Repräsentation, wie er hier gebraucht wird.

Nach John Dominic Crossan ist der Gleichniserzähler selbst zum Gleichnis Gottes geworden: «The parabler becomes the parable. Jesus announced the kingdom of God in parables, but the primitive church announced Jesus as the Christ, the Parable of God.»⁸⁷

2.2.7.2. Sakrament

In der Theologie und im Sprachgebrauch der Kirche war und ist der Sakramentsbegriff auf rituelle Symbolhandlungen bezogen, mit denen die Kirche bzw. Christus selbst die Gläubigen in den in Christus geschlossenen Gottesbund hineinnimmt (Taufe) und sie in ihrer Gliedschaft am Leibe Christi stärkt (Abendmahl). Nach katholischem Verständnis kommen noch weitere gnadenvermittelnde Handlungen hinzu (Firmung, Sündenvergebung nach der Buße, Krankensalbung, Eheschließung, Weihe). Der reformatorischen Theologie war es ein Anliegen, die Sakramentstheologie und die kirchliche Sakramentspraxis an die Christusverkündigung zu binden und sie als Selbstvergegenwärtigung Christi zu verstehen. Das führte dazu, Christus selbst als das Sakrament Gottes zu sehen. In der 18. These zur «Disputatio de fide infusa et acquisita» schrieb Martin Luther: «Nur ein einzig Sakrament kennt die Heilige Schrift, das ist Christus der Herr selbst.»⁸⁸ Diese Auffassung lässt sich über Augustin⁸⁹ auf den Gebrauch des Begriffs *mysterion* (*μυστήριον*) bei Paulus und in den deu-

⁸⁷ John Dominic Crossan: *The Dark Interval: Towards a Theology of Story*, Allen, TX, 1975, 124.

⁸⁸ «Unum solum habent sacrae literae sacramentum, quod est ipse Christus Dominus.» (WA 6, 86,7f.).

⁸⁹ Ep 187,34 (MPL 38,845): «Non est enim aliud Dei Sacramentum nisi Christus.»

teropaulinischen Schriften zurückverfolgen. Paulus bezeichnet die Christusverkündigung als das Mysterium Gottes (1Kor 2,1f.6–16). In Kol 2,2 wird Christus selbst als «Mysterium Gottes» benannt⁹⁰ und damit als die geheimnisvolle Weisheit Gottes ausgewiesen, die Schöpfung und Vollen- dung umgreift. Kol 1,27 spricht vom «Christus *in euch*».⁹¹ Auch nach der Einführung des lateinischen Begriffs *sacramentum* durch Tertullian und der Verengung der Begriffsbedeutung auf die Heilmittel der Kirche blieb diese weite und grundsätzliche Bedeutung erhalten, sodass sie von Luther wieder aufgegriffen werden konnte⁹² und bis in die Gegenwart fortwirkt.

Karl Barth warf die Frage auf, ob die Kirche gut daran getan hat, «als sie aufhörte, in der Inkarnation und also in der *nativitas Jesu Christi*, im Geheimnis der Weihnacht das *eine, einzige, ein für allemal* vollzogene Sakrament zu erkennen.»⁹³ In seinem Spätwerk verneinte er diese Frage dezi- diert und forderte, den Sakramentsbegriff nicht mehr auf die einzelnen kirchlichen Handlungen anzuwenden, sondern *nur* noch auf Christus. Eberhard Jüngel schloss sich dem an und postulierte als Axiom: «Jesus Christus ist das *eine* Sakrament der Kirche.»⁹⁴ Gunther Wenz formulierte mit gleicher Stoßrichtung: «Jesus Christus als das offenbare Mysterium des dreieinigen Gottes ist in seiner österlich manifesten gottmenschlichen Per- son das eine und umfassende Sakrament.»⁹⁵

⁹⁰ In Kol 4,3 ist vom «Geheimnis Christi» die Rede.

⁹¹ Siehe dazu: Günther Bornkamm: Art. «Mysterion», in: ThWNT IV, 825–828.

⁹² Siehe dazu auch: Gunther Wenz: Die Sakramente nach lutherischer Lehre, in: Wolfhart Pannenberg (Hg.): Lehrverurteilungen – kirchentrennend? III: Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt, Frei- burg i. Br., Göttingen 1990, 73.

⁹³ KD IV/2, 59 (Hervorhebungen K. B.). Schon fünfzehn Jahre zuvor hatte er erklärt: «[D]er Realgrund und der Inbegriff der sakramentalen Wirklichkeit seiner [Gottes, R. B.] Offenbarung ist die Existenz der menschlichen Natur Jesu Christi.» (KD II/1, 58). Siehe dazu: Reinhard Hempelmann: Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils: Sakramententheologie im evangelisch-katholischen Dialog, Göttingen 1992, 91–100.

⁹⁴ Eberhard Jüngel: Das Sakrament – was ist das?, in: EvTh 26/6, 1966, 334f.; abgedruckt in: ders., Karl Rahner: Was ist ein Sakrament? Freiburg i. Br. 1971, 36 (Hervorhebung R. B.). Siehe auch: ders.: Die Kirche als Sakrament?, in: ZThK 80, 1993, 456f.

⁹⁵ Gunther Wenz: Art. «Sakramente II. Systematisch-theologisch», in: TRE 29, 685.

Die Mehrheit der evangelischen Theologinnen und Theologen ist diesem Radikalismus jedoch nicht gefolgt, und in der katholischen Theologie war er schon gar nicht denkbar. Doch auch dort verlagerte sich im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils der Akzent von der Kirche auf Christus. Das schlug sich in der Rede von Christus als dem «Ursakrament» nieder, die vor allem Carl Feckes in die katholische Theologie einführte.⁹⁶ In einigen ekklesiologischen Entwürfen wurde dieser Begriff auch auf die Kirche angewandt.⁹⁷ Die Kirche konnte aber auch als «Grundsakrament», «Wurzelsakrament» oder «Ganzsakrament» bezeichnet werden, um den Begriff «Ursakrament» für Christus zu reservieren, so etwa bei Leo Scheffczyk⁹⁸ und Karl Rahner.

Nachdem Rahner in früheren Schriften die Kirche als «Ursakrament» dargestellt hatte,⁹⁹ wendete er diesen Begriff später auf Christus an¹⁰⁰ und bezeichnete die Kirche als «Grundsakrament des Heils der Welt».¹⁰¹ Bedeutungsgleich mit dem Begriff «Ursakrament» konnte er auch von Christus als dem «Realsymbol» der Selbstzusage Gottes sprechen.¹⁰² Nach Rahner

⁹⁶ Carl Feckes: *Das Mysterium der heiligen Kirche. Dogmatische Untersuchungen zum Wesen der Kirche*, Paderborn 1934, ³1951, 93–102.

⁹⁷ Vor allem von Otto Semmelroth: *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt a. M. ²1955, aber auch von Hans Urs von Balthasar, Erich Przywara u. a.

⁹⁸ Leo Scheffczyk: *Jesus Christus – Ursakrament der Erlösung*, in: Hubert Luthé (Hg.): *Christusbegegnung in den Sakramenten*, Kevelaer ²1982, 9–61; ders.: *Die Kirche – das Ganzsakrament Jesu Christi*, a. a. O., 63–120.

⁹⁹ So in: *Kirche und Sakramente*, Freiburg i. Br. ²1960.

¹⁰⁰ Karl Rahner: *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*, in: *Schriften zur Theologie* 9, 509 u. ö. (*Sämtliche Werke* 22/2, 320); ders.: *Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils*, in: *Schriften zur Theologie* 12, 270 (*Sämtliche Werke* 22/1, 898); ders.: *Ekklesiologische Grundlegung*, in: *Sämtliche Werke* 19, 63f. Siehe dazu: Dieter Koch: *Die Feier des Todes. Eine Studie zur Stellung und zur Bedeutung der Eucharistie in der Theologie Karl Rahners*, Tübingen 1990, 164–168.

¹⁰¹ Karl Rahner: *Das neue Bild der Kirche*, in: *Schriften zur Theologie* 8, 329–354.

¹⁰² Rahner: *Kirche und Sakramente* (siehe Anm. 99), 34ff. Rahner versteht «Realsymbol» als eine geschichtlich-materielle Wirklichkeit, in der eine ihr transzendente Realität gegenwärtig und wirksam ist. «Das eigentliche Symbol (Realsymbol) ist der zur Wesenskonstitution gehörende Selbstvollzug eines Seienden im anderen» (Karl Rahner: *Zur Theologie des Symbols*, in: ders.: *Schriften zur*

ist Jesus Christus «als der Gott-Mensch das Ursakrament schlechthin, weil er das Bezeichnete (Gott in seiner Selbstmitteilung an die Menschen) und das wirksame, exhibitiv Zeichen dieser Selbstmitteilung Gottes und deren Annahme durch die Menschheit (in seiner Menschheit und deren geschichtlich sich vollziehendem Leben) in Person und Einheit ist.»¹⁰³ In Christus kommen also drei Dimensionen zusammen: das Symbolisierte, das Symbol und das Geschehen der Symbolisierung, d. h. die Annahme des Symbolisierten durch das Symbol.

In den theologischen Diskussionen, die im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils um den Sakramentsbegriff geführt wurden, kam es schließlich zu einer Abstufung: Jesus Christus als das Ursakrament, die Kirche als das Grundsakrament¹⁰⁴ und die Einzelsakramente als Grundvollzüge der Kirche.

Kontrovers zwischen evangelischer und römisch-katholischer Theologie war und ist die Beantwortung der Frage, welche Bedeutung dem menschlichen bzw. kirchlichen Handeln und der Kirche als solcher im Heilsgeschehen zukommt. Während die katholische Theologie an der Sakramentalität der Kirche festhält, auch wenn sie seit dem Zweiten Vatikanum stärker herausstreicht, dass es sich dabei um eine ihr von Christus zugeeignete Qualität handelt, betont die evangelische Theologie die soteriologische Alleinwirksamkeit Gottes in Christus und bestreitet die sakramentale Qualität der Kirche.

Wie verhält sich nun der Sakramentsbegriff zum Begriff der «Repräsentation»? In der Theologiegeschichte spielte letzterer vor allem in der Abendmahlslehre eine wichtige Rolle. Schon Tertullian zog ihn heran, um

Theologie 4, 290 [Sämtliche Werke 18, 435]). Zu Rahners Sakramentsverständnis siehe: Hempelmann: Sakrament (siehe Anm. 93), 181–200.

¹⁰³ Karl Rahner: Ekklesiologische Grundlegung, in: Sämtliche Werke 19, 63. – Birgitta Kleinschwärzer-Meister fasst Rahners Verständnis von Christus als Ursakrament folgendermaßen zusammen: «Jesus Christus ist das wirklichkeitsgefüllte Person-Zeichen Gottes in der Welt, die Ur-Gestalt, in der sich Gott selbst – absolutes Geheimnis bleibend – in der Geschichte präsent macht.» (Birgitta Kleinschwärzer-Meister: Gnade im Zeichen. Katholische Perspektiven zur allgemeinen Sakramentenlehre in ökumenischer Verständigung auf der Grundlage der Theologie Karl Rahners, Münster 2001, 312).

¹⁰⁴ In *Lumen gentium* 1 wird von der Kirche in einem *analogen* Sinn als Sakrament gesprochen: Sie sei *wie* ein Sakrament (*veluti sacramentum*) (DH 4101).

die Beziehung zwischen Brot und Leib Christi zu beschreiben.¹⁰⁵ Dabei wurde er allerdings nicht in einem spezifischen bzw. technischen Sinne gebraucht. In den scholastischen Diskussionen wurde «Repräsentation» dann zu einem *terminus technicus* der Sakramentstheologie.¹⁰⁶ Auch auf die Kirche als Repräsentation des Leibes Christi konnte er angewendet werden, so etwa in der Bulle «Unam Sanctam» von Bonifaz VIII. Darin heißt es: «Sie [die Kirche] stellt den einen mystischen Leib dar [repraesentat], dessen Haupt Christus ist.»¹⁰⁷ Damit ist ein sakramentstheologisches Verständnis der Kirche zum Ausdruck gebracht.

Calvin gebrauchte den Repräsentationsbegriff in seiner Abendmahlslehre.¹⁰⁸ Im *Vorgang* des Abendmahls (nicht nur in den Elementen) gegenwärtig sich Christus und gibt Anteil an der Heilswirklichkeit Gottes. Gegenüber einem (objektiven) Verständnis des Abendmahls, dem zufolge es auch ohne innere Beteiligung des Empfangenden – gewissermaßen wie ein Arzneimittel – wirkt (*ex opere operato*), betonte die reformatorische Theologie, dass es im Glauben empfangen werden muss. Sakramente sind nicht nur Mitteilungen, sondern «Einbeziehungen»¹⁰⁹. Das gilt auch für «Repräsentation» im hier zugrunde gelegten Sinn. Christian Link fasst Calvins Abendmahlslehre unter Aufnahme des Repräsentationsbegriffs folgendermaßen zusammen: «Die repräsentierende Größe (die als Kommunion feiernde *Gemeinde*) führt [...], wie es paulinischem Verständnis entspricht, die Präsenz der repräsentierten (den erhöhten *Christus*) herauf und gibt gerade deshalb *real* Anteil an ihr.»¹¹⁰

Auch im weiten, singularischen und auf Christus bezogenen Sinn steht der Sakramentsbegriff dem der Repräsentation – wie ich ihn bestimme – nahe. Der Begriffsinhalt und -umfang von «Repräsentation» ist allerdings

¹⁰⁵ «[...] das Brot, worin er seinen eigenen Leib gegenwärtig sein lässt [repraesentat]» (Adv. Marcionem I, 14,3).

¹⁰⁶ Siehe dazu: Hofmann: Repräsentation (siehe Anm. 1), 65–101.

¹⁰⁷ Zitiert nach: DH 870. – Auch Kant bezeichnete die Kirche als «Repräsentantin» des Gottesreiches (verstanden als ethische Menschheitsgemeinschaft) (Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, ²1794, 144).

¹⁰⁸ Institutio IV, 14,5f.; 17,1; 17,10.

¹⁰⁹ Eberhard Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen ⁶1992, 11.

¹¹⁰ Link: Das sogenannte Extra-Calvinisticum (siehe Anm. 153 in Kapitel 3), 159.

weiter und unspezifischer als der von «Sakrament», worin ich einen Vorzug sehe. Er trägt nicht die Last der Geschichte des Sakramentsbegriffs auf seinen Schultern und war nicht Gegenstand konfessioneller Streitigkeiten. Zudem zielt er stärker als dieser auf einen *Vorgang* (den Vorgang der Vergegenwärtigung) als auf eine Entität (Christus, die Kirche, das «Heilsgut», die Heilmittel usw.), ohne mit einer bestimmten kirchlichen Praxis verbunden zu sein, wie es beim pluralisch gebrauchten Sakramentsbegriff der Fall ist.

Eine Stärke des Sakraments- gegenüber dem Repräsentationsbegriff besteht allerdings darin, dass er die materielle Dimension, die Leiblichkeit und Geschichtlichkeit der Vergegenwärtigung akzentuiert. Ein Sakrament ist immer an ein physisches Element gebunden – Wasser bei der Taufe, Brot und Wein im Abendmahl –, während eine Repräsentationsbeziehung auch zwischen ideellen Entitäten bestehen kann. Dieser Einwand gilt sicher für «Repräsentation» im Allgemeinen, für die Repräsentationschristologie jedoch nicht notwendigerweise. Denn dort ist der Begriff auf personale Vergegenwärtigungsvollzüge – auf die Vergegenwärtigung Gottes in der Person Jesu – zugespitzt und das sind leibliche Vollzüge. Christus in seiner Leiblichkeit ist der Repräsentant Gottes. Ein Doketismus ist damit abgewehrt.

Der Repräsentationsbegriff führt auch über die Gegenüberstellung von «*exemplum*» und «*sacramentum*» hinaus. Er erlaubt, Christus als (Real-) Präsenz Gottes – und in diesem Sinne als Sakrament – zu verstehen, das als solches ein Exempel wahren Menschseins statuiert, an dem sich nicht nur Christinnen und Christen in der Gestaltung ihrer Grundbeziehungen orientieren können. Die Annahme einer supranaturalen Kausalität und quasi magischen Wirkung auf den Menschen kann dabei gänzlich entfallen. Zur anderen Seite hin bedeutet «Repräsentation» aber auch weit mehr als bloße Signifikation. Wer in Christus den Repräsentanten Gottes erkennt, steht in Beziehung zu Gott, bzw. im Kraftfeld seiner Präsenz. Insofern handelt es sich um eine durch ausstrahlende Anziehungskraft wirkende Präsenz, die diejenigen transformiert, die von ihr affiziert sind.

In theologiegeschichtlicher Hinsicht lässt sich der Repräsentationsbegriff als eine späte Antwort auf die «Krise der sakramentalen Idee»¹¹¹ ver-

¹¹¹ Ferdinand Pratzner: *Messe und Kreuzesopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik*, Wien 1970.

stehen. Bis zum Mittelalter dominierte die platonisch-augustinische Vorstellung vom Realitätsgehalt des Bildes und Zeichens. Die abgebildete Sache war im Bild real präsent. Und umgekehrt: Das Abbild war die Hypostase – die Erscheinungsgegenwart – des Urbildes. Die Erscheinung (bzw. die Darstellung) ist mit dem Erscheinenden, d. h. mit der Sphäre des Seins, die ihr zugrunde liegt und die sich darin zeigt (also mit dem Dargestellten), seins- bzw. wesenhaft eins: Gott ist als «göttliche Natur» in der Person Jesu Christi substanzhaft-real anwesend. Die Gegenwart Christi *in mysterio / sacramento / figura* ist seine Gegenwart *in veritate*. Im Sakrament realisiert sich ein Ganzes in ontischer Verdichtung, wie etwa der Christusleib in einer Hostie.

Schon im Frühmittelalter – etwa bei Ratramnus von Corbie – wurden dann allerdings Ansätze entwickelt, in denen (geistliche) Zeichen und (wahre) Wirklichkeit auseinandertraten. Das Sakrament war demnach nicht mehr die reale Vergewärtigung des Heilsgeschehens, sondern die (mit den Augen des Glaubens zu «sehende») *Darstellung* dieser Wirklichkeit. Es verlor seinen realen Gehalt. In den Abendmahlsstreitigkeiten der Reformationszeit haben sich diese Aufbrüche niedergeschlagen. Es wurde darum gestritten, ob in den Abendmahlelementen Leib und Blut Christi *substanzuell* enthalten seien, ob es sich um eine *geistliche* Realpräsenz Christi oder lediglich um die *Symbolisierung* der Vereinigung mit Christus handele. Die Überzeugung einer physischen Gegenwart Christi im Sinne einer Seinseinheit mit den Elementen war strittig geworden. Und so wurde auch die naturhaft gedachte Einheit zwischen Jesus Christus und Gott fraglich.

Vor diesem theologiegeschichtlichen Hintergrund betrachtet, bietet sich der Repräsentationsbegriff als eine Vermittlung an: Die Repräsentation Gottes in Christus stellt *mehr* als ein Zeichen oder ein Abbild dar, es handelt sich um eine (Real-)Präsenz. Doch bleibt der Repräsentant dabei von der Wirklichkeit Gottes, die er repräsentiert, unterschieden. Es kommt nicht zu einer (numerischen oder substanzuellen) Identifikation im Sinne einer Gleichsetzung; wohl aber zu einer personalen Identifizierung, bei der sich Gott mit Jesus und dieser mit Gott identifiziert.

2.2.7.3. Symbol

Wie beim Bild und beim Sakrament, so werden auch beim Symbol zwei Bereiche miteinander verbunden: das Dargestellte und die Darstellung. Nach Karl Jaspers drückt sich im «Symbol» «die Gegenwart eines Anderen

in anschaulicher Fülle [aus], in der das Bedeuten und das Bedeutete untrennbar eines, das Symbolisierte nur im Symbol erst selber da ist. [...] Symbol [...] bedeutet eine Vertretung für ein Anderes, auch wenn dieses nur im Symbol und auf keine andere Weise da sein kann. In Symbolen sind wir meinent auf das Andere gerichtet, das dadurch Gegenstand wird und in diesem gegenwärtig ist.»¹¹²

Das Symbol zeigt diese andere Wirklichkeit aber nicht nur an, sondern erschließt sie in einem bestimmten Sinngehalt. Im Symbol wird eine materielle und damit sinnliche Trägersubstanz mit einem von diesem Träger dargestellten Sinn verbunden. Es ist somit ein Bedeutungsträger, d. h. es hat einen über sich hinausweisenden Sinn. Die Trägersubstanz kann in Gegenständen, Handlungen, Worten und Abbildungen, aber auch in Personen und Gemeinschaften bestehen. Alles kann zum Symbol werden, das als solches gebraucht und aufgefasst wird, d. h. wenn einem Phänomen eine Verweisfunktion beigelegt wird, sodass es für ein anderes steht, das sich in ihm zeigt bzw. von ihm angezeigt wird. Ob dieser Sinn im Symbolträger selbst liegt oder ihm zugeschrieben wird, ob er sich unmittelbar «zeigt» oder sich erst in einem Interpretationsakt erhellt, hängt vom Symbolverständnis und dessen philosophischer Einbettung ab. Auf der Basis eines erkenntnistheoretischen Realismus wird das erstere angenommen werden, auf der Basis eines Nominalismus das zweite.

Die Beziehung, die zwischen der Erscheinungsgestalt des Symbols und seinem Bedeutungsgehalt besteht, kann dabei verschieden bestimmt werden: von einer ontischen *Partizipation* an einer dem Symbol zugrunde liegenden und in ihm manifestierten Wirklichkeit, über eine *Ähnlichkeit*, die in einer Eigenschaftsübertragung gründet, hin zur bloßen *Signifikation* einer Bedeutung. Die Annahme einer ontischen Partizipation rückt das Symbol an das Sakrament heran, die Beschränkung auf eine Signifikation an das Zeichen.

Die im und seit dem 19. Jahrhundert entwickelten philosophischen Symboltheorien tendieren eher in die zweite Richtung, also zur bloßen Signifikation einer Bedeutung, wie wir gleich bei Charles Sanders Peirce sehen werden. Sie setzen nicht voraus, dass zwischen dem Symbolträger und dem, was er symbolisiert, eine Ähnlichkeit in der Erscheinungsweise oder ein Seinszusammenhang bestehen muss.

¹¹² Karl Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, Zürich ³1984, 157f.

Wenn es sich um empirische Verweisgegenstände handelt, ist diese Voraussetzung in der Tat verzichtbar. Denn wenn der bezeichnete Gegenstand oder Sachverhalt bekannt ist, kann er auch dann von einem Symbol bezeichnet und in einer Sinndimension erschlossen werden, wenn er mit dem Symbol nicht in einem Seinszusammenhang steht (wie bei einem Hinweisschild). Wenn es sich aber um eine der Anschauung entzogene Wirklichkeit handelt, wie es bei religiösen «Gegenständen» der Fall ist, würde das Symbol ins Leere gehen, wenn nicht unterstellt werden könnte, dass ihm sein Sinn durch diese transzendente Wirklichkeit selbst eingestiftet ist. Es braucht also eine glaubende Anerkennung des Symbols als Vergegenwärtigung der göttlichen Wirklichkeit. Dabei ist die Annahme einer Analogie zwischen dieser Wirklichkeit und dem Symbol letztlich unverzichtbar. Eine *theologische* Symboltheorie wird also den Symbolbegriff mit einer – wie auch immer verstandenen – sakramentalen Bedeutung versehen müssen. Das ist bei Karl Rahner¹¹³ der Fall, der den Begriff des «Realsymbols» geprägt hat, wie auch bei Paul Tillich,¹¹⁴ während Karl Barth, der die *analogia-entis*-Lehre strikt zurückweist, auch den Symbolbegriff nicht gebraucht.

2.2.7.3.1. Tillichs Symboltheorie

Paul Tillich, der eine profilierte (aber auch heftig kritisierte) Symboltheorie in der evangelischen Theologie der jüngeren Vergangenheit vorgelegt hat,¹¹⁵ unterscheidet zunächst zwischen Zeichen und Symbolen sowie zwischen wahren bzw. echten bzw. lebendigen und abgestorbenen Symbolen.

(a) Während Zeichen lediglich auf eine von ihnen verschiedene Wirklichkeit hinweisen, partizipieren (echte) Symbole an der in ihnen repräsentierten Wirklichkeit und sie lassen die Rezipienten und die Teilnehmenden der Symbolhandlung daran partizipieren. Sie erschließen diese Wirklichkeit, die erst dadurch zur Wirksamkeit kommt. Symbole «holen

¹¹³ Karl Rahner: Zur Theologie des Symbols (siehe Anm. 102), in: Sämtliche Werke 18, 423–457.

¹¹⁴ Paul Tillich: Systematische Theologie, Bd. 1 (siehe Anm. 2), 278. Siehe dazu: Werner Schüßler: Chiffer, Symbol und *Analogia Entis*. Karl Jaspers und Paul Tillich im Vergleich, in: Existenz 2, 2007, <https://existenz.us/volumes/Vol.2Schuessler.html> (22.10.2020).

¹¹⁵ Siehe dazu vor allem: Paul Tillich: Systematische Theologie, Bd. 2, Berlin, New York 1984, 98–106; 148–150; 163–178 und die Beiträge in: Gesammelte Werke, Bd. 5, Stuttgart 1964, 187–244.

etwas in die Gegenwart, ins Jetzt und Hier, sie holen es vor die Sinne und damit in den Raum.»¹¹⁶ Symbole gibt es in den Bereichen der Religion, der Dichtung, Kunst sowie im Gemeinschaftsleben.¹¹⁷ Besonders die Religion ist auf Symbole angewiesen, denn «[d]as, was den Menschen unbedingt angeht, muss symbolisch ausgedrückt werden».¹¹⁸

(b) Wahre Symbole vollziehen eine Selbsttranszendierung auf die symbolisierte Wirklichkeit hin. Sie fungieren als Mittler zu dieser Wirklichkeit, haben also nicht nur eine Darstellungs-, sondern auch eine Vermittlungsfunktion. Wo sie diese Funktion nicht mehr wahrnehmen, sondern sich *selbst* zur Geltung bringen, wo sie also selbstreferenziell werden, statt sich zu verneinen und zu transzendieren, sinken sie zu Pseudo-Symbolen herab.

Wahre *religiöse* Symbole partizipieren an der Macht und Bedeutung der göttlichen Wirklichkeit, weisen von sich selbst – d. h. von ihrem geschöpflichen Symbolkörper – weg auf diese Wirklichkeit hin und geben damit Anteil an ihr. Dieser Vorgang lässt sich auch in umgekehrter Bewegungsrichtung als Manifestation der göttlichen Wirklichkeit im Symbol beschreiben. Der Grund bzw. die Macht des Seins zeigt sich an und in einem Seienden, erschließt sich damit dem Rezipienten und setzt diesen in Beziehung zu sich.¹¹⁹ Wahre religiöse Symbole gründen in einer Offenbarung und werden dabei selbst zum Offenbarungsmedium für diejenigen, die sich einlassen auf die vom Symbol vollzogene zeichenhaft-reale Vermittlung zwischen Endlichem und Unendlichem. Sie partizipieren also am Referenzobjekt und vermitteln dessen Sinngehalt und dessen Seinsmacht. Sie sind nicht durch Konventionen, sondern durch die Wirklichkeit, die sie repräsentieren, gesetzt und besetzt. Sie *vertreten* nicht nur die symbolisierte Wirklichkeit, sondern setzen den davon Affizierten in Beziehung zu ihr. Es sind Medien, in denen sich diese Wirklichkeit in ihrer Entzogenheit zum Ausdruck bringt und damit den Rezipienten «angeht».

¹¹⁶ Birgit Luscher: Arbeit am Symbol: Bausteine zu einer Theorie religiöser Erkenntnis im Anschluss an Paul Tillich und Ernst Cassirer, Berlin 2008, 36.

¹¹⁷ Paul Tillich: Wesen und Wandel des Glaubens, in: Gesammelte Werke, Bd. 8, Stuttgart 1970, 139f.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Nörenberg nennt diese beiden Bewegungsrichtungen «Zeichenfunktion» und «Ausdrucksfunktion» (Klaus-Dieter Nörenberg: Analogia imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs, Gütersloh 1966, 28).

Wahre religiöse Symbole sind also nicht bloß Präsentationen, sondern Präsentierungen, d. h. nicht nur statische Sinnbilder, sondern «lebendige», dynamische Vergegenwärtigungen der göttlichen Wirklichkeit, die als Transformatoren von dieser her und auf diese hin wirken. Sie selbst stehen in einem Lebenszyklus, sind eingebunden in einen Prozess des Entstehens, Gebrauchs und möglicherweise auch des Absterbens. Dabei sind drei «Akteure» im Spiel: die symbolisierte göttliche Wirklichkeit selbst, die sich darin manifestiert, die religiösen Instanzen, die das Symbol verwenden und interpretieren, sowie die Rezipienten, die sich davon affizieren lassen, seinen Sinngehalt aber auch auf ihre je eigene Weise auffassen.

Zwei Gebrauchsweisen gefährden die Transzendierungsfunktion und damit die Wahrheit des religiösen Symbols. Die eine besteht darin, dass das Symbol mit der symbolisierten Wirklichkeit identifiziert wird. Dabei wird es zu einem Idol. Der geschöpfliche Symbolkörper wird für heilig erklärt und damit vergötzt. Die andere Gefahr besteht darin, dass sich das Symbol von der symbolisierten Wirklichkeit ablöst und zum kontingenten Hinweis auf diese erstarrt. Es wird zur Metapher und/oder als Gegenstand eines veräußerlichten Glaubens nur noch in lebloser Routine vollzogen. Der Geist ist gewissermaßen aus ihm ausgezogen. Es hat seine Kraft verloren und wird über kurz oder lang absterben.

Tillich verbindet den Symbol- mit dem Repräsentationsbegriff: Ein echtes Symbol gibt sich durch seine Selbstmächtigkeit zu erkennen, d. h. durch die Macht, das Göttliche zu repräsentieren. Das zentrale Symbol des christlichen Glaubens ist «Christus». Dieses Symbol verbindet sich mit der Person Jesu und dem historischen Faktum seiner Existenz. Als «Christus» ist Jesus «derjenige, der Gott den Menschen gegenüber repräsentiert»¹²⁰.

Das «Christus»-Symbol steht neben anderen Symbolen wie «Sohn Davids», «Menschensohn», «Sohn Gottes», «Kyrios», «Logos». Diese werden Jesus beigelegt, um ihn als Träger des «Neuen Seins»¹²¹ zu qualifizieren. Darin besteht das Christusbekenntnis. Anders als etwa Roger Haight¹²²

¹²⁰ Paul Tillich: Systematische Theologie, Bd. 2 (siehe Anm. 115), 103. – Im Gegensatz zu der Wechselseitigkeit des Repräsentationsverhältnisses, die in der hier vorgelegten Repräsentationschristologie vorausgesetzt wird, schließt Tillich aber explizit aus, dass Christus auch das (wirkliche) Menschsein gegenüber Gott repräsentiert (ebd.). Er repräsentiert Gott und das *wahre* Menschsein.

¹²¹ Siehe dazu: Paul Tillich: Rechtfertigung und Neues Sein, hg. und kommentiert von Christian Danz, Leipzig 2018.

¹²² Siehe dazu Kapitel 4.5.

bezeichnet Tillich also nicht die Person Jesu Christi als Symbol *Gottes*. «Christus» symbolisiert nicht Gott, sondern das Neue Sein; es ist ein soteriologisches Symbol. Tillich verwendet aber den Repräsentationsbegriff zur Bestimmung der mit dem «Christus»-Symbol ausgedrückten Beziehung Jesu zu Gott.

Die mit dem «Christus»-Symbol bezeichnete Repräsentation bezieht sich auf das Neue Sein und damit auf das wesenhafte, wahre Menschsein. Zum einen repräsentiert Jesus in seiner sich selbst hingebenden und sogar die existenzielle Selbstzerstörung auf sich nehmenden Liebe die Liebe Gottes.¹²³ In dieser Selbstpreisgabe vollzieht er den Grundvollzug des (wahren) religiösen Symbols, das seine endliche Existenz – den materiellen Symbolträger – verneint und sich auf das Unendliche – die Wirklichkeit Gottes – hin transzendiert. Das ist in den Symbolen des «Kreuzes» und der «Auferstehung» ausgedrückt. Zum anderen repräsentiert er in seiner Einheit mit Gott die ungebrochene essenzielle Einheit zwischen Gott und Mensch unter den Bedingungen der Existenz. Damit zeigt er «denen, die unter den Bedingungen der Existenz leben, was der Mensch essenziell ist und darum sein sollte»¹²⁴. Das ist im Symbol der «Inkarnation» ausgedrückt. Tillich fasst diese beiden Dimensionen in der Aussage zusammen: «der Mittler repräsentiert das wesenhafte Menschsein; und damit repräsentiert er Gott»¹²⁵. In beiden Hinsichten *veranschaulicht* Jesus nicht nur das, was er repräsentiert, sondern vermittelt es, indem er Anteil daran gibt.

Die *Anteilgabe* ist dabei mit der *Anteilnahme* verbunden. Erst im Akt der Anerkennung, d. h. der gläubigen Annahme Jesu als Manifestation des Neuen Seins wird er zum Christus.¹²⁶ Es gibt den Christus nicht ohne die Anerkennungsgemeinschaft, d. h. ohne dass Jesus *als* Christus bezeugt und geglaubt wird. Und diese glaubende Bezeugung kommt darin zum Ausdruck, dass der Name Jesu mit dem «Christus»-Titel verbunden wird.

2.2.7.3.2. Symbol und Repräsentation

Es soll hier keine allgemeine Auseinandersetzung mit Tillichs Symboltheorie stattfinden.¹²⁷ Es interessiert lediglich die Beziehung zwischen (religiösem)

¹²³ Tillich: Systematische Theologie, Bd. 2 (siehe Anm. 115), 150.

¹²⁴ A. a. O., 103.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ A. a. O., 109.

¹²⁷ Siehe dazu u. a.: Michael Moxter: Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, Tübingen 2000, 24–54, bes. 45–47; Roland

Symbol und Repräsentation. Ich nehme im Folgenden Bezug auf Tillich, gehe aber über ihn hinaus, um seinen Ansatz für die hier zu entfaltende Repräsentationschristologie auszuwerten.

Repräsentation ist der *Vollzug* des Symbols, der *Akt* des Symbolisierens. Der Vollzug ist der Aktivitätsmodus des Symbols. Dieses ist lebendig nur dort, wo es akтуiert wird, *in usu* also, in einem Kommunikationsprozess. Diese Akтуierung besteht in einer Repräsentation. Nur wo das religiöse Symbol diese Repräsentation auch wirklich vollzieht, fungiert es als Symbol. Angewandt auf das «Christus»-Symbol bedeutet das: Nur wo es das Neue Sein auch wirklich vermittelt und nicht nur zum Gegenstand einer Lehre über Jesus Christus wird, bewahrheitet es sich. Es hat nicht nur eine kognitive Ausdrucksfunktion, die Jesus zum Christus erklärt, sondern eine evokative und performative Funktion, die das Neue Sein «präsentiert». So verstanden ist das Christus-Symbol ein Sakrament. Es offenbart die Präsenz des Neuen Seins im Christus Jesus und setzt den Rezipienten in Beziehung dazu.

Von besonderer Bedeutung für die Repräsentationschristologie ist der *kritische* Aspekt der Symboltheorie Tillichs. Oben wurden zwei Weisen des Symbolgebrauchs angesprochen, die dessen Transzendierungsfunktion untergraben: die Vergötzung und die Veräußerlichung. Besonders die Vergötzung zieht Tillichs Kritik auf sich. Wie jedes Symbol, so steht auch das Christus-Symbol in der Gefahr, vergegenständlicht und literalistisch verstanden und ge- bzw. missbraucht zu werden. Die symbolische Differenz zwischen Symbolträger und symbolisierter Wirklichkeit geht dabei verloren. Aus dem Sakrament wird ein magischer Sakramentalismus, aus dem Symbol ein Idol. Dagegen erhebt sich der von Tillich sogenannte prophetische Protest. Diesen gilt es auch in der Repräsentationschristologie mitzuführen. Er insistiert darauf, dass der Repräsentant mit der von ihm repräsentierten Wirklichkeit nicht differenzlos gleichgesetzt werden darf. Diese liegt ihm voraus. Wo Jesus als der Christus bekannt wird, bedeutet das: Er *repräsentiert* den universalen und unbedingten Heilswillen Gottes in einer für den christlichen Glauben definitiven Form.

Murgerauer: Symboltheorie und Religionskritik. Paul Tillich und die symbolische Rede von Gott aus theologischer, religionsphilosophischer und psychoanalytischer Perspektive, konkretisiert am Symbol «Vater» für Gott, Marburg 2003; Christian Danz u. a. (Hg.): Das Symbol als Sprache der Religion (Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung 2), Wien 2007; Luscher: Arbeit am Symbol (siehe Anm. 116).

Mit der Überzeugung, dass es sich dabei um eine *definitive* Repräsentation handelt, ist ein Wahrheitsanspruch erhoben, der aber nicht als absoluter Anspruch verstanden werden darf. Es ist ein Ausdruck des christlichen Glaubens, der auf der Mitteilung des Neuen Seins in Christus beruht. Glaubensbekenntnisse sind immer an die Person bzw. die Gemeinschaft des/der Glaubenden gebunden, wenn auch deren Geltung nicht darauf beschränkt ist.

Tillich geht aber noch weiter. Er stellt die Gebundenheit des Christusereignisses an die Weltgeschichte in Rechnung und will nicht ausschließen, dass es in anderen Bereichen und zu anderen Zeiten im Universum weitere göttliche Manifestationen geben könnte.¹²⁸ In der «Systematischen Theologie» bezieht er diese Möglichkeit noch nicht auf andere Religionen. In seinen späteren Werken aber, in denen er seine Beschäftigung mit der Religionsphänomenologie und -geschichte sowie seine Begegnungen mit dem Buddhismus und Shintoismus in Japan theologisch verarbeitet, zieht er auch die Religionen als Vermittler von Gottesoffenbarungen in Betracht: «Die Religionen haben ihr Fundament [...] in Offenbarungen, die immer erlösende Macht in sich haben. In allen Religionen gibt es offenbarende und erlösende Mächte. «Gott hat uns nicht ohne Zeugnis von sich gelassen.»¹²⁹ Für den christlichen Glauben ist Christus die letztgültige Offenbarung Gottes. Doch schließt dieser Anspruch «gleichartige Ansprüche auf einmalige Offenbarung, die anderswo erhoben werden, nicht aus, sondern ein»¹³⁰.

Treten wir noch einmal einen Schritt von der Betrachtung der Symboltheorie Tillichs zurück und fragen grundsätzlich, ob der Symbolbegriff als Leitbegriff der Christologie fungieren kann. Er ist überaus diffus. «Wenn [...] Symbol sowohl leere Formelzeichen als auch sehr gehaltvolle Sinnbilder, sowohl die materielle Zeichengestalt als auch das Ganze von Gestalt und Inhalt, sowohl arbiträre als auch stark motivierte ikonische Zeichen und sowohl bestimmte Typen von Zeichen als auch Zeichen

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Paul Tillich: Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen (1967), in: Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch, Stuttgart 1967, 188; in leicht verändertem Wortlaut in: ders.: Korrelationen. Die Antworten der Religion auf Fragen der Zeit (Ergänzungs- und Nachlassbände zu den gesammelten Werken, Bd. 4), Stuttgart 1975, 145.

¹³⁰ Paul Tillich: Art. «Offenbarung V. A. Religionsphilosophisch», in: RGG², 4, 664f.

überhaupt bedeuten kann, dann darf man wohl mit einigem Recht behaupten, dass dieser Begriff in der Krise sei.»¹³¹

Diese zutreffende Diagnose von Armin Burkhardt lässt in der Tat erhebliche Zweifel daran aufkommen, ob dieser Begriff der Christologie zugrunde gelegt werden sollte. Er schafft mehr Probleme, als er löst. Diese Probleme bestehen dabei noch nicht einmal zuerst im breit gefächerten Begriffsinhalt – auch beim Repräsentationsbegriff mussten Bedeutungsmöglichkeiten ausgeschieden werden, um ihn für den christologischen Gebrauch zu präparieren –, sondern vor allem in den ontologischen Voraussetzungen der jeweiligen Symboltheorien, die sich nicht leicht abstreifen lassen. So diagnostiziert Hermann Deuser zu Recht, dass Tillichs Symboltheorie auf eine Ontologie angewiesen ist, die Natur und Geist, das Seiende und seinen Sinn voneinander trennt, um diese Sphären dann symboltheoretisch einander zuzuordnen.¹³²

Deuser bezieht sich demgegenüber auf die Semiotik von Charles Sanders Peirce. Peirce unterschied zwischen «index», «icon» und «symbol»¹³³, die er als «three kinds of representations» bezeichnete.¹³⁴

- Ein «index» ist physisch (zumeist kausal) mit dem Gegenstand oder Zustand, auf den er verweist, verbunden, wie das Fieber, das eine Krankheit anzeigt. Man kann auch von «Symptomen» oder «Signalen» sprechen. Neben diesen natürlichen Indizes gibt es auch intentionale, die in Kommunikationssituationen bewusst eingesetzt werden, wie das Tragen einer Uniform, um eine Berufsrolle darzustellen. In der Linguistik handelt es sich bei indexikalischen Ausdrücken um solche, deren Bedeutung sich nur aus dem Kontext der Äußerung ergibt, etwa bei Demonstrativpronomen wie «dieser» oder «jene».
- Ein «icon» weist demgegenüber eine qualitative Ähnlichkeit mit seinem Referenzobjekt auf, wie es bei Piktogrammen der Fall ist (so weist etwa ein stilisierter Rollstuhl auf Einrichtungen für Menschen

¹³¹ Armin Burkhardt: Geballte Zeichen. Das Symbol und seine Deutungen, in: Semiotik 18, 1996, 465f.

¹³² Hermann Deuser: Gott: Geist und Natur. Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce' Religionsphilosophie, Berlin 1993, 16f.

¹³³ Charles S. Peirce: Phänomen und Logik der Zeichen, Frankfurt a. M. ²1993, 64–67. In der folgenden knappen Skizze greife ich auch auf Winfried Nöths «Handbuch der Semiotik» (Stuttgart ²2000, 131–226) zurück.

¹³⁴ In den von Charles Hartshorne und Paul Weiss hg. Collected papers, Bd. 1, Cambridge, MA 1931, 558.

mit einer Gehbehinderung hin). In der Sprache gehören lautmalerische Ausdrücke (wie «Kuckuck») zu dieser Zeichenart.

- Im Unterschied dazu beruht die Bedeutung des «symbols» nach Peirce auf einer arbiträren Konvention, wie bei den Logos von Firmen und Institutionen, Verkehrszeichen und den meisten sprachlichen Ausdrücken.

In allen diesen drei Zeichenarten besteht keine Präsenz des Referenzobjekts im Zeichen. «Index», «icon» und «symbol» sind Zeichen, die nicht die reale Anwesenheit des Signifikats bezeugen und gewähren.¹³⁵ «Repräsentation» bezeichnet bei Peirce einen Verweis, aber keine Vergegenwärtigung. Von einer ontischen Partizipation des Signifikanten am Signifikat geht Peirce dezidiert nicht aus. Es liegt auch kein Verhältnis von Abbild und Urbild vor. Auf die Ontologie, die Tillich seinem Symbolbegriff zugrunde legt, ist hier also verzichtet. Das macht es andererseits aber auch schwierig, diesen Symbolbegriff auf Christus anzuwenden. Christus *verweist* nicht nur auf Gott, er *vergegenwärtigt* ihn. Er *zeigt* ihn nicht nur, sondern lässt ihn «zu Wort kommen». Das lässt sich mit Tillichs Symboltheorie eher zum Ausdruck bringen als mit der Semiotik von Peirce. Tillichs Symboltheorie aber ist von ihren ontologischen Voraussetzungen nicht zu lösen und rekuriert mit dem Gedanken der *analogia imaginis*¹³⁶ auf eine Analogievorstellung, die das Symbol in die Nähe des Sakraments rückt.

Ich gebe dem Begriff «Repräsentation» den Vorzug vor dem des «Symbols». Er ist – nicht terminologisch, aber sachlich – anschlussfähiger an biblische Überlieferungen und an Ausdrucksformen der theologischen Tradition als der Symbolbegriff. Er lässt sich verbinden mit der Vorstellung von der Inkarnation des «Wortes», der Einwohnung der «Weisheit» in Jesus und seiner Erfüllung mit dem «Geist» Gottes. In all diesen Ausdrücken geht es um das Sein Gottes in Jesus. Dieses wird aber nicht ontisch, sondern aktual gedacht.

¹³⁵ Siehe allerdings den interessanten Versuch Martin Veters, die Semiotik von Peirce für die Theologie der Sakramente fruchtbar zu machen: Martin Vetter: Zeichen deuten auf Gott. Der zeichentheoretische Beitrag von Charles S. Peirce zur Theologie der Sakramente, Marburg 1999, bes. § 11. Mit Peirce betont Vetter die Bedeutung der denkerischen Sinnerschließung der Zeichenrelation, sodass aus der Dyade von Zeichen und Bezeichnetem eine Triade wird, die den Interpretanden einschließt.

¹³⁶ Tillich: Systematische Theologie, Bd. 2 (siehe Anm. 115), 125.

Stärker als der Symbolbegriff betont der Begriff «Repräsentation» den Ereignischarakter dieser Selbstvergegenwärtigung. Er verweist auf einen Geschehenszusammenhang zwischen Gott, Jesus Christus und den Menschen. Und während «Symbol» eher mit einer Sache – der dinglichen Symbolmaterie – assoziiert ist, lässt sich der Repräsentationsbegriff deutlicher auf Da-Sein und Handeln einer Person beziehen.

2.2.7.4. Offenbarung

Man kann grundlegend unterscheiden zwischen einem informationellen und einem kommunikativen Offenbarungsverständnis. Beim informationellen geht es um die Übertragung einer Botschaft nach dem Modell von Sender und Empfänger, beim kommunikativen hingegen um ein Beziehungsgeschehen, in dem die sich mitteilende Person sich selbst zu erkennen gibt. Dem informationellen Verständnis zufolge besteht das Offenbarungsgeschehen in der Mitteilung supranaturaler Wahrheiten oder Instruktionen (Willensbekundungen, Ratschlüssen, Beauftragungen, Deutungen usw.). Das kommunikative Verständnis schließt das informationelle Verständnis nicht aus, geht aber darüber hinaus und setzt den Akzent deutlich anders. Ihm zufolge offenbart Gott nicht nur *etwas*, sondern immer auch sich *selbst*. Offenbarung meint die beziehungsstiftende Selbstvergegenwärtigung, Selbstdarbietung, Selbstoffenbarung, Selbstmitteilung Gottes. Sie bezeichnet die «Öffnung» Gottes für den Menschen und die Welt und das heißt die immer neue Eröffnung eines Beziehungsgeschehens zwischen Gott und Mensch.¹³⁷ Versteht man «Offenbarung» in diesem zweiten Sinne, dann rückt der Begriff nahe an den der «Repräsentation» heran.

2.2.7.4.1. Offenbarung als kommunikative Selbstmitteilung Gottes

Wenn von «Offenbarung» als *Selbstmitteilung* Gottes gesprochen wird, ist Gott nicht nur als Urheber und Subjekt, sondern auch als Inhalt der Offenbarung benannt. Er offenbart sich als ein Sich-mitteilen-wollender Gott. Die Relationalität Gottes wird nicht nur kundgetan, sondern aktual vollzogen. Offenbarung ist mehr als ein Sich-zu-erkennen-Geben. Es ist ein *Sich-geben* und in *diesem* Sinne Selbst-Mitteilung, d. h. Mitteilung nicht

¹³⁷ Siehe dazu: Reinhold Bernhardt: Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes, in: *falsafa. Jahrbuch für islamische Religionsphilosophie / Yearbook for Islamic Philosophy of Religion*, Bd. 2: Vernunft und Offenbarung, hg. von Milad Karimi, Freiburg i. Br., München 2019, 87–106; Georges Tamer (Hg): *The Concept of Revelation in Judaism, Christianity and Islam*, Berlin, Boston 2020.

nur als Kundgabe, sondern als Hingabe. Die Mitteilung besagt: Der Gott «an sich» ist der Gott «für uns». Dieses Verständnis von Offenbarung ist demnach nicht intellektualistisch, sondern existenziell, nicht verbalistisch, sondern aktual, nicht statisch, sondern dynamisch, nicht doktrinal-instruktiv, sondern relational-kommunikativ. «Offenbaren» wird dabei als ein reflexives Verb gebraucht. In allen Formen seines schöpferischen, heilstiftenden und inspirativen Weltbezuges kommt Gottes Wesen zum Ausdruck.

Offenbarung ist – diesem Verständnis zufolge – keine «absolute», d. h. adressaten- und rezeptionsunabhängige Mitteilung. Sie vollzieht sich nur dort, wo sie als solche von den Adressaten erkannt und anerkannt wird. Sie wird erst dann zu einer Offenbarung, wenn sie als solche rezipiert wird. «Offenbarung» gehört damit zur Klasse der Worte die Gilbert Ryle als «achievement words», «success words», or «got it words» bezeichnete.¹³⁸ Das Gleiche gilt für «Repräsentation».

Nach dem Verständnis des christlichen Glaubens ist *Christus* die realisierte Selbstzusage Gottes. In ihm vollzieht sich Gottes heilshafte Selbstvergegenwärtigung. In «ihm» heißt: im «Christusereignis». Dieses umfasst das Reden, Lehren, Handeln, Leiden und Sterben Jesu sowie sein Aufgehobensein in der Ewigkeit der Gemeinschaft mit Gott («Auferweckung»/«Auferstehung»), in der er als *Christus praesens* begegnet. Die Vergegenwärtigung Gottes in Christus zielt darauf, ihre Adressaten in Beziehung zu Gott zu setzen und sie damit heilhaft zu transformieren. Wenn man dieses Geschehen in der akustischen Metaphorik des Redens und Hörens, des Wortes und der Antwort darstellt (wie es vor allem in der evangelischen Wort-Gottes-Theologie der Fall war und ist), dann geht es dabei um ein kerygmatisches «Tat-Wort», das eine Umorientierung im Existenzverständnis der davon Angesprochenen bewirken will.

Als exegetische Begründung dieses Offenbarungsverständnisses kann man auf den Charakter der Verkündigung Jesu verweisen. Er bedient sich an keiner Stelle der alttestamentlichen Botenformel, tritt also nicht als Bote Gottes auf, der gewissermaßen von außen eine Botschaft empfangen hat, und beauftragt wurde sie weiterzugeben. Er spricht vielmehr aus einer innigen Beziehung zu Gott, «aus Gott heraus». Hier finden sich auch nicht die üblichen Stilelemente einer Prophetenberufung, zu denen die Abwehr des Propheten gegen die ihm zuteilwerdende Beauftragung und dann – im

¹³⁸ Gilbert Ryle: *The Concept of Mind*, London 1949, 149–153.

Vollzug der Verkündigung – die Berufung auf Eingebungen oder unmittelbare Offenbarungen zur Legitimation dieser Verkündigung gehört. Neben solchen Beobachtungen kann aber zur Begründung dieses Verständnisses auch auf explizite Aussagen verwiesen werden, in denen der biblische Christus seine Beziehung zu Gott beschreibt, wie Mt 11,27 und Joh 14,9. Jesus Christus gibt Gott nicht nur zu erkennen, sondern repräsentiert ihn.

In der Theologie des 20. Jahrhunderts hat besonders Karl Barth Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes in Christus verstanden.¹³⁹ Alles, was über Gott zu sagen ist, ist nach Barth von seiner Selbstoffenbarung in Christus her zu sagen. Die Trinitätslehre bringt diese Selbstaussage Gottes zur Sprache. Sie stellt Gott als den Offenbarer, die Offenbarung und das Offenbarsein dar. Gott selbst ist das Subjekt der Offenbarung, die er in Jesus Christus ein für alle Mal vollzogen hat, und die er in der Kraft seines Geistes den Menschen erschließt. In allen drei Dimensionen ist Gott der *auctor*. Das «Selbst» im Begriff «Selbstoffenbarung» hat dabei allerdings drei unterschiedlich akzentuierte Bedeutungen: Im ersten Fall bezieht es sich auf den Urheber, im zweiten Fall auf den Mitteilungsort und im dritten Fall auf die Erkenntnis der Offenbarung. Diese drei Dimensionen identifiziert Barth miteinander: «Wollen wir die Offenbarung wirklich von ihrem Subjekt, von Gott her verstehen, dann müssen wir vor allem verstehen, dass dieses ihr Subjekt, Gott, der Offenbarer, identisch ist mit seinem Tun in der Offenbarung, identisch auch mit dessen Wirkung.»¹⁴⁰

Mit der trinitätstheologisch eingebetteten Christozentrik in seinem Offenbarungsverständnis will Barth alle geschichtlichen Offenbarungsmedien zurückdrängen. Der Grund dafür liegt nicht zuletzt in der von Barth scharf kritisierten Inanspruchnahme des Offenbarungsbegriffs, um Ereignisse, Formationen und Strömungen der politischen Geschichte dem Welthandeln Gottes zuzuschreiben. So war der Erste Weltkrieg von den theologischen Lehrern Barths als «Offenbarung» bezeichnet worden.¹⁴¹

¹³⁹ Barth entfaltet seine Offenbarungslehre vor allem in KD I/1, §§ 8–18. Wesentliche Anregungen zum Verständnis von «Selbstoffenbarung» Gottes dürfte Barth von Wilhelm Herrmann empfangen haben. Siehe dazu: Dietrich Korsch: *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, Tübingen 1996, 130–145; Erwin Herbert Ulrich Quapp: *Selbstoffenbarung Gottes bei Wilhelm Herrmann. Eine systematische Studie*, Göttingen 1980.

¹⁴⁰ KD I/1, 312.

¹⁴¹ Nach einer Auskunft, die Barth in einem nicht veröffentlichten Gespräch gegeben hat; zitiert in: Eberhard Busch: *Die große Leidenschaft. Einführung in*

Und die Deutschen Christen betrachteten «die deutsche Stunde»¹⁴² seit 1933 als Offenbarung Gottes.¹⁴³ Mit dem Konzept der Selbstoffenbarung Gottes in Christus ist einer Theologie widersprochen, die sich auf Quellen der Gotteserkenntnis in Geschichte und Natur beruft.

«Offenbarung» ist nach Barth nicht nur auf die *Gotteserkenntnis* bezogen, sondern gleichbedeutend mit dem Heilshandeln Gottes. Sie bringt dieses nicht nur zum Ausdruck; vielmehr vollzieht es sich in ihr: «Gottes Offenbarung und also Gottes Werk und Handeln an uns ist aber Jesus Christus, als die ein für alle Mal in Kraft gesetzte positive Beziehung zwischen Gott und dem Menschen: Gottes gnädige Herrschaft über den Menschen. [...] Weil Gottes gnädige Herrschaft in einer Überwindung menschlichen Widerspruchs und menschlicher Not besteht, ist Offenbarung sachlich dasselbe wie Versöhnung: der Akt Gottes, in welchem er dem menschlichen Widerspruch überlegen widerspricht und damit die Not des Menschen wendet zu dessen Heil.»¹⁴⁴

2.2.7.4.2. Offenbarung und Repräsentation

Wiederum stellen wir die Frage, wie sich der Offenbarungsbegriff zu dem der Repräsentation verhält. Das Verständnis von Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes rückt ihn nahe an diesen Begriff heran. Doch auch wenn er die epistemische Dimension überschreitet, also nicht nur auf *Gotteserkenntnis* bezogen wird, sondern auf das beziehungsstiftende Handeln Gottes insgesamt, bleibt er dieser Dimension doch stärker verhaftet als der Repräsentationsbegriff. Insofern ist er enger gefasst als dieser. «Offenbarung» bezeichnet auch dann, wenn sie als ein Sich-Geben verstanden wird, primär das Sich-zu-erkennen-Geben und das glaubende Erkennen des Welt- und Heilshandeln Gottes, Repräsentation die aktive Selbstvergegenwärtigung des sich darin zu erkennen gebenden Gottes, sein Da-Sein. Der von Jürgen Werbick in die christologischen Diskussionen eingeführte Begriff des «Selbst-Einsatzes»¹⁴⁵ Gottes bringt diese Dimension

die Theologie Karl Barths, Gütersloh 2001, 66.

¹⁴² Paul Althaus: Die deutsche Stunde der Kirche, Göttingen 1933.

¹⁴³ Karl Barth: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zollikon-Zürich 1947, 124.

¹⁴⁴ KD I/2, 974.

¹⁴⁵ Jürgen Werbick: Gott-menschlich: Elementare Christologie, Freiburg i. Br. u. a. 2016, 184 u. ö.

kräftiger zum Ausdruck als die Rede von Jesus Christus als der «Selbst-zusage» Gottes.¹⁴⁶ Nach Werbick ist damit auch nicht nur ein Einwohnen, sondern ein Sich-Hingeben, Sich-Aussetzen, Sich-Involvieren Gottes gemeint.

Der Vorzug des Offenbarungsbegriffs gegenüber dem der Repräsentation scheint darin zu bestehen, dass er biblisch und theologiegeschichtlich fest verankert ist. Doch dieser Vorzug wird brüchig, wenn man sieht, wie vielfältig die Begriffe sind, die allein in der neutestamentlichen Überlieferung ein Offenbarungsgeschehen anzeigen (und die auch zumeist nicht auf Jesus Christus angewendet werden¹⁴⁷): λέγω, γνωρίζω, δηλώω oder φαίνω und ὁράω in passiver Verwendung. Mit dem abstrakten Oberbegriff «Offenbarung» sind sie gleichnamig gemacht. Markus Bockmuehl konstatiert: «Die neutestamentliche Sichtweise der göttlichen Offenbarung zu beschreiben, ist im Grunde ein Anachronismus. Eine damit an den Text herangetragene theologische Fragestellung ist in ihrem eigenen Bezugsrahmen vernünftig und legitim, leitet sich jedoch offenbar von einem Diskursmodell her, das in eine andere Zeit und einen anderen Ort gehört.»¹⁴⁸

Diese andere Zeit beginnt erst in der mittelalterlichen Scholastik. Erst hier wird der Begriff «Offenbarung» im Singular als *terminus technicus* benutzt. Und das Verständnis von «Selbstoffenbarung» Gottes ist eine noch spätere Geburt der Theologiegeschichte. Es verdankt sich der Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels, wo mit diesem Begriff nicht eine Mitteilung Gottes an den Menschen, sondern das Sich-selbst-durchsichtig-Werden des Gottgeistes im Menschengestalt gemeint ist.¹⁴⁹ Erst durch die theologische Umformung dieses Begriffs, wie sie im 19. Jahrhundert

¹⁴⁶ Nach Peter Hünermann besagt Inkarnation, «dass Jesus Christus, der Ge-
kreuzigte und Erhöhte, das Ereignis der Selbstaussage und -zusage Gottes ist.»
(Peter Hünermann: Art. «Inkarnation», in: LThK 5, 500).

¹⁴⁷ Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang Mt 11,27. Im
Anschluss an diese Stelle wurde der Offenbarungsgedanke in der Patristik auf
Christus bezogen. Siehe dazu: Peter Stockmeier: «Offenbarung» in der frühen Kir-
che, in: Handbuch der Dogmengeschichte I/Ia (Offenbarung. Von der Schrift bis
zum Ausgang der Scholastik), Freiburg i. Br. u. a. 1971, 48f.; 62f.; 67ff.

¹⁴⁸ Markus Bockmuehl: Artikel: «Offenbarung. IV. Neues Testament», in:
RGG⁴, 6, 470.

¹⁴⁹ Josef Mader: Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes: Hegels Religi-
onsphilosophie als Anstoß für ein neues Offenbarungsverständnis in der katholi-
schen Theologie des 19. Jahrhunderts, Münster 2000, 36–73.

etwa Philipp Konrad Marheineke und im 20. Jahrhundert Karl Barth vorgenommen haben, wird «Offenbarung» als ein Beziehungsgeschehen deutbar, dessen Struktur dem der Repräsentation analog ist.

Man kann die beiden Begriffe so zueinander in Beziehung setzen, dass «Offenbarung» die epistemische Dimension der «Repräsentation» bezeichnet: das Sich-zu-erkennen-Geben der göttlichen Wirklichkeit in ihrem Repräsentanten. Repräsentation ist demnach zu verstehen als das Geschehen, das Offenbarung erst ermöglicht und in dem sie sich vollzieht, das aber auch über ein Sich-zu-erkennen-Geben hinausreicht. Je mehr auch der Offenbarungsbegriff über ein Sich-zu-erkennen-Geben auf ein «Sich-Geben» hin ausgedehnt wird, umso näher rückt er an den Repräsentationsbegriff heran, umso weiter entfernt er sich aber auch von seinen in der biblischen Überlieferung und in der Theologiegeschichte vorherrschenden Bedeutungen.

In Kapitel 3.7 nehme ich diesen thematischen Faden noch einmal auf, um die Dialektik zwischen Offenbarung und Entzogenheit der Gegenwart Gottes näher zu beleuchten.

2.2.7.5. Stellvertretung

Während die bisher besprochenen Begriffe – «Bild», «Sakrament», «Symbol» und «Offenbarung» – unterschiedliche Weisen und Dimensionen von Vergegenwärtigung thematisieren, hebt sich der Begriff «Stellvertretung» davon ab. Er zielt weniger auf das «Sein» des Repräsentanten, in dem das «Sein» dessen, den er repräsentiert, gegenwärtig wird, und mehr auf die Ausübung einer Funktion an der Stelle eines anderen. Jemand tritt an eines anderen Stelle (auf), nimmt dessen Rechte und Pflichten wahr, handelt in seinem Namen und in seiner Vollmacht. In der Christologie hat der Begriff «Stellvertretung» seinen Ort in der Lehre vom «Werk» Jesu, also in der Soteriologie. Dort steht er seit Anfang des 17. Jahrhunderts¹⁵⁰ für den

¹⁵⁰ Nach Stephan Schaedes begriffsgeschichtlichen Untersuchungen ist das abstrakte Verbalnomen «Stellvertretung» von Siegmund Baumgarten gebildet worden und zwar in Abwendung von der Satisfaktionslehre. Statt von stellvertretender Genugtuung wird nun von der Stellvertretung Jesu Christi gesprochen. Siehe dazu: Stephan Schaede: *Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie*, Tübingen 2004, 548–576. Nach Karl-Heinz Menke war es der Erlanger Theologe Georg Friedrich Seiler (1753–1808), der das deutsche Wort «Stellvertretung» (für «satisfactio vicaria») in die Soteriologie einführte (Karl-

«Platz- bzw. Rollentausch», den Jesus Christus nach 2Kor 5,21 und weiteren neutestamentlichen Stellen¹⁵¹ vollzogen hat: Jesus Christus tritt demnach an die Stelle des sündigen Menschen. Er übernimmt dessen Sünde bzw. steht für die Sündenfolgen ein und gewährt ihm seine eigene Gerechtigkeit, um ihn vor Gott zu rechtfertigen.

2.2.7.5.1. Lateinische Vorläuferbegriffe

Stephan Schaede beschreibt das semantische Feld, das der Stellvertretungsbegriff abdeckt, im Blick auf dessen lateinische «Vorläuferbegriffe»¹⁵². Ich fasse diese Skizze weniger aus begriffsgeschichtlichem und mehr aus systematischem Interesse zusammen. Dabei gehe ich davon aus, dass die lateinischen Vorläuferbegriffe nicht den späteren Gebrauch des deutschen Begriffs bestimmen, aber wichtige Bedeutungskomponenten aufzeigen, die darin aktualisiert werden konnten:

(a) *Vicariatio* steht für die temporäre Vertretung einer Person durch eine andere, die dieser Person untergeben ist, von ihr bevollmächtigt wird und auf sie verweist.

(b) *Substitutio* bezeichnet den initialen Akt der Ersetzung einer Person durch eine andere (wobei die Ersetzung zumeist durch eine dritte Person oder Instanz vorgenommen wird), nicht aber das sich zeitlich erstreckende Wirken dieser Person auf der ihr zugewiesenen Stelle; anders als beim Vikar erfolgt die Ersetzung dabei nicht nur temporär, sondern dauerhaft und definitiv. Die Ersatzperson (*substitutus*) ist der ersetzten Person im sozialen Rang nicht unterlegen, sondern dieser gleichwertig oder überlegen.

Heinz Menke: Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Einsiedeln 1997, 82f.).

¹⁵¹ Siehe dazu die kompakte Übersicht von Stephan Schaede, in: WiBiLex (www.bibelwissenschaft.de/stichwort/53986/), 11.11.2020).

¹⁵² Siehe dazu: Schaede: Stellvertretung (siehe Anm. 150), 7–270. Weitere Literatur zu diesem Thema: Menke: Stellvertretung (siehe Anm. 150); Christof Gestrich: Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie, Tübingen 2001; Gunther Wenz: Versöhnung. Soteriologische Fallstudien, Göttingen 2015, 278–294; Martin Hailer: Stellvertretung. Studien zur theologischen Anthropologie, Göttingen 2017, 172–210. Siehe dazu auch die Zusammenstellung von Primärtexten von: Bernd Janowski: Ecce homo. Stellvertretung und Lebenshingabe als Themen Biblischer Theologie, Neukirchen-Vluyn 2009, 91–156.

(c) *Subrogatio* bedeutet die (zumeist vorzeitige) Ablösung einer Person aus ihrem Amt und die Einsetzung einer anderen Person an ihrer Stelle, aber auch die Entlastung eines Amtsträgers durch eine Person, die ihm zur Seite gestellt wird; die subrogierende und die subrogierte Person sind dabei in der Regel gleichrangig.

(d) *Procuratio* meint die fürsorgliche anwaltschaftliche Vertretung einer Person oder Institution auf der Basis einer dafür erteilten Vollmacht: Der Prokurist kann mit relativer Eigenständigkeit rechtsgültige Geschäfte im Namen der Firmeninhaberin abschließen, die Anwältin für einen Klienten einen Rechtsstreit führen, der Vormund für das Mündel handeln. Dabei verbindet sich das Bedeutungsmoment des Eintretens-für («zugunsten von») mehr oder weniger mit dem der Stellvertretung («anstelle von»). Die Fürsorge kann dabei (etwa im Fall eines Sozialfürsorgers) dem Klienten bzw. der Mandantin gelten, aber auch (wie im Fall des Prokuristen) der Auftrag gebenden Person bzw. Institution. Stellvertretung bedeutet allerdings hier in vielen Anwendungsfällen eher eine Interessenvertretung als eine Vertretung der Personen. Der Prokurator tritt nicht an die Stelle der vertretenen Person. So übernimmt beispielsweise die Anwältin in einem Strafprozess nicht die Strafe für ihren Mandanten und schon gar nicht dessen Schuld.

(e) *Repraesentatio* hat nach Schaeede drei mögliche Bedeutungen: Erstens die (bloße) Darstellung von etwas Realem, das abwesend ist und auf diese Weise zur Erscheinung gebracht wird (wie bei einer Schauspielerin, die eine reale Person als Rolle «spielt»), wobei die Darstellung auf das Dargestellte *verweist*. Zweitens kann *repraesentatio* die *Realisierung* von etwas bisher (bloß) potenziell oder ideell Vorhandenem bezeichnen (wie bei der finanziellen Realisierung eines Buchwertes), bzw. den Übergang von einer symbolischen zu einer realen Präsenz (wenn etwa der Herrscher persönlich auftritt; *repraesentare* bedeutet hier «sich einfinden»). Drittens kann mit diesem Begriff der *Ersatz* von etwas oder jemandem durch ein Treten an dessen Stelle gemeint sein; dabei wird nicht auf das Repräsentierte verwiesen und dieses auch nicht realisiert, vielmehr wird es ersetzt.

(f) Begriffe, die sich aus Derivaten von *locus* und einem Verb (*servare* = bewahren, *tenere* = halten) zusammensetzen (*lociservatura*, *locitenentia* u. a. m.), bezeichnen Formen von Platzhalterschaft in unterschiedlichen Kontexten. So wurde beispielsweise im 17. Jahrhundert eine Person, die einen Richter zeitweilig vertritt, *lociservator* genannt. *Locitenentia* kann für

das Innehaben einer Stelle, das Halten der Stellung oder die Vertretung eines Abwesenden stehen.

(g) *Intercessio* bezeichnet im römischen Rechtswesen das «Zwischeneintreten» einer dritten Person in ein Rechtsverhältnis. Dieser Akt kann sich (negativ) als Einspruch gegen eine Entscheidung einer juristischen oder politischen Machtinstanz oder (positiv) als Fürsprache für eine Person bei dieser Instanz vollziehen. Mit der Fürsprache soll diese Instanz dazu bewegt werden, ihre Entscheidungs- und Handlungsmacht zugunsten dieser Person einzusetzen. Der Fürsprecher, der einen höheren Status hat als die betroffene Person, nimmt diese also «in Schutz». Ist diese Person angeklagt, so besteht die Interzession in der Bitte um Vergebung bzw. Strafminderung. Im Rahmen der Christologie und Soteriologie versteht man unter *intercessio*, dass Christus für den (sündigen) Menschen vor Gott eintritt (Röm 8,34, Hebr 7,25, vor allem aber Lk 23,34). Christof Gestrich sieht darin eine «Art der Stellvertretung, bei der ein Gerechter mit einem Ungerechten, ein Habender mit einem in Mängeln Lebenden den Platz tauscht».¹⁵³ Demgegenüber erinnert Schaede an die Grundbedeutung des Begriffs im römischen Rechtswesen und in der Politik, wo er zunächst das Einlegen eines Vetos gegen eine Entscheidung des römischen Senats bezeichnet, noch nicht aber ein «Eintreten-für» jemanden und schon gar nicht einen Akt der Stellvertretung. Denn der Interzedierende tritt zwar *zugunsten* einer anderen Person ein, handelt aber im eigenen Namen, also nicht *anstelle* der betroffenen Person.¹⁵⁴ Er begibt sich nicht an die Stelle dieser Person, sondern in das «Zwischen» zwischen ihr und der Instanz, die sie belangt. Wo allerdings nicht nur die Fürbitte Jesu, sondern sein Kreuzestod als *intercessio* angesehen wurde, konnte dieser Begriff mit Stellvertretung assoziiert werden.

Aus dieser Zusammenstellung der lateinischen Vorläuferbegriffe des Nomens «Stellvertretung» ergibt sich, dass dieser Begriff in seiner Grundbedeutung zunächst lediglich einen Platzwechsel anzeigt: Jemand tritt an die Stelle einer anderen Person. Dieser Vorgang lässt sich näherbestimmen zum einen im Blick auf die Beziehungskonstellation, in der dieser Wechsel erfolgt, und zum anderen hinsichtlich seines Zwecks:

- Die Beziehungskonstellation kann zwei- oder dreistellig sein: dreistellig, wenn es sich bei der Person, die den Vertreter einsetzt, nicht um

¹⁵³ Gestrich: Christentum und Stellvertretung (siehe Anm. 152), 186.

¹⁵⁴ Schaede: Stellvertretung (siehe Anm. 150), 256.

den früheren (bzw. eigentlichen) Stelleninhaber, sondern um eine dritte Person handelt; zweistellig, wenn sich der Vorgang zwischen dem früheren (bzw. eigentlichen) Stelleninhaber und seinem Stellvertreter vollzieht, wenn also der Stelleninhaber *sich* vertreten lässt. Zwischen der einsetzenden und der eingesetzten Person kann dabei ein hierarchisches oder ein egalitäres Verhältnis bestehen.

- Der Zweck kann in der Verantwortungsübernahme zur Entlastung der einsetzenden Person, aber auch im Einstehen für den früheren (bzw. eigentlichen) Inhaber der Stelle bestehen. Mit beidem kann sich der Zweck verbinden, zugunsten derer zu handeln, denen gegenüber diese Funktion ausgeübt wird.

Kritisch gegenüber Schaedes profunder Aufarbeitung der Begriffsgeschichte von «Stellvertretung» ist einzuwenden, dass sich die christologische Bedeutung dieses Begriffs nicht zureichend aus den lateinischen Vorläuferbegriffen ableiten lässt. Mindestens ebenso wichtig ist die jüdische Sendungsvorstellung, wie sie im Alten und Neuen Testament überliefert ist. Ihr zufolge erhält der Gesandte einen Auftrag und die Vollmacht, diesen auszuüben. Dadurch wird er zum Repräsentanten des Sendenden.

2.2.7.5.2. Exklusive und inklusive Stellvertretung

Im christologischen und soteriologischen Kontext ist die Unterscheidung zwischen exklusiver und inklusiver Stellvertretung von Bedeutung. Sie wurde von Albrecht Ritschl eingeführt, um die Vorstellung einer vikariatsmäßig von Christus geleisteten Genugtuung, wie sie Anselm in seiner Satisfaktionslehre dargelegt hatte, zurückzuweisen.¹⁵⁵ Christi Heilswerk ist demnach nicht im Sinne einer exklusiven Stellvertretung zu verstehen, der zufolge der Stellvertreter unter Ausschluss («statt») dessen handelt, den er vertritt. Gemäß der inklusiven Stellvertretung *ersetzt* Jesus den Menschen nicht, sondern schließt ihn in sein Handeln ein. Er handelt an der Stelle, d. h. am Ort des vor Gott stehenden Menschen, dessen Stellung vor Gott sich dadurch ändert. Der Mensch kann nun wieder vor Gott bestehen und darin sein eigentliches Selbstsein finden. «Christus tritt so «an die Stelle» der Sünder, dass er sie nicht «aufhebt», sondern zum «Selbst»-Werden befähigt.»¹⁵⁶

¹⁵⁵ Menke: Stellvertretung (siehe Anm. 150), 129–134. Zu Ritschl siehe Kapitel 4.3.

¹⁵⁶ A. a. O., 50.

Stellvertretung ist dabei verbunden mit der Gewährung von Partizipation. Der Mensch wird in das Handeln Jesu Christi – nach Paulus sogar in den mystischen Leib Christi selbst – mit hineingenommen. Es geht dabei nicht nur um ein solidarisches Zusammenstehen, sondern um ein aktives Eintreten-für, also um einen Akt der partizipativen *procuratio*, der den Vertretenen «recht macht». Christof Gestrich sieht dieses Verständnis von Stellvertretung als das in der Bibel vorherrschende an: «Stellvertretung heißt in der Bibel niemals Ersatz! Sie bedeutet im Gegenteil: Ermöglichung, Befähigung dessen, der der eigentlich Betroffene ist. Der wirklich Schuldige wird dazu instandgesetzt, in eigener Person zu sühnen und hierdurch die Gotteskindschaft wiedererlangen zu können.»¹⁵⁷

Dorothee Sölle hat «Stellvertretung» in diesem inklusiven Sinn verstanden und scharf von «Ersatz» abgegrenzt. In seinem Handeln ersetze Jesus die Menschen nicht, sodass diese passiv bleiben könnten und müssten. Er sei ein Platzhalter in dem Sinne, dass er den Menschen einen Platz freihält, den diese einnehmen sollen, um ihn mit ihrem eigenen Handeln selbstverantwortlich auszufüllen.¹⁵⁸

Die eigentliche These Sölles ist aber nicht auf Jesu Beziehung zu den Menschen, sondern zu Gott ausgerichtet. Sie besteht darin, Jesus als den Stellvertreter des abwesenden («toten») bzw. als abwesend erfahrenen Gottes zu verstehen, der an dessen Stelle in der Welt handelt und leidet. An genau diese Stelle sollen auch die Christen treten. In einem a-theistischen Glauben sollen sie Gott handelnd in der Welt repräsentieren, besonders in ihrem Einsatz für die unter Unfrieden, Ungerechtigkeit und Armut Leidenden (nach Mt 25,31–46). Darin vollzieht sich die Menschwerdung Gottes als sein Zum-Menschen-Kommen. Jesus hat den einst im Himmel thronenden Gott «in den Alltag der gewöhnlichen Leute» geholt.¹⁵⁹ In seiner vollkommenen Selbstentäußerung ist Gott auf die Vertretung durch die Menschen angewiesen, um seinen Einfluss in der Welt auszuüben: «Als die Zeit erfüllt war, hatte Gott lange genug etwas für uns getan. Er setzte

¹⁵⁷ Christof Gestrich: Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 1996, 327f.

¹⁵⁸ Dorothee Sölle: Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes», Stuttgart, Berlin 1965/1982 (Gesammelte Werke, Bd. 3, Stuttgart 2006). Ähnlich schon: John McLeod Campbell: The Nature of the Atonement, London 1856, ⁴1959.

¹⁵⁹ Sölle: Stellvertretung (a. a. O.), 157 (Werke, Bd. 3, 120).

sich selber aufs Spiel, machte sich abhängig von uns und identifizierte sich mit dem Nichtidentischen. Es ist nunmehr an der Zeit, etwas für Gott zu tun.»¹⁶⁰

Sölle betont den Vorläufigkeitscharakter der Stellvertretung. Der Stellvertreter vertritt den eigentlichen «Amtsinhaber» nur temporär. So möchte sie auch das «Amt» Jesu verstanden wissen: als intermediäre Wahrnehmung der Rolle Gottes. Er okkupiert nicht dessen Platz, sondern hält ihn für Gott frei, sodass dieser Platz von diesem jederzeit wieder eingenommen werden kann. Doch wird er nie mehr als der zurückkehren, der er vorher war: als der ferne, über der Welt herrschende Gott. Diese «Heimat» hat er für immer verlassen und ist zum Gott in der Welt geworden, der sich fortwährend inkarniert, wo Menschen in seinem Sinne – d. h. in Liebe – handeln.¹⁶¹ Auch in Bezug auf Gott bedeutet die Stellvertretung Jesu also nicht «Ersatz».¹⁶² Wie der Mensch, so ist auch Gott nicht ersetzbar, wohl aber vertretbar. In dieser Hinsicht stimmt die inklusive Stellvertretung mit dem Beziehungsgeschehen der Repräsentation überein.

Übereinstimmung besteht auch darin, dass Jesus Christus keine physische Wesenseinheit mit Gott im Sinne einer «göttlichen Natur» zugeschrieben, sondern seine Unterschiedenheit von Gott gewahrt wird. Das bedeutet für Sölle: «Inkarnation wäre missverstanden, wenn sie als ein vollständiges Sich-Ausgeben Gottes in die Menschengestalt verstanden wäre.»¹⁶³ Die Beziehung zwischen Jesus und Gott ist nicht seinshaft, sondern funktional bestimmt. Jesus nimmt die Funktionsstelle Gottes ein. Sölle kann ihn sogar als «Schauspieler Gottes» bezeichnen.¹⁶⁴ Für ihr Insistieren auf der Unterschiedenheit zwischen Gott und Jesus beruft sie sich auf die Aussage des Philipperhymnus, dass Jesus nicht Göttlichkeit für sich

¹⁶⁰ A. a. O., 173 (Werke, Bd. 3, 132). Ganz ähnlich Hans Jonas: «Nachdem Gott sich ganz in die werdende Welt hingab, hat Gott nichts mehr zu geben; jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben» (Hans Jonas: Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen, Göttingen 1963, 60).

¹⁶¹ Sölle: Stellvertretung (a. a. O.), 160 (Werke, Bd. 3, 123).

¹⁶² Siehe dazu: Jeannine Michele Graham: Representation and Substitution in the Atonement Theologies of Dorothee Sölle, John Macquarry, and Karl Barth, New York 2005, 39–58.

¹⁶³ Sölle: Stellvertretung (siehe Anm. 158), 157 (Werke, Bd. 3, 120).

¹⁶⁴ A. a. O., 159 (Werke, Bd. 3, 122).

reklamierte. Er «läßt sich in seinem Bei-Gott-Sein nicht zum Gott-Haben verführen»¹⁶⁵.

Dabei bleibt aber die Frage offen, was ihn zum «Bei-Gott-Sein» bestimmt und befähigt. Diese Frage wird in dem hier vorgelegten Entwurf einer Repräsentationschristologie mit dem Hinweis auf den Geist Gottes beantwortet: Die Gegenwart Gottes in der Kraft des Geistes in ihm macht Jesus zu dessen Repräsentanten.

Gegen Sölles inklusives Verständnis von Stellvertretung hat Helmut Gollwitzer eingewandt, dass nur ein exklusives Verständnis das *extra nos* und das *pro nobis* in Werk und Person Jesu Christi zusammenzudenken erlaubt. Dass Gott allem menschlichen Handeln voraus *pro nobis* gehandelt hat, macht es für den Menschen erst möglich, an die Stelle zu treten, die Christus für ihn bereitet hat. Ganz im Sinne der Repräsentationschristologie formuliert Gollwitzer: «Christlicher Glaube ist Einstimmen in das Bekenntnis der Gegenwart Gottes in Jesus Christus.»¹⁶⁶ Wo das Handeln an der Stelle Gottes nicht im Einstimmen in diese (allem Glauben und Handeln vorausliegende) Vergegenwärtigung Gottes und in der Partizipation an ihr gründet, kommt es zu einem gesetzlichen Verständnis des christlichen Glaubens.¹⁶⁷

Stephan Schaede kritisiert die Unterscheidung zwischen inklusiver und exklusiver Stellvertretung. Jede Stellvertretung enthalte inklusive und exklusive Momente. Das Moment der Exklusivität besteht ihm zufolge in der Abwesenheit der Person, die vertreten wird. Im Blick auf den Vertreter hingegen ist sie inklusiv, denn diese ist in den Vertretungsvorgang eingeschlossen.¹⁶⁸ Wird das exklusive Moment zu stark betont, verwandelt sich Stellvertretung in Ersatz. Bekommt demgegenüber das inklusive Moment zu viel Gewicht, wird sie zu einer partnerschaftlichen Kooperation oder zu einem Akt der Solidarität.¹⁶⁹ In beiden Fällen ist das Beziehungsmuster

¹⁶⁵ Dorothee Sölle: Atheistisch an Gott glauben, München 1994, 19 (Das Kapitel, aus dem dieses Zitat stammt, wurde nicht in Bd. 3 der Werkausgabe aufgenommen).

¹⁶⁶ Helmut Gollwitzer: Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle, München 1967, 114.

¹⁶⁷ So auch Hailer: Stellvertretung (siehe Anm. 152), 343.

¹⁶⁸ Schaede: Stellvertretung (siehe Anm. 150), 627f.

¹⁶⁹ Karl Rahner hatte das Motiv der Stellvertretung durch die Vorstellung der

«Stellvertretung» aufgelöst. Auf Christus bezogen: Dem Modell der exklusiven Stellvertretung zufolge erwirkt Christus *statt* der Menschen die Veröhnung mit Gott. Wird dagegen die inklusive Stellvertretung überbetont, so wird aus dem stellvertretenden Leiden *für* ein solidarisches Leiden *mit*.

2.2.7.5.3. Stellvertretung und Repräsentation

Zeichnet man den Begriff der Repräsentation in diese Polarität ein, dann kommt er eher auf der inklusiven Seite zu stehen, ohne diese jedoch absolut zu setzen. Es soll hier aber nicht der Repräsentationsbegriff in das Konzept der Stellvertretung eingetragen (und damit verengt), sondern nach dem Verhältnis der beiden Begriffe zueinander gefragt werden – und dies im Blick auf die Christologie. Folgende Unterschiede zwischen einer auf Stellvertretung zentrierten Christologie und Soteriologie auf der einen Seite und der Repräsentationschristologie auf der anderen lassen sich benennen:

(a) Bei Repräsentation geht es nicht bloß um Vertretung, sondern um Vergegenwärtigung. Vergegenwärtigung ist *mehr* als die Wahrnehmung einer Funktion zu einem bestimmten Zweck; es ereignet sich personale Anwesenheit. Von den drei Bedeutungen, die Schaede im lateinischen Begriff *repraesentatio* erkennt, ist am ehesten die zweite anschlussfähig für die Christologie (Realisierung einer Potenz bzw. Übergang von einer symbolischen zu einer realen Präsenz). Doch auch diese Bedeutung trifft den Repräsentationsbegriff, wie ich ihn für die Christologie vorschlage, nicht wirklich. Denn in Bezug auf Christus kann Repräsentation nicht als Realisierung von Potenziellem oder Ideellem aufgefasst werden, sondern ist als die konzentrierte Gegenwart Gottes in Jesus zu verstehen.¹⁷⁰ Die erste der von Schaede genannten Bedeutungen (Repräsentation als die Darstellung von etwas Abwesendem) greift demgegenüber zu kurz und die dritte (Re-

unbedingten Solidarität Jesu ersetzt. (Karl Rahner: Versöhnung und Stellvertretung, in: Schriften zur Theologie 15, 251–264 [Sämtliche Werke 30, 359–370]). Hans Urs von Balthasar protestierte dagegen (Theodramatik 3: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 253–262). Andere katholische Theologen wie Hans Kessler, Jürgen Werbick und Thomas Pröpper haben sich Rahners Auffassung angeschlossen (Belege dazu in: Helmut Hoping: Stellvertretung. Zum Gebrauch einer theologischen Kategorie, in: ZThK 118, 1996, 346, Anm. 11).

¹⁷⁰ Siehe dazu auch: Schaede: Jes 53 (siehe Anm. 15), 141.

präsentation als Ersatz) steht sogar im Gegensatz zum Verständnis der Repräsentationschristologie.¹⁷¹ Diesem zufolge bedeutet «Repräsentation» die leibliche Gegenwart Gottes in dem mit Gottes Geist erfüllten Menschen Jesus. Alles, was er sagte und tat, wie auch das, was ihm widerfuhr – sowohl von Seiten der Menschen (Passion) wie auch von Seiten Gottes («Auferweckung») – war Teil dieser Repräsentation.

In der Repräsentation selbst und nicht erst in einem damit verbundenen Zweck ereignet sich die *pro nobis* gewährte Anteilgabe an der Heilsgewenheit Gottes. Anselm hatte die Frage, warum Gott Mensch wurde («*cur Deus homo*») mit einer solchen Zweckangabe beantwortet: um Versöhnung mit Gott zu erwirken. Demgegenüber denkt die Repräsentationschristologie die Heilswirksamkeit Gottes als von Ewigkeit her bestehende Heilsgewenheit Gottes, der gegenüber sich die Menschen aber immer wieder verschließen. Wo Gott gegenwärtig ist, ist Heil – auch mitten im menschengemachten Unheil. Die Rede von einem Heilswillen ist eine Wesensaussage über Gott.

Wo davon ausgegangen wird, dass Jesus Christus an die Stelle des Menschen tritt, ist die Logos-Inkarnations-Christologie – als Christologie «von oben» – vorausgesetzt. Ihr zufolge tritt das Gotteswort im Akt der Inkarnation (nach Joh 1,14) bzw. der Gottessohn in einem Akt der Selbsterniedrigung (nach Phil 2,6–8) an die Stelle des Menschen. Die Repräsentationschristologie gibt dem Menschsein Jesu demgegenüber größeres Gewicht. Als Jesus von Nazareth muss er nicht erst an die Stelle des Menschen treten, er steht schon dort – und so steht er in der Gegenwart Gottes. Als Mensch vertritt er nicht die Menschheit, sondern repräsentiert sie gegenüber Gott. Befreit man den Stellvertretungsgedanken von der Konnotation des Vertretens und versteht ihn ganz von der raummetaphorischen Aussage her, dass jemand an der Stelle (also am Ort) eines anderen steht, dann wird er in die Repräsentationsvorstellung überführbar.

(b) Der im Kontext der Christologie und Soteriologie gebrauchte Begriff «Stellvertretung» bezeichnet vor allem die Vertretung des Menschen durch Jesus. Der Gottessohn tritt an dessen Stelle, um – nach Luther – den «fröhlichen Wechsel und Tausch» zu vollziehen.¹⁷² Die umgekehrte Beziehungsrichtung, der zufolge Jesus der Repräsentant Gottes gegenüber

¹⁷¹ Zu Recht konstatiert Schaede: «Der Begriff Ersatz gehört aus der Soteriologie verwiesen» (Schaede: Stellvertretung [siehe Anm. 150], 109).

¹⁷² Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520, WA 7, 25f.

den Menschen ist, wird zwar von Schaede ebenso betont und von Sölle in ihrer Christologie «von unten» sogar in den Vordergrund gestellt, bleibt aber ansonsten bei der Anwendung des Stellvertretungsmotivs eher im Hintergrund. Die Repräsentationschristologie umfasst demgegenüber beide Beziehungen gleichermaßen: die Beziehung Jesu zu Gott wie die zum Menschsein.

Einen interessanten Sonderfall stellt in dieser Hinsicht Tertullian dar. Er wandte den lateinischen Repräsentationsbegriff auf die Gottesbeziehung Jesu an und bezeichnete diesen als *repraesentator patris*.¹⁷³ Nach Schaedes Recherchen ist diese Bezeichnung Jesu Christi in der altkirchlichen Literatur singulär.¹⁷⁴ Tertullian gebrauchte den Repräsentationsbegriff in diesem Zusammenhang in einem primär hermeneutischen Sinn, um auszudrücken, dass Gott-Vater in Jesus Christus *erkennbar* wird, also in semantischer Nähe zum Offenbarungsbegriff. Mehr noch: Nach Schaede ist sicher, «daß für Tertullian der Sohn nicht nur den Vater hermeneutisch erschließt, sondern auch Ort wirksamer Präsenz des Vaters ist, ohne mit dem Vater ununterscheidbar zusammenzufallen.»¹⁷⁵

(c) Repräsentation meint *mehr* als Stellvertretung – sowohl im Blick auf die Beziehung Jesu zu Gott als auch im Blick auf seine Beziehung zu den Menschen. Das gilt auch dann, wenn man Stellvertretung nicht nur als stellvertretendes *Handeln*, sondern als *Existenzvertretung* versteht, d. h. nicht nur als Etwas-an-jemandes-Stelle-*Tun*, sondern als ein umfassendes Einstehen für das *Sein* dieser Person, einschließlich ihrer Schuld und deren Folgen. Repräsentation meint nicht nur Einstehen-für, sondern «Vor-Stellen» im relationalen Sinn: Jesus stellt den Menschen vor Gott hin und Gott vor den Menschen hin. In ihm manifestiert sich die Gegenwart Gottes.

Im Blick auf seine Beziehung zur Menschheit besagt die Repräsentationschristologie gegenüber einer mit dem Sühnemotiv verbundenen Stellvertretungschristologie: Jesus wird nicht an der Stelle der Menschen verurteilt und bestraft, um ihnen Gerechtigkeit zu erwerben, sondern er

¹⁷³ Adv. Praxean XXIV, 5 (CChr.SL 2, 1194). An der gleichen Stelle spricht er von Jesus Christus als *vicarius patris*. Siehe dazu: Schaede: Stellvertretung (siehe Anm. 150), 47f., 179–183.

¹⁷⁴ A. a. O., 181. Schaede verweist zudem auf Marius Victorinus, der im zweiten Hymnus auf die Trinität (CSEL 83/1, 293) ebenfalls Christus als Repräsentant Gottes bezeichnet (a. a. O., 180, Anm. 36).

¹⁷⁵ A. a. O., 182.

erleidet als Mensch die Folgen seiner Ergebenheit in Gott, stirbt gewissermaßen in Gott hinein und ist in der Gegenwart Gottes gegenwärtig. Im Blick auf seine Beziehung zu Gott besagt sie: Jesus steht nicht an der Stelle Gottes, sondern trägt Gottes Gegenwart in sich, sodass diese von ihm ausstrahlt.

Der Begriff «Stellvertretung» steht der Repräsentationschristologie eher im Wege, als dass er ein hilfreiches Ausdrucksmittel darstellt. Er ist auch aus exegetischer Sicht fragwürdig. Nach James D. G. Dunn reicht er für die Erfassung des paulinischen Verständnisses des Todes Jesu nicht aus. Dieses erschließt sich eher vom Gedanken der Teilgabe und Teilhabe her: «It is rather that Christ's sharing *their* death makes it possible for them to share *his* death.»¹⁷⁶ Im Unterschied zum Gedanken der Stellvertretung sind laut Dunn die Konzepte der «Partizipation» und der «Repräsentation» zentral für die paulinische Soteriologie, denn diese «help convey the sense of a continuing identification with Christ in, through, and beyond his death, which [...] is fundamental to Paul's soteriology».¹⁷⁷ Dunn versteht Stellvertretung allerdings in einem exklusiven Sinn als «substitution».

Auch Pannenberg weist ein solch exklusives Verständnis im Blick auf die Christologie des Paulus zurück und deutet dessen Rede von Christus als zweitem Adam im Sinne einer inklusiven Stellvertretung, der zufolge Jesus der «Repräsentant der Menschheit insgesamt»¹⁷⁸ ist. Durch ihn geschehe «*paradigmatisch*, was sich in allen Gliedern der durch ihn repräsentierten Menschheit wiederholen soll.»¹⁷⁹

Selbst dann, wenn man Stellvertretung inklusiv versteht, ist mit Dunn jedoch zu bezweifeln, dass damit die paulinische Christologie erschlossen werden kann. Die Repräsentationschristologie scheint dafür besser geeignet zu sein, denn sie bringt das In-Sein Gottes in Jesus stärker zum Ausdruck, als es der funktionale Stellvertretungsbegriff vermag. Ihr zufolge handelt Gott nicht nur *durch* Jesus, sondern ist *in* ihm gegenwärtig und nimmt die Glaubenden in diese Gegenwart mit hinein. Der Begriff «Stellvertretung» kann – in einem raummetaphorischen Sinn aufgefasst – zur

¹⁷⁶ James D. G. Dunn: *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, MI, Cambridge (GB) 1998, 177f.

¹⁷⁷ Ebd.

¹⁷⁸ Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991, 476.

¹⁷⁹ Ebd.

Veranschaulichung des Repräsentationsgeschehens herangezogen werden und auf diese Weise eine Verstehenshilfe darstellen.

Gegenüber den in Abschnitt 2.2.7. diskutierten «verwandten Begriffen» gebe ich dem Repräsentationsbegriff den Vorzug, weil er m. E. deutlicher als diese erlaubt, die Präsenz Gottes in Jesus Christus zum Ausdruck zu bringen, dabei aber zwischen der Instanz, die sich repräsentiert (Gott bzw. Gott-Vater), dem Gehalt der Repräsentation (dem unbedingten Heilswillen Gottes) und der Repräsentationsgestalt (Jesus) unterscheidet. Jesus Christus ist die leibliche Präsenz Gottes, aber diese Präsenz reicht über die Repräsentanz hinaus.

3. Die Durchführung: Entfaltung der Repräsentationschristologie

Im nun folgenden dritten Teil der Studie arbeite ich das im zweiten Teil skizzierte Profil der Repräsentationschristologie in Auseinandersetzung mit der biblischen Überlieferung und der bis in die Gegenwart reichenden Theologiegeschichte weiter heraus.

Zunächst zeige ich, wie sie die beiden, in der Geschichte der christologischen Lehrbildung oft unterschiedenen Lehrstücke «von der Person» und «vom Werk» Jesu Christi zusammenführt (3.1.). Dann werden ihre philosophischen und theologischen Grundlagen in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie benannt (3.2.). Wie auch andere Entwürfe zur Christologie, die im und seit dem 19. Jahrhundert entwickelt wurden, ersetzt die Repräsentationschristologie das Substanzdenken, das vor allem in der alexandrinischen Schule¹ vorherrschte, durch personale, relationale und geschichtlich-prozessuale Denkformen, die um die Kategorien «Beziehung» und «Ereignung» kreisen (3.2.1.). Eine solche Deutung ist nicht nur heutigem Verstehen leichter zugänglich, sie schließt sich auch besser an die neutestamentlichen Überlieferungen an, die doch deutlich stärker vom geschichtsbezogenen Gottesglauben Israels als vom ontologischen Denken der griechischen Philosophie geprägt sind, auch wenn sie unter hellenistischem Einfluss stehen und im Lichte jüdischer Religionsphilosophie reflektiert werden. Damit vermag die Repräsentationschristologie die Beziehung zwischen Gott und Jesus sowie die Beziehung zwischen Jesus und den Menschen im Sinne einer differenzwahrenden, weil personal-relational zu verstehenden Einheit zu bestimmen (3.2.2.) und das Menschsein Jesu unverkürzt zur Geltung zu bringen (3.2.3.).

An den beiden, im Prolog des Johannesevangeliums angelegten Beziehungsbestimmungen – der Beziehung des Wortes Gottes zu Gott und der Beziehung des ewigen zum menschengewordenen Wort Gottes – wird dann in Abschnitt 3.3. herausgearbeitet, wie diese differenzwahrende Einheit

¹ Die Vorstellung von einem Gegenüber zweier relativ homogener «Schulen» – der alexandrinischen und der antiochenischen – ist in der jüngeren Aufarbeitung der altkirchlichen Theologiegeschichte problematisiert worden. Dennoch scheint sie mir als Bezeichnung zweier christologischer Denkrichtungen, die in sich eine gewisse Vielfalt aufweisen, nach wie vor sinnvoll zu sein.

schon in diesem für die Christologieentwicklung so zentralen neutestamentlichen Text angelegt ist. Dabei wurde aber mehr die Einheit als die Differenz betont. Die Repräsentationschristologie versucht, beides in einer Balance zu halten.

In den Abschnitten 3.3., 3.4. und 3.5. geht es um die Frage, was Jesus zum Repräsentanten Gottes macht. Darauf wird eine Antwort gegeben, die hinter die Christologie der altkirchlichen Konzilien zurück- und über sie hinausgeht. Sie lautet: die Präsenz Gottes in ihm, wie sie in der Rede vom «Wort» (3.3.), vom «Geist» (3.4.) und von der «Weisheit» (3.5.) Gottes zum Ausdruck kommt. In Abschnitt 3.6. bilanziere ich die in den vorausgegangenen drei Kapiteln angestellten Überlegungen.

In Kapitel 3.7. wird die Selbstkommunikation Gottes in der Spannung von Offenbarung und Verborgenheit thematisiert. Selbstkommunikation – so sagten wir schon in Abschnitt 2.2.7.4. – geht über «Offenbarung» als einem Sich-zu-erkennen-Geben hinaus. Es meint ein Sich-Geben. Doch ist die epistemische Dimension damit immer verbunden. Wer sich (hin-) gibt, gibt sich damit auch als Sich-Gebenden zu erkennen. Doch handelt es sich bei der Selbstoffenbarung, die mit der Selbstmitteilung im «Wort», im «Geist» und in der «Weisheit» verbunden ist, nicht um den Übergang von Verborgenheit zu Offenbarsein, sondern um Offenbarung bei bleibender Verborgenheit. In diesem Sinne ist Jesus die Repräsentation des sich in seiner Verborgenheit offenbarenden Gottes.

Kapitel 3.8. wendet sich dann der Frage nach Wirken und Wirkung Jesu, also der Soteriologie, zu. Hier steht besonders die Deutung des Kreuzestodes und der «Auferweckung» Jesu zur Diskussion. Inwiefern handelt es sich dabei um ein Heilsgeschehen und wie erreicht dieses Geschehen seine Adressaten?

Zum Schluss des dritten Teils greife ich in Kapitel 3.9. noch einmal auf die in 1.4. eingeführte Unterscheidung zwischen Person und Mission Jesu zurück und stelle sie in den weiteren Zusammenhang der Verhältnisbestimmung von «Christusereignis» und «Christusinhalt». Während manche christologischen Entwürfe aus dem 19.–21. Jahrhundert diese Unterscheidung mit Nachdruck ablehnen, machen andere von ihr Gebrauch. Dem schließt sich auch die hier vorgelegte Repräsentationschristologie an.

3.1. Person und «Werk» Jesu Christi

Seit Thomas von Aquin orientierten sich die Darstellungen der Christologie zumeist an der Unterscheidung von Person und «Werk» (*opus*) Jesu Christi.² In der Lehre von der Person (Christologie im engeren Sinn) ging es um den gott-menschlichen Status Jesu Christi, in der Lehre vom «Werk» um seine Offenbarungs- und Heilsbedeutung (Soteriologie). Die Frage nach der Göttlichkeit Jesu wurde in der Regel mit der Zwei-Naturen-Lehre beantwortet, die Frage nach dem Modus der Heilsmittlerschaft seit Calvin zumeist mit der Lehre vom dreifachen «Amt»³: dem prophetischen, dem priesterlichen und dem königlichen, wobei das priesterliche Amt im Zentrum der Betrachtung stand.

Luther hat die Christologie und die Soteriologie eng miteinander verbunden. Die Rede von den zwei Naturen in der Person Jesu Christi diente der Untermauerung seiner Heilsbedeutung. Dieser Intention folgend zog er den Ausdruck «Amt» (*munus, officium*) dem des «Werkes» (*opus*) Christi vor. «*Munus*» hat dabei nicht nur die Bedeutung von «Auftrag» und

² In seiner *Summa Theologica* (STh) stellt Thomas zunächst die seinshafte Verfasstheit, d. h. den in der Inkarnation des Logos begründeten gott-menschlichen Status der Person Jesu dar (STh III, qq 1–26). Dann erweist er die Heilsbedeutung Jesu Christi im Blick auf die Empfängnis (qq 27–34) und seine jungfräuliche Geburt (qq 35–37), seine Taufe (qq 38f.), die Erweise der göttlichen Vollmacht in seinem Leben (qq 40–45), sein Leiden (qq 46–49) und Sterben (qq 50–52), seine Auferstehung (qq 53–56) und Erhöhung (qq 57–59). Im Prooemium zu STh III werden diese Abschnitte zu zwei Teilen zusammengefasst: «Über den Erlöser selbst handeln wir, indem wir 1. über das Geheimnis der Menschwerdung sprechen, wonach für unser Heil Gott Mensch geworden ist; und 2. über das, was unser Erlöser, also der menschgewordene Gott, für uns getan und gelitten hat.» Darin gründet die Unterscheidung von «Person» und «Werk» Jesu Christi.

³ Die auf Calvin zurückgehende Lehre vom dreifachen «Amt» Jesu ging in den Genfer Katechismus ein und wurde dann auch in die lutherische Theologie übernommen. In Johann Gerhards «*Loci theologici*» findet sich erstmals eine eigene Lehre vom «*officium Christi triplex*» (Loc IV, cap XV. Th.2, 321–324). Siehe dazu: Karin Bornkamm: Christus – König und Priester. Das Amt Christi bei Luther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte, Tübingen 1998, 325–341; Boysen: Christus und sein dreifaches Amt (siehe Anm. 1 im Vorwort dieses Bandes).

«Dienst», sondern auch von «Gnade» und «Geschenk».⁴ Diese Begnadung aber gilt der Person. Der Begriff «Werk» unterscheidet dagegen das Tun vom Sein der Person zu sehr.

Die Dogmatikdarstellungen der protestantischen Orthodoxie gliederten dieses Lehrstück dreifach: in die Lehren von der Person (in ihren beiden «Naturen»), den «Ständen» (dem Stand der Erniedrigung und dem Stand der Erhöhung) sowie dem dreifachen «Amt» Jesu Christi. Die Lehre von den beiden «Ständen» wurde von Schleiermacher «beiseite gestellt und der Geschichte zur Aufbewahrung übergeben»⁵. Sie kann gegenüber den Lehren von der Person und vom «Werk» keine Eigenständigkeit beanspruchen und wird deshalb auch in heutigen Entwürfen zur Christologie nicht mehr als eigener topos, sondern – wenn überhaupt – im Zusammenhang dieser beiden Lehrstücke behandelt. Im Rahmen seiner Neuformatierung der Versöhnungslehre hat Karl Barth die Zwei-Stände-Lehre mit der Zwei-Naturen-Lehre zusammengeführt und diese von einem ontologischen in ein geschichtliches Paradigma überführt. Aus dem Übergang vom einen zum anderen «Stand» ist dabei ein «Weg» geworden: der Weg des Sohnes Gottes in die Welt und seine Heimkehr von dort.⁶

Der Begriff «Amt» zur Bezeichnung der soteriologischen Bedeutung Jesu ist ebenso antiquiert und missverständlich wie der Begriff «Werk». Heute versteht man unter «Amt» eine Position und Funktion in staatlicher oder kirchlicher Trägerschaft, die mit besonderer Würdigkeit, Rechten und Pflichten ausgestattet ist. Der Begriff kann auch eine Behörde bezeichnen. Im Blick auf Jesus weckt er die Assoziation, dass Jesus als «Funktionär» Gottes tätig war, wobei zu seiner Funktion auch das Leiden und Sterben gehörte. Dieses Leiden und Sterben wird damit als «offizielle» Ausübung eines von Gott verordneten Heilsplans im Rahmen einer Heilsgeschichte verstanden, die darauf zielt, das über der Menschheit liegende Sündenverhängnis zu überwinden. Damit ist explizit gesagt oder implizit nahegelegt, dass Gott diesen Tod gewollt und verfügt hat. Mit einer solchen Sicht legt sich ein dunkler Schatten über das Gottesverständnis. In Kapitel 3.8. dieses Bandes wird eine andere Sicht vorgeschlagen.

Der Ausdruck «Werk» (*opus*) ist gegenüber dem des «Amtes» offener, weil er das Tun und Ergehen Jesu nicht als die Wahrnehmung einer von

⁴ Siehe Lemma «munus», in: Oxford Latin Dictionary, Oxford ²2012, 1146.

⁵ GL², § 105, Zusatz.

⁶ KD IV/1, 171.

Gott angeordneten Dienstleistung versteht. Doch auch dieser Begriff ist missverständlich, weil er das aktive Handeln und die damit erbrachte verdienstliche Leistung hervorhebt. Schleiermacher sprach vom «Geschäft Christi», was heute nicht minder fragwürdige Assoziationen weckt.

Ich ziehe demgegenüber den Ausdruck «Wirken und Wirkung» vor und meine damit die von Jesu Reden, Tun und Ergehen, also die von seinem Leben, seinem Leiden und In-Gott-hinein-Sterben sowie seiner bleibenden spirituellen Gegenwart ausgehende Transformationskraft. «Wirkung» ist dabei nicht im Sinne von objektiver effektiver Ursächlichkeit zu verstehen und auch nicht im Sinne eines heilsökonomischen «Erwirkens». Es geht vielmehr um eine personal-relationale Einwirkung auf Menschen, die sich davon ergreifen, berühren, affizieren und in eine neue Beziehung zu Gott versetzen lassen. Es ist eine Einwirkung durch Ausstrahlung. Darin gründet die Bedeutung, die Jesus für diese Menschen hat. Diese Wirkung wird nicht schon *vor*, sondern *in* ihrer Rezeption erzielt. Die Heilsbedeutung Jesu liegt nicht darin, dass er bei Gott ein «Heilsgut erworben» hätte, sondern darin, dass Gott durch ihn hindurch einen heilshaften Einfluss auf die Grundbeziehungen von Menschen ausübt.

Das Verständnis der Person Jesu und das Bekenntnis zu seiner Heilsbedeutung stehen in einem Wechselverhältnis zueinander. Das wurde in den Christologien des 20. Jahrhunderts immer wieder betont. Es gibt keine Christologie im engeren Sinn, die nur auf die Person Jesu, abgesehen von deren Wirken und ihrer Wirkung bezogen wäre. Christologie ist immer Soteriologie.⁷ Der Unterschied liegt in der Betrachtungsweise: In der Erkenntnisordnung hat das Widerfahrnis der heilshaften Transformation Priorität, in der Seinsordnung die Gottesgegenwart in seiner Person als die Bedingung der Möglichkeit dieser Wirkung. In der Erkenntnisordnung gilt: Weil die Menschen, die Jesus begegneten, dies als eine Begegnung mit Gott erfuhren, erschloss sich ihnen die Gottesgegenwart in seiner Person. In der Seinsordnung gilt: Weil die Person der Repräsentant Gottes war, konnte die Begegnung mit ihr als Begegnung mit Gott erfahren werden.

⁷ Darauf hat schon Martin Kähler betont hingewiesen und viele seiner Schüler, wie etwa Paul Tillich, sind ihm darin gefolgt. Siehe dazu: Martin Kähler: Zur Lehre von der Versöhnung (Dogmatische Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre, 2. Heft), Leipzig 1898, Gütersloh 21937, 61.

Man kann auf jeder der beiden Seiten in diesen Zirkel einsteigen. Die reformatorische Theologie neigte jedoch in der Regel dazu, die Christologie von der Soteriologie her in den Blick zu nehmen.

Melanchthon bringt das in seinem bekannten Diktum zum Ausdruck: «Denn das heißt Christus erkennen: seine Wohltaten erkennen, nicht was diese (die scholastischen Theologen, R. B.) lehren: seine Naturen, die Art und Weisen der Menschwerdung betrachten.»⁸ Calvin ist ihm darin gefolgt. Nach Karl Barth existiert Jesus Christus «in der Totalität seines Werkes»⁹. Paul Tillich betrachtet die Lehre von der Person Jesu als Funktion der Soteriologie.¹⁰

Wolfgang Pannenberg kehrt diese Verhältnisbestimmung um und hält an der Priorität der Person fest.¹¹ Seine kritische Rückfrage gegenüber einer bei der Soteriologie ansetzenden Christologie lautet: «Ist es denn überhaupt noch Jesus selbst, von dem da die Rede ist? Handelt es sich nicht vielmehr um Projektionen menschlicher Erlösungs- und Vergottungssehnsucht, menschlichen Strebens nach Ähnlichkeit mit Gott [...]. Auf dieser Linie liegt auch die Unterscheidung zwischen dem Christusprinzip und seiner Anwendung auf die historische *Person* Jesu, von A. E. Biedermann bis hin zu P. Tillich.»¹²

Der Gefahrenhinweis ist berechtigt, die Gefahr aber keineswegs unausweichlich. Denn wenn der in Jesus Christus repräsentierte «Inhalt» von der biblischen Überlieferung und d. h. von seiner Ereignung in der Person Jesu her bestimmt wird, kann es sich dabei nicht um eine Projektion handeln. So sehr jede Bestimmung dieses Inhalts auch immer eine strittige Interpretation bleiben wird, so wenig ist sie doch beliebig, wenn sie sich

⁸ Philipp Melanchthon: *Loci communes* 1521, lateinisch – deutsch, übersetzt und kommentiert von Horst Georg Pöhlmann, hg. vom Lutherischen Kirchenamt der VELKD, Gütersloh 1997, 23.

⁹ KD IV,1, 136. So auch schon Martin Kähler: «Sein Werk ist seine Person in ihrer geschichtlich-übergeschichtlichen Wirkung» (Martin Kähler: *Der sogenannte historische Jesus und der biblische, geschichtliche Christus* [1892], Nachdruck München 1961, 78).

¹⁰ Tillich: *Systematische Theologie*, Bd. 2 (siehe Anm. 115 in Teil 2), 163; so auch: Karl-Heinz Ohlig: *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986, 27–31.

¹¹ Pannenberg: *Grundzüge der Christologie* (siehe Anm. 35), 32–44; ders.: *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991, 441f.

¹² Pannenberg: *Grundzüge der Christologie* (siehe Anm. 35), 41f.

vom Christuszeugnis der ersten Christen als *norma normans* herleitet. Es handelt sich dabei dann nicht um eine spekulativ erschaute zeitlose Idee oder ein Prinzip, sondern um das zentrale Lebensthema Jesu und der nachösterlichen Glaubensgemeinschaft: die gnadenhafte Selbstvergegenwärtigung Gottes in Jesus, der – erfüllt von dieser Präsenz – zu ihrem Repräsentanten wurde. In ihm, in seiner Verkündigung und Praxis erwies sich die Gnade als das bestimmende Wesensmerkmal Gottes.

Die Repräsentationschristologie versteht die Unterscheidung zwischen Person und Wirkung Jesu Christi lediglich als zwei unterschiedlich akzentuierte Sichtweisen, als zwei Aspekte der Christologie, als zwei Aussagerichtungen, in denen die Bedeutsamkeit Jesu Christi thematisiert wird:

- Im Blick auf seine *Person* lautet die Aussage: Er ist der Repräsentant Gottes gegenüber den Menschen und der Repräsentant der Menschen gegenüber Gott.
- Im Blick auf das *Wirken* und die *Wirkung* Jesu: Er repräsentiert die Heilsgegenwart Gottes für die Menschen und das von Gott getrennte und nach Heil verlangende Menschsein, wie auch das Menschen widerfahrende Unheil gegenüber Gott.

Diese beiden Aspekte lassen sich im Ausdruck «Christuswirklichkeit» zusammenfassen. Im Begriff «Wirklichkeit» sind die Dimensionen des Seins (der Person) und des Wirkens miteinander verbunden. «Wirken» umfasst dabei mehr als nur ein kausales Verursachen. Auch das kommunikative und das darstellende Handeln, auch das bewusste Nicht-Handeln und auch die Ausstrahlung purer Präsenz¹³ gehören dazu. Mehr noch: Auch die Wirkung, die das Wirken bei den davon Betroffenen erzielt, die in ihnen evozierte Transformation und sogar ihr eigenes Handeln, soweit es von dieser Wirklichkeit inspiriert ist, gehört zu dieser Wirklichkeit.¹⁴

Eine der Stärken des Repräsentationsbegriffs liegt darin, dass er sowohl im Blick auf die Person als auch im Blick auf Wirken und Wirkung Jesu Christi als Leitbegriff der Christologie fungieren kann. Er bindet die beiden Blickrichtungen der Christologie zusammen und überwindet eine zu starke Unterscheidung zwischen Person und «Werk».

Repräsentation ist ein Geschehen, das an eine bestimmte Stellung gebunden ist und um diese Stellung einzunehmen, muss der Repräsentant

¹³ Siehe Abschnitt 2.2.4.

¹⁴ Siehe dazu: Ingolf U. Dalferth: Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen, Tübingen 2011.

an einem bestimmten Ort in einem Beziehungsgefüge stehen. Im Falle Jesu Christi ist es die Stellung zwischen Gott und den Menschen; nicht in einem leeren Zwischen, sondern ganz bei Gott und ganz bei den Menschen. In dieser Stellung bzw. dem dorthin Gestelltsein besteht das Christussein Jesu. Darin, dass er sich der damit verbundenen «Stellung» stellt und sie – aktiv und passiv – ausübt, besteht sein Wirken und seine Wirkung. Beides gehört in der Sache untrennbar zusammen und kann bestenfalls aus Gründen der Darstellung unterschieden, aber nicht auf zwei getrennte Lehrstücke verteilt werden.

- Im Blick auf die Person Jesu deckt der Begriff «Repräsentation» die Bedeutungsfelder ab, in denen traditionell die Göttlichkeit dieser Person zur Sprache gebracht wurde. Dazu gehören Begriffe wie «Menschwerdung Gottes», «Inkarnation», «Gottessohnschaft», «Offenbarung Gottes», «Bild Gottes» (Kol 1,15: εἰκὼν τοῦ θεοῦ), «Wesensgleichheit mit Gott» (Phil 2,6, Zürcher Bibel: ἐν μορφῇ θεοῦ) usw.
- Im Blick auf das Wirken und die Wirkung Jesu bringt «Repräsentation» die soteriologische Bedeutung Jesu Christi zur Sprache. Der Begriff zeigt hier den Grundvorgang der heilshaften Selbstvergegenwärtigung Gottes in Jesus Christus an, der in den traditionellen Soteriologiekonzepten in unterschiedlichen Hinsichten und in verschiedenen Metaphernfeldern mit Ausdrücken wie «Rechtfertigung», «Versöhnung», «Erlösung», «Heilsvermittlung» usw. bezeichnet wurde. Alle diese Begriffe lassen sich als Veranschaulichungen dessen verstehen, was die Repräsentation von Gottes Heilsgegenwart *pro nobis* intendiert.

Die Lehre von der Person Jesu wird damit zur Explikation dessen transformiert, *dass* Jesus Gottes Heilsgegenwart gegenüber den Menschen und das Menschsein gegenüber Gott repräsentiert. Die Lehre vom «Werk» verweist auf den «*pro*-Charakter» dieser Repräsentation, auf ihre Wirkung, darauf, dass sie den Menschen *zugutekommt*. Sie geschieht «für uns»¹⁵, «für

¹⁵ Lk 22,19.20b, Röm 5,8; 1Kor 15,3, 1Thess 5,10, Gal 3,13, 2Kor 5,21 u. a.

viele»¹⁶, «für alle»¹⁷, «für die Gottlosen»¹⁸, «für andere»¹⁹. In seiner Veröhnungslehre hatte Karl Barth von der «Existenz Jesu Christi ‹für uns›»²⁰ gesprochen.

In der katholischen Theologie wurde seit den 1970er Jahren dafür der Ausdruck «Proexistenz» verwendet.²¹ Für Heinz Schürmann ist dieser Ausdruck bedeutungsgleich mit «Existenz-Stellvertretung» und steht dem Begriff der Repräsentation semantisch nahe. Schürmann bezeichnete Jesus Christus als «Gleichnis und Repräsentant der Proexistenz Gottes».²² «Er verkündete und repräsentierte das nahende *Reich Gottes* [...]»²³ Nach Walter Kirchschräger ist die «heilstiftende Bedeutung Jesu in seiner *Grundhaltung der Proexistenz* verwurzelt»²⁴. Diese wiederum repräsentiert den «Immanuel», die Selbstbestimmung Gottes, Gott mit uns und für uns (*Deus pro nobis*) zu sein, wobei seine Heilsgegenwart besonders den Leidenden und (vermeintlich) Gottfernen gilt. In «Jesu Pro-existenz [wird] der Einsatz Gottes ‹für uns› ansichtig»²⁵. Der Begriff «Proexistenz» bringt

¹⁶ Mt 26,28; Mk 14,24; Mk 10,45 u. a. Das griechische πολλοί («viele») ist weitgehend bedeutungsgleich mit πάντες («alle»).

¹⁷ 2Kor 5,14f.; 1Tim 2,6; Tit 2,11; 1Joh 2,2 u. a.

¹⁸ Röm 5,6.

¹⁹ In seinem «Entwurf einer Arbeit» (DBW 8, 556–561) hat Dietrich Bonhoeffer davon gesprochen, dass Jesus als «der Mensch für andere» «nur für andere da» sei. Damit ist das *pro nobis* ersetzt durch ein *pro aliis*.

²⁰ KD IV/1, 253.

²¹ Siehe dazu: Heinz Schürmann: «Pro-Existenz als christologischer Grundbegriff», in: *Analecta Cracoviensia* XVII, 1985, 345–371. – Der Begriff tauchte allerdings schon früher in anderem Kontext auf. In der Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zu Staat und Gesellschaft in der DDR wurde er als Kontrastbegriff zu «Koexistenz» verwendet. Siehe etwa: Elisabeth Adler (Hg.): *Pro-Existenz. Verkündigung und Fürbitte in der DDR*, Berlin (West) 1960.

²² Heinz Schürmann: *Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung*, Freiburg i. Br. 1983, 222.

²³ Heinz Schürmann: *Engagiert im Engagement Gottes. Besinnung auf die Mitte*, in: *Geist und Leben* 50, 1977, 172.

²⁴ Walter Kirchschräger: *Hat Gott seinen Sohn in die Welt gegeben? Zum biblischen Verständnis von Erlösung*, in: Eduard Christen, Walter Kirchschräger (Hg.): *Erlöst durch Jesus Christus. Soteriologie im Kontext*, Fribourg 2000, 63 (Hervorhebung W. K.).

²⁵ Karl Lehmann: «Er wurde für uns gekreuzigt». Eine Skizze zur Neubesinnung in der Christologie, in: *ThQ* 163, 1983, 306.

zum Ausdruck, dass Repräsentation in Bezug auf Jesus nicht nur das Stehen an einem bestimmten Ort meint, sondern ein «Einstehen-für» im Rahmen einer lebendigen Beziehung.

Ganz ähnlich schreibt Josef Schmitz: «Radikal auf Gott bezogen und allein an ihn gebunden, gewinnt Jesus die Freiheit, ganz und gar der Mensch für andere zu sein. [...] Pro Existenz (Für-andere-Dasein) bestimmt sein Leben und Wirken. [...] Durch sein Leben, Reden und Handeln ist er das ›Begegnungszeichen‹ der Zuwendung Gottes.»²⁶

3.2. Revisionen der Logos-Inkarnations-Naturen-Christologie

Im Folgenden fasse ich den theologiegeschichtlichen Hauptstrom der Christologie, der sich in den Konzilen der Alten Kirche formiert hat, durch das Mittelalter und die Reformationszeit floss und seit der Aufklärung in Turbulenzen geriet, mit der Begriffskombination «Logos-Inkarnations-Naturen-Christologie» zusammen. Es handelt sich bei dieser Zusammenfassung um eine ungemaine Reduktion von Komplexität, aber es kommt mir nicht auf einzelne Ausprägungen, sondern auf die Grundzüge an, gegenüber denen ich die Repräsentationschristologie profilieren möchte.

Die drei Problemanzeigen, die ich in den folgenden drei Abschnitten markieren werde, sind dabei nicht spezifisch für den repräsentationschristologischen Ansatz, sondern finden sich verbreitet in neuzeitlichen Entwürfen zur Christologie unterschiedlicher Couleur. Es ist dies erstens die Kritik an einer substanzhaften Bestimmung des Verhältnisses zwischen Jesus und Gott, zweitens die Kritik an einer Überbetonung der Einheit Jesu mit Gott auf Kosten der Unterschiedenheit von ihm und drittens – damit eng verbunden – die Kritik an einer Unterbestimmung des Menschseins Jesu. Daraus haben sich Revisionen der klassischen Logos-Inkarnations-Naturen-Christologie ergeben, die ich zumindest andeutungsweise anzeigen möchte.

3.2.1. Beziehung statt Seinseinheit

Das Konzil von Chalcedon hatte die vorausgegangenen christologischen Streitigkeiten mit der Formel zu befrieden versucht, dass die Person Jesu

²⁶ Josef Schmitz: *Offenbarung*, Düsseldorf 1988, 135.

aus der göttlichen und der menschlichen Natur besteht, ohne dass damit eine Zweiheit in der Person Jesu angenommen war.²⁷ Auf diese Weise wurde eine zweifache Verhältnisbestimmung vorgenommen:

(a) Im Blick auf die *Person* Jesu wurden die beiden Verhältnisse – das Verhältnis zu Gott auf der einen Seite und das zum Menschsein auf der anderen – durch den Begriff der Wesensgleichheit (*ὁμοουσία*) bestimmt. Sie wurden also in einem ontischen Sinn als Einheit des Wesens gedacht. Gott ist «physisch» bzw. seinshaft bzw. substanzial (als göttliche Natur) in Jesus Christus präsent.

(b) Im Blick auf die Relation der göttlichen und der menschlichen *Natur* wurde die vierfache Negativbestimmung «unvermischt» (*ἀσυγχύτως*) / «unverwandelt» (bzw. «unverändert» *ἀτρέπτως*) und «ungeteilt» (*ἀδιαίρετως*) / «ungetrennt» (*ἀχωρίστως*) entwickelt.²⁸ Die Naturen stehen dabei nicht in einem Verhältnis der Kombination und der Ergänzung. Sie sind nicht teils-teils in dieser Person vorhanden, sondern jeweils ganz. Man kann also von einer Konsubstanziation der beiden Naturen in Jesus Christus sprechen.

Mit den vier o. g. Negativbestimmungen beschreibt die Zwei-Naturen-Lehre allerdings nur, welche Denkwege *nicht* infrage kommen; sie bietet aber weder eine plausible Denk- noch eine erhellende Anschauungsform dafür an, wie die Verbindung von Göttlichem und Menschlichem in Jesus Christus vorzustellen ist. Zu Recht bezeichnet Karl-Heinz Ohlig sie als «Festschreibung einer Aporie»²⁹, weil sie Unvereinbares vereinen will, dabei aber nur angibt, dass es weder zu vereinen noch zu trennen ist.

Man kann die Ungeklärtheit und Auslegungsoffenheit der Formel von Chalcedon positiv als geniale Respektierung des Christusmysteriums werten.³⁰ Nach Gregor Maria Hoff hat «das Dogma die formale Transzendenz seines Sprechens artikuliert: Es gibt einen – eschatologisch verorteten – Überschwang über alles Gesagte hinaus.»³¹ Hoff betrachtet die Formel also

²⁷ DH 301.

²⁸ DH 302.

²⁹ Ohlig: Fundamentalchristologie (siehe Anm. 10), 290.

³⁰ Siehe dazu die Überlegungen von Sarah Coakley: What does Chalcedon solve and what does it not? Some Reflections on the Status and Meaning of the Chalcedonian «Definition», in: Stephen T. Davis u. a. (Hg.). *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Oxford 2004, 143–163.

³¹ Gregor Maria Hoff: Wer ist Christus? (siehe Anm. 31 in Teil 2), 190.

weniger von ihrem semantischen Gehalt und mehr von ihrer pragmatischen Ausdrucksfunktion her: Sie bringt sprachlich zum Ausdruck dass das, was sie ausdrücken will, unausdrückbar ist.

Man kann in der Formel aber auch den Niederschlag einer theologischen Reflexion sehen, die schon von ihrem Ansatz her dem zu erhellenden Sachverhalt letztlich nicht gerecht zu werden vermag.³²

3.2.1.1. Abwendung vom Substanzdenken

Die altkirchlichen Lehren von der Trinität Gottes und den zwei Naturen in der Person Jesu Christi nehmen die Beziehungsbestimmung zwischen Jesus und Gott sowie zwischen ihm und dem Menschsein auf der Basis griechisch-hellenistischer – vor allem vom (mittleren) Platonismus geprägten – ontologischen Denkformen auf eine höchst kunstvolle Weise vor. Die alexandrinische Logos-Inkarnations-Naturen-Christologie beruht auf der Unterscheidung zwischen der «Natur» (d. h. dem Was-Sein) des Menschen, also dem, was das leibgeistige Menschsein im Allgemeinen ausmacht, und dem konkreten Menschsein der jeweiligen Person (d. h. deren Wer-Sein), in diesem Fall der Person Jesu. Die Person ist die Realisierung der ihr ontisch vorausliegenden Menschennatur. Die Hypostase des Logos verbindet sich mit der menschlichen Natur zu einer «hypostatischen Union» in dem *einen* Menschen Jesus. Dieser ist somit nicht in sich gespalten, indem er etwa einen göttlichen Geist und einen menschlichen Körper gehabt oder zwei Bewusstseine und/oder zwei Willen in sich vereint hätte.

Diese substanzontologische Denkweise in «Naturen» und deren «Hypostasen» ist an ihren geistesgeschichtlichen Kontext, d. h. an die griechisch-hellenistische Wesensmetaphysik gebunden. Von den biblischen Überlieferungen ist sie ebenso weit entfernt wie von den Plausibilitäts-

Siehe auch: ders.: Chalkedon im Paradigma Negativer Theologie. Zur aporetischen Wahrnehmung der chalkedonensischen Christologie, in: ThPh 70, 1995, 355–372.

³² Eine vertiefte kritische Auseinandersetzung mit der Zwei-Naturen-Lehre kann und soll hier nicht geführt werden. Sie findet sich in den meisten Darstellungen der Christologie aus der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart. Exemplarisch nenne ich nur: Pannenberg: Grundzüge der Christologie (siehe Anm. 35), 291–334; Moltmann: Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989, 70–74.

strukturen der Gegenwart. Wiederholt man sie, ohne sie in die Denkformen der Gegenwart zu übersetzen, erzeugt sie Un- oder Missverständnisse, die das Glaubenden dem Verdacht der Irrationalität aussetzen. Die platonische Vorordnung des «Was-Bestandes» vor dem «Wer» hat ihre Erhellungskraft verloren. Auch wenn «Natur» dabei nicht als ein statisches «Was» verstanden wird³³, ist diese Ontologie doch sehr verschieden vom dynamischen, geschichtlich-prozesshaften, relational-vernetzenden Wirklichkeitsverständnis, wie es in der Gegenwart vorherrschend ist. Auch die Überlieferungen des AT und NT entfalten sich eher in den Kategorien von Ereignis, Geschehen und Beziehung als in denen des Seins und der Substanz.³⁴

Solche Denkformen sind auch sachgemäßer, wenn es um *personale* Wirklichkeiten geht, wie bei der Person Jesu Christi. Personen sind durch Beziehungen konstituiert. Die Frage nach dem «Wer» kann nur im Blick auf das In-Beziehung-Sein und das Beziehungsgeschehen beantwortet werden. Vor allem ist ein Denken in den Kategorien von Beziehung und Ereignis sachgemäßer als das Substanzdenken, wenn es um die Wirklichkeit Gottes geht. Emmanuel Lévinas gibt den Grund dafür an: «Die Intelligibilität der Transzendenz ist nicht ontologisch. Die Transzendenz Gottes

³³ John Macquarrie weist darauf hin, dass das griechische Wort «*physis*» keine bloß statische, sondern durchaus auch eine dynamische Bedeutung hat. Es meint «auftauchen», «entstehen». Nach Christopher Stead ist «*physis*» «ein immanentes formatives Prinzip, das die Entwicklung lebender Wesen bestimmt» (Christopher Stead, *Divine Substance*, Oxford 1977, 71). Verstanden als ein Im-Fluss-Sein ließe sich – so Macquarrie – das Zusammenkommen zweier Naturen in einer Person durchaus denken (John Macquarrie: Art. «Jesus Christus VII. Dogmatisch», in: TRE 17, 54). Doch lässt sich durch die Dynamisierung des Naturverständnisses das Problem nicht lösen, wie zwei so grundlegend verschiedene «Naturen» ineinanderfließen können.

³⁴ Sodass schon Tertullian rhetorisch und polemisch fragte, was Jerusalem mit Athen zu schaffen habe (De praescr. haer. 7,9). Seit Adolf von Harnack die These von einer umfassenden Hellenisierung des Christentums vertreten hat, ist das Verhältnis von hellenistischer Spätantike und Christentum immer wieder Gegenstand von Untersuchungen gewesen. Exemplarisch: Carsten Colpe u. a. (Hg): *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation des Kaiserreichs*, Berlin 1992.

kann in der Begrifflichkeit des Seins [...] weder gesagt noch gedacht werden.»³⁵ Sie muss in dynamischen und relationalen Kategorien gedacht werden: als Beziehungsgeschehen.

Mit Heinz-Günther Schöttler und vielen anderen halte ich es für notwendig, die «Christologie aus ihrem antiken ontologischen Denk- und Sprachgefängnis zu befreien.»³⁶ Die Repräsentationschristologie scheint mir dafür einen geeigneten Weg zu bieten. Ich beschreibe im Folgenden zunächst ihren relationstheologischen Unterbau, um dann zu verdeutlichen, wie sie die christologische Beziehungsstruktur durch den Gedanken der Repräsentation näherbestimmt.

3.2.1.2. «Beziehung» und «Ereignung» als Leitkategorien

Die Repräsentationschristologie operiert mit den Leitkategorien von «Beziehung» und «Ereignung». Darin liegt allerdings noch nicht ihr Spezifikum. Diesen Ansatz teilt sie mehr oder weniger mit den meisten Entwürfen zur Christologie seit Schleiermacher. Die Göttlichkeit Jesu wird dabei nicht statisch seinshaft auf der Basis einer Substanzmetaphysik bestimmt, sondern personal, relational und als etwas, das sich ereignet, mithin geschichtlich. So scheint es etwa Ulrich Kühn geboten, das Anliegen, das sich in der Zwei-Naturen-Lehre zum Ausdruck brachte, «als Aussage über die Geschichte Gottes in der Geschichte Jesu – und nicht als Problem des Verhältnisses von «Eigenschaften» zu interpretieren»³⁷.

Schon im antiken Syrien (vor allem in Antiochia) haben sich Denkformen etabliert, die dem hebräisch-aramäischen Sprachdenken – wie es die biblische Überlieferung auch dort prägte, wo sie unter hellenistischem Einfluss stand – näher sind, als es das ontologische Denken der Alexandriner ist.³⁸ Das Interesse galt dabei weniger dem *Wesen* Gottes und Jesu Christi

³⁵ Emmanuel Lévinas: Gott und die Philosophie, in: Bernhard Casper (Hg.): Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg i. Br. 1981, 121.

³⁶ Heinz-Günther Schöttler: Mose und Jesus – zwei unterschiedliche soteriologische «Karrieren», in: Danz, Ehrensperger, Homolka (Hg.): Christologie zwischen Judentum und Christentum (siehe Anm. 64 in Teil 1), 397.

³⁷ Kühn: Christologie (siehe Anm. 20 in Teil 2), 288, Anm. 8. Siehe auch a. a. O., 305–315.

³⁸ Siehe dazu: Andreas Goetze: Die syrischen Wurzeln des Christentums. Der Beitrag der «Heiligen Apostolischen und Katholischen Assyrischen Kirche des Ostens» für den christlich-islamischen Dialog, in: Hans-Joachim Tambour,

und mehr der von Gott in Christus gewährten *Beziehung* zu Gott; weniger den «Naturen» Jesu und mehr seiner Bezogenheit auf Gott. Nicht wie Gott ist, interessierte, sondern was er getan hat, tut und tun wird. Nicht auf die Beschaffenheit der Person Jesu Christi kam es an, sondern auf seine Erwählung, Geistbegabung und Bevollmächtigung, vor allem aber auf sein Heilswirken. Von den dabei entwickelten christologischen Denkansätzen her ergeben sich auch in der Gegenwart nicht nur Brücken zur theologischen Verständigung mit dem Judentum und dem Islam, sondern auch Anregungen für das christliche Christusverständnis. So greift etwa Roger Haight auf die antiochenische Theologie zurück.³⁹

Die Reformatoren übernahmen die Zwei-Naturen-Lehre, entfalteten sie aber weniger in ontologischen und mehr in personalen, relationalen und ereignishaften Denk- und Sprachformen.⁴⁰ Sie verstanden Person und «Werk» Jesu Christi nicht so sehr im Sinne einer seinshaften Erscheinungsgegenwart des göttlichen Wesens, sondern als Vergegenwärtigung des sprechenden und handelnden Gottes.

Mit der sich seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert durchsetzenden geschichtlichen Grundierung der abendländischen Geisteskultur legte es sich zunehmend nahe, die Inhalte des christlichen Glaubens in einen geschichtlichen Bezugsrahmen zu stellen. Schleiermacher hielt 1819/20 Vorlesungen zum Thema «Leben Jesu». ⁴¹ Unter dem Titel «Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet»⁴² legte David Friedrich Strauß 1835/36 ein Meisterwerk⁴³ vor,

Sr. Friederike Immanuela Popp (Hg.): Geschichten verändern Geschichte. Perspektiven der Unerschöpflichkeit des Biblischen Wortes, Wambach 2010, 169–205 (online unter: www.compass-infodienst.de/Andreas-Goetze-Die-syrischen-Wurzeln-des-Christentums.12556.0.html, 28.12.2020). Unabhängig davon, wie man Goetzes Deutung der Entstehung des Koran beurteilt, bieten seine Hinweise auf das (ost-)syrische Christentum in der Antike wertvolle Hinweise für die Interpretation der Christologie.

³⁹ Siehe Kapitel 4.5.

⁴⁰ Siehe dazu etwa: Wilfried Joest: *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967.

⁴¹ Friedrich D. E. Schleiermacher: *Vorlesungen über das Leben Jesu. Vorlesung über die Leidens- und Auferstehungsgeschichte*, hg. von Walter Jaeschke, Berlin, Boston 2018.

⁴² David Friedrich Strauß: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Bd. 2, Tübingen 1835, Nachdruck Darmstadt 1969.

⁴³ Albert Schweitzer urteilte über dieses Buch: «Als literarisches Werk gehört

in dem er zwischen dem historischen Gehalt der biblischen Texte und der von ihnen verkündeten theologischen Botschaft («Mythos» als übergeschichtliche, kerygmatische Wahrheit) unterschied. Die Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit und Geschichte ist seither eines der Grundprobleme der neuzeitlichen Theologie und Christologie in der westlichen Welt. Bei Nietzsche scheint dann der Gedanke auf, dass Wahrheit selbst geschichtlich – und damit plural – ist. Nicht ohne Grund gilt er als Wegbereiter der Postmoderne.

Mit dem Denken im Bezugsrahmen des Ereignishaften und Geschichtlichen verbanden sich *relationale* Denkformen. Diese gingen nicht nur über die Wesens- bzw. Substanzmetaphysik hinaus, sondern auch über die Subjektphilosophien des Deutschen Idealismus. Personal-relationale Ontologien sehen nicht die seinshafte Substanz und nicht das Subjektsein als das Primäre an und betrachten die Relationen zwischen den Substanzen als hinzukommendes Sekundäres. Sie kehren diese Anordnung um: Alles Sein – auch und gerade das Subjektsein – ist In-Beziehung-Sein. Bei Friedrich Heinrich Jacobi, andeutungsweise auch bei Vertretern des Deutschen Idealismus – wie Johann Gottlieb Fichte –, bei Kierkegaard und in der Lebensphilosophie, dann vor allem im philosophischen und theologischen Personalismus des 20. Jahrhunderts formierte sich eine personale und relationale «Ontologie», die ihre Prägekraft auch auf die Wort-Gottes- und die Existenztheologie entfaltete. In jüngerer Vergangenheit wurden relationstheologische und das *Geschehen* der Selbstmitteilung Gottes betonende Ansätze ausgehend von der Wort-Gottes-Theologie und der sich daran anschließenden hermeneutischen Theologie etwa von Eberhard Jüngel, Christoph Schwöbel, Wilfried Härle, Eilert Herms, Ingolf U. Dalferth u. a. vertreten.⁴⁴ Der Welt- und Menschenbezug Gottes ist nicht über einen Seinszusammenhang, sondern über das Beziehungsgeschehen der Anrede vermittelt.

Straußens erstes Leben-Jesu zum Vollendetsten, was die wissenschaftliche Weltliteratur kennt.» (Albert Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 2 Bde, München, Hamburg 1966 [= 21913], 115).

⁴⁴ Siehe dazu: Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer: Gott und Menschen in Beziehungen. Impulse Karl Barths für relationale Ansätze im Verständnis des christlichen Glaubens, Neukirchen-Vluyn 2016, 19–95.

Explizit auf die Christologie angewandt wurde der relationsontologische Ansatz von Wilfried Joest: «Wir versuchen, das Zugleich der Gegenwart Gottes in Jesus und seines menschlichen Gegenübers zu Gott nicht *substantial* als ontische Doppelbeschaffenheit seiner Person in sich selbst, sondern *relational* als das Miteinander zweier Beziehungen zu verstehen, die Jesus auf seinem Erdenweg von der Krippe bis zum Kreuz zukamen, einmal in seinem eigenen Verhältnis zu *Gott* und andererseits in dem Verhältnis, das Gott selbst in ihm zu *uns* eingegangen ist.»⁴⁵

Im Vorfeld und auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich auch die katholische Theologie weithin von neoscholastischer Metaphysik abgewendet, um sich in geschichtlichen und personalen Kategorien zu entfalten. Ich verweise auf einige christologische Entwürfe aus den letzten Jahrzehnten:

Karl Rahner löste die Verhältnisbestimmung zwischen Gott bzw. dem ewigen Wort Gottes und dem Menschen Jesus aus dem Schema der Zwei-Naturen-Lehre und deutete sie als personales Geschehen, als interaktiven bzw. kommunikativen Vollzug. «Inkarnation» bedeutet, dass sich Jesus ganz und gar Gott überantwortet hat, so dass seine Person, seine Verkündigung und seine Lebensgeschichte zum Ort der Selbstmitteilung Gottes wurde.⁴⁶ Er hat Gott in sich aufgenommen und stellt damit den «einmalig höchste[n] Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit dar.»⁴⁷ Einerseits betonte Rahner die Einheit zwischen dem ewigen Logos und der geschichtlichen Person Jesu,⁴⁸ andererseits aber ebenso das Menschsein

⁴⁵ Wilfried Joest: Dogmatik I (siehe Anm. 29), 233 (Hervorhebungen W. J.). Siehe auch a. a. O., 236.

⁴⁶ Siehe dazu u. a.: Karl Rahner: Probleme der Christologie von heute, in: Schriften zur Theologie 1, 169–222 (Sämtliche Werke 12, 261–301); ders.: Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften zur Theologie 4, 137–155 (Sämtliche Werke 12, 309–322); ders.: Inkarnation, in: SM II (1968), 824–840 (Sämtliche Werke 17/2, 1096–1109).

⁴⁷ Karl Rahner: Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1976, 216 (Sämtliche Werke 26, 210); ders.: Zur Theologie der Menschwerdung (Schriften zur Theologie 4, 142 / Sämtliche Werke 12, 313).

⁴⁸ «Das, was Jesus als Mensch ist und tut, ist das den Logos selbst offenbarende Dasein des Logos als unseres Heiles bei uns. Dann aber kann wirklich ohne Abschwächung gesagt werden: Hier ist der Logos bei Gott und der Logos bei uns, der immanente und der ökonomische Logos streng derselbe.» (Karl Rahner: Be-

und damit die bleibende Unterschiedenheit.⁴⁹ Jean-Bertrand Madragule Badi bringt diese Unterschiedenheit bei Rahner auf den Punkt: «Jesus ist mit Gott geeint, aber er ist nicht einfach mit Gott zu identifizieren, denn er betet zu Gott, gehorcht ihm, offenbart ihn. Sein Verhältnis zu Gott ist also menschlich.»⁵⁰

Joseph Ratzinger begreift das Sohnsein Jesu Christi als «ein gänzlich offenes Sein, ein Sein <von-her> und <auf-zu>, das nirgendwo an sich selber festhält und nirgendwo nur auf sich selbst steht», das deshalb «reine Beziehung ist (nicht Substantialität) und als reine Beziehung reine Einheit».⁵¹

Nach Walter Kasper gilt: «Weder antike Substanz und neuzeitliches Subjekt sind das Letzte, sondern die Relation als Urkategorie des Wirklichen.»⁵² Dieser Gedanke ist bei ihm vor allem schöpfungstheologisch begründet: Das Seiende besteht, weil Gott es ins Sein gerufen hat. Die Substanz der Welt, der Lebewesen und des Menschen verdankt sich also einem sie konstituierenden Beziehungsakt. Das gilt auch für das «Sein» Jesu: Jesus ist «nichts aus sich, aber alles aus Gott und für Gott. So ist er ganz Hohl- und Leerform für Gottes sich selbst mitteilende Liebe.»⁵³

Peter Hünemann bestimmt das Göttliche in und an Jesus, der «in allen Situationen von Gott her» ist, als «reine Ursprungstreue». «Seine Herkunft ist sein völliges Bestimmtsein durch Gott.»⁵⁴ Die Person Jesu ist ihm zufolge nicht als Union zweier Naturen zu verstehen, sondern als Mensch, der ganz und gar von Gottes Gegenwart durchdrungen ist und als solcher ganz und gar am Menschsein teilnimmt.

Ganz ähnlich deutet Jürgen Werbick die Göttlichkeit Jesu in einem relationalen Sinn: «Die Göttlichkeit Jesu ist nicht in einer Besonderheit oder Übermenschlichkeit seiner Natur zu suchen, sondern darin, wie er

merkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate», in: Schriften zur Theologie 4, 123 (Sämtliche Werke 22/1, 549f.).

⁴⁹ Rahner: Probleme der Christologie von heute (siehe Anm. 46), Schriften zur Theologie 1, 202 (Sämtliche Werke 12, 286).

⁵⁰ Madragule Badi: Inkarnation (siehe Anm. 139), 210. Zu Rahners Inkarnationstheologie siehe das gesamte Kapitel 3.1. in diesem Buch (199–218).

⁵¹ Joseph Ratzinger: Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, 146f.

⁵² Walter Kasper: Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 354.

⁵³ Walter Kasper: Jesus der Christus. Mainz 1974, 130.

⁵⁴ Peter Hünemann: Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit, Münster 1994, 393.

Beziehung lebt und die Beziehungswirklichkeit und Beziehungsmächtigkeit Gottes erfahrbare Wirklichkeit werden lässt.»⁵⁵ Diese christologischen Aussagen sind unmittelbar anschlussfähig für eine Repräsentationschristologie und in diese integrierbar.

Das Denken in Kategorien der Relationalität und des Geschehens spiegelt sich auch in der Renaissance der Trinitätslehre im 20. Jahrhundert wider. Besonders die immanente Trinität wurde als ein lebendiges Beziehungsgeschehen verstanden, das sich dann auch in den Werken der trinitarischen Personen nach außen niederschlägt.⁵⁶ Diese Ansätze lassen sich auf die relationale Interpretation der immanenten Trinität zurückführen, wie sie von den Kappadokiern vorgenommen worden ist. Basilius von Caesarea († 379), Gregor von Nazianz († 390) und Gregor von Nyssa († 394) haben das Wesen Gottes als Beziehungsgeschehen zwischen den drei «Personen» in Gott aufgefasst. Die Einheit Gottes besteht in innergöttlicher Relationalität, die «Personen» sind durch ihre Beziehungen zueinander konstituiert. Sie bestehen nicht zuerst in und an sich, um dann zu den anderen in Beziehung zu treten; sie sind vielmehr in und an sich durch diese Beziehung bestimmt.⁵⁷

In der Christologie, die in diesem Band entfaltet wird, geht es jedoch nicht um die Beziehung der zweiten trinitarischen Person zur ersten und zur dritten, sondern um die Beziehung des Menschen Jesus zu Gott und zu den Menschen. Dem relationstheologischen Ansatz zufolge besteht seine Göttlichkeit nicht in seiner Wesensnatur, sondern in der Beziehung zu Gott, den er «Vater» nannte, sowie in seiner Mission gegenüber den Menschen.

Mit der relationsontologischen Christologie wird die altkirchliche Lehre von den zwei Naturen in der Person Jesu Christi umgebildet zu einer Lehre von zwei Beziehungen, die diese Person in ihrer Identität ausmachen: der Beziehung zu Gott bzw. zu Gottes Heil und der Beziehung zum Menschsein, dem er als Mensch angehört, d. h. zur menschlichen Existenzverfassung.

⁵⁵ Jürgen Werbeck: Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, Münster 2004, 129.

⁵⁶ Exemplarisch: Moltmann: Trinität (siehe Anm. 74 in Teil 2); Gisbert Greshake: Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. Br. ⁵2007.

⁵⁷ So etwa Gregor von Nazianz: or 31,9.

3.2.1.3. Repräsentation als Beziehungsmuster

Die Repräsentationschristologie basiert auf einer «Ontologie» der Person, der Relation sowie der Funktion im Rahmen eines dynamisch-prozesshaften Wirklichkeitsverständnisses. Ihr Spezifikum liegt aber noch nicht in der Relationsontologie selbst, sondern erst in der Anwendung des Repräsentationsbegriffs auf die beiden Beziehungen, die für die Person Jesu konstitutiv sind. Diese werden im Sinne einer Vergegenwärtigung bestimmt, sodass eine substanzielle Identifikation ausgeschlossen ist. Jesus ist der Repräsentant Gottes in seiner heilshaften Selbstmitteilung gegenüber den Menschen und der Repräsentant der Menschen in ihrer Existenzverfassung gegenüber Gott. Jesu «Gott-Menschheit» und damit sein Christussein besteht im Vollzug dieser Repräsentation. Das *vere Deus* wird damit zum Ausdruck für die einzigartige Gottesbeziehung Jesu. Das Prädikat der Göttlichkeit betrifft nicht eine göttliche «Natur» in ihm, sondern die intensive Beziehung, in der er mit Gott verbunden ist. Seine Besonderheit bzw. die Besonderheit seiner Gottesbeziehung besteht in der einzigartigen Vertrautheit mit dem Wesen, dem Willen und der Wirklichkeit Gottes. Gott ist *in* ihm. Dieses In-sein darf nicht naturhaft verstanden werden; es ist ein Beziehungsgeschehen.

Wohl gemerkt: ein Geschehen! Es geht nicht um eine Statik von Beziehungen, sondern um Bewegungen. Der Begriff «Beziehungsontologie» könnte diesen Aspekt verdecken. Der Repräsentationsbegriff betont ihn. Es geht in der Christologie um die Bewegung von Gott auf den Menschen zu und um die dadurch ermöglichte Bewegung des Menschen zu Gott.

Jesus repräsentiert die Beziehungshaftigkeit *Gottes* und lässt sie damit erfahrbare Wirklichkeit werden. In dem von ihm ausgehenden Beziehungsgeschehen erweist sich der Gemeinschaftswille Gottes. Dass diese Person in ihrem Selbstverständnis und in all ihren Existenzäußerungen von der Gottesgegenwart ergriffen und durchdrungen ist, macht sie zum Repräsentanten wahren Menschseins. Es ist also nicht die Übermenschlichkeit seiner Natur, die Jesu Göttlichkeit ausmacht, sondern das In-Sein Gottes in seiner menschlichen «Natur».

Als Repräsentant Gottes «verkörpert» Jesus die Selbstbestimmung Gottes und die Bestimmung des Menschen. Auf diese Weise wird er auch zur Quelle der Gottes- und der Menschenerkenntnis. Im Blick auf die *Menschen*erkenntnis bedeutet das: Mit der Offenbarung der göttlichen Bestimmung des Menschen (wahres Menschsein) wird auch die Abweichung des

Menschen von dieser Bestimmung (also das wirkliche Menschsein) deutlich. Im Blick auf die *Gotteserkenntnis* bedeutet es: In Jesus kommt die «Motivation» Gottes für seinen Weg mit der geschöpflichen Wirklichkeit, mit «seinem» Volk und den Völkern zum Vorschein. Durch die «Christuslinse» lässt sich mit dem Auge des Glaubens sehen, was diesem Weg zugrunde liegt und was ihn auf ein Ziel ausrichtet. Die Geschichte Jesu erschließt die Geschichte Gottes mit der Welt und den Menschen. Jesus ist der Hermeneut bzw. Exeget⁵⁸ Gottes. Und umgekehrt erschließt die Geschichte Gottes die Geschichte Jesu.

Während das Modell der Seinsteilhabe, das die alexandrinische Christologie bestimmt, kaum anders als exklusivistisch ausgelegt werden konnte – das mit Gott wesenseine Wort Gottes hat sich in Jesus (und nur hier) mit der Menschennatur verbunden –, erlaubt das Modell der Repräsentation die doppelte Unterscheidung vorzunehmen zwischen dem, *was* sich repräsentiert und dem Ereignis der Repräsentation, zwischen dem symbolisierten Inhalt und dem Symbolträger, zwischen dem «Christusinhalt» und dem «Christusereignis». In Kapitel 3.9. nehme ich diesen Faden wieder auf.

3.2.2. Einheit und Unterschiedenheit

Die Grammatik der christlichen Gotteslehre und der Christologie operiert mit einer dialektischen Verhältnisbestimmung von Einheit und Unterschiedenheit, die von hier aus auch in die anderen Lehrstücke der Theologie (etwa in die Abendmahlslehre) ausstrahlt. Trinitätstheologisch denkt sie die Einheit des Wesens Gottes mit der Unterschiedenheit der drei Personen zusammen, in der Zwei-Naturen-Christologie die Einheit der Person Jesu Christi mit der Unterschiedenheit zweier Naturen. Diese Dialektik wird (besonders deutlich im Chalcedonense) zur einen Seite hin abgegrenzt von einer Überbetonung der Unterschiedenheit, also von einer Trennung, und zur anderen Seite hin von einer Überbetonung der Einheit, also von einer Vermischung oder Verschmelzung.

Die Repräsentationschristologie scheint mir in der Lage zu sein, diese Grammatik besser zur Entfaltung zu bringen als die Logos-Inkarnations-Naturen-Christologie. Denn während diese mit dem Begriff des *homoousios* (ὁμοούσιος) die wesenhafte *Einheit* der Person Jesu Christi mit Gott wie

⁵⁸ Vgl. Joh 1,18: μονογενῆς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

mit den Menschen betonte, erlaubt das Repräsentationsmodell, Einheit und Unterschiedenheit in einer Balance zu halten. Das Moment der Unterschiedenheit wird mit der Überführung der Zwei-Naturen-Lehre in eine Zwei-Beziehungs-Lehre verstärkt: Die Repräsentationschristologie *verbindet* nicht nur Jesus Christus mit Gott, den er repräsentiert, sondern *unterscheidet* ihn auch von der Gottheit Gottes. Sie *verbindet* ihn nicht nur mit der Menschheit, sondern *unterscheidet* ihn auch von dieser. Und sie *verbindet* nicht nur die beiden Repräsentanzen miteinander, sondern *unterscheidet* sie auch voneinander.

Selbst in der chalcedonischen Lehre von der *unio hypostatica*, die durch die Verbindung der beiden «Naturen» in einer Person zustande kommt, blieb ja die Unterschiedenheit der beiden Naturen gewahrt, wenn sie dort auch sehr viel schwächer ausgeprägt war, als es in der hier vorgeschlagenen Repräsentationschristologie der Fall ist, die auf einer beziehungstheoretischen Grundlage operiert. Das Gottsein im Menschsein macht den Menschen Jesus nicht zu Gott und Gott nicht zum Menschen. «Einheit» kann also nicht im Sinne von Selbigkeit verstanden werden. Es geht nicht um eine «Einsheit» der beiden Naturen, die entweder durch eine Verwandlung der einen in die andere oder durch die Vermischung beider zu einem neuen Dritten – einem Gottmenschen oder Menschegott – entstanden wäre. «Einheit» ist nicht als Synthese im Sinne einer physischen Verschmelzung zu denken. Die Unterschiedenheit der beiden Naturen bleibt durch das chalcedonische «unvermischt» und «unverwandelt» erhalten.⁵⁹ Auch die Eigentümlichkeiten der göttlichen wie der menschlichen Natur bleiben gewahrt. Zudem erlaubt das *homoousios* (ὁμοούσιος) eine – wenn gleich ebenfalls sehr schwach ausgeprägte – Differenz zwischen dem Wesen (οὐσία) Gottes und der Hypostase dieses Wesens in der Person (πρόσωπον) Jesu zu denken. Diese Unterschiedenheit betrifft dabei nicht die Seinssubstanz, sondern die Verwirklichungsgestalt, also die Manifestation bzw. Konkretion des Wesens.

Das Anliegen, das sich in dieser Differenzmarkierung artikuliert, bestand und besteht in der Wahrung der Einheit und Einzigkeit Gottes. Es muss sichergestellt sein, dass Jesu Gott-Sein die Einheit und Einzigkeit

⁵⁹ Josef Wohlmuth hat das «unvermischt» als «jüdischen Stachel in der Christologie» bezeichnet (Josef Wohlmuth: Die Thora spricht die Sprache der Menschen, Paderborn u. a. 2002, 182).

Gottes, mithin den Monotheismus⁶⁰, nicht infrage stellt. Deshalb kann «Wesensgleichheit» und sogar «Wesenseinheit» nicht eine vollständige Identität bedeuten. Substanzeinheit ist nicht gleich Selbigkeit.

Gegenüber der Annahme einer substanziellen Wesenseinheit erlaubt das Repräsentationsmodell, die doppelte Beziehung Jesu zu Gott und zu den Menschen deutlicher im Sinne einer *differenzwahrenden* Einheit zu bestimmen. Wenn das Verhältnis zwischen zwei Entitäten bzw. Subjekten relational, also nach dem Muster der «Beziehung» statt nach dem der substanziellen «Wesenseinheit» bestimmt wird, dann ist das Differenzmoment in dieser Verhältnisbestimmung schon enthalten. Beziehungen bestehen immer zwischen distinkten Subjekten.

Mit dem Repräsentationsbegriff kann Jesus einerseits in die denkbar engste Beziehung zu Gott gesetzt – und ihm in diesem relational-repräsentativen Sinne Göttlichkeit und sogar Gott-Sein zugeschrieben werden; andererseits aber wird der Gedanke einer substanziellen Einheit mit Gott zurückgewiesen. Die Einheit zwischen Jesus und Gott besteht nicht auf der Ebene des Physischen, aber auch nicht nur im Psychischen. Es ist – wie später noch deutlicher wird – eine *spirituelle* Einheit: ein vom Geist Gottes getragenes kommunikatives Einssein. «Einheit» in diesem personal-relationalen Sinn einer Beziehungseinheit stellt eine Gemeinschaft von Verschiedenen dar, die nicht ohne einander sein können. In diesem Sinne ist das «In-Sein Gottes» in Jesus zu verstehen.

- Für die Beziehung Jesu zu Gott bedeutet diese Dialektik von Einssein und Unterschiedenheit: Jesus lebt in innigster Beziehung zu Gott und ist doch ein von Gott unterschiedener Mensch.
- Für die Beziehung zum Menschsein und zur Welt bedeutet sie: Er ist ganz und gar Mensch und doch nicht «von der Welt» (Joh 17,14–16: ἐγὼ οὐκ εἶμι ἐκ τοῦ κόσμου). Er hat die Welt überwunden (Joh 16,33: ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον). Die Unterschiedenheit Jesu von der Menschheit wurde traditionell durch das Theologumenon von der Sündlosigkeit Jesu zum Ausdruck gebracht (Hebr 4,15: χωρὶς ἁμαρτίας).

In den beiden Beziehungen lässt sich diese Dialektik folgendermaßen näherbestimmen:

⁶⁰ Siehe dazu: Reinhold Bernhardt: Art. «Monotheism V. Christianity C. Modern Europe and America», in: Encyclopedia of the Bible and its Reception (EBR), Bd. 19, Berlin, Boston 2021, 879–881.

(a) Die *Einheit Jesu mit den Menschen und dem Menschsein* hat ihren Grund darin, dass er Mensch war und Erfahrungen menschlicher Existenz bis zur äußersten Dehumanisierung – zum Verraten-, Beschuldigt-, Beschämt-, Gefoltert- und Getötetwerden – machte. In seinem Leben spielte sich kein metaphysisches Heilsdrama ab, in dem der vom Himmel gekommene Gottessohn nur scheinbar der Verzweiflung, der Todesangst und dem Bewusstsein der Gottverlassenheit ausgesetzt gewesen wäre. Er hat diese Zustände wirklich durchlitten und trägt damit auch all das in sich, was diese Zustände verursacht hat: die Schuld der Menschen, die sich an ihm vergangen haben. Seine Wundmale repräsentieren das Menschsein, das seine göttliche Bestimmung verfehlt, das sündige Menschsein.

Zu seinem Menschsein gehört aber auch seine leibliche Bedürftigkeit, seine geistige Entwicklung (Lk 2,52), die Beschränktheiten seines Horizonts, die mit der Einbettung seines Denkens, Lebens und Wirkens in einen bestimmten historischen Kontext gegeben waren. Auch, dass er sich in Bezug auf das unmittelbar bevorstehende Kommen des Menschensohnes und den damit heraufgeführten Anbruch der Endzeit (Mk 13,30; Mt 10,23) getäuscht hat, erweist ihn als wirklichen Menschen.

(b) *Unterschiedenheit Jesu von den Menschen und dem Menschsein*: Wo sich die Menschenwelt, in der er lebte, gegen Gott und seine Geschöpfe verhärtete, grenzte er sich in seinem Reden und Handeln von ihr ab. Das betrifft alle Erscheinungsformen sozialer, ethnischer und religiöser Diskriminierung und alle Lebensverhältnisse, die nicht der Heilsgegenwart Gottes entsprechen. In diesem Zusammenhang übte Jesus auch eine scharfe Religionskritik, die ihm die Feindschaft der jüdischen Autoritäten einbrachte.

(c) Die *Einheit – besser: das Einssein – in der Beziehung zwischen Jesus und Gott* hat ihren/seinen Grund darin, dass er in höchster Intensität in Gottes Heilsgegenwart lebte. Sein ganzes Personsein und sein Wirken waren dadurch grundlegend bestimmt, so sehr, dass seine Anhängerinnen und Anhänger in der Begegnung mit ihm Gottes Gegenwart erfuhren und von ihm als «ihrem Gott» sprechen konnten (Joh 20,28: ὁ θεός μου).

(d) Dem steht aber die *Unterscheidung von Gott* gegenüber, die schon Jesus selbst vorgenommen hat, und die auch Paulus und selbst das Johannesevangelium, in dem das Einssein des Christus Jesus mit Gott am stärksten betont wird (Joh 10,30: ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμεν⁶¹),

⁶¹ Siehe dazu die Kritik an der Übersetzung und Auslegung dieses Verses von

durchhielten. Besonders Wolfhart Pannenberg hat diesen Aspekt herausgearbeitet.⁶²

Bei aller Vollmacht, die Jesus für sich in Anspruch nahm, vollzog er immer auch eine deutliche *Selbstunterscheidung* seiner Person und seiner Mission von Gott als dem Initiator dieser Mission. Er hat nicht sich selbst zum Zentrum seiner Verkündigung und Praxis erklärt, sondern den Anbruch der Gottesherrschaft proklamiert und vollzogen. Als frommer Jude war er theozentrisch ausgerichtet.

Das findet seinen Ausdruck in den synoptischen Evangelien, etwa in Mk 10,18 und 13,32, in Mt 7,21, Mt 20,23 parr, in den ersten drei Bitten des Vaterunsers, aber auch im Gottverlassenheitsschrei am Kreuz (Mk 15,34) u. ö. Er wies von sich weg auf Gott und das anbrechende Gottesreich hin. Darin verband sich bei ihm – wie in der Urchristenheit – der sich aus dem *Schma Israel* ergebende Monotheismus (Mk 12,29) mit dem Messianismus.

Bei Paulus steht neben der Prädikation höchster Gottunmittelbarkeit Jesu Christi in 1Kor 15,28 eine eschatologische Grenzbestimmung, die besagt, dass Gott *in* und *durch* Christus handelt, der sein Wirken Gott unterstellt und es ihm am Ende übergibt.⁶³ An mehreren Stellen wie 1Kor 3,23 und 11,3 markiert Paulus klar die Differenz zwischen Jesus und Gott, am deutlichsten in 1Tim 2,5: «Denn es ist ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus.» (εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς)⁶⁴ An keiner Stelle bezeichnet er Jesus jedoch als Gott. Nach Röm 1,8; 7,25 dankt er Gott *durch* Jesus Christus. Der in 1Tim 1,12 direkte Dank an Jesus ist nicht im Sinne einer Gebetsanrede zu verstehen, sondern als Ausdruck der Dankbarkeit. Nach Paulus ist der Gottessohn Gott subordiniert.⁶⁵ Selbst,

Heinz-Günther Schöttler: Re-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum, Würzburg 2006, 178–181.

⁶² Wolfhart Pannenberg: Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, 415–422.

⁶³ Zur Theozentrik bei Paulus siehe: Wilhelm Thüsing: Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen, Münster 1969, 115ff.

⁶⁴ Vgl. auch 1Kor 8,6.

⁶⁵ Vgl. 1Kor 15,24–28. Ulrich Kühn konstatiert, dass «gerade die paulinische Christologie (aber auch das übrige Neue Testament) eine bleibende und schließliche Subordination des erhöhten Christus als des Sohnes unter den Vater

wo er von der Gottgleichheit des «Herrn» spricht, stellt er deren Preisgabe heraus. Der Philipperhymnus bezeugt die Selbsterniedrigung Jesu Christi, der seine Gottgleichheit nicht wie eine Beute festhielt, sondern sie ablegte (Phil 2,5–11). Die in Phil 2,10 angesprochene Verehrung des erhöhten Herrn ist nicht mit dem Gebet zu Gott gleichzusetzen. Sie geschieht zur Ehre Gottes (Phil 2,11: εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς).⁶⁶

Christus handelt im Namen Gottes und Gott handelt durch Christus. Durch seinen Gehorsam gegenüber Gott (was auch die Bedeutung von «zu-Gott-gehören» hat) setzt er die Menschen in Beziehung zu Gott. James D. G. Dunn summiert: Paul «sees Jesus not as a pre-existent divine being, but as a man, a Jew, whose God is the one God, and yet who so embodied God's creative power and saving wisdom (particularly in his death and resurrection) that he can be identified as «the power of God and the wisdom of God»».⁶⁷

Im Johannesevangelium ist die Differenz zwischen Vater und Sohn (als dem inkarnierten Wort/Logos Gottes) durch das Motiv der Sendung und der Rückkehr artikuliert. Zwischen Gott-Vater und dem Sohn Gottes besteht innigste Einheit, zugleich aber auch eine «Sendungsdifferenz». Gott sendet das Wort aus, das sich in Jesus verlieblicht und als Christus zu ihm zurückkehrt. Jesus selbst bezeichnet sich an keiner Stelle als «Wort Gottes».

Der johanneische Christus betont, nicht aus eigener Vollmacht, sondern im Auftrag Gottes zu handeln (Joh 4,34; 5,30 u. ö.). Er sei im Namen Gottes gekommen (Joh 5,43: ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς μου). Von ihm weiß er sich abhängig (Joh 5,19ff.; 10,29; 14,24b.28; 17,1–3). Einerseits beharrt er darauf, dass sich die Beziehung zu Gott an der Beziehung zu seiner Person entscheidet (Joh 8,51), andererseits sucht er als Mittler zu Gott nicht seine eigene Ehre, sondern die Ehre dessen, der ihn gesandt hat und dem allein alle Ehre gebührt (Joh 8,49f.). Explizit bekennt er sich zum «alleinigen Gott», wie es das *Schma Israel* (Dtn 6,4f.) gebietet (Joh 5,44; 17,3). Ulrich Busse kommentiert: «Im Sinne dieser Textaussagen ist der Vater allein wahrer Gott, Jesus war nur ein Leben lang sein

beibehält» (Kühn: Christologie [siehe Anm. 20 in Kapitel 2], 141; siehe auch: 143).

⁶⁶ Vgl. Röm 15,7 und 2Kor 4,15.

⁶⁷ James D. G. Dunn: *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, London 1980, Nachdruck 2003, 211.

Gesandter, sein Repräsentant auf Erden.»⁶⁸ Einerseits wird die Einheit zwischen Jesus Christus und dem Vater hervorgehoben (Joh 10,30, 12,45, 14,9), andererseits bekennt der johanneische Christus: «der Vater ist größer als ich» (Joh 14,28: ὁ πατήρ μείζων μου ἔστιν). Es bleibt also trotz der wesenhaften Einheit bei einer theozentrischen Subordination. Wolfhart Pannenberg summiert, dass «die ganze Sendung Jesu der Ehre des Vaters und seiner Herrschaft diene.»⁶⁹

Diese Differenzbestimmungen verstehen sich vor dem Hintergrund der von jüdischer Seite erhobenen Vorwürfe, Jesus habe sich mit Gott gleichgesetzt (Joh 5,18; 10,33, 19,7) und damit dessen Einzigkeit missachtet. In der Inanspruchnahme von Gottgleichheit für sich selbst bestand die Sünde Adams. Nicht für sich, sondern für die anbrechende Gottes Herrschaft und damit für Gott hat Jesus einen Anspruch auf Endgültigkeit erhoben.

Medard Kehl konstatiert: «Im Unterschied zu Adam, dem Typus des sündigen Menschen, erliegt Jesus nicht der Versuchung, wie Gott sein zu wollen. In allem noch so tiefen *Einssein* mit dem Vater verwischt Jesus nie den *Unterschied* zwischen sich, dem Vater und dem von ihm geschenkten Geist: Der Sohn bleibt – im selben Heiligen Geist – zugleich immer auch der Knecht Gottes; als solcher kann er nur das tun und verkünden, was ihm der Vater aufgetragen hat (vgl. Joh 7,16–18 u. a.).»⁷⁰ Es ist also zu unterscheiden zwischen dem Offenbarer und der Offenbarung, zwischen dem Repräsentanten und dem, den er repräsentiert.

3.2.3. Menschsein Jesu

Die Logos-Inkarnations-Naturen-Christologie tendierte dazu, die Göttlichkeit Jesu Christi gegenüber seinem Menschsein zu privilegieren, also Jesus zu vergöttlichen und sein Menschsein zu verkürzen. Die Hellenisierung der antiken Geisteskultur hat mit zu dieser Unterbestimmung beigetragen.

⁶⁸ Ulrich Busse: Das Johannesevangelium: Bildlichkeit, Diskurs und Ritual, Leuven 2002, 324.

⁶⁹ Wolfhart Pannenberg: Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988, 336 (im Kontext von 335–338).

⁷⁰ Medard Kehl, Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg i. Br. 2006, 242.

Das beginnt schon bei der griechischen Übersetzung der Hebräischen Bibel. So wird etwa in Ps 110,1 sowohl «Jahwe» als auch «Adoni» mit «Herr» (*kyrios*) übersetzt. Mit «Adoni» ist dort aber König David als der Gesalbte Gottes gemeint (vgl. Mt 22,41–46, Apg 2,34). Auch an den nahezu 200 anderen Stellen im Alten Testament, an denen dieses Wort vorkommt, ist es fast ausschließlich auf *menschliche* Herren bezogen. Es meint «mein Herr» oder «mein Meister». Die meisten Übersetzungen ins Deutsche und in andere Sprachen versuchen, die Unterschiedenheit zwischen Gott und dem menschlichen Herrn mit Groß- und Kleinschreibung deutlich zu machen: «Spruch des HERRN an meinen Herrn». Durch die Gleichnamigmachung, die mit der Verwendung des Wortes *kyrios* einhergeht, und auch durch den schon im Neuen Testament (z. B. Mk 12,36) hergestellten Bezug dieses Verses auf Jesus Christus, wird dieser begrifflich Gott zur Seite gestellt. Jetzt ist David nicht mehr der von Gott angesprochene «Herr», sondern der Sprecher, der Jesus als «Herrn» den Platz zur Rechten Gottes als dessen «Throngenosse»⁷¹ und irdischen Vertreter zuweist. Paulus, der in 1Kor 15,25 ebenfalls Ps 110,1 zitiert, hatte noch sehr viel deutlicher zwischen Gott und Christus unterschieden.⁷² Mit seiner Abwendung vom leiblichen Christus (2Kor 5,16)⁷³ und seiner Annahme einer Präexistenz des Gottessohnes bereitete er allerdings den Weg für die Unterbestimmung des Menschseins Jesu.

Mit der altkirchlichen Rede von der *Gottnatur* Jesu Christi wurde dann eine für das jüdische Gottesdenken mit seiner Betonung der Einheit und Einzigkeit Gottes problematische Vergöttlichung der Person Jesu vorgenommen. Aus dem *Prädikat* der Gottessohnschaft wurde ein *Attribut*, aus einer funktionalen eine ontische Zuschreibung. Die für jüdisches Gottesdenken grundlegende, am ersten Gebot orientierte Theozentrik wurde mit einer Christozentrik verbunden. Der *Mittler* des Heilswirkens Gottes konnte dabei zu dessen *Subjekt* erklärt werden.

Christologische Ansätze, die von der alexandrinischen Theologie geprägt waren, neigten dazu, Jesus Christus ganz durch die göttliche Natur konstituiert zu sehen, wie es etwa Cyrill von Alexandria lehrte. Damit

⁷¹ Gerhard von Rad: *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2: *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, Gütersloh ¹⁰1993, 227.

⁷² Siehe dazu Abschnitt 3.2.2.

⁷³ Siehe dazu: Reinhold Bernhardt: *Zur theologischen Bedeutung des Jüdesseins Jesu*, in: Danz, Ehrensperger, Homolka (Hg.): *Christologie zwischen Judentum und Christentum* (siehe Anm. 64), 355–375, bes. 366–371.

wurde die menschliche Natur als von dieser nicht nur *geformt*, sondern *überformt* betrachtet. Die menschliche Natur wird zum unselbstständigen Träger der göttlichen erklärt.

Das Konzil von Chalcedon hat demgegenüber die Lehre von den *zwei* Naturen in der einen Person Jesu Christi verfochten. Die Zwei-Naturen-Lehre wehrt die Überbetonung der Göttlichkeit Jesu zulasten seines Menschseins ab. Sie korrigiert also die Tendenz zur Monopolisierung der göttlichen Natur in Jesus, wie sie in Teilen der alexandrinischen Theologie zutage trat. Beide Naturen werden in einer Balance gehalten. Die Konzilsväter wiesen die Auffassung des Apollinaris von Laodicea zurück, wonach der Logos Gottes den menschlichen Verstand Jesu ersetzt und sich lediglich mit dessen Körper verbunden habe – womit das volle Menschsein bestritten war. Demgegenüber bestanden sie darauf, dass der Logos sich in Jesus mit dessen ganzem leib-seelisch-geistigen Menschsein verbunden habe.

Auf dem Konzil von Konstantinopel 533 wurde mit der Lehre von der «Anhypostasie» der menschlichen Natur deren Eigenständigkeit dann allerdings geleugnet. Diese Lehre besagt, dass die menschliche Natur Jesu keinen eigenen Seinsstand, also keine personale Selbstständigkeit hat. Die göttliche Natur ist personbildend. Sie ist «Trägerin» der menschlichen Natur. Mit dieser Lehre sollte die Annahme von zwei Subjektzentren in der Person Jesu vermieden und damit eines der Grundprobleme der Zwei-Naturen-Lehre behoben werden. Der Preis war die Unterordnung der menschlichen unter die göttliche Natur.

Luther folgte dieser Linie. Nicht ganz zu Unrecht hat man seiner Christologie eine Tendenz zum Monophysitismus bescheinigt. Das Menschsein Jesu hat ihm zufolge für das Heilswerk des Christus keine wesentliche Bedeutung. An ihm wird es vollzogen. Sein Gehorsam und sein Leiden stellen kein «verdienstliches Werk» dar.⁷⁴ Gott allein handelt. Entscheidend ist der von der Gottheit Jesu Christi errungene Sieg über die Macht der Sünde. Das Menschsein Jesu hatte dabei eine eher instrumentelle Funktion.

Apollinaris hatte nur die Konsequenz aus seiner Einsicht gezogen, dass die beiden Naturen in einem Menschen unvereinbar miteinander sind und damit offengelegt, dass die Zwei-Naturen-Lehre, wenn man sie intelligibel machen will, zu einer Depotenzen der menschlichen Natur führt. Eine

⁷⁴ Siehe dazu: Peter Hünemann: Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit, Münster 1994, 234.

Konsubstanzialität in der Einheit eines Menschen ist nicht denkbar, denn zwei in sich vollkommene Wesenheiten, deren Vollkommenheit auch darin besteht, selbstständig zu existieren, können keine Einheit bilden.⁷⁵ Baruch de Spinoza schlug in die gleiche Kerbe. Die Annahme einer hypostatischen Union erschien ihm so irrational wie die Aussage, «der Kreis habe die Natur des Quadrats angenommen»⁷⁶.

In der jüngeren Vergangenheit hat John Hick diesen Vergleich aufgenommen. Im Blick auf die Zwei-Naturen-Lehre konstatiert er: «Die Orthodoxie ist nie in der Lage gewesen, dieser Vorstellung irgendeinen Inhalt zu geben. Sie bleibt eine Aneinanderreihung von Worten ohne entsprechende Bedeutung. Denn ohne irgendeine Erklärung zu behaupten, der historische Jesus von Nazareth sei auch Gott gewesen, ist ebenso bar jeder Bedeutung, wie die Behauptung, ein Kreis sei zugleich ein Quadrat.»⁷⁷ Alle Versuche, eine konsistente und damit kognitiv sinnvolle Deutung zu entwickeln, seien als häretisch verurteilt worden.

Bis in die Gegenwart wurde immer wieder versucht, der chalcedonischen Zwei-Naturen-Lehre und dem neuchalcedonischen Enhypostasiebegriff einen nachvollziehbaren Sinn abzugewinnen – so etwa von Georg Essen in seiner idealistisch-subjektphilosophischen Deutung der Christologie. Im Anschluss an die von Hermann Krings angeregten und von Thomas Pröpfer aufgenommenen freiheitsanalytischen Überlegungen postuliert er ein unmittelbares Gottesbewusstsein Jesu, in dem dessen einzigartige Beziehung zu Gott gründet. In Jesu Freiheit für Gott realisiert sich die unendliche Freiheit Gottes in endlicher Gestalt.⁷⁸ Die sich daran anschließenden spekulativen Überlegungen Essens brauchen hier nicht nachgezeichnet zu werden. Sie führen in die Nähe der Christologie von Apollinaris von Laodicea. Wie dort, bleibt auch bei Essen Jesu wirkliches Menschsein unterbestimmt. Die Plausibilität dieses Ansatzes erschließt sich bestenfalls im Rahmen der vorausgesetzten Subjektphilosophie mit dem darin hypertroph (und oft redundant) gebrauchten Freiheitsbegriff.

⁷⁵ PG 26, 1096B.

⁷⁶ 73. Brief an Heinrich Oldenburg (1675), in: Baruch de Spinoza: Briefwechsel (PhB 96a), Hamburg³1986, 277.

⁷⁷ John Hick: *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979, 187.

⁷⁸ Georg Essen: *Die Freiheit Jesu. Der neuchalcedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg 2001.

Die (neu-)chalcedonische Christologie wird in das Bewusstsein Jesu projiziert. Die Aporien dieser Christologie werden dabei lediglich reproduziert, aber nicht gelöst. Sie sind auch nicht lösbar.

Zwei unterschiedliche Beziehungen, Rollen und Funktionen in einer Person zusammenzudenken, ohne die Einheit dieser Person zu gefährden, ist hingegen logisch problemlos möglich. Anders als die beiden *Naturen* sind die beiden *Beziehungen*, von denen die relationale Repräsentationschristologie handelt, nicht nur vereinbar, sondern aufeinander ausgerichtet.

Mit der Annahme, dass die Beziehung zu Gott den personbildenden Kern des Menschseins Jesu darstellt, wird dessen Menschsein nicht verkürzt, sondern die Bestimmung des Menschseins in ihm als verwirklicht angesehen. Jesus findet «seine personale Identität darin, Gottes Willen als den eigenen mitzuwollen und dafür da zu sein, dass dieser gute Wille geschehen kann. [...] Es macht sein Menschsein aus, das Wesens-Wort Gottes zu sein.»⁷⁹ Als solches repräsentiert er Gott. Er ist in einer einzigartigen Weise von Gottes Geist er- und umgriffen, so sehr, dass dieser Geist sein Personsein vollkommen bestimmt. Er lebt ganz und gar in und aus der Erfülltheit vom Wort und vom Geist Gottes. Diese Präsenz konstituiert seine Person, wie es in Luthers Formel «fides facit personam» für den glaubenden Menschen zum Ausdruck gebracht ist.⁸⁰ Eine solche Auffassung erlaubt es, Jesus wirklich als Mensch zu verstehen, der in allem den anderen Menschen gleich ist außer in der Qualität seines personalen Erfülltheits von Gott. Darin verwirklicht er, was die Bestimmung aller Menschen ist.

Doch kamen dieses Wort und dieser Geist nicht unter Ausschaltung seiner Personalität über ihn und gebrauchten ihn wie ein Werkzeug. Zu seinem Menschsein gehört die freie Einstimmung in dieses Andringen des Geistes, die Bereitschaft, sich für ihn zu öffnen, und der Wille, sich von ihm ganz erfüllen zu lassen. Das hebt auch Georg Essen im Blick auf die Selbstmitteilung Gottes hervor: «Gottes eschatologischer Repräsentant ist wahrer Mensch, der darum ›Bild Gottes‹ ist, weil er die *freie* Annahme der realen Selbstzusage Gottes als Geschöpf lebte.»⁸¹ Nach Essen ist diese Freiheit selbst Teil der Repräsentation Gottes: «Repräsentanz» heißt in dieser

⁷⁹ Jürgen Werbeck: Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, Münster 2004, 129.

⁸⁰ WA 39/I, 283, 18f.

⁸¹ Georg Essen: «Aufruhr in der metaphysischen Welt». Notwendige Dis-

Konsequenz, dass das bestimmte Menschsein Jesu, sein konkretes Leben und Geschick das Dasein des unverfügbar freien Gottes selbst ist.»⁸² Dem kann ich nur zustimmen.

Mit Ulrich Kühn lässt sich diese Vergegenwärtigung Gottes im Leben Jesu so konkretisieren, «dass dort, wo Jesus sich den Armen und den Sündern zuwendet, Gott selbst in seiner Barmherzigkeit am Werke ist, und wo er Hochmütige zurückweist, Gottes eigenes Gericht sich vollzieht. Wo Jesus den Willen Gottes verkündet wie etwa in der Bergpredigt, da gilt es, darin Gottes eigene Stimme zu hören. Wo Jesus Mahlgemeinschaft hält, bietet sich Gott selbst zur Gemeinschaft dar. Ganz besonders gilt das für Jesu Passion. Wo Jesus leidet, leidet Gott in dieser unserer Welt [...]»⁸³

3.3. Differenzsensible Verhältnisbestimmungen

Nachdem im Kapitel 3.2. die Repräsentationschristologie gegenüber der altkirchlichen – vor allem alexandrinischen – Logos-Inkarnations-Naturen-Christologie profiliert wurde, gehe ich nun noch weiter zurück und nehme den hauptsächlichen Bezugspunkt der Logos-Inkarnations-Christologie in der biblischen Überlieferung in den Blick: den Prolog des Johannes-evangeliums, vor allem die Verse Joh 1,1f. und 1,14. Dort geht es um die beiden Verhältnisbestimmungen zwischen Gott (bzw. Gott-Vater) und dem Logos (bzw. Wort Gottes) (Joh 1,1f.) und zwischen dem ewigen und dem fleischgewordenen Logos (*λόγος ἄσαρκος / ἔνσαρκος*) (Joh 1,14). Beide Verhältnisse werden schon dort als Einheit *in Differenz* bestimmt.

- Die erste Differenz ist angezeigt durch die Formulierung «das Wort war *bei* Gott» (bzw. auf Gott hin ausgerichtet⁸⁴) und nach späterer Deutung durch die Vorstellung vom Hervorgang («Zeugung») des Wortes aus Gott-Vater. Sie wurde in der Trinitätslehre reflektiert.
- Die zweite Differenz kommt im Motiv der «Inkarnation» des Wortes zum Ausdruck und wurde in den Debatten um die Christologie reflektiert.

tinktionen im Begriff des Monotheismus, in: Magnus Striet (Hg.): *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, Freiburg i. Br. 2004, 263 (Hervorhebung G. E.).

⁸² Ebd.

⁸³ Kühn: *Christologie* (siehe Anm. 20 in Teil 2), 312.

⁸⁴ Siehe dazu Abschnitt 3.3.1.1.

Der Akzent liegt in beiden Verhältnisbestimmungen zwar nicht auf der Differenz, sondern auf der Einheit. Doch ist genauer zu fragen, wie diese Einheit in den beiden Verhältnissen und damit die Einheit zwischen Gott und Jesus Christus zu denken ist. Es handelt sich bei dieser Einheit nicht um eine differenzlose Einheit. Eine solche wäre nur als Selbigkeit zu denken. Die Einheit ist nicht im Sinne einer «Einsheit» (*idem*), sondern im Sinne einer *personal-relationalen* Identität (*ipse*) zu bestimmen. Schelling hatte «Identität» von einer differenzlosen und statischen «Einerleiheit» abgegrenzt. Sie drücke «keine Einheit aus, die sich im Kreis der Einerleiheit herumdrehend, nicht progressiv, und darum selbst unempfindlich und unlebendig wäre»⁸⁵. Er stellt also eine differenzierte, dialektische Identität der tautologischen A=A-Identität gegenüber.

In diesem Sinne lässt sich Jesus Christus in seiner engsten Bezogenheit auf Gott personal-relational, aber nicht im Sinne von Selbigkeit und auch nicht im Sinne einer Substanzeinheit mit Gott «identifizieren».⁸⁶ Er ist nicht Gott und auch nicht von göttlicher Substanz, sondern die verleiblichte Vergegenwärtigung des Wortes, des Geistes und der Weisheit Gottes, das heißt: Repräsentant Gottes und als solcher dessen «Offenbarung». Das bedeutet nicht, dass er bloß Botschafter einer von ihm unterschiedenen Botschaft wäre. Dass er die Verleiblichung dieser Botschaft ist, ist Teil der Botschaft selbst. Diese Botschaft weist ihn als ihren Offenbarer aus.

Ganz ähnlich hat sich auch Eberhard Jüngel geäußert: Er spricht zwar von einer Identität zwischen Jesus und Gott, versteht diese aber im Sinne einer Dialektik von Einheit und Unterschiedenheit: «Identifizierung bedeutet keineswegs Unterschiedslosigkeit. Der Akt des Sich-Identifizierens kann den Unterschied zwischen dem Sich Identifizierenden und dem, womit er sich identifiziert, allererst scharf hervortreten lassen.»⁸⁷

⁸⁵ Friedrich W. J. Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), in: ders.: (SW 7/1), Stuttgart 1860, 345.

⁸⁶ Nach Otto Weber ist «deutlich, dass das Neue Testament in keiner seiner Aussagen eine Identität zwischen Vater und Sohn behauptet. Der Sohn ist wirklich der Sohn, und seine Sohnschaft besteht im Gehorsam gegen den Vater (Otto Weber: Grundlagen der Dogmatik, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn ³1964, 401).

⁸⁷ Eberhard Jüngel: Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie (1975), in: ders.: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, Bd. 2, Tübingen ³2002, 297.

Es sei noch einmal wiederholt, dass für die Differenzmarkierungen, die im Folgenden profiliert werden sollen, gilt: Unterscheiden heißt nicht trennen!⁸⁸ Es besteht zwischen beiden Seiten der Unterscheidung ein unlösbarer Bezug, aber keine differenzlose (tautologische) Identität. Anvisiert ist nicht eine «Trennungschristologie». Es geht um die Bestimmung einer Differenzidentität bzw. einer personal-relationalen Identität, die einerseits die Identität zwischen dem *repraesentandum* (dem, *was* repräsentiert wird: die Heilsgewalt Gottes und damit Gott selbst als dem *Wer* der Repräsentation) und dem Repräsentanten (Jesus Christus) auszusagen erlaubt, andererseits aber auch die Möglichkeit eröffnet, das *repraesentandum* gegenüber dem *repraesentans* als umfassender zu denken. Selbst wenn man den doxologischen Spitzensatz wagt: «Jesus ist Gott», dann bedeutet das noch nicht, dass Gott Jesus ist.

Die antike Logos-Inkarnations-Christologie hat die beiden genannten Unterscheidungen immer mit sich geführt. Besonders die alexandrinische Theologie tendierte aber – wie in 3.2.2. gezeigt – dazu, sie zu minimieren. Dabei war vor allem das soteriologische Interesse am wahrhaften Gottsein Jesu leitend, das wirkliche Erlösung garantierte.

Im Folgenden sollen nun die beiden genannten Verhältnisbestimmungen näher betrachtet werden: In 3.3.1. wende ich mich dem Verhältnis und damit auch der Differenz zwischen Gott und dem Logos bzw. Wort Gottes zu, in 3.3.2. dem Verhältnis und damit auch der Differenz zwischen dem ewigen Logos bzw. Wort Gottes und seiner Inkarnationsgestalt in der Person Jesu. In 3.3.1. beziehe ich auch die geistesgeschichtlichen Kontexte der johanneischen Theologie – so etwa die jüdische Religionsphilosophie des Philo von Alexandria – mit ein. Und in 3.3.2. ziehe ich die im Johannesprolog angesetzten Linien weiter durch die Theologiegeschichte aus bis hinein in die Gegenwart.

Es liegt zweifellos nicht in der Aussageabsicht des Johannesevangeliums, auch andere Ereignisformen des Logos Gottes in der Religionsgeschichte anzunehmen. Es ist ganz auf die eine und nach seinem Verständnis einzige Ereignisform in Jesus Christus fokussiert. Doch mit einer

⁸⁸ In kaum einer Abhandlung zur Christologie fehlt der Hinweis, dass «zwischen Person und Wort im Falle Christi nicht getrennt werden» kann (Ulrich H. J. Körtner: Gottes Wort in Person. Überlegungen zu einer metaphorologischen Christologie, in: Christian Danz, Michael Hackl [Hg.]: Transformationen der Christologie. Herausforderungen, Krisen und Umformungen, Göttingen 2019, 117).

vom Johannesevangelium her entwickelten Deutung der Beziehung zwischen Gott-Vater, dem Logos Gottes und der Fleischwerdungsgestalt des Logos im Sinne einer Einheit in Differenz erscheint eine solche Annahme möglich zu sein – als Extrapolation.

Die Herausarbeitung des *Differenzmoments* in den beiden Beziehungsbestimmungen zwischen Gott und dem Logos Gottes sowie zwischen dem ewigen und dem fleischgewordenen Logos soll zeigen, dass und wie eine Repräsentationschristologie anschlussfähig an die neutestamentlichen Christuszeugnisse ist.

3.3.1. Die Differenz zwischen Gott und dem Logos bzw. Wort Gottes

3.3.1.1. Der Logos Gottes im Johannesprolog

Das Johannesevangelium beginnt mit einer mehrdeutigen Beziehungsbestimmung zwischen Gott und dem Wort Gottes, die ich zunächst nach der Zürcher Bibel zitiere: «Im Anfang war das Wort, der Logos, und der Logos war bei Gott, und von Gottes Wesen war der Logos. Dieser war im Anfang bei Gott.» Die Lutherbibel von 2017 übersetzt statt «von Gottes Wesen war der Logos»: «und Gott war das Wort». War der Logos *bei* Gott, also deutlich von ihm unterschieden, oder war er Gott, also mit ihm identisch? Die exegetischen Bemühungen um die Aufhellung dieser Mehrdeutigkeit füllen Bände.

Das Christuszeugnis des Johannesevangeliums ist von einer Dialektik durchzogen. Zum einen lässt es sich im Sinne einer prophetischen Sendungschristologie lesen, wofür man dann all die Stellen ins Feld führen kann, in denen der johanneische Christus sich als der von Gott Gesandte ausgibt und sich damit Gott unterordnet (so etwa in: Joh 5,19; 5,30; 7,16–18; 12,44f.49; 14,28; 16,5a; 17,3b.18a.21b.25; 20,17). Andererseits lässt es sich aber auch als Christologie «von oben» lesen, welche die Einheit des fleischgewordenen Logos mit dem ewigen Logos und die Einheit des ewigen Logos mit Gott-Vater betont (exemplarisch: Joh 10,30). Im ersten Fall ist der Logos-Christus dem Vater subordiniert, im zweiten Fall wird seine Wesensgleichheit mit ihm behauptet. Die Auslegungsgeschichte des Johannesevangeliums oszilliert zwischen diesen beiden Grundoptionen. Sie setzt sich fort in der Auseinandersetzung der westsyrisch-antiochenischen mit der alexandrinischen Christologie.

Die hier vertretene Repräsentationschristologie steht der prophetischen Sendungschristologie und der antiochenischen Schule näher, ohne das

Einheitspostulat aus dem Blick zu verlieren. Mit Michael Theobald geht sie davon aus, dass gerade die radikale Unterordnung des Sohnes unter den Vater «die Bedingung dafür ist, dass in ihm der souveräne und einzige Gott selbst ganz zu Wort gekommen ist»⁸⁹.

Eine hermeneutische Vorbemerkung: Die Auslegung des Johannesprologs wie die Bibelauslegung generell kann sich nicht auf die Verstehensvorgaben der altkirchlichen Konzilien festlegen lassen. Sie hat sich immer wieder neu den biblischen Quellen zuzuwenden und dabei auch den jüdischen und den hellenistischen Verstehenshintergrund der dort gebrauchten Begriffe zu beachten. Das betrifft auch das Verständnis von «Wort Gottes» und «Sohn Gottes». In diesem Sinne fordert Theobald dazu auf, «den Mut aufzubringen, das in Joh 1 Gemeinde neu zu buchstabieren – in einer selbst verantworteten Sprache, die nicht einfach zur Verfügung steht, vielmehr im geduldigen Ringen um die Sache des Textes sich sozusagen urwüchsig im Gespräch der Glaubensgemeinschaft herausbilden muss»⁹⁰.

Zu Joh 1,1f.: In einer früheren Publikation habe ich darauf hingewiesen, dass die griechische Präposition *pros* (πρός), wenn sie mit dem Akkusativ verbunden ist, nicht mit «bei» zu übersetzen ist. Sie zeigt eine Ausrichtung auf etwas an. Es wären also folgende Übersetzungen möglich: «Das Wort war zu Gott hin / Gott zugewendet / auf Gott ausgerichtet / in Beziehung auf Gott.»⁹¹ Mittlerweile hat Hansjürgen Verweyen eine Monografie vorgelegt, die diesen Vorschlag stützt. Darin bezeichnet er die Übersetzung «Der Logos war *bei* Gott» als eine «Verlegenheitslösung»⁹², die sich dem Rückgriff auf die Vulgata verdankt, wo πρὸς mit *apud* wiedergegeben wurde. Wenn aber das πρὸς in Joh 1,1f. nicht ein «sein bei», sondern eine Richtung auf etwas hin ausdrückt, dann besagt das πρὸς τὸν θεόν, dass die Beziehung zwischen Gott und dem Logos nicht im Sinne

⁸⁹ Michael Theobald: Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs, zum Corpus des Evangeliums und zu 1. Joh, Münster 1988, 303.

⁹⁰ Michael Theobald: Studien zum Corpus Iohanneum, Tübingen 2010, 13f.

⁹¹ Reinhold Bernhardt: Christologie im Kontext der Religionstheologie, in: Mouhanad Khorchide / Klaus von Stosch (Hg.): Streit um Jesus: Muslimische und christliche Annäherungen, Paderborn 2016, 187f., Anm. 40; abgedruckt, in: Ulrich Dehn u. a. (Hg.): Handbuch Theologie der Religionen, Freiburg i. Br. 2017, 351, Anm. 41.

⁹² Hansjürgen Verweyen: War das Wort bei Gott? Zur Soteriologie des Johannesevangeliums, Regensburg 2019, 11.

einer statischen Konstellation, sondern als Anzeige eines Aktes und einer Bewegung – als aktives *Beziehungsgeschehen* – zu verstehen ist.

Auch Verweyen weist darauf hin, dass die wesenhafte Einheit des Logos mit Gott «als Einheit in Differenz begriffen werden muss»⁹³. Diese Einheit besteht ihm zufolge in der Liebe, die Gott dem Christus-Logos schon vor der Grundlegung der Welt (Joh 17,24: *πρὸ καταβολῆς κόσμου*) habe zuteilwerden lassen.

Der Logos ist von Gott her und auf Gott hin, aber er ist nicht Gott selbst, sondern die *Selbstmitteilung* Gottes. Er ist Gott im Modus seiner Äußerung bzw. Offenbarung. Er bringt die Selbstbestimmung Gottes zum Ausdruck. Weil das sich offenbarende Wesen Gottes Liebe ist, ist der Logos die sich selbst gebende Liebe Gottes.⁹⁴

Mit einem Wortspiel könnte man sagen: Er ist selbst Gott, aber nicht Gott selbst. Dieses Wortspiel stützt sich auf den genauen Wortlaut von Joh 1,1f. Wo *θεός* auf den Logos bezogen ist, steht es ohne bestimmten Artikel, wo es auf Gott bezogen ist, mit bestimmtem Artikel (*ὁ θεός*). Der Logos wird also als «Gott» bezeichnet, aber nicht mit «dem Gott» gleichgesetzt.⁹⁵ Craig S. Keener bringt die Differenzeinheit zwischen Gott-Vater

⁹³ A. a. O., 12.

⁹⁴ Wenn das Gottsein des Logos in der sich äußernden Liebe Gottes besteht – wofür auch die Bestimmung des Wesens Gottes als Liebe (1Joh 4,8.16) spricht –, so kann man mit Christian Dietzfelbinger konstatieren: «Die Liebe als die schöpferische Urmacht der Welt, die in Jesus von Nazaret zu erfahrbarer geschichtlicher Wirklichkeit wurde, ist vor allem Anfang in Gott. Der Mensch Jesus ist diese uranfängliche Liebe in Person.» (Christian Dietzfelbinger: *Das Evangelium nach Johannes* [ZBK 4/1.2], Zürich 2004, 38).

⁹⁵ In Joh 1,6.12.13.18a wird *θεός* ohne bestimmten Artikel allerdings auch für «den Gott» verwendet, aber der Gottessohn wird nicht als *θεός* mit bestimmtem Artikel bezeichnet. Auch in diesen Versen wird der eingeborene Sohn also nicht mit Gott gleichgesetzt, sondern in die nächste Nähe zu Gott gerückt (er ist «in des Vaters Schoß»). Die Formulierung «in des Vaters Schoß» kann im Sinne der Repräsentationschristologie gedeutet werden als: «er ist in der unmittelbarsten Präsenz Gottes». Die «New International Version» übersetzt: «No one has ever seen God, but the one and only Son, who is himself God and is *in closest relationship* with the Father, has made him known.» Hervorhebung R. B.).

und dem Logos mit der Formulierung «fully deity but not the Father» zum Ausdruck.⁹⁶

In manchen englischen Übersetzungen wird die Differenz durch Groß- und Kleinschreibung des Wortes «God» ausgedrückt. Der Logos wird in Kleinschreibung als «god»⁹⁷ oder als «godlike» («gottgleich»⁹⁸) bzw. «divine»⁹⁹ bezeichnet. Die Übersetzung mit «gottgleich» kann man allerdings als zu schwach kritisieren. Der Logos *gleicht* nicht nur Gott (das entspräche dem griechischen ὁμοιος (dafür hätte das Wort τὸ θεῖον zur Verfügung gestanden), sondern ist *aus* Gott und *auf* Gott *hin*. Der zu schwache Ausdruck, der dem Logos lediglich die *Eigenschaft* der Göttlichkeit zuschreibt, tendiert zum Arianismus, der zu starke, der ihn mit der Gottheit Gottes gleichsetzt, sodass «Gott» (bzw. Gott-Vater) und «Christus» (bzw. «Gott-Sohn») Synonyme wären, zum Sabellianismus. Demgegenüber gilt es, den Logos als in Gottes Wesen verankert zu sehen, ohne die Differenz zwischen ihm und der Gottheit Gottes aufzuheben.

Besonders zwei Verse aus dem Johannesevangelium werden immer wieder als Belege für die Einheit des Christus-Logos mit Gott angeführt: Joh 10,30 und Joh 20,28. Betrachten wir sie:

Im Vers Joh 10,30 (ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν), der zumeist mit «Ich und der Vater sind eins» übersetzt wird, steht das ἓν im Neutrum, sodass der genaue Wortlaut wäre: «Ich und der Vater, wir sind *Eines*». Die Einheit ist damit an dieser Stelle nicht als eine personale, sondern als eine sächliche zum Ausdruck gebracht. Sie besteht in der «Sache». Der «Sohn» lebt und wirkt im vollkommenen Einklang mit dem «Vater» und der «Sache Gottes»¹⁰⁰. Wie der Kontext dieses Verses zeigt, geht es hier nicht um die *Person* Jesu Christi, sondern um sein von Gott bevollmächtigtes *Wirken*.

Das Christusbekenntnis des Thomas in Joh 20,28 («mein Herr und mein Gott» – ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου) enthält vermutlich eine ironisierende Anspielung auf die Kaiserprädikation Domitians und bringt die

⁹⁶ Craig S. Keener: The Gospel of John. A Commentary, Bd. 1, Grand Rapids, MI 2003, 374.

⁹⁷ So etwa: The New Testament: A Translation von David Bentley Hart, 2017.

⁹⁸ Klaus Wengst übersetzt Joh 1,1c mit «gott(gleich) war das Wort» (Klaus Wengst: Johannesevangelium, 1. Teilband: Kapitel 1–10, Stuttgart u. a. 2000, 35). Siehe auch ders.: Perspektiven für eine nicht-antijüdische Christologie, in EvTh 59, 1999/4, 246.

⁹⁹ So etwa: The Authentic New Testament, von Hugh J. Schonfield, 1955.

¹⁰⁰ Siehe dazu Kapitel 1.4.

persönliche Christusbeziehung bzw. -verehrung des Thomas zum Ausdruck.¹⁰¹ Er wendet sich an Jesus als «seinen» Gott mit der im Alten Orient dafür gebräuchlichen Anrede. Darin liegt auf keinen Fall eine Identifikation Jesu Christi mit *dem* Gott: Christus wird als Gottvergegenwärtiger verehrt, nicht aber mit Gott identifiziert.

Zurück zum Johannesprolog: Nach Joh 1,3 hat der Logos Anteil an Gottes Ewigkeit vor aller Schöpfung. In seiner Präexistenz ist er unmittelbarer zu Gott als die Thora oder die Weisheit. Während die Weisheit nach Spr 8 als das erste der Geschöpfe Gottes bezeichnet wird¹⁰², spricht das Johannesevangelium dem Logos Gottsein zu, ohne ihn mit Gott gleichzusetzen. Um diese Differenzeinheit auszudrücken, greift die Zürcher Bibel auf den Begriff «wesenseins» (*ὁμοούσιος*) zurück, der im Neuen Testament nicht vorkommt. Athanasius hat ihn in den christologischen Debatten gebraucht, um die Auffassung des Arius zurückzudrängen, der zufolge der Logos das erste der Geschöpfe Gottes sei. Der Begriff dürfte von Origenes aus der valentianischen Gnosis übernommen worden sein.¹⁰³

Im Johannesevangelium ist «Logos» allerdings nicht ontologisch, sondern als *nomen actionis*, als Tatwort zu verstehen.¹⁰⁴ Er ist das am Anfang gesprochene schöpferische Macht-Wort Gottes, das alles ins Sein ruft und das sich fortsetzt im Sprechen Gottes in die Geschichte hinein, vor allem, aber eben nicht nur in der Thora und durch die Propheten, bevor es dann in Jesus Christus «Fleisch» (*σὰρξ*) geworden ist (Joh 1,14). Der Logos ist

¹⁰¹ Busse: Johannesevangelium (siehe Anm. 68), 326.

¹⁰² Siehe auch Kol 1,15 wo Christus «Erstling aller Kreatur» (*πρωτότοκος πάσης κτίσεως*) genannt wird. Es steht dort nicht «Erstling *vor* aller Kreatur», wie die Lutherbibel 2017 übersetzt. Die Zürcher Bibel 2007 bietet zu «der Erstgeborene *vor* aller Schöpfung» in einer Fussnote zusätzlich und analog zur Einheitsübersetzung 2016 «der Erstgeborene der ganzen Schöpfung» als «andere Übersetzungsmöglichkeit».

¹⁰³ Nach Hartwig Thyen: Studien zum Corpus Iohanneum, Tübingen 2007, 229, mit Verweis auf Wolfgang Ullmann: Die Gottesvorstellung der Gnosis als Herausforderung an Theologie und Verkündigung, in: Karl-Wolfgang Tröger (Hg.): Gnosis und Neues Testament, Gütersloh 1973, 383–403.

¹⁰⁴ Nach Hubert Frankemölle gilt das Gleiche für *θεός* und *κύριος*: «*theos* und *kyrios* sind nicht Gottesnamen, sondern Prädikatsnomina, die nicht Gottes Sein an sich, sein Wesen, sondern sein Wirken, soweit es in der menschlichen Erfahrung wahrgenommen und gedeutet wird, umschreiben.» (Frankemölle: Frühjudentum und Urchristentum (siehe Anm. 60 in Teil 2), 178).

der in Gottes Wesen verankerte Mitteilungswille Gottes, der Akt der Selbstmitteilung und der Inhalt dieser Selbstmitteilung.

Rudolf Bultmann hat die im Johannesevangelium eher *um-* als *be-*beschriebene Differenzeinheit präzise auf den Punkt gebracht: «Ein paradoxer Sachverhalt soll Ausdruck finden, [...] daß im Offenbarer wirklich Gott begegnet, und daß Gott doch nicht direkt, sondern nur im Offenbarer begegnet.»¹⁰⁵ In der Fußnote, die diesem Satz beigegeben ist, heißt es: «Das Verhältnis des Logos zu Gott ist analog dem Verhältnis des ‚Namens‘ [...] Gottes zu Gott in gewissen at.lichen Stellen, in denen der Name Gottes wie eine selbständige Größe neben Gott tritt, ohne doch etwas Selbständiges zu sein. Er bezeichnet vielmehr Gott, sofern er wirkt, sich offenbart.»¹⁰⁶

3.3.1.2. Der religionsphilosophische Kontext: Philo von Alexandria
Für das Verständnis der johanneischen und der frühchristlichen Logoschristologie ist die Religionsphilosophie Philos von Alexandria¹⁰⁷ von großer Bedeutung.¹⁰⁸ Unter dem Einfluss des mittleren Platonismus wurde die Transzendenz und Unveränderlichkeit Gottes im hellenistischen Judentum und so auch bei Philo stark betont. Damit stellt sich die Frage, wie die Immanenz Gottes – sein Wirken in der Erschaffung, Erhaltung und Regierung des Kosmos – mit seiner Transzendenz zusammen gedacht werden kann. Mit der Vorstellung von «Hypostasen» Gottes bot

¹⁰⁵ Rudolf Bultmann: Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1985, 17.

¹⁰⁶ A. a. O., Anm. 5.

¹⁰⁷ Zu Leben und Werk Philos siehe: Maren R. Niehoff: Philon von Alexandria. Eine intellektuelle Biografie, Tübingen 2019. Die Werke Philos in der «Loeb Classical Library» [= LCL] sind online abrufbar unter: www.loebclassics.com/browse?t1=author.philo. Die Übersetzungen ins Deutsche finden sich in: Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung, 7 Bde., Breslau, Berlin 1909–1938, 1964. Themarelevante Sekundärliteratur: Burton L. Mack: Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum, Göttingen 1973, Hans-Josef Klauck (Hg.): Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum, Freiburg i. Br. u. a. 1992; Roland Deines u. a. (Hg.): Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen, Tübingen 2004.

¹⁰⁸ Eine einführende Darstellung bietet: Otto Kaiser: Philo von Alexandria. Denkender Glaube – Eine Einführung, Göttingen 2015. Siehe auch: Frankemölle: Frühjudentum und Urchristentum (siehe Anm. 60 in Teil 2), 186–192.

sich ein Denkweg zur Beantwortung dieser Frage an, der dann in die christliche Trinitätslehre und in die Christologie eingeführt wurde.

In der «Hypostase» realisiert sich das Wesen einer ihr zugrunde liegenden Wirklichkeit (*οὐσία*) in einem konkreten Einzelwesen. Die («höhere», in diesem Fall: göttliche) Wirklichkeit «subsistiert», d. h. «besteht in» der Hypostase, transzendiert diese aber auch. Die Hypostase manifestiert deren Wesen. Als Verkörperung dieses Wesens (also in ihrer Existenzform) hat die Hypostase eine gewisse Selbstständigkeit, wesenhaft besteht sie aber in der Wirklichkeit, durch die sie konstituiert ist. Eine Hypostase ist also eine abgeleitete Realität. Plotin gibt ein Beispiel dafür: Hitze hat ihr eigentliches Wesen im Feuer. Das Feuer liegt ihr zugrunde und ist zugleich in ihr.¹⁰⁹

Gerhard Pfeifer charakterisiert die Hypostase in ihrer Beziehung zu Gott und zur Welt folgendermaßen: «In Beziehung auf die Welt erscheint die Hypostase wirkend in der Art und Weise der Gottheit selbst. In Beziehung zur Gottheit hat die Hypostase teil an ihrem göttlichen Wesen, doch so, dass es sich im Wesen der Hypostase auf die Welt nicht erschöpft; hinter der wirkenden Hypostase steht immer noch die Gottheit in ihrer Fülle.»¹¹⁰

Die Hypostasen Gottes sind keine Mittelwesen zwischen Gott und Mensch, sie gehören ganz auf die Seite Gottes. Es sind manifestierte Wesensäußerungen, Selbstmitteilungen Gottes, deren Funktion in der Vermittlung zwischen dem absolut transzendenten Gott und der materiellen Welt besteht. Je mehr aber ihre personhafte Verkörperung betont wird (wie bei der vor Gott spielenden Weisheit), umso unausweichlicher wird die Frage, wie sie sich zur Gottheit Gottes verhalten.

Philo findet in der hebräischen Bibel zahlreiche solcher Hypostasen, vor allem das Wort, die Weisheit und den Geist Gottes. Sein besonderes Interesse gilt dem Logos.

(a) Vom *Logos* kann Philo mit unterschiedlichen Akzentsetzungen sprechen:

¹⁰⁹ Plotin: *Enneaden* V 1,3; 4,2.

¹¹⁰ Gerhard Pfeifer: *Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum*, Stuttgart 1967, 14f.

- Der Logos ist *in* Gott als die Gottvernunft, die das Schöpfungswerk ideell konzipiert.¹¹¹ Er ist gewissermaßen die Planvorlage der Schöpfung und der Archetypus aller geschaffenen Dinge.
- Der Logos ist die göttliche Kraft *im Kosmos*, die diesen durchdringt und erhält.¹¹² In diesem Verständnis, das sich mit der Logosphilosophie der Stoa berührt, ist der Logos nahezu gleichbedeutend mit der Weisheit.
- Der Logos ist ein «zweiter Gott»¹¹³ *neben* Gott: Ihm eignet Gottsein, das aber die Gottheit «des höchsten Einen, Vater des Universums»¹¹⁴ nicht antastet oder gar usurpiert. Er ist präexistent, von göttlicher Art, Ebenbild Gottes, erstgeborener Sohn.¹¹⁵ Als Gottwesen gehört er auf die Seite Gottes, nimmt aber nicht dessen Platz ein. Er steht Gott so nahe, dass keine «Interventionsdistanz» zwischen ihm und Gott besteht.¹¹⁶ Er ist die Hypostase Gottes, «der Erstgeborene Gottes, der Logos, der älteste seiner Engel, der Erzengel, der über sie herrscht; er hat viele Namen: ἀρχή, ‚Name Gottes‘, ‚Wort [λόγος] Gottes‘, ‚gott-ebenbildlicher Mensch [εἰκὼν]»¹¹⁷.

Der Logos vermittelt ontisch und epistemisch zwischen Schöpfer und Schöpfung.¹¹⁸ Ontisch leistet er diese Vermittlung, indem er als schöpferische Kraft Gottes den Kosmos hervorbringt und ihn durchwaltet. Epistemisch überwindet er die Kluft, indem er die Erkenntnis Gottes möglich macht, die ansonsten die Fähigkeiten des menschlichen Verstandes übersteigen würde. Nach Hubert Frankemölle «offenbart und repräsentiert [der Logos] den unsagbaren Gott und vermittelt dessen Heilswirksamkeit»¹¹⁹.

¹¹¹ De opificio mundi, LCL 226, 19f.; Legum allegoriae III, LCL 226, 96.

¹¹² So etwa in: De fuga et inventione, LCL 275, 112; De plantatione, LCL 247, 8–10.

¹¹³ Quaestiones Genesis II, LCL 380, 62.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ De agricultura, LCL 247, 51; De somniis, LCL 275, 215.

¹¹⁶ So etwa in: De fuga et inventione, LCL 275, 101. Vgl. Auch Legum allegoriae II, LCL 226, 86.

¹¹⁷ De confusione linguarum, LCL 261 146–147.

¹¹⁸ Quis rerum divinarum heres sit, LCL 261, 205f.

¹¹⁹ Frankemölle: Frühjudentum und Urchristentum (siehe Anm. 60 in Teil 2), 188.

(b) Die *Weisheit* ist der Abglanz Gottes als des ewigen Lichtes. Das Verhältnis des Logos zur Weisheit Gottes wird von Philo auf verschiedene Weise bestimmt. Teilweise werden beide identifiziert,¹²⁰ teilweise wird die Weisheit ganz auf die transzendente Welt des Heils beschränkt und als Quelle des Logos angesehen, der den Kosmos beherrscht.¹²¹

(c) Der *Geist* wird von Philo mit der Weisheit Gottes nahezu gleichgesetzt. Er ist ein reales, unkörperliches Wesen, eine Art Weltseele. Stärker als die Weisheit ist er auf die Vernunftbegabung des Menschen bezogen. Gunther Wenz gibt folgende Beschreibung des Geistverständnisses bei Philo: «Pneuma ist [...] eine ganz dem jenseitigen Gott zugehörige Größe und als solche das hypostasierte Prinzip göttlicher Schöpferkraft und Wirkmacht, welche werden lassen und erhalten, was ohne den Geist Gottes weder Wesen noch Bestand hätte. Auf diese Weise fungiert das göttliche pneuma wie in der neuplatonischen Philosophie als göttliches Medium zwischen dem, was Gott an sich, und demjenigen, was er nicht unmittelbar selbst ist, aber schöpferisch erzeugt hat, um es seinem Willen gemäß zu erhalten.»¹²²

Die biblischen Motive von Gottes schöpferischer Weisheit, seinem offenbarenden Wort und seinem erleuchtenden und heiligenden Geist boten sich als Brückenbegriffe zwischen griechischer Philosophie und biblischer Überlieferung an. Im Rahmen des frühjüdischen Gottesdenkens konnten sie so gedeutet werden, dass sie in Gott verankert und daher mit ihm weseenseins sind, zugleich aber als Äußerungsformen eine relative Selbstständigkeit gegenüber Gott besitzen. Durch sie wirkt Gott *ad extra* und vergewärtigt sich damit selbst in der Schöpfung. Besonders die weisheitliche Schöpfungstheologie bot sich als Brückenkopf für diesen Brückenschlag an. In ihr spielte die Vorstellung vom machtvollen Schöpferwort, von der Weisheit und vom Geist als Wirkweisen Gottes eine zentrale Rolle. Philo fasste diese Wirkweisen als Ausdrucksformen des *einen* Schöpfungs-, Erhaltungs- und Regierungshandeln Gottes auf. Daher sind die Begriffe «Logos», «Weisheit» und «Geist» bei ihm nahezu austauschbar.

¹²⁰ Legum allegoriae I, LCL 226, 65; Quod deterius potiori insidari soleat, LCL 227, 115–118; De fuga et inventione, LCL 275, 109.

¹²¹ De virtutibus, LCL 341, 62.

¹²² Gunther Wenz: Geist. Zum pneumatologischen Prozess altkirchlicher Lehrentwicklung, Göttingen 2011, 38.

Philo lehrt, dass sich die Hypostasen weiter ›hypostasieren‹ bzw. manifestieren: Der Kosmos ist die materielle Erscheinungsgestalt des Logos, Engel sind unkörperliche Erscheinungsgestalten des Geistes, die als Mittler der Offenbarung Gottes fungieren. Philo kann sogar Personen wie die Erzväter und Mose als Manifestationen des Logos bzw. der Weisheit bzw. des Geistes bezeichnen. Wenn man auch zwischen Hypostasierung und Personifizierung unterscheiden muss¹²³, so lässt sich diese Unterscheidung doch nicht trennscharf durchführen. Personifizierung ist bei Philo eine Form der Hypostasierung.

Der Johannesprolog geht nur insofern über Philo hinaus, als er in *Jesus* die einzigartige und universal bedeutsame Manifestation des Logos erkennt und diese als Fleischwerdung bezeichnet. «Neu im NT ist dann nicht die Vorstellung, sondern die Behauptung, dass der Logos Gottes als Hypostase und andere Hypostasen sich in dem konkreten Menschen Jesus von Nazareth geoffenbart haben, der [...] in Verbindung gebracht wurde mit [...] der Passion und mit dem Tod am Kreuz.»¹²⁴

Erwähnenswert ist schließlich, dass auch Philo vom Logos als von «Gott» (ohne Artikel) sprechen konnte, so wie es auch in Joh 1,1f. der Fall ist. Er hat diesen Sprachgebrauch sogar explizit reflektiert.¹²⁵ In *De Deo* 4f. wird diese Redeform auf zwei «Speerträger», die Gott zur Seite stehen, angewendet. Der eine ist «Gott» (ohne Artikel), er steht für die schöpferische Kraft, der andere ist «Herr», er steht für Herrschaft.¹²⁶

3.3.1.3. Göttliche Wesen neben Gott?

Die bei jüdischen Denkern im hellenistischen Kontext verbreitete Vorstellung von göttlichen Wesen, die von Gott ausgehen und den Bezug zu ihm herstellen, erklärt, dass es schon relativ früh im Christentum zur Ausbildung von «hohen» Christologien kam, solchen also, in denen die Göttlich-

¹²³ Siehe dazu: Hermann von Lips: Christus als Sophia?, in: Cilliers Breytenbach u. a. (Hg.): Anfänge der Christologie, Göttingen 1991, 75–96.

¹²⁴ Frankemölle: Frühjudentum und Urchristentum (siehe Anm. 60 in Teil 2), 189.

¹²⁵ De somniis, LCL 275, 228f.

¹²⁶ Folker Siegert: Philon von Alexandrien. Über die Gottesbezeichnung «wohl­tätig verzehrendes Feuer» (De deo). Rückübersetzung des Fragments aus dem Armenischen, Tübingen 1988, 25f.

keit Jesu Christi betont wird. Das lässt sich noch im Rahmen innerjüdischer Debatten verstehen und ist nicht erst das Resultat einer späteren Hellenisierung.

In den Spätschriften der hebräischen Bibel und in den außerbiblischen pseudepigraphischen Schriften erscheinen solche göttlichen Figuren: die personifizierte Weisheit in der Weisheitsliteratur (Spr 8), der Menschensohn in der Vision Daniels (Dan 7), der messianische Menschensohn im 4. Buch Esra, der entrückte und in einen Engel verwandelte Henoch, der in § 15 des Hebräischen Henochbuches als «Kleiner Jahwe» bezeichnet wird, u. a. m. Wie bei Philo, so wird auch in den anderen Quellen, die von solchen Wesen sprechen, die Einheit und Einzigkeit Gottes nicht infrage gestellt, sondern gerade umgekehrt untermauert.¹²⁷ Denn diese sind dem einen und einzigen Gott nicht gleichgestellt, sondern von ihm selbst aus sich herausgesetzt und in Dienst genommen. Es sind Manifestationen seiner Präsenz. Von einem «Binitarismus»¹²⁸ zu sprechen, ist daher mindestens missverständlich, wenn nicht irreführend. Der Monotheismus war durch die Rede von göttlichen Wesen nie infrage gestellt.

James D. G. Dunn will Wort, Geist und Weisheit Gottes nicht als «intermediary figures» verstanden wissen. «They all remain in the literature of our period (Philo included) ways of speaking of God's powerful interaction with his world and his people, God's experienced immanence through nature and revelation, in Torah, prophet and saving act, which

¹²⁷ Das gilt auch für Ex 7,1, wo Gott zu Mose sagt: «Siehe, ich habe dich zum Gott (*elohim*/אלהים) gesetzt für Pharao.» Nach Peter von der Osten-Sacken berührt die Einsetzung Moses zum Gott über den Pharao – rabbinischer Tradition zufolge – nicht die Einzigkeit Gottes, weil das Gottsein Moses auf die Beziehung zum Pharao beschränkt ist und dessen Gottsein damit außer Kraft gesetzt wird. Von der Osten-Sacken will diese Interpretation auf Jesus Christus anwenden: Dieser sei nur für die Völker, nicht aber für Israel zum «Gott» eingesetzt. (Peter von der Osten-Sacken: Grundzüge einer Theologie im jüdisch-christlichen Gespräch, München 1982, 183f.).

¹²⁸ Zur neueren Diskussion um den frühjüdischen «Binitarismus» siehe: Larry W. Hurtado: *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Edinburgh 1988, ²1998; Daniel Boyarin: *The Gospel of Memra: Jewish Binitarism and the Prologue of John*, in: HThR 94, 2001, 243–284; Peter Schäfer: *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*, München 2017.

yet did not infringe his transcendence. Their pre-existence is the pre-existence of God, of God's purpose to create and redeem. However much the language used of them may depict them as independent entities, it never rises above the vivid metaphors and poetic imagery of Hebrew thought.»¹²⁹

Joh 1,1 geht allerdings darüber hinaus. Schon Hans Conzelmann hatte zu diesem Vers bemerkt: «Der Logos ist bei Gott, und er ist Gott. Herrscht hier Ditheismus? Die jüdische Weisheit ist das erste Geschöpf und damit von Gott abgerückt. Der johanneische Logos dagegen ist nicht geschaffen. In der Tat schimmert die Vorstellung von zwei Göttern durch.»¹³⁰ Um diesen Verdacht abzuwehren wurde die Trinitätslehre entwickelt.

Jedoch muss man bei der Betrachtung der frühchristlichen Logos-Inkarnations-Christologie berücksichtigen, dass es sich dabei nicht um konturenscharfe begriffliche Konzepte, nicht um Theoriesprache, sondern um Bekenntnisaussagen handelt, die im Kontext der «poetic imagery of Hebrew thought» (Dunn)¹³¹ gebildet wurden und als doxologische und immer auch metaphorische Sprache zu verstehen sind.

Wie offen die Vorstellung von den Hervorgängen aus Gott noch in der Mitte des 2. Jahrhunderts in der christlichen Theologie war, kann man dem folgenden Zitat aus Justins «Dialog mit Trypho» entnehmen: «Vor allen Geschöpfen als Anfang hat Gott aus sich eine vernünftige Kraft (*δύναμις λογική*) erzeugt, welche vom Heiligen Geiste auch Herrlichkeit (*δόξα*) des Herrn, ein andermal Sohn (*υἱός*), dann Weisheit (*σοφία*), bald Engel (*ἄγγελος*), bald Gott (*θεός*), bald Herr (*κύριος*) und Logos (*λόγος*) genannt wird, und welche sich selbst als ersten Feldherrn (*ἀρχιστράτηγος*) bezeichnet, da sie in Gestalt eines Menschen dem Josua, dem Sohn des Nave, erschien. Alle Attribute kommen derselben nämlich zu, weil sie dem väterlichen Willen dient, und weil sie aus dem Vater durch das Wollen erzeugt (*γεγενῆσθαι*) worden ist.»¹³²

Es ist deutlich, dass es sich bei der «vernünftigen Kraft» Gottes nach Justin um *eine* handelt, die «vom Geist Gottes» mit verschiedenen Bezeich-

¹²⁹ Dunn: Christology (siehe Anm. 67), 252f.

¹³⁰ Hans Conzelmann: Grundriß einer Theologie des Neuen Testaments, München 1967, 366.

¹³¹ Siehe Anm. 129.

¹³² Dial. 61,1.

nungen benannt wird. Sie ist aus Gott hervorgegangen, aber von Gott unterschieden. Als solche kann sie selbst auch als «Gott» (ohne Artikel) bezeichnet werden.

Im weiteren Verlauf der trinitätstheologischen und christologischen Debatten wurde dann der *Logos* als Hypostase in den Vordergrund gestellt. Besonders in der Auseinandersetzung mit Arius betonten vor allem die alexandrinischen Theologen die Wesenseinheit des inkarnierten Logos mit Gott. Doch selbst dabei blieb die Differenz bestehen. Denn Wesenseinheit meint nicht Selbigkeit.

Gegenüber den begrifflichen Festlegungen, die in den altkirchlichen Konzilien vorgenommen wurden, ist die Offenheit der biblischen Überlieferung und der frühchristlichen Theologie immer wieder in Erinnerung zu rufen. Zu Recht fordert Hartwig Thyen, «allen Versuchen zu widerstehen, die poetisch-metaphorische Sprache des Johannes auf ihren vermeintlich christologischen Begriff zu bringen»¹³³.

Die Christologie lässt sich nur in einer Pluralität von Leitbegriffen entfalten, die unterschiedliche Akzente setzen. Wenn einer von ihnen in den Vordergrund gestellt wird – wie der Logosbegriff in der antiken Christologie –, dann muss er sich durch Intergrationsfähigkeit bewähren, d. h. die Aussageabsicht anderer Begriffe aufnehmen. Letztlich handelt es sich bei den drei Formen der Selbstvergegenwärtigung Gottes im Wort, im Geist und in der Weisheit um wesenhaft *eine*, der unterschiedliche Wirkungen zugeschrieben werden und die unterschiedlich erfahren und bezeichnet wird. Das besagt auch der trinitätstheologische Grundsatz *opera trinitatis ad extra indivisa sunt*.

Das Christentum hat die vom hellenistischen Judentum aufgewiesenen Modi der Selbstmitteilung Gottes an seine Geschöpfe in das Sein Gottes mit hineingenommen und sie mit den Mitteln der griechischen Philosophie interpretiert. Der Islam folgte dagegen stärker der im rabbinischen Judentum, in der Apokalyptik und in der jüdischen Hekhalot-Mystik angelegten Linie, auf der die Selbstmitteilungen Gottes konsequent von Gott unterschieden wurden. Gott sendet zu diesem Zweck beispielsweise Offenbarungsmittlerengel. Gegenüber dem Christentum verfolgt der Islam damit das «Programm einer antitrinitarischen Reformation»¹³⁴.

¹³³ Thyen: Studien zum Corpus Iohanneum (siehe Anm. 103), 230.

¹³⁴ Andreas Feldtkeller: Religionswissenschaftliche Perspektiven zur Trinitätslehre, in: Volker Henning Drecol (Hg.): Trinität, Tübingen 2011, 235.

3.3.2. Die Differenz zwischen dem Logos und seiner inkarnierten Gestalt

3.3.2.1. «Menschwerdung Gottes»?

Das Theologumenon von der Inkarnation wird in theologischen Darstellungen und in der kirchlichen Kommunikation oft abgekürzt als «Menschwerdung Gottes» bezeichnet, in der Erzählung von der Geburt Jesu narrativ vergegenwärtigt und an Weihnachten gefeiert. Der Ausdruck «Menschwerdung Gottes» ist allerdings hochgradig missverständlich. Denn die Rede von der «Menschwerdung» legt die Deutung nahe, dass Gott eine Transmutation in einen Menschen vollzogen habe, der dann als Gottwesen existieren würde. Wörtlich verstanden ist damit eine Wesensverwandlung angezeigt: Der Logos geht nicht nur in das «Fleisch» ein und verbindet sich mit ihm, sondern *wird* «Fleisch». Damit legt es sich nahe, in Jesus den vom Himmel herabgestiegenen Gott zu sehen. Das aber würde die Selbstverendlichung des unendlichen Gottes bedeuten, der dann eben nicht mehr unendlich wäre. Es würde die Selbstrelativierung des Absoluten bedeuten, das dann eben nicht mehr absolut wäre. Die Vorstellung, dass Gott zugleich unendlich und endlich, zugleich absolut und nicht absolut ist, ist denkerisch aber nicht einzuholen. Die so verstandene Rede von der «Menschwerdung Gottes» ist so selbstwidersprüchlich, wie – nach Spinoza und Hick¹³⁵ – die Aussage, dass ein Kreis ein Quadrat sei.

In Joh 1,14, dem entscheidenden biblischen Bezugspunkt der Logos-Inkarnations-Christologie, ist allerdings nicht von einer «Menschwerdung Gottes», sondern von der «Fleischwerdung» des «Logos» die Rede. Doch auch der Ausdruck «Fleischwerdung» erscheint problematisch, wenn er in einem wörtlichen Sinn verstanden wird. Inkarnation wird dabei zumeist als ein singulärer Akt aufgefasst, der den Beginn des Lebens Jesu ausmacht, sei es die wundersame jungfräuliche Empfängnis oder die weihnachtliche Geburt.

Gegen solche problematische Interpretationen ist festzuhalten:

(a) Inkarnation ist nicht als ein singuläres Ereignis am Beginn des Lebens Jesu zu verstehen, sondern als die Grundsignatur der gesamten Existenz Jesu. «Inkarnation des Sohnes in der Gestalt Jesu bedeutet, dass dieser

¹³⁵ Siehe Abschnitt 3.2.3.

Mensch in Person der Sohn Gottes ist und dass er es *in der ganzen Erstreckung seines Weges* gewesen ist.»¹³⁶ Dies kann man im zweiten Teil von Joh 1,14 ausgedrückt sehen, wo es heißt, dass das Wort Gottes *unter uns Wohnung nahm* (bzw. unter uns zeltete). Die (ingressive) Aoristform ἐσκήνωσεν legt dabei die Übersetzung als Akt («nahm Wohnung» / «errichtete sein Zelt»), statt als Zustand («wohnte») nahe. Zudem ließe sich ἐν ἡμῖν auch mit «in uns» übersetzen: «Das Wort nahm Wohnung in uns».

(b) Der Ausdruck «Fleischwerdung» ist als Kontrastbegriff zu verstehen. Mit ihm wird ein vergeistigtes Verständnis der Selbstvergegenwärtigung Gottes in seinem «Wort» abgewehrt. Dagegen betont er die Leiblichkeit dieser Gegenwart in einem realen Menschen, genauer: im Existenzvollzug dieses Menschen. «Inkarnation» beschreibt die Beziehung zwischen dem ewigen Logos, d. h. der Selbstmitteilung Gottes und seiner geschichtlichen Gestaltwerdung im Menschen Jesus von Nazareth, zwischen dem λόγος ἄσαρκος und dem λόγος ἔνσαρκος.

(c) Die Rede von der «Fleisch- bzw. Menschwerdung (des Wortes) Gottes» ist nicht als Verwandlung zu verstehen, bei der Gott (bzw. der Logos) seinen ursprünglichen Seinszustand aufgibt und in einen neuen übergeht. Das Konzil von Chalcedon hat diese Vorstellung ausdrücklich zurückgewiesen («unverwandelt»). Die Differenz zwischen dem Menschsein Jesu und der Gottheit Gottes wird in diesem Geschehen nicht aufgehoben. Das Christusereignis besteht gerade darin, dass die Gottheit Gottes in die Menschheit eines Menschen eingeht, ohne darin aufzugehen und ohne diese in Göttlichkeit aufzulösen. Beides – Gottheit, die «göttliche Natur», das Wort Gottes einerseits und das Menschsein Jesu andererseits – bleiben bestehen. Es findet keine Vermischung und keine Verwandlung statt. Das aber lässt sich nicht denken, wenn die göttliche und die menschliche Natur als Substanzen gedacht werden.

Die in der Rede von «Inkarnation» angelegte Anfälligkeit für Missdeutungen lässt es ratsam erscheinen, ihr mit Vorsicht zu begegnen, sie mit Verstehensanleitungen zu versehen und ihr andere Deutungen des Christusbysteriums zur Seite zu stellen. «Fleischwerdung» ist ein starkes Bild, das die Grundüberzeugung von der Gegenwart Gottes in Jesus veranschaulicht. Es hat aber keine Begründungs- und Erklärungskraft. Es gibt nicht

¹³⁶ Wolfhart Pannenberg: Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, 360 (Hervorhebung R. B.).

den Grund für die Christuswürde Jesu an, sondern ist ein bekenntnishafter Ausdruck, mit dem ihm diese Würde zugeschrieben wird.

3.3.2.2. Neutestamentliche Fundierung

Man kann fragen, ob die enorme Wirkung, die das Inkarnationsmotiv in der Geschichte der Christologie entfaltet hat, nicht in umgekehrt proportionalem Verhältnis zu seiner biblischen Bezeugung steht. Aus diesem Grund geht Jürgen Becker sogar so weit zu fordern: «Man sollte das Interpretationsmodell ‹Inkarnation› als Matrix für die johanneische Christologie am besten aufgeben. Denn nur ganz am Rande hat dieses Stichwort beim Evangelisten Verwendung gefunden und dann in einer Bedeutung, die die Inkarnationstheologen seit Irenäus nicht mehr teilen.»¹³⁷

James D. G. Dunn sieht die Wurzel der späteren Inkarnationschristologie allerdings gar nicht primär in Joh 1,14, sondern in der Rezeption der Weisheitstheologie schon in den späteren paulinischen Briefen sowie im Kolosser- und Epheserbrief. Die auf die Weisheit bezogene Präexistenz wurde auf Christus übertragen. Diese Vorstellung trat neben die «Adam-Christologie», der zufolge Christus erst mit der «Auferstehung» zum Sohn Gottes eingesetzt wurde. Nach Dunn lässt sich in den Evangelien eine «backward extension of the Son of God language»¹³⁸ beobachten: von der «Auferstehung» zurück zum Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu (Taufe im Jordan), zu Empfängnis und Geburt und von da aus weiter bis zur zeitlosen Ewigkeit. Letzteres geschieht vor allem im Johannesevangelium, wo Christus als das Mensch gewordene ewige Wort Gottes dargestellt wird.

Wie erklärt sich die Differenz zwischen Becker und Dunn in der Ausdeutung des Inkarnationsmotivs? Becker geht von der *einen* Stelle aus, an der explizit von der «Fleischwerdung» des Logos die Rede ist: Joh 1,14. Dunn zufolge kann dieses Motiv hingegen auch indirekt und implizit – durch die Zuschreibung von Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft – aufgerufen werden. Diese Zuschreibung findet sich auch bei Paulus (Phil 2,6–9; 1Kor 8,6) und in den deuteropaulinischen Schriften (Kol 1,15–20), ebenfalls in Hebr 1,2f. Im Gegenüber zu Becker spricht Dunn also in einem weitergefassten (weisheitstheologischen) Sinn von «Inkarnation».

¹³⁷ Jürgen Becker: *Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick*, Tübingen 2004, 131.

¹³⁸ Dunn: *Christology* (siehe Anm. 67), 256.

Auch im Motiv der Sendung (Christus als der von Gott gesandte Herr [κύριος], der aus der Herrlichkeit [δόξα] Gottes kommt) und in der paulinisch-deuteropaulinischen Bildchristologie (Christus als das wahre Ebenbild Gottes) lassen sich ihm zufolge Hinweise auf die Inkarnationsvorstellung sehen.¹³⁹

Die Rede von der Fleischwerdung des Logos in Joh 1,14 ist wohl als abgrenzende Überbietung einer Geistchristologie zu verstehen, die in der johanneischen Gemeinde vertreten wurde und sich aus deren Schrifttum in Umrissen rekonstruieren lässt.¹⁴⁰ Im 1. Johannesbrief wird eine geistchristologische Auffassung zurückgewiesen, die davon ausgeht, dass Jesus in seiner Taufe mit dem Geist begabt und zu seinem Wirken ermächtigt wurde, dass ihn der Geist vor seinem Tod aber wieder verlassen hat (nach Lk 23,46 legt der sterbende Jesus den Geist in Gottes Hände). Gegenüber dieser «Trennungschristologie»¹⁴¹ hebt der Verfasser des Johannesevangeliums nach Michael Theobald die schon *vor* der Herabkunft des Geistes bestehende göttliche Würde Jesu hervor (Joh 1,30) und betont die *bleibende* Einwohnung des Geistes (Joh 1,32f.).¹⁴² Auf diese Weise ordnet er die Logos-Inkarnations-Christologie der Geistchristologie sachlich vor.

Damit kommt es aber zu einer Spannung zwischen den Motiven der Geistbegabung und der Inkarnation des Logos: Wie kann es sein, dass Jesus schon vor seiner Geistbegabung die Fleischesgestalt des Logos sein kann? Theobald, der die «Polarität von Inkarnations- und Taufchristologie als die möglicherweise entscheidende Grundfigur zur Bestimmung der Pragmatik des Prologs»¹⁴³ deutet, interpretiert die Anspielung auf Jesu Taufe als «Erkennungs- bzw. Offenbarungsszene (Joh 1,31) des inkarnierten Logos, nicht aber als christologisches Gründungsgeschehen»¹⁴⁴. «Was am Jordan geschah, war nicht Jesu Erhebung zum ›Sohn Gottes‹, sondern

¹³⁹ So auch: Jean-Bertrand Madragule Badi: *Inkarnation in der Perspektive des jüdisch-christlichen Dialogs*, Paderborn 2006, 168–173. Madragule Badi fasst das Verständnis von Inkarnation so weit, dass es auch die im Alten Testament bezeugten Selbstmitteilungen Gottes einschließt, sofern sie sich menschlicher Akteure bedienen. Er spricht von der «Anthropomorphie» Gottes.

¹⁴⁰ Siehe dazu: Theobald: *Studien zum Corpus Iohanneum* (siehe Anm. 90), 13–32, bes. 20ff.

¹⁴¹ A. a. O., 21f., 598.

¹⁴² A. a. O., 25.

¹⁴³ A. a. O., 14.

¹⁴⁴ A. a. O., 16.

seine ‹Offenbarung› vor ‹Israel› (V. 31) als ‹Sohn Gottes› von Ewigkeit her (V. 34).»¹⁴⁵

Der Inkarnationsgedanke zielt demnach darauf, Jesus Christus radikaler in Gott zu verankern, als es die Geist- bzw. Taufchristologie vermochte. Sie wollte ihn als Personifizierung des ewigen Schöpferwortes Gottes verstanden wissen.

Im Lukas- und im Matthäusevangelium wird diese Verankerung geistchristologisch vorgenommen, allerdings nicht im Sinne der adoptianischen Vorstellung, dass Jesus zu einem bestimmten Zeitpunkt seines Lebens (in der Taufe) mit dem Geist Gottes begabt worden und dass dieser Geist bei seinem Tod wieder aus ihm ausgezogen sei. Der Geist Gottes ist vielmehr von Beginn seines Lebens an in Jesus und wird nach seinem Tod – an Pfingsten – auf alles Fleisch ausgegossen (Apg 2,17). Damit ist das Anliegen der johanneischen Inkarnationsvorstellung geistchristologisch eingelöst.

Im Anschluss an Joh 1,14a («Und das Wort, der Logos, wurde Fleisch und wohnte unter uns») konnten sich zwei unterschiedliche Deutungen entwickeln. Die antiochenische Theologie knüpfte an den zweiten Teil des Versabschnittes an, ging von der *Einwohnung* des Logos in Jesus aus und bevorzugte den Gedanken der «*assumptio carnis*» («Annahme des Fleisches») gegenüber dem der «*Fleischwerdung*». Damit war die Unterschiedenheit zwischen dem Logos und Jesus deutlicher akzentuiert als in der alexandrinischen Schule, die an den ersten Teil des Versabschnittes anknüpfte und nicht nur davon sprach, dass der Logos im Fleisch *wohnte*, sondern dass er Fleisch *geworden* war. Die wörtliche Übersetzung des Verses lautet: «Und das Wort, der Logos, wurde Fleisch und *zeltete* unter uns». Mit dem Ausdruck «*zelten*» wird auf die jüdische Vorstellung von der Einwohnung Gottes in seinem Volk angespielt, die Bezug nimmt auf die Überlieferung vom Offenbarungszelt am Sinai (Ex 19f.; 33,7–34,35; 40,34–38). In der rabbinischen Theologie wurde die Einwohnung Gottes durch das Motiv der *Schechina* ausgedrückt.¹⁴⁶ Diese umfasst nach Jürgen

¹⁴⁵ A. a. O., 25.

¹⁴⁶ Siehe Anm. 60 in Teil 2. Siehe auch die «*Schechina*»-Christologie Jürgen Moltmanns. Er versteht die Gegenwart Gottes in Jesus Christus und die Gegenwart Gottes und Jesu Christi in den Glaubenden und in der Glaubensgemeinschaft im Licht der «*Schechina*»-Vorstellung (Jürgen Moltmann: «*Sein Name ist Gerechtigkeit*». Neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre, Gütersloh 2008, 97–109).

Moltmann drei Gesichtspunkte: «die gegenwärtige *Einwohnung* des Herrn in Israel, die Gestalt der *Herablassung* des Ewigen und die *Vorwegnahme* der Herrlichkeit des Kommenden». ¹⁴⁷

Das Proprium des christlichen Glaubens besteht darin, die Verleiblichung der Gegenwart Gottes in Jesus von Nazareth zu sehen und zwar nicht nur in seiner Person und deren Selbstvollzug, d. h. in seinem Reden und Handeln, sondern auch und gerade in der brutalen Zerstörung dieses Selbstvollzugs, in seinem Leiden und Sterben. Darin offenbart sich, dass Gott auch in der tiefsten Gottesfinsternis gegenwärtig ist. In der Leiblichkeit Jesu begibt sich Gott an den absoluten Tiefpunkt der menschlichen Existenz: in das Trauma eines grausamen Foltertodes, also an den Punkt der vollkommenen Dehumanisierung des Menschen, in dem sich der so Geschundene sogar von Gott verlassen fühlt. Der am Kreuz Sterbende, der nach Mk 15,34 den Schrei der Gottverlassenheit ausstößt, ist der Inbegriff der Selbstvergegenwärtigung Gottes in seiner tiefsten *kenosis* (κένωσις).

Auch Karl Rahner hat diesen Zusammenhang von Inkarnation und Passion betont. Er sieht in der Rede von der Menschwerdung einen Ausdruck der Selbstentäußerung Gottes. Gott gibt sich weg und setzt das andere seiner selbst. ¹⁴⁸ Das «Menschwerden» als Akt der *kenosis* ist durch Liebe motiviert. *Kenosis* geschieht aber nicht erst auf dem Passionsweg, sondern schon mit der Sendung des Sohnes und im Grunde schon mit der Schöpfung.

3.3.2.3. Christus als *totus Deus* nicht aber als *totum Dei*

Im nun folgenden Abschnitt schlage ich einen weiten Bogen durch die Theologiegeschichte mit speziellem Augenmerk auf die reformierte Theologie mit dem sogenannten «Extra Calvinisticum». Dabei lege ich Zwischenaufenthalte bei Calvin, dem Heidelberger Katechismus, Karl Barth, Christian Link, John Hick sowie Perry Schmidt-Leukel ein. Es geht dabei um die Frage, wie in diesen Ansätzen die *Unterschiedenheit* zwischen dem ewigen Wort Gottes und seiner Inkarnationsgestalt im Menschen Jesus bestimmt wird. Ich betrachte zunächst christologische Ansätze, die den Logos Gottes auch «außerhalb des Fleisches» (*extra carnem*) Jesu Christi

¹⁴⁷ Moltmann: Trinität (siehe Anm. 74 in Teil 2), 43.

¹⁴⁸ Rahner: Zur Theologie der Menschwerdung (siehe Anm. 46), 148 (Sämtliche Werke 12, 317).

präsent sehen, dann solche, die diese Linie weiter ausziehen und annehmen, dass Gott sich auch unabhängig von Jesus Christus (*extra Christum*) heilhaft mitteilt. Am Ende steht eine Überlegung zum Verhältnis, in dem der Name «Jesus» zum Titel «Christus» steht.

3.3.2.3.1. Extra carnem

Stärker als die lutherische Theologie betonte die reformierte die Differenz zwischen dem Logos Gottes und der Person Jesu Christi, bzw. zwischen den beiden Naturen in dieser Person. Die lutherische Theologie lehrte, dass es zwischen den Naturen zu einem Austausch der Eigenschaften (*communicatio idiomatum*) komme, sodass Jesus in seinem Menschsein göttliche Eigenschaften (wie Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart) und in seinem Gottsein menschliche Eigenschaften (wie das Elend der Geburt in der Krippe oder das Leiden am Kreuz) zukommen. Calvin hingegen akzentuierte die Unterschiedenheit der Naturen, wie sie von der antiochenischen Theologie gelehrt worden war.¹⁴⁹ Ihm zufolge gibt es ein «außerinkarnatorisches» Wort Gottes – und zwar nicht nur *vor* der Geburt Jesu, sondern auch *während* seines Lebens und *nach* seinem Tod. Nicht, dass es zwei voneinander zu trennende Worte wären: das ewige und das fleischgewordene Wort. Es ist eines und das gleiche. Aber der ewige Logos Gottes geht in der Personifizierung in Jesus Christus nicht auf, sondern reicht über sie hinaus. Er transzendiert seine personale Erscheinungsgestalt und deren Wirken. Der nicht-fleischliche Logos (λόγος ἄ-σαρκος) ist «größer» als der in das Fleisch eingegangene Logos (λόγος ἐν-σαρκος), der sich nach seiner Erhöhung nun im Himmel befindet. Er «wohnt» zwar im Leib Christi, ist aber nicht auf diese Einwohnung beschränkt. Cornelis van der Kooi fasst Calvins Gedanken folgendermaßen zusammen: «[I]n seiner umfassenden Identität ist der ewige Christus überall, aber nicht alles, was zu seiner Identität gehört, ist überall.»¹⁵⁰ Der λόγος ἄσαρκος ist im gesamten Kosmos universal präsent und wirksam.¹⁵¹

¹⁴⁹ In der apokryphen syrischen «Apostelgeschichte des Thomas» («Acta Thomae») aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts tritt diese Lehre besonders klar heraus (Han J. W. Drijvers: Thomasakten, in: Neutestamentliche Apokryphen, Bd. 2, Tübingen 2001, 303–367).

¹⁵⁰ Cornelis van der Kooi: Christus, in: Herman J. Selderhuis (Hg.): Calvin Handbuch, Tübingen 2008, 260.

¹⁵¹ Institutio II, 13,4; IV 17,30.

Christian Link sieht darin eine Weiterbildung der schon in der Alten Kirche vertretenen Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft des Logos im Anschluss an Ps 33,6, Hebr 1, und Kol 1,16.¹⁵² Das «Extra Calvinisticum» verbindet Christus mit der Schöpfung, die Christologie mit der Schöpfungslehre, den zweiten Artikel des Credo mit dem ersten. Nimmt man noch die für Calvin so wichtige Pneumatologie hinzu, so handelt es sich bei diesem Lehrstück um die Entfaltung der Trinitätslehre.

Das von Lutheranern – erstmals von Theodor Thumm – polemisch sogenannte «Extra Calvinisticum»¹⁵³ darf dabei nicht mit dem Leitwort «*finitum non capax infiniti*» gleichgesetzt werden, das von reformierter Seite den Lutheranern entgegengehalten und daraufhin als ein Axiom der reformierten Theologie ausgegeben wurde. Dieses besagt, dass das Endliche (d. h. die menschliche Leiblichkeit) das Unendliche (d. h. das Göttliche) nicht gänzlich in sich zu schließen vermag.¹⁵⁴ Nach Heiko A. Oberman vertritt Calvin nicht die (negative) Auffassung, dass das Endliche nicht in der Lage sei, das Unendliche aufzunehmen (*finitum non capax infiniti*), sondern die (positive), dass das Unendliche in das Endliche eingehen könne (*infinitum capax finiti*), ohne darin aufzugehen.¹⁵⁵ Es gibt durchaus

¹⁵² Christian Link: Schöpfung, Bd. 1, Göttingen 1991, 174f.

¹⁵³ Zur Begriffsgeschichte siehe: Willis: Calvin's Catholic Christology (siehe Anm. 162), 8–25. Der Hinweis auf Thumm findet sich bei Willis, 57, Anm. 2. Siehe auch: Christian Link: Das sogenannte Extra-Calvinisticum. Die Entscheidung der Christologie Calvins und ihre theologische Bedeutung, in: EvTh 47, 1987, 97–119, abgedruckt in: ders.: Prädestination und Erwählung, Neukirchen-Vluyn 2009, 145–170 (ich zitiere hier und im Folgenden aus dieser Ausgabe), 154, Anm. 2.

¹⁵⁴ Diese Formulierung stammt nicht von Calvin selbst, sondern wurde in der reformierten Theologie des 16. Jahrhunderts in Abwehr der lutherischen Christologie geprägt. Der Berner Theologe Wolfgang Musculus Dusanus hatte 1560 geschrieben: «Quod finitum est, infinitum comprehendere non potest» (Loci communes theologiae sacrae, Basileae 1560, 430; diesen Hinweis entnehme ich: Karl Barth: Christliche Dogmatik im Entwurf I [GA II/14], Zürich, 1982, 251f.).

¹⁵⁵ Heiko Oberman: Die «Extra»-Dimension in der Theologie Calvins (1966), in: ders.: Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf, Göttingen 1986, 253–282. Siehe auch: Marco Hofheinz: Das gewisse Extra! Oder: Christologie als «Türöffner»? Das Extra-Calvinisticum und die «Lichterlehre» Karl Barths als Zugänge zu einer Theologie der Religionen, in: ders., Kai-Ole Eberhardt unter Mitarbeit von Jan-Philip Tegtmeier (Hg.): Gegenwartsbezogene Christologie. Denkformen und Brennpunkte angesichts neuer Herausforderungen, Dogmatik in der

auch in der Theologie Luthers und der Lutheraner Aussagen, die in diese Richtung gehen, vor allem solche, in denen er vom «verborgenen Gott» spricht.¹⁵⁶ Eine von der menschlichen Natur Jesu Christi gelöste Gegenwart der göttlichen Natur lehnt Luther aber dezidiert ab.¹⁵⁷

Die Vorstellung, dass der Logos auch außerhalb seiner Inkarnation im Menschen Jesus («extra carnem») präsent ist, hat Konsequenzen für die Abendmahlslehre und für die theologische Erkenntnislehre. Die Allgegenwart des Logos in der ganzen Welt eröffnet die Möglichkeit, «unter Anleitung der Erfahrung Gott als denselben kennen[zulernen], als der er sich uns im Wort offenbart»¹⁵⁸. Darin gründet die Lehre von einer «natürlichen Gottserkenntnis», die uns hier aber nicht weiter zu interessieren braucht. Wichtig ist jedoch die Anwendung dieses christologischen Ansatzes auf die Abendmahlslehre. Christus kann demnach im Abendmahl (bzw. in den Elementen Brot und Wein) nicht leiblich präsent sein.¹⁵⁹ Er ist «als Person ganz (*totus*) gegenwärtig [...], nicht aber nach seinen beiden Naturen (*totum*)».¹⁶⁰ Christus ist *ganz* gegenwärtig, ohne dass der *ganze* Christus

Moderne, Tübingen 2020, 245–298, bes.: 251–264.

¹⁵⁶ Karl Barth hat in KD I/2, 185 in diesem Zusammenhang WA 18, 685,23 zitiert, wo Luther schreibt, Gott habe sich nicht in sein Wort eingeeengt, sondern sich die freie Verfügung über alles Geschehen vorbehalten.

¹⁵⁷ «Und es solt mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr denn an einem einzelnen ort zu gleich eine Göttliche und eine menschliche person were, Und an allen anderen orten muste er allein ein blosser abgesonderter Gott und eine Gottliche person sein on menschheit. Nein geselle, wo du mir Gott hinsetzest, da mustu mir die menschheit mit hin setzen, Sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen» (WA 26, 333,2–8). Der Kontext dieser Aussage ist die Abendmahlstheologie.

¹⁵⁸ Institutio I, 10,2.

¹⁵⁹ Zu der damit verbundenen Raumvorstellung von Calvin siehe: Matthias D. Wüthrich: Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken, Göttingen 2015, 215–229. Demgegenüber warnt Frank Ewerszumrode davor, Calvin ein geografisches Verständnis des Himmels zu unterstellen (Frank Ewerszumrode: *Mysterium Christi spiritualis praesentiae. Die Abendmahlslehre des Genfer Reformators Johannes Calvin aus römisch-katholischer Perspektive*, Göttingen 2012, 186).

¹⁶⁰ Institutio IV, 17,30. – Luthers Gegenposition findet sich u. a. im «Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister» (WA 19, 491,17–19).

gegenwärtig wäre. Das *totus* bezeichnet dabei die qualitative bzw. wesenhafte Ganzheit, die auch dort gegeben sein kann, wo keine Ganzheit im quantitativen Sinn (*totum*) besteht.

Die Unterscheidung zwischen «Christus *totus*» und «Christus als *totum*» hat Calvin aus dem Sentenzenkommentar von Petrus Lombardus übernommen. Darin heißt es: «quod Christus eodem tempore totus erat in sepulchro, totus in inferno, totus ubique, sicut modo totus est, ubicumque est, sed non totum [...] Totum enim ad naturam refertur, totus autem ad hypostasim.»¹⁶¹ Diese Aussage steht nicht im Zusammenhang der Abendmahlslehre. Es ist vielmehr die Antwort auf die zu dieser Zeit diskutierte Frage, ob Christus zwischen seinem Tod und seiner «Auferweckung» noch Mensch war. Die Antwort lautet: Seiner *Person* (bzw. *Hypostase*) nach war Christus *ganz* im Tod (im Grab und in der Unterwelt); seinen *Naturen* nach aber nicht *der ganze* Christus (bzw. das Ganze des Christus), sondern nur die menschliche Natur. Der ewige Sohn Gottes ist ganz mit dem Fleisch vereinigt, existiert aber auch darüber hinaus.

Calvin fand zahlreiche weitere Anknüpfungspunkte in der Theologiegeschichte für seine Auffassung von der «Überschüssigkeit» des ewigen über den inkarnierten Logos. Sie reichen bis in die Patristik zurück.¹⁶² Eine der Hauptquellen schon für den Lombarden war Johannes von Damaskus. Auch Thomas von Aquin hatte erklärt, Christus sei vom Himmel herabgestiegen, doch hätte seine göttliche Natur nicht aufgehört, im Himmel zu sein.¹⁶³ Luther hielt dagegen, Gott habe sich in Jesus

¹⁶¹ Sent III, 22,3 (MPL 192, 804).

¹⁶² Siehe dazu: Karl Barth: KD I/2, 184; Werner Elert: Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte, Berlin 1957, 52ff. E. David Willis: Calvin's Catholic Christology. The Function of the so-called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology, Leiden 1966, 34–60. Nach Alois Grillmeier geht die Unterscheidung zwischen dem *λόγος ἄσαρκος* und dem *λόγος ἔνσαρκος* auf Hippolyt (De Christo et Antichristo, 4) zurück, der damit zwei Stadien der Heilsgeschichte bezeichnete (Alois Grillmeier: Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 1: Von der apostolischen Zeit zum Konzil von Chalcedon [451], Freiburg³ 1990, 234).

¹⁶³ STh III, qu. 5, art. 2c, ad 1. Siehe auch STh III, qu. 3, art. 7b; STh III qu. 10, art. 1b.

Christus «ganz und gar ausgeschüttet [...] und nichts behalten, das er uns nicht gegeben habe»¹⁶⁴.

Christina Aus der Au weist in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung der Pneumatologie für Calvins Christologie hin: «Die Überwindung dieses Dilemmas – Christi Göttlichkeit jenseits seiner menschlichen Natur und doch nicht jenseits seiner Menschlichkeit – besteht darin, dass Calvins Christologie nicht ohne seine Pneumatologie zu denken ist.»¹⁶⁵ Die Gegenwart der ganzen Person Jesu Christi ist seine Gegenwart im Heiligen Geist. Der erhöhte Herr ist pneumatisch auch ohne seine Leiblichkeit gegenwärtig.

Breitenwirkung entfaltete das «Extra Calvinisticum» nicht zuletzt durch seine Aufnahme in den *Heidelberger Katechismus*. In den Antworten auf die Fragen 47 und 48 wird es dargestellt. Darin heißt es, die göttliche Natur sei «wohl außerhalb ihrer angenommenen Menschheit und dennoch nichts desto weniger auch in derselben [...] und persönlich mit ihr vereinigt»¹⁶⁶. Matthias Wüthrich macht auf einen wichtigen Unterschied zu Calvins Ansatz aufmerksam: Im Heidelberger Katechismus ist das «Extra Calvinisticum» nicht wie bei Calvin auf die Inkarnation und das Abendmahl bezogen, sondern auf die Himmelfahrt Jesu, also auf den «Akt, in dem Jesus Christus zum Haupt der Kirche befördert und eingesetzt wird»¹⁶⁷. Dadurch liegt der Akzent nicht auf der Erfüllung des Kosmos durch den göttlichen Logos, sondern darauf, «dass Jesus Christus trotz seiner Himmelfahrt als göttlicher Logos ‹bei uns›, den Glaubenden, ist, bis

¹⁶⁴ Martin Luther: Der Große Katechismus, zitiert nach: Unser Glaube (BSLK) (siehe Anm. 44 in Teil 2), § 735.

¹⁶⁵ Christina Aus der Au: Das Extra Calvinisticum – mehr als ein reformiertes Extra?, in: ThZ 64, 2008, 361, im Anschluss an Christian Link. Siehe dazu auch: Werner Krusche: Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin, Göttingen 1957, 126–130: «Der Sohn geht ins Fleisch ein (und wird also Empfänger des Geistes), aber er geht nicht in ihm auf oder unter (sondern bleibt der den Geist Sendende).» (129).

¹⁶⁶ Matthias Freudenberg, Aleida Siller (Hg.): Was ist dein einiger Trost? Der Heidelberger Katechismus in der Urfassung, Neukirchen-Vluyn 2012, 33 (Antwort auf Frage 48). Online unter: www.heidelberger-katechismus.net/8048-0-227-50.html (09.03.2021).

¹⁶⁷ Matthias Wüthrich: Ein «theologischer Betriebsunfall»? Erwägungen zum sog. *extra calvinisticum* ausgehend vom Heidelberger Katechismus, in: ThZ 70, 2014, 101. Vgl. auch die Frage 50 des Heidelberger Katechismus.

ans Ende der Welt. Das *extra* der göttlichen Natur Jesu Christi steht hier ganz im Dienste der Kirche.»¹⁶⁸

Nachdem sich *Karl Barth* in früheren Schriften¹⁶⁹ noch ausdrücklich zum «Extra Calvinisticum» bekannt hatte, bezeichnete er die diesbezüglichen Aussagen des Heidelberger Katechismus 1947 als einen «theologischen Betriebsunfall»¹⁷⁰ und als eine «Aussage des Unglaubens»¹⁷¹. Denn damit werde die Einheit der gott-menschlichen Person infrage gestellt. Diesem Einwand war allerdings schon Calvin entgegengetreten. Und auch der Heidelberger Katechismus hatte ihn explizit und dezidiert zurückgewiesen. Inkarnation bedeutet für Barth die Ununterschiedenheit des ewigen vom inkarnierten Logos. Der Christus *totus* muss auch der Christus als *totum* sein.¹⁷² Barths Ablehnung des «Extra Calvinisticum» dürfte durch seinen Kampf gegen die natürliche Theologie motiviert sein. Hätte er der Pneumatologie größeres Gewicht verliehen, so hätte er an seiner ursprünglichen Zustimmung zum «Extra Calvinisticum» festhalten und dieses theologisch fruchtbar machen können.

Andererseits brachte Barth aber auch das Erbe der reformierten Tradition zur Geltung und wollte die Unterschiedenheit des ewigen Wortes Gottes von dessen Inkarnation in Jesus gewahrt wissen. Eberhard Busch fasst Barths Deutung der Inkarnation, wie er sie 1938 in KD I/2 vertreten hat, folgendermaßen zusammen: «Der christologische Zentralsatz ‹Das Wort ward Fleisch› sei [nach Barth, R. B.] nicht so zu verstehen, als sei das Fleisch nun selbst das göttliche Wort, sondern so, dass das Wort in seiner Fleischwerdung nicht aufhört, das Wort zu sein, das *Subjekt*, das redet,

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ Etwa in: Karl Barth: Unterricht in der christlichen Religion. Erster Band: Prolegomena (1924), (GA II/17), Zürich 1985, 196.

¹⁷⁰ Karl Barth: Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus, Vorlesung gehalten an der Universität Bonn im Sommersemester 1947, Zollikon-Zürich 1948, 70.

¹⁷¹ A. a. O., 71. Vorsichtiger fällt die Kritik aus in: KD I/2, 184f.; II/1, 550; IV/1, 197. Nach Christian Link hat das Extra Calvinisticum «erst in der Offenbarungslehre der Kirchlichen Dogmatik seine systematische Begründung und Ausformung gefunden» (Link: Das sogenannte Extra-Calvinisticum [siehe Anm. 153], 162).

¹⁷² Siehe dazu auch: Darren O. Sumner: Karl Barth and the Incarnation: Christology and the Humility of God, London u. a. 2014, bes. 198–203.

handelt, offenbart und versöhnt und so zu uns kommt, die wir im ‹Fleisch sind.›¹⁷³

Im Satz ‹Das Wort Gottes wurde Mensch/Fleisch› betonte Barth das ‹wurde›. Indem die christliche Theologie das Geschehen der *Menschwerdung* hervorhebe, durchbreche sie das statische griechische Denken. Indem dem Logos ‹Konkretheit, Kontingenz, historisches Einzeldasein› zugesprochen werde, zerbreche aller Platonismus mit seinem Seinsdenken.¹⁷⁴ Barth akzentuierte den *Vollzugs*charakter der Gott-Mensch-Einheit in Jesus Christus als dem definitiven Wort Gottes.

In seiner ‹Lichterlehre› erklärte er, das universale Wort Gottes vermöge auch *extra ecclesiam* wahre Worte hervorzubringen.¹⁷⁵ Außer und neben dem einen Wort Gottes herrscht demnach nicht reine Unwahrheit,¹⁷⁶ auch hier finden sich vielmehr ‹Worte, Wahrheiten, ja ‹Offenbarungen›¹⁷⁷, die ‹Lichtungen und Erleuchtungen›¹⁷⁸ bewirken.¹⁷⁹ Für diese Lehre rekurrierte er aber nicht auf das ‹Extra Calvinisticum›, sondern betonte, dass es sich bei den ‹Lichtern› um Reflexionen des Christuslichtes handelt, das vom inkarnierten Wort Gottes ausgeht.¹⁸⁰ Damit bleibt das Universalitätspotenzial, das im ‹Extra Calvinisticum› liegt, ungenutzt.

Gerade dieses Potenzial ist aber für die Repräsentationschristologie von erheblicher Bedeutung. Es eröffnet die Möglichkeit, den ewigen vom inkarnierten Logos zu unterscheiden, ohne beide voneinander zu trennen. Aus dem ‹extra carnem› folgt ein ‹extra ecclesiam›. Im Blick auf Calvin deutete *Christian Link* die Konsequenz der geistlichen Allgegenwart Gottes in seinem Wort an: Gott vermag sich auch über die Offenbarung in Christus hinaus, aber immer auf sie bezogen, in der von der Christusverkündigung unberührten Welt bekannt zu machen und diese für sich in Anspruch zu nehmen. Und umgekehrt: Es gibt ‹eine Weltlichkeit, es mag

¹⁷³ Eberhard Busch: Barth – ein Porträt in Dialogen: Von Luther bis Benedikt XVI., Zürich 2015, 57.

¹⁷⁴ Karl Barth: Erklärung des Johannesevangeliums (Kapitel 1–8), GA II/4, Zürich 1976, 107.

¹⁷⁵ Vgl. KD IV/3, 153, im Kontext von KD IV/3, 40–188.

¹⁷⁶ Vgl. a. a. O., 108.

¹⁷⁷ A. a. O., 154.

¹⁷⁸ A. a. O., 159.

¹⁷⁹ Siehe dazu: Bernhardt: Klassiker der Religionstheologie (siehe Anm. 51 in Teil 1), 120–124.

¹⁸⁰ Siehe dazu auch: Hofheinz: Das gewisse Extra! (siehe Anm. 155), 264–284.

sogar ein ausgesprochen atheistischer Humanismus sein, der die der Kirche anvertraute Wahrheit mindestens ebenso deutlich und bestimmt wie sie selbst und manchmal sogar auch besser und folgerichtiger zu bezeugen scheint»¹⁸¹.

Nach Link ist das «extra» vor allem für die Bestimmung der Beziehung zum alttestamentlichen Israel relevant.¹⁸² Doch es gilt nicht nur «rückwärts». Der Logos ist auch in der Gegenwart und der Zukunft außerhalb des Leibes Christi präsent. Wenn sich aus dem «Extra Calvinisticum» («weit über Calvins eigene Andeutungen hinaus») eine konsequent geschichtliche Christologie ergibt,¹⁸³ dann ist auch die Geschichte, die sich *nach* der Inkarnation des Gott-Logos ereignet, von diesem Logos erfüllt; und zwar die *Weltgeschichte*, einschließlich der *Religionsgeschichte*. Schon Calvin stellt sich denen entgegen, die fragen: «Was haben denn die Gottlosen mit dem Heiligen Geist zu schaffen, sie sind doch ganz und gar von Gott getrennt?»¹⁸⁴ Dieser pneumatologische Universalismus ist aber nicht ohne den logoschristologischen Universalismus zu denken.

In seinen Überlegungen zur «Lichterlehre» Barths hat Link dann auch andere Religionen in den Blick genommen. Aus dieser Lehre zog er die Konsequenz, «dass auch die außerchristlichen Religionen zum Darstellungsraum der Offenbarung werden» können.¹⁸⁵ Doch auch hier ließ er keinen Zweifel daran, dass es sich um einen *christozentrischen* Universalismus handelt. Der *λόγος ἄσαρκος* darf nicht als eine anonyme Selbstmitteilung Gottes verstanden werden. Es ist der Christus-Logos! *Extra carnem* heißt nicht *extra Christum*. Das *extra* der göttlichen Natur kann nicht von ihrem *intra* in der menschlichen Natur gelöst werden. Wendet man diese Lehre auf die Offenbarungsquellen und Traditionsströme anderer Religionen an, so lassen sich diese im Sinne eines religionstheologischen «Inklusivismus» zwar in eine positive Beziehung zum Offenbarungs- und sogar zum Heilshandeln Gottes setzen. Dabei werden sie allerdings als Ausdruck der universalen Christuswirklichkeit gewürdigt, nicht aber in ihrem Selbstverständnis.

¹⁸¹ Link: Das sogenannte Extra-Calvinisticum (siehe Anm. 153), 148.

¹⁸² A. a. O., 165.

¹⁸³ Ebd.

¹⁸⁴ Institutio II, 2,16.

¹⁸⁵ Christian Link: Das menschliche Gesicht der Offenbarung. Bemerkungen zum Religionsverständnis Karl Barths, in: KuD 26, 1980, 295.

3.3.2.3.2. Extra Christum

John Hick, der ebenfalls in calvinischer Tradition steht, geht einen gewichtigen Schritt darüber hinaus. Auch er nimmt das «Extra Calvinisticum» in Anspruch und rekurriert auf die Unterscheidung zwischen *Christus totus est* und *Christus totum est*, nutzt diese aber, um zu einer theologischen Anerkennung der Traditionsquellen und -ströme anderer Religionen zu gelangen. Er sieht den Logos bzw. die Liebe Gottes nicht mehr nur *extra carnem*, sondern auch *extra Christum* am Werk.

Ich beziehe mich in der folgenden Darstellung zunächst auf einen Aufsatz aus dem Jahr 1966, in dem Hick der Frage nachgeht, wie das chalcedonische *vere Deus – vere homo* unter heutigen Verstehensvoraussetzungen plausibilisiert werden kann.¹⁸⁶ In späteren Arbeiten zur Christologie hat er diese Position revidiert. Seine früheren Überlegungen bieten aber wertvolle Einsichten zum Gebrauch der *totus-totum*-Unterscheidung.

Voraussetzung der Argumentation Hicks ist das Verständnis des Wesens Gottes als Liebe. Liebe ist dabei nicht als Eigenschaft, sondern als Aktivität verstanden. Die «Wesensgleichheit» zwischen Jesus und Gott besteht in der Gleichheit der von Jesus praktizierten Liebe mit der Liebe Gottes als Grundbestimmung des Handelns Gottes. Hick schlägt deshalb vor, von *homoagapé* statt von *homoousia* zu sprechen.¹⁸⁷ Er betont, dass sich die Liebe Gottes in Jesus nicht nur *zeigt*. Sie war nicht nur *wie* Gottes Liebe, «nor was it a reflection or imitation of the divine Agapé, but it actually and literally was God's Agapé».¹⁸⁸ Um diese Identität zu bekräftigen, weist er auch den Repräsentationsgedanken zurück: «Jesus' *agapé* is not a representation of God's Agapé; it is that Agapé operating in a finite mode; it is the eternal divine Agapé made flesh, inhistorized.»¹⁸⁹

Was aber bedeutet das «*war*» bzw. «*ist*» in dem Satz: «Jesus *ist* Gott und Mensch» bzw. «Jesu Liebe *ist* die Liebe Gottes»? Hick unterscheidet zunächst vier verschiedene Bedeutungen von «*ist*»: «*predication*» («the paper *is* white»), «*class membership*» («cats *are* vertebrates»), «*definitional or*

¹⁸⁶ John Hick: *Christology at the Crossroads*, in: *Prospects for Theology*, hg. von Francis George Healey, London 1966, 137–166. Diesen Aufsatz hat er als Kapitel 11 («*Christ and Incarnation*») in die 1973 in London erschienene Aufsatzsammlung «*God and the Universe of Faiths*» aufgenommen. Diese wurde 1975 neu aufgelegt.

¹⁸⁷ A. a. O., 164.

¹⁸⁸ A. a. O., 154.

¹⁸⁹ A. a. O., 159.

equivalence of symbols» («a quadrilateral *is* a four-sided plane figure») und «identification («Richard Nixon *is* the President of the U.S.A.»)¹⁹⁰. Die alexandrinische Christologie bezieht das «ist» auf «Gott» und «Mensch»: «Jesus ist Gott und Mensch». Sie versteht es dabei in Bezug auf Gott als Identifikation und in Bezug auf den Menschen als Bezeichnung der Zugehörigkeit zu einer Klasse. Die antiochenische Christologie fasst das «ist» dagegen als Prädikation von Eigenschaften auf: Jesus hat menschliche und göttliche Eigenschaften. Er ist nicht «man and God», sondern «human and divine»¹⁹¹.

Hick versteht das «ist» in dem Satz «Jesus ist die Liebe Gottes» als Identifikation. Identität kann nun aber in einem qualitativen oder in einem quantitativen Sinn konstatiert werden.¹⁹² Als *qualitative* Identität würde sie eine Proportionalitätsanalogie bezeichnen, vergleichbar der Aussage, dass die Liebe von Frau A zu ihren Kindern qualitativ identisch ist mit der Liebe von Frau B zu ihren Kindern.¹⁹³ Angewandt auf Jesus führte das zu einem graduellen Verständnis von Inkarnation, dem zufolge die Liebe Gottes in ihm in höherem Maße realisiert ist als in anderen Menschen. Hick will darüber hinausgehen, um die Einzigartigkeit der Inkarnation der Liebe Gottes in Jesus zur Geltung zu bringen. Daher spricht er sich dafür aus, den Satz «Jesus ist die Liebe Gottes» im Sinne einer *quantitativen* (bzw. numerischen) Identität zu verstehen. Demnach ist Jesu Liebe nicht nur von gleicher Qualität *wie* Gottes Liebe; sie *gleicht* nicht nur dieser Liebe, sondern besteht in ihr. Jesu Liebe *ist* die Liebe Gottes. Aber sie ist nicht *das Ganze* der Liebe Gottes: *totus*, aber nicht *totum*. Sie hat nicht den gleichen quantitativen Umfang wie diese. Mengentheoretisch gesprochen: Die «Menge» der Liebe Jesu hat den gleichen Inhalt wie die «Menge» der Liebe Gottes, ist aber kleiner als diese. Beide sind nicht kongruent.

Die Liebe Jesu wird damit nach dem Modell von Teil-und-Ganzem in Beziehung zur Liebe Gottes gesetzt. Es *ist* die Liebe Gottes, aber nicht das Ganze der Liebe Gottes. Der Unterschied liegt in der Erstreckung, in der Reichweite des Handelns. Die Ereignung der Liebe Gottes ist *unendlich*, die Ereignung der Liebe Jesu dagegen *endlich*. Sie wird von einem endlichen Menschen praktiziert, der in einem bestimmten historischen Kontext

¹⁹⁰ A. a. O., 154.

¹⁹¹ A. a. O., 155.

¹⁹² A. a. O., 156f.

¹⁹³ A. a. O., 156.

lebte. Wie alle Erscheinungen der Geschichte ist sie damit partikular. Das universale Ganze der Liebe Gottes geht über die von Jesus verkörperte und praktizierte Liebe hinaus. Gottes Liebe und damit das Wesen Gottes ist demnach *ganz und gar* in Christus gegenwärtig (*totus deus*), ohne dass sich *das Ganze* dieser Liebe bzw. das Ganze Gottes (*totum Dei*) in ihm erschöpfte. «Jesus [...] was *totus deus*, «wholly God», in the sense that his *agape* was genuinely the *Agapé* of God at work on earth, but not that he was *totum dei*, «the whole of God», in the sense that the divine *Agapé* was expressed without remainder in each or even in the sum of his actions.»¹⁹⁴

Hick wendet die Unterscheidung zwischen *totus* und *totum* also nicht auf das Verhältnis der zwei Naturen zur einen Person Jesu Christi an, sondern auf die Beziehung Jesu zu Gott. Diese Beziehung ist durch die Liebe Gottes bestimmt. Sie steht an der Stelle des «Logos», wird aber nicht als Substanz, sondern als Aktivität verstanden: als Lieben. Jesus ist die «Inkarnation» dieser Liebe, wobei dieser Begriff hier in einem metaphorischen Sinn gebraucht wird. Er bedeutet: «the divine *Agapé* has been inhistorised in the person of Jesus.»¹⁹⁵

Um seine Bestimmung der Beziehung zwischen der Liebe Gottes und der Liebe Jesu zu veranschaulichen, zieht Hick das schon von den Kirchenvätern gebrauchte Bild von der Lichtquelle und dem Lichtstrahl heran und fügt aus der modernen Lichttheorie die Einsicht hinzu, dass in beiden Fällen das Licht die gleiche Wellenlänge hat.¹⁹⁶ Ihm ist dabei der Gedanke wichtig, dass zwischen Lichtquelle und Lichtstrahl nicht nur eine Analogie, sondern eine kausale Beziehung besteht. Die Lichtquelle setzt die Energie frei, die im Lichtstrahl die Leuchtwirkung erzielt, wo dieser auf ein Objekt trifft. So setzt Gott die «Liebesenergie» frei, die in der Beziehung Jesu zu den Menschen wirksam und erfahrbar wird. Auf diese Weise kann Jesus als das Medium der Menschenliebe Gottes verstanden werden.

Fragwürdig ist bei diesem Ansatz der Gebrauch der Unterscheidung zwischen «quantitativ» und «qualitativ». «Qualitativ» steht für eine bloße Gleichheit bzw. Ähnlichkeit, «quantitativ» für eine numerische Identität, wobei der «Deckungsgrad» der beiden identifizierten Entitäten unterschiedlich sein kann. Dann aber handelt es sich eben nicht mehr um eine

¹⁹⁴ A. a. O., 159 (Hervorhebung J. H.).

¹⁹⁵ A. a. O., 153.

¹⁹⁶ A. a. O., 161f.

numerische Identität. Man kann nicht zwischen «quantitativ» und «numerisch» unterscheiden. In seiner Kritik an Hick macht Dalferth darauf aufmerksam, dass numerische Identität zwischen zwei Gegenständen nach Leibniz nur dann gegeben ist, wenn ein Gegenstand alle Eigenschaften des anderen (einschließlich seiner Erstreckung) besitzt, was auf Jesus und Gott – wie auch auf die Liebe Jesu und die Liebe Gottes – nicht zutrifft.¹⁹⁷ Wenn es zuträfe, wäre Jesus nicht nur *totus Deus*, sondern auch *totum Dei*. Das aber steht Hicks Anliegen entgegen, zwischen *totus Deus* und *totum Dei* zu unterscheiden.

In späteren Arbeiten zur Christologie¹⁹⁸ ist Hick von der Behauptung der numerischen Identität abgerückt und hat sich auf eine Repräsentationschristologie zubewegt. Er öffnete sich nun für die geistchristologischen Ansätze von Donald M. Baillie¹⁹⁹ und Geoffrey W. H. Lampe²⁰⁰, die er vor seiner Hinwendung zu einer pluralistischen Religionstheologie zu Beginn der 1970er Jahre kritisch beurteilt hatte. Dem Anspruch auf Einzigartigkeit Jesu Christi stand er nun zunehmend ablehnend gegenüber. Er «pluralisierte» ihn, indem er davon ausging, dass die Zentralgestalten und -inhalte anderer Religionen auf ihre je eigene Weise ebenso einzigartig sind. Die Religionen sind daraufhin zu befragen, ob und inwieweit sie die Liebe Gottes zu erkennen geben. Dementsprechend verdienen sie Anerkennung.

¹⁹⁷ Ingolf Dalferth: Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Theologie: ZThK 84, 1987, 333.

¹⁹⁸ Vor allem in: John Hick: *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, Louisville, KY, 1993, ²2006; ders.: *An Inspiration Christology for a Religiously Plural World*, in: Stephen T. Davis (Hg.): *Encountering Jesus. A Debate on Christology*, Atlanta, GA 1988, 5–22. Zur Christologie Hicks insgesamt siehe: Christian Heller: *John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen. Darstellung und Analyse – Diskussion – Rezeption*, Münster 2001, 150–173; Kirsten Joswowitz-Schwellenbach: *Zwischen Chalcedon und Birmingham. Zur Christologie John Hicks*, Neuried 2000; Rührup: *Christologische Konzeptionen* (siehe Anm. 45 in Teil 2), 27–88, bes. 61–76.

¹⁹⁹ Donald M. Baillie: *God was in Christ*, London 1948, dt: *Gott war in Christus*, Göttingen 1959.

²⁰⁰ Geoffrey W. H. Lampe: *God as Spirit*, Oxford 1977. Siehe dazu: Ulrike Link-Wieczorek: *Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie*, Göttingen 1999, 248–265.

Noch deutlicher als früher betonte er nun, dass es sich bei «Inkarnation» um einen metaphorischen Begriff handelt. Er versuchte jetzt nicht mehr, die chalcedonische Zwei-Naturen-Lehre zu plausibilisieren, sondern betrachtete sie als «unheilbar» aporetisch. Zudem schien sie ihm unausweichlich zu einem soteriologischen Exklusivismus zu führen: «Wenn Jesus wirklich der inkarnierte Gott war und nur durch seinen Tod Menschen gerettet werden und nur durch ihre Hinwendung zu ihm jenes Heil erwerben können, dann ist der christliche Glaube die einzige Tür zum ewigen Leben. Die Folgerung daraus wäre, dass die große Mehrheit der Menschheit bis dahin nicht errettet worden wäre. Ist es aber glaubhaft, dass der liebende Gott und Vater aller Menschen entschieden haben sollte, dass nur die, die innerhalb eines bestimmten Zweiges der menschlichen Geschichte geboren wurden, gerettet würden?»²⁰¹

Dieser exklusivistischen Konsequenz der Logos-Inkarnations-Naturen-Christologie will *Perry Schmidt-Leukel* ausweichen. Unter Berufung auf Karl Rahners Aussage, dass Jesus der «einmalig höchste Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit»²⁰² ist, nimmt er eine Pluralität von «Inkarnationen» Gottes an.²⁰³ Neben Jesus gibt es weitere Verleiblichungen der absoluten Wirklichkeit, wie etwa Buddha.²⁰⁴ Letztlich ist *jeder* Mensch nach Schmidt-Leukel darauf angelegt, die Gegenwart Gottes

²⁰¹ John Hick: Jesus und die Weltreligionen, in: ders.: *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979, 189. engl.: *The Myth of God Incarnate*, Philadelphia, PA 1977, 180.

²⁰² Siehe Anm. 47.

²⁰³ Rahner hatte allerdings gerade in der Inkarnation die Begründung für die «Absolutheit» des Christentums gesehen: «Das Christentum versteht sich als die für alle Menschen bestimmte, absolute Religion, die keine andere als gleichberechtigt neben sich anerkennen kann [...], weil es auf Inkarnation, dem Tod und der Auferstehung des einen fleischgewordenen Wortes Gottes beruht» (Karl Rahner: *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: *Schriften zur Theologie* 5, 139 [Sämtliche Werke 10, 559]). – Johannes Herzgsell weist darauf hin, dass Rahner «ein volles metaphysisches Verständnis der Inkarnation bzw. eine «essentielle» Christologie voraussetzt» (Herzgsell: *Das Christentum im Konzert der Weltreligionen* [siehe Anm. 18 im Vorwort dieses Bandes], 556).

²⁰⁴ Perry Schmidt-Leukel: *Buddha and Christ as Mediators of the Transcendent. A Christian Perspective*, in: ders. (Hg.): *Buddhism and Christianity in Dialogue. The Gerald Weisfeld Lectures 2004*. Norwich 2005, 151–175; ders.: *Buddha und Christus als Inkarnationen*, in: Bernhard Nitsche (Hg.): *Gottesdenken in*

zu verleiblichen.²⁰⁵ Man könnte zur Stützung dieser Position auf die griechischen Kirchenväter verweisen, die das Heilsziel in der *Theosis* (θέωσις) des Menschen (als Ebenbild Gottes) sahen. Doch gingen sie davon aus, dass dieses Ziel nur auf dem Christusweg zu erreichen sei.²⁰⁶

Schmidt-Leukel versteht «Inkarnation» und auch die Zwei-Naturen-Lehre in einem weiteren Sinn. Er deutet Inkarnation als Ausdruck von Offenbarung: Gott offenbart sich im Wirken Jesu, er ist also diesem Geschehen inhärent. Doch nicht nur hier, sondern wo immer sich das Göttliche in einem endlichen Medium vergegenwärtigt, offenbaren sich «zwei Naturen». Zum einen ist das geoffenbarte Göttliche dabei vom endlichen Medium zu unterscheiden, zum anderen doch so real in und durch das Medium wirksam, dass Offenbarer und Offenbarung als Einheit wahrgenommen werden.²⁰⁷

interreligiöser Perspektive, Frankfurt, Paderborn 2005, 202–219; ders.: Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, 283–296. Eine ganz ähnliche Position vertritt Schmidt-Leukels Schülerin Rose Drew in: *Buddhist and Christian? An Exploration of Dual Belonging*. London, New York 2011, 86–107.

²⁰⁵ Ähnlich: John S. Spong: *Warum der alte Glauben neu geboren werden muss*. Ein Bischof bezieht Position, Düsseldorf 2006. Die plakative Formel «Jesus ohne Inkarnation» (153–172) meint im Grunde eine Ausdehnung des Inkarnationsbegriffs auf jede Person, «die anderen Leben, Liebe und Sein bringt» (ebd.).

²⁰⁶ Siehe dazu auch das Votum von Catherine Keller (*On the Mystery. Discerning Divinity in Process*, Minneapolis, MN 2008, 151): «Within the Christian narrative, the incarnation in Jesus of that divine *Logos*, that world-creative Wisdom, is portrayed as a distinctive event. Indeed, it may be considered unique in this strong sense: only this person, as far as we know, has so *realized* the divine lure as to become «at one» with it. That intimate union or «sonship» is not a metaphysical given, but an event of becoming [...]. But does this make the incarnation an exclusive revelation of God in the final or competitive sense usually meant by identifying Jesus as the «only Son of God»? To the contrary: the whole point of the unique incarnation is to open up a new intimacy with the infinite. [...] In other words, to embrace this *logos is to become a son or a daughter of God.*» (Hervorhebung C. K.).

²⁰⁷ Perry Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*. München 1999, 218.

3.3.2.3.3. Jesus als Christus

Unterscheidet man auf diese Weise zwischen dem ewigen Wort Gottes und seiner Personifizierung in Jesus, dann kann man den Satz «Jesus ist das Wort Gottes» nicht umkehren und sagen: «Das Wort Gottes ist Jesus». Raimon Panikkar hat den gleichen Gedanken in seiner bekannt gewordenen Formulierung folgendermaßen ausgedrückt: «Jesus ist Christus, aber Christus ist nicht (nur) Jesus.»²⁰⁸ Auch er unterschied den zeitlosen, übergeschichtlichen kosmischen Christus vom historischen Jesus von Nazareth, ohne beide zu trennen.²⁰⁹ Die Christus-Wirklichkeit sollte enthistorisiert, d. h. aus den Beschränkungen historischer Partikularität gelöst werden. Im Sinne einer *incarnatio continua* ist sie nach Panikkar auf die gesamte kosmisch-göttlich-menschliche Wirklichkeit zu beziehen.²¹⁰ Dies bedeutet für ihn nicht, «ihre historische Faktizität zu leugnen, sondern einfach ihre Geschichtlichkeit nicht mit ihrer Wirklichkeit gleichzusetzen»²¹¹. Wirklichkeit ist «mehr» als die Ereignisfolge der Geschichte und die Christus-Wirklichkeit reicht über das historisch manifeste Leben Jesu und über die historische Manifestation des Auferstehungsleibes Jesu Christi in den Formationen der christlichen Kirche weit hinaus.

Nur durch diese Unterscheidung zwischen der historischen Person Jesu und der Christus-Wirklichkeit ist Panikkar zufolge die universale Dimension des «Christus» zur Geltung zu bringen. Die kosmische Christuswirklichkeit muss in den unterschiedlichen kulturellen und religiösen Kontexten immer wieder neu Ereignis werden, um ihre transformierende Macht zu entfalten. Geschichtliche Konkretheit und Universalität schließen sich

²⁰⁸ Raimon Panikkar: *The Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany*, London 1981; dt: *Der unbekannt Christ im Hinduismus. Dialog der Religionen*, Mainz ²1990, 23.

²⁰⁹ Siehe dazu: Bernhard Nitsche: *Gott – Welt – Mensch. Raimon Panikkars Gottesdenken – Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive*, Zürich 2008, 379–483.

²¹⁰ Bernhard Nitsche: *Following Raimon Panikkar toward an understanding of creation as incarnatio continua*, in: Aurica Jax, Saskia Wendel (Hg.): *Envisioning the Cosmic Body of Christ. Embodiment, Plurality, and Incarnation*, London 2019, 62–76.

²¹¹ Raimon Panikkar: *Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung*, München 1993, 13.

keineswegs aus, sondern bedingen sich. Die Beschränkung der Christuswirklichkeit auf ihre Inkarnationsgestalt verkürzt demgegenüber diese Universalität.

Panikkars christologische Überlegungen hinterlassen allerdings gelegentlich den Eindruck, dass er die Dimension der kosmischen Christuswirklichkeit gegenüber der Partikularität des Lebens Jesu (einschließlich des jüdischen Lebenskontextes) überbetont. Auch die Passion und der Tod Jesu treten dabei zurück. In den Kategorien der klassischen Drei-Ämter-Lehre gesprochen: Das königliche Amt steht im Vordergrund, das priesterliche verliert an Bedeutung. Die Repräsentationschristologie erlaubt demgegenüber, das historisch Konkrete genauso stark zu gewichten wie das übergeschichtlich Universale.

Ich kehre noch einmal zu Panikkars Mahnung zurück, den Bekenntnissatz «Jesus ist das Wort / der Logos / der Sohn Gottes» nicht umzukehren, und frage nach dem Gebrauch dieser Prädikation im Neuen Testament.

Bei diesem Bekenntnis handelte es sich zunächst um eine christologische Würdeprädikation. Dem Eigennamen «Jesus» wurde der Titel «Sohn Gottes» beigelegt. Diesem Titel haftete keine Exklusivität an. Es war der Würdetitel des Königs (Ps 2,7; 89,27f.), konnte aber auch auf das Volk Gottes insgesamt – nach Ex 4,22 ist Israel Gottes erstgeborener Sohn²¹² – sowie auf einzelne Gerechte (Weish 2,18) angewandt werden.

Hermann Pius Siller sieht nun schon in 1Joh 2,22f. und 4,14–16 Ansätze zu einer Umkehrung der Beziehung von Name und Prädikat, die sich dann im weiteren Verlauf der Theologiegeschichte immer weiter durchsetzte.²¹³ Die Aussage lautet dann: «Der Sohn Gottes ist Jesus». Die Aussageabsicht liegt nun nicht mehr in der Zuerkennung des Sohntitels, sondern in der Bestimmung, dass der Sohn Gottes kein anderer als Jesus ist. Statt der Gottessohnschaft wird nun der Name Jesu prädiziert. Die Frage, auf die die Formel antwortet, lautet jetzt nicht mehr: «Wer ist Jesus?», sondern: «Wie kann das ewige Gotteswort Fleisch, Mensch, Geschichte werden?» Nicht mehr die Beilegung eines christologischen Titels steht im Vordergrund, sondern die Behauptung, dass Gott in dieser bestimmten

²¹² Siehe auch Jer 31,9; Hos 11,1.

²¹³ Hermann Pius Siller: Synkretismus – Volksreligion – Bekenntnis, in: Joachim G. Piepke (Hg.): Einheitsglaube oder Einheit im Glauben. Zur Problematik von Partikularität und Universalität des christlichen Glaubens in einer fragmentierten Welt, Nettetal 2001, 173f.

historischen Person Mensch geworden ist – ausschließlich und endgültig. Damit ist eine Exklusivbehauptung mit der Aussage verbunden worden.

Die Repräsentationschristologie hält demgegenüber an der ursprünglichen Anordnung von Name und Prädikat fest. Der Ausdruck «Jesus ist Sohn Gottes» besagt dann: «Jesus repräsentiert Gott». Darin liegt seine Christuswürde. Sie besteht in der Selbstmitteilung Gottes durch ihn. «Jesus ist Träger der Selbstgegenwart Gottes bei uns.»²¹⁴

3.3.2.4. Betonung der Einheit zwischen dem ewigen und dem inkarnierten Logos

Christologische Ansätze, welche die Unterschiedenheit zwischen dem ewigen Wort Gottes und seiner menschlichen Gestalt betonen, berufen sich auf das chalcedonische «unverwandelt» und «unvermischt». Solche, die den Akzent auf die Einheit legen, verweisen auf das «ungetrennt» und «ungeteilt». Einheit meint dabei nicht Verschmelzung und Unterscheidung nicht Trennung.

Im jetzt folgenden kurzen Abschnitt zeige ich, wie vor allem in der katholischen Kirche und Theologie eine in den Augen des Lehramts zu weitgehende Unterscheidung zwischen dem ewigen Logos Gottes und seiner «Inkarnation» in Jesus zurückgewiesen wurde. Das betrifft etwa die christologischen Ansätze der katholischen Theologen Jacques Dupuis und Roger Haight. Mit Haight werden wir uns in Kapitel 4.5. eingehender beschäftigen. Bei Dupuis betrachten wir nur die von ihm vorgenommene Unterscheidung zwischen *logos asarkos* und *ensarkos*.

Dupuis war bestrebt, die Konformität mit der römisch-katholischen Kirchenlehre zu wahren und blieb im Rahmen eines christozentrischen Universalismus.²¹⁵ Dennoch wurde sein Ansatz zum Gegenstand nicht nur theologischer Kritik, sondern lehramtlicher Verurteilungen, und das vor allem deshalb, weil er von der genannten Unterscheidung religionstheo-

²¹⁴ Kühn: Christologie (siehe Anm. 20 in Teil 2), 235.

²¹⁵ Jacques Dupuis: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, NY 1997. Das Buch ist in verschiedenen Sprachen und mehreren Auflagen erschienen; dt.: *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*, hg. von Ulrich Winkler, Innsbruck 2010. Siehe auch ders.: *Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue*, Maryknoll, NY 2002; ders.: *Die Universalität des Wortes und die Partikularität Jesu Christi*, in: *SaThZ* 10, 2006, 81–100.

logischen Gebrauch gemacht hatte. Auch ihm zufolge schöpft «das Christusereignis, wie inklusiv gegenwärtig es auch sein mag, die Macht des Wortes Gottes, das in Jesus Christus Mensch geworden ist, nicht aus.»²¹⁶

2001 erhielt Dupuis von der vatikanischen Glaubenskongregation eine offizielle Abmahnung dafür.²¹⁷ Ihm wurde vorgeworfen, er habe das Heilswirken des *logos asarkos* von dem des fleischgewordenen Wortes getrennt. Gegen eine solche Trennung wendete die Glaubenskongregation ein, dass es keine zwei Heilsordnungen gebe, von denen eine über die Kirche hinausreiche. Das hatte Dupuis aber auch nie behauptet. Vielmehr hatte er stets darauf beharrt, dass er zwischen den beiden Seins- und Wirkweisen des einen Logos zwar unterscheide, sie aber nicht trenne.²¹⁸ Gerhard Gäde kommentiert: «Dupuis sieht hier im fleischgewordenen Wort Gottes das universale *Sakrament* des Heilshandelns Gottes, welches aber das Heilshandeln Gottes selbst nicht erschöpfend darstellen könne, weil die Gnade Gottes das Sakrament übersteigt.»²¹⁹

Die Gegenposition zu der von Dupuis vorgenommenen Unterscheidung zwischen *logos asarkos* und *ensarkos* wurde vom Vatikan besonders in der Enzyklika «Redemptoris missio» vertreten, in der es heißt: «Es widerspricht dem christlichen Glauben, wenn man eine wie auch immer geartete Trennung zwischen dem Wort und Jesus Christus einführt [...]. Jesus ist das fleischgewordene Wort, eine einzige und unteilbare Person [...] Christus ist kein anderer als Jesus von Nazaret, und dieser ist das Wort Gottes, das für das Heil aller Mensch geworden ist [...] Während wir darangehen, die von Gott jedem Volk zugeteilten Gaben aller Art, insbesondere die geistigen Reichtümer, zu entdecken und aufzuwerten, können wir diese Gaben nicht trennen von Jesus Christus, der im Zentrum des göttlichen Heilsplanes steht.»²²⁰

²¹⁶ Dupuis: *Unterwegs*, a. a. O., 441.

²¹⁷ Die Notifikation der Glaubenskongregation vom 24. Januar 2001 findet sich im Anhang zu «*Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*», a. a. O., 589–593.

²¹⁸ Dupuis: *Unterwegs* (siehe Anm. 215), 414.

²¹⁹ Siehe dazu auch: Gerhard Gäde: *Λόγος ἄσαρκος und λόγος ἑνσαρκος*. Zu einer religionstheologisch relevanten Unterscheidung im Werk Jacques Dupuis', in: MThZ 69, 2018/1, 45.

²²⁰ Enzyklika «Redemptoris missio» Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags, 7.12.1990 (Verlautbarungen des apostolischen Stuhls 100), hg. vom Sekretariat der Deutschen

Diese Passage ist in der Erklärung «Dominus Iesus» zitiert und in die Folgerung überführt: «Nicht vereinbar mit der Lehre der Kirche ist deshalb die Theorie, die dem Logos als solchem in seiner Gottheit ein Heilswirken zuschreibt, das er – auch nach der Inkarnation – ‚über‘ oder ‚jenseits‘ seiner Menschheit ausübe.»²²¹ Die damit dekretierte Lehrverurteilung bildete die Grundlage für die Verurteilung der Bücher «Toward a Christian Theology of Religious Pluralism» von Jacques Dupuis²²², «Jesus Symbol of God» von Roger Haight²²³ u. a.

Das Interesse, das zu der Betonung der Einheit zwischen dem ewigen und dem inkarnierten Wort Gottes führt, kommt im Untertitel von «Dominus Iesus» zum Ausdruck. Es besteht darin, «die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche»²²⁴ zu sichern. Es geht in dieser Erklärung um die Abwehr einer zu weitgehenden theologischen Anerkennung nichtchristlicher Religionen. Darin wird ein Ausdruck von Relativismus gesehen.

Doch auch dort, wo diese religionstheologische Abwehrfront nicht besteht, können sich Theologinnen und Theologen veranlasst sehen, das Proprium des christlichen Glaubens dadurch zur Geltung zu bringen, dass sie die Differenz zwischen dem ewigen und dem inkarnierten Wort Gottes minimieren oder eliminieren. So beharrt etwa Jörg Splett darauf, dass das «spezifisch christologische Geheimnis, das die [...] ‚einmalige Einmaligkeit‘ [Jesu] [...] ausmacht», darin besteht, dass der Logos-Bezug Jesu «nicht ein Verhältnis der Partizipation an einem ihm vorgegebenen Anderen, sondern sein Bezug zu sich selbst ist, dass dieses Selbst, der Sinn-selbst, freilich seinerseits Bezug auf den absoluten Ursprung ist, der biblisch ‚Vater‘ heißt. Anders gesagt: Diese Person bezieht sich nicht partizipierend auf Sinn, auf den Logos, wie endliche Personen, sondern dieser Bezug ist

Bischofskonferenz, Bonn 1990, online unter: www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html (04.08.2020), § 6.

²²¹ Kongregation für die Glaubenslehre: Erklärung: «Dominus Iesus». Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, § 10, online unter: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html (04.08.2020).

²²² Siehe Anm. 215.

²²³ Siehe Anm. 1 in Kapitel 4.5.

²²⁴ Ebd.

sein Selbstbezug, allerdings vermittelt durch den Bezug zum Vater.»²²⁵ Im Klartext ist damit gesagt: Jesus ist der Logos, die zweite Person der Trinität, und der Logos ist Jesus. Mit dieser Zurückweisung des Partizipationsgedankens ist einer Repräsentationschristologie ein Riegel vorgeschoben.

3.3.2.5. «Inkarnation» als metaphorischer *modus loquendi* für «Repräsentation»

Die Repräsentationschristologie spricht statt von der «Menschwerdung» von «Repräsentation» des Wortes Gottes und damit Gott selbst. Sie vermeidet damit die Konnotation einer Verwandlung Gottes bzw. des himmlischen «Sohnes» in einen Menschen. In der Rede von «Inkarnation» oder «Mensch- bzw. Fleischwerdung Gottes» sieht sie einen metaphorischen Ausdruck für die Gegenwart Gottes in der Person Jesu, ihrem Reden und Handeln, Leiden und Sterben. «Inkarnation» veranschaulicht das innigste Einssein des Menschen Jesus mit Gott. Der Begriff besagt: An Jesus zeigt sich die Gottheit Gottes; von ihm geht ihre Strahlkraft aus.

Der metaphorische Sprachgebrauch ist dabei (wie generell) nicht als defizitär gegenüber der wörtlichen Rede zu sehen. Die Prädikation von Bedeutungen, die dem bloß Faktischen einen Mehrwert als Sinngehalt zuschreiben, lässt sich oft nur auf diese Weise vornehmen. Das Bildwort von der «Fleischwerdung» besagt: Dieser Mensch ist vollkommen durchdrungen von der Kraft der sich mitteilenden Selbstgegenwart Gottes, die ihm gewissermaßen in «Fleisch und Blut übergegangen» ist.

Man kann natürlich auch in der Anwendung des Repräsentationsbegriffs auf die Christologie einen metaphorischen Gebrauch dieses Begriffs sehen. Es gibt verschiedene Grade von Metaphorizität. «Inkarnation» hat einen höheren Grad als «Repräsentation». «Inkarnation» ist «bildhafter» und kann daher das mit «Repräsentation» Gemeinte veranschaulichen. Und umgekehrt trägt «Repräsentation» dazu bei, die Rede von «Inkarnation» zu interpretieren und zu präzisieren, vor allem aber, sie vor Missverständnissen zu bewahren. Wie gezeigt, erlaubt der Begriff, die Unterscheidung zwischen Jesus und Gott klar zu markieren und Jesu Göttlichkeit auf

²²⁵ Jörg Splett: Person und Glaube. Der Wahrheit gewürdigt, in: Institut zur Förderung der Glaubenslehre (Stiftung) (Hg.): Wortmeldungen 11, München 2009, 128f., unter Aufnahme eines Zitats von Johannes Heinrichs: «Persönliche Beziehung zu Jesus Christus» – Skizze zu einer handlungstheoretischen Christologie, in: Klaus-Michael Kodalle (Hg.): Gegenwart des Absoluten. Philosophisch-theologische Diskurse zur Christologie, Gütersloh 1984, 120.

eine biblisch verantwortbare und im Rahmen heutiger Plausibilitätsstrukturen nachvollziehbare Weise zum Ausdruck zu bringen. Die Repräsentationschristologie versucht nicht, Unvereinbares durch Negativbestimmungen zusammen zu denken, sondern bietet ein intelligibles Modell dafür an, wie Göttliches und Menschliches in einer Person vereint sein können. Sie kann dafür auf Analogien in vielen Lebensbereichen verweisen.

Zudem erlaubt die Repräsentationschristologie, über die Rede von «Inkarnation» hinauszugehen und auch andere *modi loquendi* für das damit Anvisierte zu gebrauchen. Einen Ansatzpunkt dafür kann etwa eine Formulierung im Proömium des 1Joh bieten. Dort findet sich eine Aussage, die der von Joh 1,14 semantisch sehr nahesteht, aber weder von einer Fleischwerdung noch vom Wort Gottes spricht: In 1Joh 1,2a heißt es – mit Bezug auf Jesus Christus: «und das Leben ist erschienen» (καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη). An der Stelle der Worttheologie steht hier eine Theologie des Lebens. Die Rede von der «Menschwerdung Gottes» wird dabei in einen weiteren Bedeutungshorizont gestellt. In diesem meint sie: Gott setzt sich in Beziehung zur Welt, schließt sich für sie auf, macht sich in ihr gegenwärtig.

Neben «Wort» und «Leben» lassen sich auch die drei Prädikate als *modi loquendi* heranziehen, mit denen im Neuen Testament das Wesen und Handeln Gottes unmittelbar (mit der Kopula «ist») bezeichnet wird: Gott ist Liebe, Geist und Licht. Mit jedem dieser drei Begriffe wird erstens das Wesen und Handeln Gottes zur Sprache gebracht, zweitens seine ewige Selbstmitteilung qualifiziert und drittens die «Inkarnation» dieser Selbstmitteilung an einem konkreten geschichtlichen Ort in einem personalen Repräsentanten bezeichnet. Die Beziehungsbestimmung zwischen diesen drei Instanzen ist in den drei *modi loquendi* analog: Einheit in zweifacher Differenz.

- Nach 1Joh 4,8.16 ist Gott *Liebe* (ἀγάπη). Die von ihm ausgehende ewige Liebe erfüllt den Menschen Jesus, der dadurch zu ihrem Repräsentanten wird.
- Nach Joh 4,24 ist Gott *Geist* (πνεῦμα). Die von Ewigkeit her von ihm ausgehende Geistkraft nimmt «Wohnung» in dem dafür ausersehenen Menschen Jesus, der dadurch zum (mit Gottes Geist) «Gesalbten» (Messias, Christus) wird.
- Nach 1Joh 1,5 ist Gott *Licht* (φῶς). Das von dieser Quelle ausgehende ewige Licht entfaltet seine Leuchtkraft in Jesus und durch ihn hindurch. Als von diesem Licht Erleuchteter wird er zum «Licht der

Welt» (Joh 8,12: φῶς τοῦ κόσμου). Aber es ist das Licht *Gottes*, der im unzugänglichen Licht (1Tim 6,16) seiner Herrlichkeit (δόξα) wohnt und der dieses Licht schon mit der Schöpfung aufgehen lässt (Gen 1,3f.). In Joh 1,9 ist davon die Rede, dass dieses Licht «jeden Menschen erleuchtet, der zur Welt kommt.»

Die patristische Theologie hat von dieser Metaphorik ausgiebig Gebrauch gemacht, und unter den Reformatoren war es besonders Oekolampad, der sich ihrer bediente.²²⁶ Das «Licht» ist der metaphorische Ausdruck für den Geist Gottes. In der Leuchtkraft dieses Lichtes wird die Selbstmitteilung Gottes (für den christlichen Glauben) von ihrer Inkarnationsgestalt in Jesus Christus her *erkennbar*.

Der Repräsentationschristologie zufolge bedeutet das aber nicht, dass die Selbstmitteilung Gottes nur in dieser Gestalt *ist* und sich darin erschöpft. Gerade in Christus offenbart sich die «extra»-Dimension des Wortes und Geistes Gottes: die Universalität und Unbedingtheit der Gnade Gottes, die sich über die Mächte des Faktischen in Natur und Geschichte hinwegsetzt und sich auch nicht auf den Wirkungskreis der Christusverkündigung begrenzen lässt. In der Kraft des Geistes Gottes vermag sie «Gestalten der Gnade»²²⁷ hervorzubringen, wo und wann sie will. Es gibt kein *extra* und *intra* für sie.

Ein anderer *modus loquendi* für Repräsentation ist die Rede von der «Inhistorisation» des Wortes Gottes bzw. Gottes selbst. Dieser Begriff ist aber insofern missverständlich, als er insinuiert, die spirituelle Anwesenheit Gottes sei ungeschichtlich. Das ist aber nicht der Fall. Die spirituelle Anwesenheit muss nicht erst zur Geschichte kommen, sie ist schon darin gegenwärtig, auch wo sie noch nicht in Jesus manifest ist. Wo sich der göttliche *logos asarkos* historisch manifestiert, ist er nicht mehr *a-sarkos*. Er nimmt historisches «Fleisch» an.

In Jesus begegnet die spirituelle Anwesenheit, das Wort und die Weisheit Gottes in einer personalen Gestalt. Sie kann sich aber auch in anderen Gestalten manifestieren. Den alttestamentlichen Schriften zufolge ereignet sich das Gotteswort nicht in einer personalen Seins- und Wirkweise, sondern vor allem in der Thora und in der prophetischen Verkündigung, aber auch in anderen Realisierungsgestalten. Es ist der gleiche Logos, der sich

²²⁶ Reinhold Bernhardt: «Licht im Überfluss». Die spirituelle Theologie Johannes Oekolampads, in: ThZ 74, 2018/4, 369–391.

²²⁷ Siehe dazu Anm. 4 im Vorwort dieses Bandes.

hier manifestiert. Wo sich der Logos mit dem Menschen Jesus verbindet, macht er diesen zum «Christus».

Der Logos Gottes geht aber dieser Verleiblichung voraus und über sie hinaus. Er erstreckt sich über alle Zeiten, Kultur- und Religions«räume». Er ist ihnen allen gleich nahe. Darin liegt der Sinn der Rede von der «Prä-existenz» des Wortes Gottes, die aus der Weisheitstheologie stammt und die auch auf den Geist Gottes bezogen werden kann. Dieses Motiv bringt zum Ausdruck, dass Gottes Heilsgegenwart und Heilswille von Ewigkeit her in Gott bestehen.

Von Christus gilt in zugespitzter Form, was Nikolaus von Kues vom Menschen sagte: Er sei «Deus datus»²²⁸, «geschenkter Gott», «Gabe, in der sich Gott selbst gibt». Wenn Gott aber ein *maßloser* Geber dieser Selbstgabe (seines Geistes) ist (Joh 3,34), dann kann diese nicht auf *ein* Geschichtsereignis beschränkt sein. Gerade die von Jesus verkündete und in ihm realisierte Universalität des göttlichen Heilswillens gibt Anlass zur Erwartung, dass diese Gabe auch außerhalb des Glaubens an Jesus Christus zugeeignet wird.

3.3.2.6. Fülle als Ganzheit

Zum Schluss dieses Abschnitts 3.3.2, in dem es um das Verhältnis des Logos/Wortes Gottes zum Menschsein Jesu ging, versuche ich, mein Verständnis dieses Verhältnisses zusammenzufassen. Ich hatte von der «Überschüssigkeit» des Wortes Gottes über seine Verleiblichung in Jesus gesprochen. Jesus ist das personifizierte Wort Gottes, aber das Wort Gottes ist «mehr» als Jesus. Doch ebenso gilt umgekehrt: Jesus ist «mehr» als das Wort Gottes. Was bedeutet dieses «Mehr»?

- In der ersten Aussage («das Wort Gottes ist «mehr» als Jesus») verweist das «Mehr» auf die kosmische Weite und auf die Universalität des Logos Gottes, der die gesamte Geschichte umspannt und durchdringt. Die Verleiblichung des Wortes Gottes in Jesus ist demgegenüber an einen bestimmten geschichtlichen Ort und an eine Zeit gebunden, also partikular. Wir haben es also hier mit der Polarität von Universalität (bzw. Katholizität) und Partikularität (bzw. Kontextualität) zu tun. Das «Mehr» bezieht sich auf den Wirkungskreis.

²²⁸ Nikolaus von Kues: *De dato Patris luminum / Die Gabe vom Vater der Lichte*, II, § 97, in: *Philosophisch-theologische Schriften*, Studienausgabe, hg. von Leo Gabriel, Dietlind und Wilhelm W. Dupré, Wien 1964ff., II, 654.

- In der zweiten Aussage («Jesus ist ›mehr‹ als das Wort Gottes») besteht das «Mehr» in der einzigartigen Verdichtung und Konzentration, in der Verleiblichung des geistlichen Wortes in Raum und Zeit. Es verbindet sich mit einem Namen und einem Gesicht (*prosopon* – *πρόσωπον*), es offenbart sich an und in einer Lebensgeschichte, an und in einem Leidensweg, an und in der Geschichte des christlichen Glaubens, die aus diesem Ursprung hervorgegangen ist.

In seiner beschriebenen doppelten Aussagerichtung besagt das «Mehr»: Die spirituelle Anwesenheit Gottes wird in ihrer Fülle durch eine leibliche Seinsweise repräsentiert, ist aber nicht auf diese begrenzt.

Das «Mehr» kann also weder qualitativ (als bessere Beschaffenheit) noch quantitativ (als größere Menge) bestimmt werden. Die Beziehung zwischen Jesus und Gott (bzw. Gottes Geist, Liebe, Gegenwart) ist vielmehr im Sinne einer *Fülle* zu bestimmen, die als solche repräsentiert wird. «Fülle» kann als «Ganzheit» oder als «Vollständigkeit» verstanden werden. Vollständigkeit lässt keinen Raum neben sich. Sie führt also zu einem Anspruch auf Ausschließlichkeit. Wenn Fülle aber als Ganzheit verstanden wird, dann gilt: Etwas/Jemand kann in seiner Ganzheit repräsentiert werden, ohne sich in dieser Repräsentanz zu erschöpfen. Es kann auch andere Repräsentationsgestalten geben.²²⁹ Mit diesem Verständnis von «Fülle» lässt sich die o. g. Unterscheidung von «totus Deus» und «totum Dei» noch überbieten, denn von ihm her lässt sich sagen: Jesus repräsentiert Gott bzw. die Gegenwart Gottes nicht nur *ganz*, sondern *das Ganze* Gottes. In ihm wohnt die ganze Fülle Gottes (Kol 1,19: *πᾶν τὸ πλήρωμα*), die diese endliche «Wohnung» aber unendlich übersteigt. In Jesus ist das Wort Gottes in seiner ganzen Fülle real präsent – das macht sein Wirken und Ergehen zum Christusereignis –, ohne dass diese ganze Fülle auf dieses Ereignis beschränkt wäre. Anders als von Hick in seinem Aufsatz von 1966

²²⁹ Eine analoge Anwendung findet die Unterscheidung zwischen *totus* und *totum* übrigens in der Ekklesiologie bzw. in der Ökumenischen Theologie bei der Beschreibung von «Katholizität». In einem Positionspapier der «Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa» (GEKE) zum Thema «Kirchengemeinschaft» heißt es: «Da, wo in Wahrheit Wort und Sakrament gefeiert werden, ist die *eine katholische* Kirche Jesu Christi präsent. Katholizität bedeutet, dass jede Gottesdienst feiernde Gemeinde ganz Kirche ist, ohne zu beanspruchen, die ganze Kirche zu sein.» (Mario Fischer, Martin Friedrich [Hg.]: Kirchengemeinschaft. Grundlagen und Perspektiven, Leipzig 2019, § 94).

angenommen, ist Repräsentation dabei nicht nur die Darstellung eines Gleichen, sondern die Vergegenwärtigung des Selben.

Ein Verständnis von «Fülle» als Vollständigkeit kommt demgegenüber in dem bekannten Diktum von David Friedrich Strauß zum Ausdruck: «Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisiert, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle andern zu geizen, sondern in einer Manchfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wiederaufhebender Individuen, liebt sie ihren Reichthum auszubreiten.»²³⁰ Ein Verständnis von «Fülle» als Vollständigkeit ist auch in «Dominus Iesus» enthalten, wenn dort der «endgültige und vollständige Charakter der Offenbarung Jesu Christi bekräftigt» wird.²³¹

Dem hält Jürgen Werbick entgegen: «Wenn Gottes Wahrheit personalgeschichtlich begegnet und die Menschen zu ihrem Heil in Anspruch nimmt, so ist Vollständigkeit eine unangemessene Kategorie. Personalgeschichtliche Beziehung ist nie «vollständig» realisiert.»²³² Zu Recht konstatiert Werbick, dass der Gedanke der Vollständigkeit mit einem instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis korreliert, das Offenbarung als Übermittlung supranaturaler Informationen versteht. Dieses Verständnis werde ich in Kapitel 3.7. noch einmal kritisch beleuchten.

Das Verständnis von «Fülle» als Ganzheit erlaubt es, die schöpferische und erlösende Gottesgegenwart in Jesus in ihrer Ganzheit repräsentiert zu sehen, ohne zu behaupten, *extra Christum* gäbe es keine Selbstvergegenwärtigung Gottes. Dieses Verständnis verhindert auch die Reduktion der Bedeutung Jesu Christi auf einzelne «Heilstatsachen». Es geht vielmehr um den *totus Christus* als Repräsentanten des «ganzen Gottes». Weiterhin ermöglicht es zu denken, dass sich diese «Fülle» in einer partikularen Gestalt in einem bestimmten historischen Kontext vergegenwärtigt hat. Die Vorstellung einer Vollständigkeit und damit Ausschließlichkeit der Gegenwart

²³⁰ Strauß: Das Leben Jesu (siehe Anm. 42), 734.

²³¹ Erklärung: «Dominus Iesus» (siehe Anm. 221), § 5. Zur Kritik daran siehe: Jürgen Werbick: Der Anspruch auf «Vollständigkeit» als anti-relativistische Abwehrstrategie, in: Michael J. Rainer (Hg.): «Dominus Iesus». Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen im systematischen Überblick, Münster ²2001, 134–143.

²³² Jürgen Werbick: Vergewisserungen im interreligiösen Feld, Münster 2011, 177.

Gottes in Jesus würde diesen mit Gott gleichsetzen, ihn enthistorisieren und entkontextualisieren. Er wäre der auf Erden wandelnde Gott.

Wo das Absolute in geschichtlich-kontingenter Gestalt erscheint, kann diese Gestalt ganz von ihm durchdrungen sein und das Ganze des Absoluten repräsentieren. Sie verkörpert seine Identität, ist aber nicht identisch mit ihm. Jesus Christus ist die bedingte Gestalt des Unbedingten, die endliche Repräsentation des Unendlichen, die konkrete Vergegenwärtigung der universalen Präsenz Gottes, die Ereignung seiner Anwesenheit. Dabei fließen die beiden Wirklichkeiten Gottes und des Menschen Jesus nicht zu einer Synthese zusammen, sodass die Differenz nicht mehr bestünde. Sie bleiben verschieden. «Die Zusammengehörigkeit von Gott und Mensch als Repräsentation in Jesus Christus zu denken, verhindert [...] die verkraffteten Versuche, (biblizistisch, fundamentalistisch) gleichsam magische Identitäten verlangen zu wollen.»²³³

Jesus *ist* das Wort Gottes, insofern er es in seiner Person repräsentiert. Das «ist» ist nicht im Sinne einer substanziellen, sondern einer personalrelationalen Identifikation zu verstehen, die besagt: In ihm ist die machtvolle Selbstkommunikation Gottes und damit dessen schöpferischer Beziehungs- und Heilswille vergegenwärtigt. Wer «in» dieser Gottesgegenwart lebt, ist in der Gemeinschaft Gottes, d. h. in Gemeinschaft mit Gott und mit den Lebenden und Toten, die in der Gottesgemeinschaft sind. Das «ist» zeigt eine «repräsentative Identität» an. Identität bedeutet dabei nicht Selbigkeit, sondern bezeichnet die Einheit verschiedener Wirklichkeiten: der Wirklichkeit Gottes und der Wirklichkeit des Menschen Jesus. Die beiden Wirklichkeiten stehen nicht nebeneinander, sodass sie vermittelt werden müssen, sondern in einer Beziehung des In-Seins zueinander. Jesus repräsentiert die Selbstmitteilung Gottes nicht als etwas ihm Äußerliches, sondern als die Bestimmung seines Personenzentrums. Und er stellt diese Selbstmitteilung nicht nur dar, sondern ereignet sie. Das Wort Gottes manifestiert sich in ihm und durch ihn hindurch.

In den Abschnitten 3.3.1. und 3.3.2. habe ich die Beziehung zwischen dem Logos/Wort Gottes und Gott, sowie die Beziehung zwischen dem ewigen und dem inkarnierten Logos in den Blick genommen. Dabei sollte gezeigt werden, wie bei aller Betonung der Einheit in diesen Beziehungen

²³³ Deuser: Gottesinstinkt (siehe Anm. 4 im Vorwort dieses Bandes), 166.

immer auch eine Differenz bestehen bleibt und bestehen bleiben muss. Die Repräsentationschristologie betont dabei das Differenzmoment.

Diese Überlegungen waren auf die Logos-Inkarnations-Naturen-Christologie bezogen, die den Hauptstrang der christologischen Lehrbildung in der Theologiegeschichte darstellt. Nun soll das Blickfeld erweitert werden. Geist- und weisheitschristologische Ansätze verdienen Beachtung, weil sie – nach meinem Dafürhalten – die Präsenz Gottes in Jesus mit höherer Erhellungskraft zum Ausdruck zu bringen vermögen als die Logoschristologie. «Wort», «Geist» und «Weisheit» Gottes sind dabei nicht als trennscharfe Konzepte einander gegenüberzustellen; sie überlagern sich sowohl semantisch als auch traditionsgeschichtlich.

3.4. Geistchristologie

Der geistchristologische Ansatz, wie ich ihn verstehe,²³⁴ wendet nicht das Konzept der Inkarnation des Logos, sondern das der Inspiration des Geistes auf Jesu Christus an. In der Theologiegeschichte wurden geistchristologische Ansätze zumeist in die Inkarnationschristologie integriert, von ihr marginalisiert oder ganz verdrängt. Als Antithese dazu wurde in jüngerer Vergangenheit gelegentlich die Geistchristologie gegen die Worttheologie ausgespielt. Die Logos-Inkarnationschristologie wurde in den weiteren Horizont einer Geistchristologie gestellt oder durch diese ersetzt.²³⁵ Demgegenüber plädiere ich dafür, nicht den einen Ansatz in den anderen zu integrieren oder ihn durch den anderen zu ersetzen. Die Zuordnung soll nicht nach dem Modell der Inklusion oder der Exklusion vorgenommen werden. Vielmehr sollen sie nebeneinanderstehen und sich gegenseitig ergänzen.

²³⁴ Es geht im Folgenden nicht darum, die z. T. sehr unterschiedlichen geistchristologischen Ansätze, die in der Geschichte und der Gegenwart der Theologie entwickelt wurden, aufzuarbeiten, zu systematisieren und zu diskutieren. Zu Recht spricht Marco Hofheinz von einem «Pluraletantum» (Marco Hofheinz: Der geistgesalbte Christus. Trinitätstheologische Erwägungen zur umstrittenen Geistchristologie, in: *EvTh* 72, 2012, 337–356, Zitat: 338; dort finden sich weitere Literaturangaben).

²³⁵ So etwa bei Geoffrey W. H. Lampe (siehe Anm. 200).

Darin stimme ich mit Clark H. Pinnock überein: «My point is that Spirit Christology and Logos Christology are complementary, not antithetical. One complements without replacing the other. Logos Christology is ontologically focused, while a Spirit Christology is functionally focused, but the two work together. Generally speaking, Logos addresses the Person of Jesus while Spirit addresses his work. [...] [Spirit Christology] enriches Logos Christology by doing greater justice to the role of Spirit in Christ. It gives better recognition to the missions of both the Son and the Spirit.»²³⁶ Anders als Pinnock nehme ich aber keine Zuordnung der beiden christologischen Ansätze zu Person und Werk Jesu vor. Beide beziehen sich auf beides.

Die Rede von der «Inkarnation des Wortes Gottes» scheint insofern über die Rede von «Inspiration durch Geist» hinauszugehen, als sie nicht nur sagt: «Das Wort Gottes ist *in* Jesus», sondern «Jesus *ist* das Wort Gottes». In Kapitel 3.3. wurde demgegenüber aber auf die differenzsensible Zuordnung von Gott, Wort Gottes und Jesus im Johannesprolog hingewiesen. «Inkarnation» bedeutet keineswegs eine differenzlose Identifizierung, sondern ist Ausdruck einer relationalen Identität.

Die gleiche Frage nach der Bedeutung des «ist» stellt sich auch im Blick auf die Geistchristologie: In 2Kor 3,17 scheint Paulus mit der Aussage «der Herr ist Geist» (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν) eine Identifizierung vorzunehmen. Doch direkt im Anschluss zeigt er an, dass diese Aussage im Sinne einer Genitiv-Verbindung «Geist des Herrn» zu verstehen ist. Jesus ist durchtränkt von diesem Geist, ohne dass man ihn wesenhaft mit dem Geist identifizieren kann, in dem man sagt, er *sei* der Geist. Berücksichtigt man dies, dann kann man auch von Jesus als der «Inkarnation des Geistes» sprechen, wie es Hans-Joachim Kraus in seiner Auslegung von 1Kor 15,45 tut: «Der Geist-Gesalbte erscheint hier als Inkarnation des Geistes.»²³⁷

Damit ist schon zu Beginn der nun folgenden Darstellung der immer wieder vorgebrachte Einwand zurückgewiesen, dass die Geistchristologie das Gottsein Jesu Christi verkürzt. Sie bringt es anders zur Geltung, als es

²³⁶ Clark H. Pinnock: *Flame of Love. A Theology of Holy Spirit*. Downers Grove, IL 2016, 91f.

²³⁷ Hans-Joachim Kraus: *Eine Christologie des Heiligen Geistes*, in: Bertold Klappert u. a.: *Jesusbekenntnis und Christusbefolgung*, München 1992, 43. Siehe auch: ders.: *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn 1983, 337–446.

die Logos-Inkarnations-Christologie tut, und vor allem anders, als es in deren substanzontologischer Auslegung der Fall ist. Aber darin liegt noch keine Verkürzung. Deshalb ist auch nicht einzusehen, warum damit ein Verlust an «Heilsgewissheit» verbunden sein soll.²³⁸ Kritiken wie diese reduzieren die Geistchristologie auf einen Arianismus oder Adoptianismus, der in Jesus nur ein geistbegabtes Geschöpf Gottes sieht, und werfen ihm dann diese Verkürzung vor. Damit ist das In-sein Gottes in Jesus aber von vornherein unterbestimmt. Marco Hofheinz begründet seine Zurückweisung der Geistchristologie mit der Feststellung: «Zur Teilhabe an Gott und zur Erlösung des Menschen kommt es nur dann, wenn uns in Christus Gott begegnet.»²³⁹ Genau das aber – dass in Christus Gott begegnet – vermag die Geistchristologie zum Ausdruck zu bringen.

3.4.1. Biblische Ausgangspunkte und zeitgenössische Entwürfe

Nach biblischem Verständnis kann «Geist» als die Macht der Gegenwart Gottes verstanden werden: die «Kraft aus der Höhe» (Lk 24,49: ἐξ ὑψους δύναμις). Roger Haight bezeichnete ihn als «God at work»²⁴⁰. Diese Kraft der spirituellen «Anwesenheit» Gottes erfüllt Jesus als leib-seelische Ganzheit. Sie erfüllt also nicht nur seine Psyche, bzw. sein Bewusstsein, sondern sein Menschsein in all seinen Dimensionen. Das ist in der Erzählung von der Jungfrauengeburt (Mt 1,18–25; Lk 1,26–35) symbolisiert, die nicht als Reportage eines historischen Geschehens, sondern als narrativer Ausdruck einer theologischen Bedeutung zu verstehen ist: Diese Erzählung besagt erstens, dass Jesus von Beginn seines Lebens an mit dem Geist Gottes erfüllt war und nicht erst zu einem bestimmten Zeitpunkt damit begabt wurde. Zweitens bringt sie zum Ausdruck, dass der Geist Gottes nicht nur den *Geist* Jesu durchdringt, sondern sein Leben in leib-seelischer Ganzheit bestimmt. Die Spiritualpräsenz, d. h. die Gegenwart Gottes in der Kraft seines Geistes hält seine ganze Person «besetzt». Er lebt in ihrer «Präsenz-atmosphäre» und verkörpert sie auf diese Weise.

²³⁸ So etwa Marco Hofheinz: Der geistgesalbte Christus (siehe Anm. 234), 345f.

²³⁹ A. a. O., 346.

²⁴⁰ Haight: The Case (siehe Anm. 34 in Kapitel 4.5); Haight: Jesus (siehe Anm. 1 in Kapitel 4.5), 447f. Zu Hights Geistchristologie siehe auch Abschnitt 4.5.2.

Auch der Christustitel zeigt die Geistchristologie an. Als griechische Übersetzung des hebräischen *maschiah* (משיח = Messias) weist er Jesus als den Geist-Gesalbten Gottes aus. Gott ist mit seinem Geist in ihm und durch ihn gegenwärtig (Röm 1,3f.). Im Gegenüber zu Adam, dem «Erdling», ist Christus «Leben spendender Geist» (1Kor 15,45: πνεῦμα ζωοποιόν). Die Motive «Erwählung», «Sohnschaft», «Beauftragung» und «Sendung» sind geisthaltig. Sie charakterisieren Jesus als ganz und gar vom Geist Gottes bestimmt.²⁴¹ Diese Charakterisierung wurde dann auf der Basis der Logos-Inkarnations-Christologie in der alexandrinischen Schule durch die Rede von der «göttlichen Natur» zum Ausdruck gebracht. Doch diese Ausdrucksgestalt kann nicht beanspruchen, mit der auszudrückenden Sache selbst identisch zu sein und deshalb einen Monopolanspruch auf deren Auslegung erheben. Hans-Martin Barth konstatierte: «Es verblüfft, wie weithin problemlos man die Synoptiker ohne eine Inkarnationschristologie lesen kann [...]. Dasselbe gilt für nicht wenige paulinische Aussagen.»²⁴²

Besonders in den lukanischen Schriften (Lk und Apg) spielen pneumatologische Motive in Bezug auf Jesus eine wichtige Rolle. Die Gottessohnschaft Jesu wird auf das Wirken des Geistes zurückgeführt (Lk 1,35). Nach Lk 1,15 war Jesus schon im Mutterleib erfüllt von heiligem Geist, bei der Taufe wurde er mit dem Geist Gottes begabt (Lk 3,21f. parr). Johannes, der Täufer kündigte an, dass Jesus nicht mit Wasser, sondern mit dem heiligen Geist taufen werde (Lk 3,16). Nach Lk 4,18 hat der Geist Jesus gesandt. Sein gesamtes Wirken ist getragen von seiner Geisterfülltheit (Lk 4,1.14.18; 10,21, Apg 10,38)²⁴³, bis er dann mit seinem letzten Wort am Kreuz diesen Geist in die Hände Gottes legt (Lk 23,46).

Nach Mt 12,28 treibt Jesus durch den Geist Gottes die Dämonen aus und vollzieht damit zeichenhaft-real den Anbruch der Herrschaft Gottes. In Mt 10,20 par verheißt er den Jüngern, dass der Geist ihnen Sprachhilfe geben wird, wenn sie verfolgt werden und sich vor Gericht verteidigen

²⁴¹ Alexandre Ganozcy versteht die Genitivformeln «Geist Gottes» und «Geist Christi» als «Genitivus missionis». Sie bezeichnen eine Dynamik der Sendung (Alexandre Ganozcy: Trinität – vom Heiligen Geiste reflektiert. Eine Skizze, in: Konrad Hilpert, Karl-Heinz Ohlig: Der *eine* Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung, Zürich 1993, 118).

²⁴² Barth: Abschied (siehe Anm. 39 in Teil 2), 92.

²⁴³ Lk 4,1 und 14 bilden den Rahmen der Versuchungserzählung Lk 4,2–13 (vgl. Mk 1,12; Mt 4,1).

müssen. Doch ist die neutestamentliche Geistchristologie nicht nur auf den vorösterlichen Jesus, sondern auch auf den auferstandenen *Christus praesens* bezogen. Besonders in den paulinischen und johanneischen Schriften erscheint Christus nicht mehr primär als der, der den Gottgeist empfängt und mit ihm begabt ist, sondern als der, der ihn sendet bzw. ausgießt. Bei Paulus tritt zudem die *eschatologische* Prägung des neutestamentlichen Verständnisses des Geistes Gottes besonders deutlich heraus. Der Geist gilt als eine endzeitliche Gabe. Paulus versteht ihn als die Kraft Gottes, die Jesus auferweckte und die auch die allgemeine Totenaufweckung bewirken wird (Röm 8,11).²⁴⁴ Pneumatologie ist daher eng mit Soteriologie verbunden. Nach Joh 14,26 verheißt Christus den Jüngern den Geist und nach Joh 3,34 gibt er ihn, «ohne zu messen» (*οὐκ ἐκ μέτρου*).

Als sich die ersten christlichen Gemeinden in Abgrenzung vom Judentum der Synagoge konstituierten, beriefen sie sich auf die charismatische Autorität des erhöhten Herrn im Gegenüber zur Amtsautorität der Synagogenvorsteher und Schriftgelehrten. Besonders im Johannesevangelium ist das deutlich erkennbar. Die Allgegenwart des Gottgeistes lässt sich aber auch «in der paulinischen und lukanischen Tradition als normative Erfahrung des Christentums erkennen»²⁴⁵. Ich verzichte auf eine weitere Darstellung der neutestamentlichen Grundlagen für eine Geistchristologie und verweise dafür auf die vorhandene Literatur.²⁴⁶

Zu Recht konstatiert Otto Hermann Pesch, dass «schon bald nach Joh 1,14 die übrige Christologie des Neuen Testaments im Schatten verschwindet und unser Vers vorrangig zum biblischen Ausgangspunkt der weiteren dogmatischen Entwicklung wird.»²⁴⁷ Der «Johanneismus[, der] zuvor nur eine der vielen christologischen Möglichkeiten war»²⁴⁸, wurde

²⁴⁴ Siehe auch 2Kor 13,4.

²⁴⁵ Ganoczy: Trinität (siehe Anm. 241), 116.

²⁴⁶ Michael Preß: Jesus und der Geist. Grundlagen einer Geist-Christologie, Neukirchen-Vluyn 2001, 99–188; ders.: Jesus, der Christus des Geistes, in: EvTh 64, 2004, 304–324; Jan Veenhof: Pneumachristologie, in: ThZ 59, 2003, 312–334, bes. 321–324.

²⁴⁷ Otto Hermann Pesch: Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 1: Die Geschichte der Menschen mit Gott, Teilband 1/1: Wort Gottes und Theologie. Christologie, Ostfildern 2008, 384.

²⁴⁸ Edward Schillebeeckx: Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg i. Br. u. a. 1975, Taschenbuchausgabe 1992, 387.

zur normativen Auslegung des Christuskerygmas. Ein wichtiger Grund dafür liegt in der Vermittlung, die der Logosgedanke zwischen griechischer Philosophie und der alttestamentlich-weisheitlichen Rede vom schöpferischen Wort Gottes herzustellen erlaubte. Ausgehend von Joh 1,14 konnte die Logos-Inkarnations-Christologie in der antiken Theologiegeschichte mit Denkformen der mittel- und spätplatonischen sowie stoischen Logosphilosophie ausgebaut werden. Der stärker alttestamentlich geprägte²⁴⁹ frühjüdische²⁵⁰ geistchristologische Ansatz zur Deutung der Person und des Wirkens Jesu Christi, der für die synoptischen Evangelien eine viel wichtigere Rolle spielte, auf den auch Paulus rekurrierte und der sich im dynamistischen Monarchianismus des 2. und 3. Jahrhunderts artikulierte, trat dabei weitgehend zurück und wurde in die Logos-Inkarnations-Christologien integriert.

Das war auch mit einer Umprägung des Geistverständnisses verbunden: Mit «Geist» war etwa bei Tertullian, Irenäus oder Apollinaris nicht mehr das biblische *pneuma/πνεῦμα* (oder *die ruah/רוח*), sondern der νοῦς (die Vernunft, der Intellekt) im Gegenüber zur Leiblichkeit gemeint.²⁵¹ Diese Verschiebung führte zu einer platonisierenden «Vergeistigung» des Gottgeistes und zur Gefahr, den «Geist» Jesus als seine Geistigkeit im Unterschied zu seiner Leiblichkeit aufzufassen. Wenn aber nur der *Geist* Jesu von Gott angenommen ist, dann kann Erlösung nicht als ein Geschehen verstanden werden, das auch den Leib betrifft. Die Rede von der Fleischwerdung des Logos schien besser geeignet, die ganzheitliche Erlösung aussagen zu können. Damit geriet die Geistchristologie in Misskredit.

In jüngerer Vergangenheit wurden bedeutende Entwürfe zu einer Geistchristologie vorgelegt von Donald M. Baillie²⁵², Geoffrey W. H.

²⁴⁹ Siehe etwa die Rede von der Geistbegabung des Gottesknechts in Deutero- und Tritojesaja (Jes 42,1; 61,1).

²⁵⁰ Frankemölle: Das jüdische Neue Testament (siehe Anm. 60 in Teil 2), 192–196.

²⁵¹ Siehe dazu: Alois Grillmeier: Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 1, Freiburg i. Br. u. a. 1979, 198–201, 581f.

²⁵² Siehe Anm. 199.

Lampe²⁵³, Hendrikus Berkhof²⁵⁴, Piet Schoonenberg²⁵⁵, Ralph del Colle²⁵⁶ und Hans-Joachim Kraus²⁵⁷. In einem weiteren Sinn können auch Paul Tillich²⁵⁸ und Jürgen Moltmann²⁵⁹ dazu gerechnet werden.²⁶⁰

Geistchristologische Entwürfe stehen oft im Zusammenhang einer Theologie, die Jesus in seinem jüdischen Kontext verortet und sich primär an den synoptischen Evangelien als Erkenntnisgrundlage orientiert. Ganz deutlich ist das bei Hans-Joachim Kraus, der eine im Alten Testament wurzelnde messianische Christologie entfaltet. Damit einher geht eine Kritik an der Hellenisierung der christlichen Theologie, die zur Zwei-Naturen-Lehre geführt habe. Die Frage nach der Person und der Bedeutung Jesu Christi sei dabei im Rahmen eines Supranaturalismus beantwortet worden, der sich nicht dem hebräisch-alttestamentlichen Denken, sondern der griechischen Philosophie verdanke und den Kosmos in eine natürliche und eine übernatürliche, eine physische und eine metaphysische, geistig-spirituelle Sphäre aufteile. Doch daneben habe es immer auch Rückwendungen zu einer der biblischen Tradition folgenden Geistchristologie gegeben: bei Ignatius von Antiochien oder später bei Calvin. Zu nennen wäre auch John Owen.²⁶¹

²⁵³ Siehe Anm. 200

²⁵⁴ Hendrikus Berkhof: *Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1968, ²1988.

²⁵⁵ Piet Schoonenberg: *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geistchristologie*, Regensburg 1992. Siehe dazu: Michael E. O’Keeffe, *The Spirit Christology of Piet Schoonenberg*, in: Anne M. Clifford, Anthony J. Godzieba (Hg.): *Christology – Memory, Inquiry, Practice* (The annual publication of the College Theology Society 48), Maryknoll, NY 2003, 116–140. Siehe dazu: Link-Wieczorek: *Inkarnation oder Inspiration?* (siehe Anm. 200), 271–280.

²⁵⁶ Ralph del Colle: *Christ and the Spirit: Spirit-Christology in Trinitarian Perspective*, New York 1994.

²⁵⁷ Kraus: *Eine Christologie des Heiligen Geistes* (siehe Anm. 237), 37–46. Siehe dazu: Hofheinz: *Der geistgesalbte Christus* (siehe Anm. 234), 339–348.

²⁵⁸ Tillich: *Systematische Theologie*, Bd. 3, Berlin, New York 1987, 171–176.

²⁵⁹ Moltmann: *Der Weg Jesu Christi* (siehe Anm. 32), bes. 92–114.

²⁶⁰ Zu den geistchristologischen Entwürfen von Berkhof, Kraus, Moltmann, Schoonenberg und Klaus Haacker siehe: Jörg Weber: *Geist-Christologie im Neuen Testament? Erwägungen zu einer exegetischen These über das Verhältnis von Jesus Christus und dem Heiligen Geist*, Trier/Waldrach 2000, 7–54. Auch die von Weber angestellten exegetischen Erwägungen verdienen Beachtung.

²⁶¹ John Owen verbindet die chalcedonische Zwei-Naturen-Lehre mit der

Deutlich ist die Verankerung der «pneumatologischen Christologie» in der «messianischen Verheißungsgeschichte Israels» auch bei Moltmann.²⁶² Er will die Christologie aus «den jüdischen Konturen der Messiasverheißung entwickeln» und bezieht sich dabei auch auf Hans-Joachim Kraus' «Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie»²⁶³. Dabei ist aber zu bedenken, dass die Messiasvorstellung des Frühjudentums nicht der zentrale Anknüpfungspunkt für die Entwicklung der Christologie war. Jakob J. Petuchowski und Clemens Thoma halten fest: «Wenn man nach Vorstellungen im Judentum fragt, die mit der Christologie strukturähnlich sind, dann bieten sich dafür keine jüdischen Messiasvorstellungen an, sondern nur Traditionen, die von der Kondeszendenz Gottes reden. Diese sind im Judentum zahlreich und zentral.»²⁶⁴

Weniger in einer theologiegeschichtlichen und mehr in einer systematischen Perspektive ist eine Geistchristologie vermittelbar mit den von jüdischen Gelehrten der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart unternommenen Annäherungen an Jesus²⁶⁵ und auch mit dem koranisch-islamischen Verständnis Jesu als eines von Gott gesandten Propheten.²⁶⁶ Der «Messias»-Titel («der mit Gottes Geist Gesalbte») wird Jesus auch im Koran beigelegt (Q 3:45). Auch nach koranischer Überlieferung bestand diese Geistbegabung von Beginn seines Lebens an. Die Erzählung von der

Pneumatologie. Alan Spencer fasst seine Position zusammen: «The Holy Spirit formed, sanctified and energized the human nature which the eternal Son had assumed into personal subsistence with himself.» (Alan Spence: *Incarnation and Inspiration*. John Owen and the Coherence of Christology. London 2007, 63). Kritisch zu Owens Ansatz: Oliver D. Crisp: *John Owen on Spirit Christology*, in: *Journal of Reformed Theology* 5, 2011, 5–25.

²⁶² Moltmann: *Der Weg Jesu Christi* (siehe Anm. 32), 92. Die Zitate sind dieser Seite entnommen. Sie stehen dort z. T. in Kursivdruck.

²⁶³ Hans-Joachim Kraus: *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn 1983, § 146.

²⁶⁴ Jakob J. Petuchowski, Clemens Thoma: *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung. Hintergründe, Klärungen, Perspektiven*, Freiburg i. Br. 1997, 34.

²⁶⁵ Siehe dazu: Walter Homolka: *Jesu von Nazareth. Im Spiegel jüdischer Forschung*, Berlin 2017; ders., Magnus Striet: *Christologie auf dem Prüfstand. Jesus der Jude – Christus der Erlöser*, Freiburg i. Br. 2019; ders.: *Der Jude Jesus – Eine Heimholung*, Freiburg i. Br. 2020.

²⁶⁶ Martin Bauschke: *Der Sohn Marias. Jesus im Koran*, Darmstadt 2017; Mouhanad Khorchide, Klaus von Stosch: *Der andere Prophet. Jesus im Koran*, Freiburg i. Br. 2018.

Jungfrauengeburt, in der dies symbolisiert ist (vgl. Mt 1,18 und Lk 1,35), findet sich auch in Q 19:17–21. Jesus ist demnach vom Gottgeist gezeugt. Damit ist sicher nicht erschöpft, was aus christlicher Sicht über den Christus Jesus zu sagen ist, aber doch ein wichtiger Aspekt zur Sprache gebracht, nämlich das, was die theologische Tradition als das «prophetische Amt» Jesu bezeichnete.

Doch auch abgesehen von solchen interreligiösen Bezügen ermöglicht die Geistchristologie Person und Bedeutung Jesu Christi auf eine Weise zu verstehen, die sowohl dem Kriterium der Identität als auch dem der Relevanz genügt.

3.4.2. Keine Verkürzung des Menschseins Jesu

Wenn die Geistchristologie im Resonanzraum des alttestamentlichen Verständnisses des Geistes Gottes und im Blick auf die neutestamentlichen Aussagen von der Geistbegabung Jesu her entwickelt wird, steht sie nicht in der Gefahr, das Menschsein Jesu zu verkürzen. Eine solche Geistchristologie muss sich allerdings von einem doketischen Spiritualismus abgrenzen, der Jesus als den vom Himmel herabgekommenen und auf Erden in einen menschlichen Leib eingekleideten göttlichen Geist versteht. Ebenso ist – wie in der Logos-Inkarnations-Christologie – die Vorstellung einer Verwandlung des Geistes in einen menschlichen Leib zurückzuweisen.

Gegenüber der Logos-Inkarnations-Naturen-Christologie ist die Geistchristologie eher in der Lage, den kategorialen Unterschied zwischen dem Menschen Jesus und Gott zu wahren und damit dessen Menschsein unverkürzt zur Geltung zu bringen. Wo eine Gleichnamigkeit des Menschseins und des Gottseins unter dem Begriff «Natur» hergestellt wird, kommt es unausweichlich zur Konkurrenz zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur, auch wenn behauptet wird, jede sei vollständig in Jesus enthalten. Die Geistchristologie stellt die Beziehung zwischen dem göttlichen Geist und dem Menschen Jesus nicht als Verbindung zweier Naturen, sondern als Erfülltsein des Menschen durch die Macht der Gegenwart Gottes dar. Ihr zufolge hat der Geist Gottes Jesus so sehr bestimmt, dass er als dessen Verleiblichung erfahren und verstanden werden konnte. In diesem Sinne war Jesus von Gott ganz in Anspruch genommen. Der Gottgeist hat seine Person geprägt, seinen messianischen Auftrag initiiert und ihn zu dessen Ausführung ermächtigt. Jesus war in so vollkommener Weise vom Geist Gottes durchflutet, dass er nicht nur als

Medium dieser Geisteskraft, sondern auch als Repräsentant der *Quelle* dieser Kraft gelten konnte und kann. In seiner Person hat sich der Geist Gottes in einem dafür absolut offenen Menschen manifestiert.

Zwischen Jesus und Gott besteht nicht eine Identität des Wesens, sondern eine vollkommene Geistgemeinschaft. Die Gottgleichheit ist weniger auf sein Sein und mehr auf seine «Geisteshaltung» – seine «Gesinnung» (Phil 2,5f., ausgedrückt durch das Verb $\phi\rho\nu\acute{\epsilon}\omega$) – und sein Handeln bezogen. Geoffrey W. H. Lampe hat vorgeschlagen, die «substantivische» Deutung (Jesus ist Gott) und die «adjektivische» (Jesus ist göttlich) durch eine «adverbiale» zu ersetzen.²⁶⁷ Dem adverbialen Verständnis der Einheit Jesu mit Gott zufolge besteht diese im Wollen, Reden und Handeln des vollkommen vom Geist Gottes erfüllten Menschen Jesus. In ähnlicher Weise hat auch Hans Küng von einer «Einheit des <Thrones>, des Erkennens, des Wollens, des Handelns Jesu mit Gott»²⁶⁸ gesprochen.

Eine solche Deutung stimmt zusammen mit dem Sinn der unmittelbaren Prädikationen Gottes als «Liebe», «Geist» und «Licht» im Neuen Testament,²⁶⁹ die weniger das *Wesen* Gottes und mehr sein *Handeln* charakterisieren. An einer Wesensschau Gottes zeigen die biblischen Schriften wenig Interesse. Man kann darum von einer funktionalen statt von einer ontischen Identifizierung Jesu mit Gott sprechen.

Die Probleme der von Lampe vorgeschlagenen adverbialen Bestimmung der Einheit Jesu mit Gott bestehen erstens darin, dass mit der Vorstellung, dass Jesus im Einklang mit Gott handelt, das In-Sein Gottes in Jesus unterbestimmt bleibt. Zweitens – damit verbunden – ist diese Bestimmung vor allem auf die Aktivität Jesu bezogen, während die Gegenwart Gottes in seinem Leiden zurücktritt. Und drittens ist sie – wiederum damit verbunden – auf den vorösterlichen Jesus fokussiert; der *Christus praesens* ist weniger in ihrem Blickfeld. Damit steht sie in der Nähe des Adoptianismus.

Die hier vorgeschlagene Geistchristologie unterscheidet sich zur einen Seite hin vom Adoptianismus und zur anderen Seite hin von der klassischen Logos-Inkarnations-Christologie. Diese bestimmte das Verhältnis

²⁶⁷ Geoffrey W. H. Lampe: *The Holy Spirit and the Person of Christ*, in: Stephen W. Sykes, John P. Clayton (Hg.): *Christ, Faith and History*. Cambridge Studies in Christology, Cambridge (GB) 1972, 124.

²⁶⁸ Hans Küng: *Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt*, 1992, 2018, 87.

²⁶⁹ Siehe Abschnitt 3.3.2.5.

zwischen dem Menschen Jesus und Gott (bzw. dem Wort Gottes) unidirektional als Menschwerdung Gottes. Die Geistchristologie geht stattdessen von einer Interaktion zwischen dem inspirierenden und führenden Einfluss Gottes auf der einen Seite und der vertrauenden Hingabe des Menschen Jesus auf der anderen aus. «Führender Einfluss» bedeutet nicht Determination. Jesu Beziehung zu Gott ist vielmehr von vollkommener Übereinstimmung in Freiheit geprägt. Indem Gottes Geist den Menschen Jesus ganz und gar bestimmt, nimmt er ihm nicht seine Freiheit; er *erfüllt* sie.

Der Versuch, die Geistchristologie auf der Grundlage der Zwei-Naturen-Lehre zu entwickeln, wie ihn etwa John Owen unternommen hat,²⁷⁰ führt dazu, dass die Geisterfüllung Jesu lediglich der *menschlichen* Natur Jesu zugeschrieben wird, während die göttliche Natur, die die Jesu Person bildet, als eigentlicher Akteur gilt. Dem Geist kommt eine nur unterstützende Funktion zu. In solchen Versuchen bleibt es bei der Unterbestimmung des Menschseins Jesu.

Demgegenüber bringt eine Geistchristologie, die nicht der Zwei-Naturen-Lehre unterstellt wird, das Menschsein Jesu uneingeschränkt zur Geltung. Sie fällt dabei aber auch nicht in das andere Extrem, Jesus nur als von Gott adoptierten Menschen anzusehen. Sie kann sich dabei auf Mt und Lk beziehen. Den Zeugnissen dieser Evangelien zufolge erfolgte die Inspiration Jesu nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt in seinem Leben, sondern von Beginn seines Lebens an. Deshalb wird der Geist Gottes auch nicht erst im dritten, sondern schon im zweiten Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses erwähnt: «empfangen durch den Heiligen Geist». Jesus wirkt *in* und *aus* der Kraft des Geistes. Sie ist in ihm. Der Geist ist «das göttliche Subjekt des Lebensweges Jesu»²⁷¹. Damit sind die beiden problematischen Voraussetzungen des Adoptianismus vermieden:

- das Zwei-Phasen-Modell, wonach Jesus in der ersten Periode seines Lebens bloßer Mensch war, um dann (nach Mk 1,10f.) mit seiner Taufe in den Stand der Sohnschaft versetzt zu werden;²⁷²

²⁷⁰ Siehe Anm. 261.

²⁷¹ Moltmann: Der Weg Jesu Christi (siehe Anm. 32), 112.

²⁷² Mk 1,10f. (mit dem Rückbezug auf das in Ps 2,7 angedeutete Ritual zur Inthronisation des Königs) muss allerdings nicht so gedeutet werden, dass Jesus in der Taufe zum Sohn Gottes «gemacht» wird. Sie kann auch im Sinne einer Bestätigung oder Offenbarung der bestehenden Gottessohnschaft interpretiert werden. So etwa Martin Karrer: Jesus Christus im Neuen Testament, Göttingen,

- die Annahme, seine Adoption sei in seiner menschlichen Vollkommenheit begründet, die zu seiner Erwählung durch Gott führt. Die Beziehung zu Gott wird dabei in einem ethischen Sinn aufgefasst, d. h. als im Willen Jesu begründet gesehen.

Die Adoptionsvorstellung setzt «unten» beim Menschen an und versteht seine Sohnschaft Gottes als Resultat der Erhöhung durch Gott. Sie geht also von einer Aszendenzbewegung aus.²⁷³ Die Geistchristologie kann demgegenüber auch als Christologie «von oben» verstanden werden. Dabei geht die Bewegung von der Deszendenz des Geistes Gottes aus.

Die Einzigartigkeit Jesu Christi kann diesem Ansatz zufolge durchaus als qualitative, nicht bloß als graduell-quantitative verstanden werden. Jesus ist von den Propheten – wie überhaupt von anderen Menschen – nicht nur graduell unterschieden. Zwischen der funktionalen Geistbegabung der Propheten, Könige und Priester und seiner Existenzbestimmung aus dem Geist Gottes besteht eine qualitative Differenz. Doch ist seine Einzigartigkeit deshalb noch keine exklusive; Paulus bezeugt ihn als Erstgeborenen unter vielen Brüdern (Röm 8,29; vgl. Hebr 2,17). Vollkommene Unterschiedenheit vom Rest der Menschheit wäre nicht zusammenzudenken mit seinem wirklichen Menschsein.

3.4.3. Anschlussfähigkeit an heutige Denk- und Sprachformen

Die Geistchristologie ist nicht an den geistigen Hintergrund der platonischen Philosophie und ihrer Rezeption in Alexandria gebunden. Dadurch ist sie anschlussfähiger an andere geistesgeschichtliche Kontexte. Auch mit den Sprachformen unseres kulturellen Kontextes kann sie zum Ausdruck gebracht werden. Ich versuche dies mit Formulierungen, die «esoterisch» klingen, die ich in diesem Fall aber für sachgemäß und aussagekräftig halte: Jesus lebte im Energiefeld der unmittelbaren Gottesgegenwart, bündelte diese Energie, verdichtete damit das Kraftfeld in seinem Wirkungskreis und erzeugte eine durch seine Geistpräsenz weiterwirkende spirituelle

1998, 196. Siehe auch Michael Theobalds Deutung der Taufe Jesu (Anm. 144).

²⁷³ Man kann allerdings fragen, ob es sich bei dieser Gegenüberstellung nicht um ein adoptionskritisches Konstrukt handelt. Wenn bei der Adoptionsvorstellung vorausgesetzt ist, dass die «Erhöhung» nicht in einer Würdigkeit gründet, die im Menschen liegt, sondern in einem vorausgehenden Handeln Gottes (im Sinne einer Erwählung und Geistbegabung), dann ist auch die Adoptions- eine Geistchristologie.

Ausstrahlung. Die in ihm wohnende und von ihm ausgehende Spiritualpräsenz Gottes ergreift Menschen, öffnet sie für Gott, verwandelt damit ihre Personkerne und ihre Grundbeziehungen.

Im Unterschied zum schöpferischen Handeln und zum Wirken Gottes in der Geschichte wird die Tätigkeit des Geistes in der biblischen Überlieferung mit Bildern des Gießens, Fließens und Ausstrahlens beschrieben. Ausdrücke, wie sie in charismatischen Theologien gebraucht werden – wie etwa die Rede von «power» und «empowerment», von «spiritueller Energie», «Inspiration», «Kraftfluss», «Einfluss», «Strahlung», «Erfülltsein von», «Erfüllung mit» usw. – lassen sich daran anschließen. Sie sind mit Vorsicht zu gebrauchen – als Ausdrucksmittel der Geistchristologie. Es soll und darf damit keine spiritualistische Achsenverschiebung der Christologie erfolgen.

In der Erfahrungswelt der Menschen gab und gibt es vielfältige Analogien für das Erfülltwerden mit transpersonaler Kraft, etwa die Erfahrung des Ergriffenseins von der Macht der Liebe. Im Englischen sagt man, eine Person sei «in love», also im Kraftfeld der Liebe. In ähnlicher Weise hat Paulus davon gesprochen, dass der Glaubende «in Christus» sei. Geistchristologisch gewendet kann man sagen: Jesus Christus war «im Geist Gottes» und wer «in Christus» ist, ist in der Geisteskraft Gottes und sie in ihm. Das lässt sich aber nicht umkehren. Das Sein in der Geisteskraft Gottes bedeutet nicht auch schon ein Sein «in Christus». Denn diese Kraft reicht über Christus hinaus.

Für Analogien, die auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch bzw. Welt angewendet werden, gilt nach der klassischen Definition des IV. Laterankonzils von 1215, dass die Unähnlichkeit die Ähnlichkeit überwiegt.²⁷⁴ So ist es auch bei der Analogie zum Erfülltsein des Liebenden von der Macht der Liebe, denn dieses Erfülltsein kann sich auch verlieren. Die Geistgegenwart Gottes in Jesus, dem Christus, wird demgegenüber nach dem Zeugnis des Neuen Testaments als eine beständige und damit unverlierbare beschrieben. Sie prägt seine Person und Mission. Auf diese Weise personifiziert Jesus den ungeschaffenen und daher unverlierbaren Geist Gottes. Doch wiederum gilt: So sehr dieser Geist in ihm als dem Geist-Gottes-in-Person präsent ist und von ihm ausgeht, so sehr wehte er doch auch schon vor ihm und er weht auch unabhängig von seiner Wirkungsgeschichte.

²⁷⁴ DH 806.

3.4.4. «vor ihm, in ihm, durch ihn und über ihn hinaus»

Die universale Geistkraft reicht weiter als ihre an einem Ort in der Geschichte erschienene personale Gestaltwerdung und deren Folgewirkungen. Jesus ist Träger des Geistes Gottes («Pneumatophor»/πνευματοφόρος), der in seiner Person nicht von seiner Person unterschieden werden kann, der aber über seine Person hinausreicht.²⁷⁵ Jesus lebt und handelt ganz und gar in der Kraft des Geistes Gottes und wird auf diese Weise zum Zentrum dieser Strahlkraft. Aber die Kraft des Geistes überschreitet den Radius des Radiators. Er wirkt vor ihm, in ihm, durch ihn und über ihn hinaus. Er ist in Jesus und doch nicht differenzlos identisch mit Jesu Geist. Das zeigt sich etwa, wenn Jesus sich mit Gott *auseinandersetzt* (Mk 14,36 parr) oder an ihm verzweifelt (Mk 15,34). «Erfülltheit von» bedeutet nicht Identität im Sinne einer Aufhebung der Unterschiedenheit. «Vollkommener Einklang» im Gegenüber einer engen Beziehung bedeutet nicht Verschmelzung. Die Verhältnisbestimmung zwischen Gott, dem Wort Gottes und Jesus als dem Wort-Gottes-in-Person, wie sie in Abschnitt 3.3. vorgenommen wurde, gilt in gleicher Weise auch für das Verhältnis zwischen Gott, dem Geist Gottes und dem Geiststräger Jesus. Es lässt sich auch von einer Präexistenz und einer Postexistenz des Geistes sprechen. Dass Christus den Geist gesandt hat, bedeutet nicht, dass dieser Geist nach Pfingsten ausschließlich von ihm ausgeht. Es ist der gleiche Geist, der ihn erfüllte, aber dieser Geist ist nicht an die Verleiblichung in der Person Jesu gebunden. Der mit dem «Extra Calvinisticum» ausgedrückte Gedanke lässt sich auch geistchristologisch anwenden. Die Universalität des Geistwirkens über den Geiststräger hinaus ist hier ebenso zur Geltung zu bringen und sogar noch besser begründbar als im Blick auf den Logos nach Joh 1, weil nach Apg 2,17 die Verheißung aus Joel 3,1 erfüllt wurde: Der Geist Gottes ist über *alles* Fleisch ausgegossen, auch über die «Heiden» (Apg 10,45).²⁷⁶

²⁷⁵ «Das Besondere der pneumatologischen Christologie ist ihre Offenheit für das Wirken desselben Geistes außerhalb der Person und der Geschichte Jesu Christi.» (Moltmann; Der Weg Jesu Christi [siehe Anm. 32], 114).

²⁷⁶ In der missionstheologischen Enzyklika «Redemptoris missio» (siehe Anm. 220) erklärte Papst Johannes Paul II.: «Die Gegenwart und das Handeln des Geistes berühren nicht nur einzelne Menschen, sondern auch die Gesellschaft und die Geschichte, die Völker, die Kulturen, die Religionen.» (§ 28). Dabei lässt er allerdings keinen Zweifel daran, dass es der Geist des auferstandenen Christus ist.

Die kategoriale Unterschiedenheit des göttlichen vom menschlichen Geist ist in der Theologiegeschichte durch die Rede von der «Personalität» des Geistes zum Ausdruck gebracht worden.²⁷⁷ Die Anwendung des Personbegriffs auf den Geist Gottes ist aber missverständlich und sollte allein von dieser Aussageabsicht her, also funktional, verstanden werden.²⁷⁸ Wenn vom Geist als «Person» gesprochen wird, ist damit eine Warnung vor der Vereinnahmung des Gottgeistes durch menschliche Geistigkeit ausgesprochen. Auch dort, wo es zu Resonanzen zwischen menschlichem und göttlichem Geist kommt, folgt doch der menschliche Geist immer auch seinen eigenen Bestrebungen und tendiert dazu, sich in dieser Gefolgschaft gegenüber dem göttlichen Geist zu immunisieren. «Erlösung» bedeutet in diesem Zusammenhang auch das Herauslösen aus diesen Immunisierungsstrategien gegenüber dem Gottgeist.

²⁷⁷ Sie legte sich auch von den biblischen Aussagen in der Apostelgeschichte her nahe, in denen der Heilige Geist als Akteur erscheint, der spricht (10,19; 11,12; 13,2), verbietet (16,7), in den pastoralen Dienst einsetzt (20,28), entscheidet (15,28) und sogar betrogen wird (5,3).

²⁷⁸ Die Konsequenzen für die Trinitätstheologie sind dabei nicht nur terminologischer Art. Die Rede von drei «Personen» in Gott ist sowohl sprachlich, als auch sachlich problematisch. Der dabei vorausgesetzte antike Personbegriff ist heute nicht mehr gebräuchlich und das moderne subjektzentrierte Verständnis von Person führt zu tritheistischen Assoziationen. Besonders die Konzepte einer sozialen Trinitätslehre sind dafür anfällig und trotz aller gegenteiligen Bekundungen nur mit Mühe davor zu schützen. Nicht nur aus Gründen der interreligiösen Verständigung, sondern auch im Blick auf Luthers Warnung vor allzu weitgehenden Introspektionen in das Wesen Gottes ist daher einer (modalistischen) Trinitätslehre der Vorzug zu geben, die sich «von unten her» aufbaut: von der im christlichen Glauben bezeugten dreifachen Zuwendung Gottes zu Welt und Mensch: schöpferisch, heilend und heiligend. Nicht am Anfang, sondern erst am Ende der von dieser Bezeugung ausgehenden Folgerungskette steht dann die Rede von der immanenten Trinität. Sie ist nicht als Theorie, sondern als Doxologie zu verstehen. Siehe dazu: Reinhold Bernhardt: Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund, in: Christian Danz, Ulrich H. J. Körtner (Hg.): *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2005, 107–120; ders.: *Ende des Dialogs. Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2006, 219–225; ders.: *Trinity as a Framework for a Theology of Religions*, in: *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 90, 2014/2, 52–62.

Eine geistchristologisch ansetzende Soteriologie deutet Erlösung nicht primär inkarnationstheologisch als Annahme der Menschennatur durch Gott oder kreuzestheologisch als von Jesus Christus errungenen Sieg über die Verderbensmächte oder als sühnendes Opfer, sondern als Lösung von Verhärtungen in individuellen und kollektiven Geisteshaltungen, als «Influx» von Lebensenergie und Kraft zur Verarbeitung von Krisen, als Aufbrechen neuer Hoffnung in ausweglos scheinenden Situationen usw. Dies ist nicht substanzhaft zu verstehen, sondern im Sinne einer Zuspiegelung von «Mut zum Sein» (Paul Tillich). Eine solche Inspirations-soteriologie geht davon aus, dass der Gottgeist universal in der gesamten Schöpfung wirkt, dass er den Menschen aufschließt für die Selbstmitteilung Gottes, sodass es zur Erneuerung der Beziehung des Menschen mit Gott, mit sich selbst, mit den Mitmenschen, mit der Natur und mit den Dingen dieser Welt kommen kann. In dem in Jesus Christus erneuerten «Bund» ist diese «Versöhnung» versinnbildlicht.

Mit einer solchen geistchristologischen Auslegung der Soteriologie ist diese gewiss nicht erschöpft. Es ist aber eine wichtige Dimension zur Sprache gebracht, die in inkarnations- und kreuzestheologisch grundierten Soteriologien nicht selten unterbelichtet bleibt. An dieser Stelle sei erwähnt, dass einer der Vorzüge der Geistchristologie darin besteht, die Soteriologie unmittelbar mit der Christologie zu verbinden, als dies in der Inkarnationschristologie möglich ist. Anders als der Geist, den Jesus empfangen hat und der von ihm ausgeht, kann man vom Logos nicht sagen, dass er aus Jesus hervorgeht und Menschen ergreift. Die Soteriologie hängt am «Werk» des inkarnierten Logos. Damit ist sie der Christologie konsekutiv. Die Geistchristologie verankert demgegenüber die Christologie in der Soteriologie. In Jesus Christus ist die «eine grosse, allumfassende «Bewegung» von Gott hin zur Welt und zu den Menschen»²⁷⁹ verdichtet repräsentiert.

Drei kritische Anfragen an die Geistchristologie sollen genannt und kurz beantwortet werden:

- Kann die Geistesgegenwart Gottes in Jesus hinreichend unterschieden werden von der Geistesgegenwart Gottes in der Menschheit bzw. in der Welt? Darauf lässt sich antworten, dass es wohl der gleiche Geist ist, der sich in Jesus und in den Menschen vergegenwärtigt, dass er aber in den Menschen auf Geisteshaltungen trifft, die anderen Orientierungen folgen, während Jesu ganze Person ausschließlich von

²⁷⁹ Veenhof: Pneumachristologie (siehe Anm. 246), 324.

diesem Geist bestimmt ist. Die Besonderheit des Geistes Jesu gegenüber dem allgemeinen Menschengestalt liegt in der vollkommenen Gott-offenheit, die keiner Erlösung bedarf, sondern selbst den Erlösungs-impuls freisetzt.

- Basiert die Geistchristologie nicht auf einem zu optimistischen Menschen- und Weltbild, das die Mächtigkeit gottwidriger Dispositionen, Handlungen und Strukturen nicht ausreichend in Rechnung stellt? Dem lässt sich schon im Blick auf die biblischen Überlieferungen widersprechen, wo der Gottgeist Jesu «unreinen» Geistern gegenübertritt und Jesus in der Kraft dieses Geistes Dämonen austreibt (Mt 12,28 u. ö.). Die Geistchristologie weiß um die Notwendigkeit von Erlösung. Der Geist ist die Kraft der «Auferstehung» aus dem Tod.
- Wird in der Geistchristologie die Immanenz des Geistes überbetont und seine Transzendenz, Verborgtheit und Entzogenheit zu wenig beachtet? Dagegen ist zu sagen: Mit der Rede von der Allgegenwart des Geistes ist nicht gemeint, dass der Geist unmittelbar erkennbar oder erfahrbar ist. Als eschatologische Gabe ist er immer auch Gegenstand einer Verheißung, deren Erfüllung noch aussteht. Deshalb bedarf es der immer neuen Bitte um das Kommen des Geistes.

3.4.5. Zum «filioque»

Zu bedenken ist noch die Konsequenz dieses Ansatzes für die Diskussion um das «filioque»²⁸⁰. Mit der Einfügung dieses Wortes in das Constantinopolitanum wurde erklärt, dass der Geist aus dem Vater «und dem Sohn» hervorgeht. Diese Deutung ist auf die immanente Trinität (d. h. auf die ewige «Zeugung» des Sohnes und die «Hauchung» des Geistes bezogen), betrifft aber ebenso die beiden zeitlichen Sendungen des Sohnes und des Geistes in die Welt. Damit ist erklärt, dass die Sendung des Sohnes der Sendung des Geistes (nicht zeitlich, aber sachlich) vorgeordnet ist²⁸¹, sodass diese dann aus Vater und Sohn hervorgehen kann. Damit war die «Prozession» des Gottgeistes an die des Sohnes gebunden. Damit war auch

²⁸⁰ Siehe dazu: Bernd Oberdorfer: *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Göttingen 2001; Anthony Edward Sicienski: *The Filioque. History of a Doctrinal Controversy*, New York 2010.

²⁸¹ So etwa bei Thomas von Aquin: *STh III q.7, a. 13*. Thomas spricht von der von Christus ausgehenden Gnade der Vereinigung mit Gott und der vom Geist ausgehenden Gnade der Heiligung.

der in der Welt wirkende Geist Gottes an das «Wort» und die Wortverkündigung der Kirche gebunden und auf diese Weise christo- und ekklesiozentrisch domestiziert. Die ihm zugewiesene Funktion bestand darin, das in Jesus Christus personifizierte Wort Gottes bei den Adressaten «ankommen» zu lassen. Auf diese Weise wurde er zum «Funktionär» Christi reduziert, der dessen Werk vergegenwärtigt.

Eine Neudeutung des «filioque» im Anschluss an Joh 15,26 wäre nicht nur für die ökumenischen Beziehungen zu den Ostkirchen bedeutsam, sondern auch für eine Christologie im Kontext der Religionstheologie. Sie könnte und sollte zum Ausdruck bringen, dass nicht primär der auferstandene Christus, sondern *Gott* das Subjekt der ewigen und zeitlichen Geistausgießung ist und dass es dieser Geist war, der Jesus erfüllte und der von ihm ausgesandt wurde. Der Geist, der von ihm ausgesandt wurde, ist der Geist des Vaters, der durch den Sohn vermittelt wurde. Der Geist Gottes reicht aber weiter als diese Vermittlung. Man muss also unterscheiden zwischen der inhaltlichen Bestimmtheit und der Gegebenheitsweise des Geistes. Im Blick auf die inhaltliche Bestimmtheit gibt es keinen Unterschied zwischen dem Geist Gottes, dem Geist Jesu und dem von ihm ausgehenden Geist. Es ist derselbe Geist Gottes. Im Blick auf die Gegebenheitsweise des Geistes aber gilt, dass es auch Formen der Geistgegenwart Gottes gibt, die nicht durch Christus ergangen sind. Die Intension ist gleich, die Extension verschieden.

Die für die Geistchristologie grundlegende Aussage, dass der Geist Gottes vor Jesus, in ihm, durch ihn und über ihn hinaus wirkt, steht in Spannung zur Vorordnung Jesu Christi vor dem Geist. Sie setzt beide in eine dialektische Beziehung zueinander: Der Geist stellt die allgegenwärtige machtvolle Anwesenheit Gottes dar, die in Jesus Christus ihren geschichtlich-personalen Repräsentanten hat. Ohne den ihn erfüllenden Geist wäre er nicht der Christus und ohne den Christus Jesus wäre der Geist eine anonyme Macht und Gott der *agnostos theos* (Apg 17,23: ἄγνωστος θεός). Eine pneumatologisch grundierte Christologie sieht im Einklang mit der biblischen Überlieferung den Geist dem Wort (d. h. Christus und der Christusverkündigung) vorangehen und über das Wort hinausgehen. Im Wort findet diese Geistsendung ihren Kristallisationspunkt und auch ihr inhaltliches Kriterium. Hier kommt sie «zur Sprache». Für die Prüfung und Unterscheidung der «Geister», die im Christentum und in den Religionen begegnen, lautet dieses Kriterium: Kommt hier die Unbedingtheit und Universalität des Heilswillens Gottes zur Geltung?

Der Geist geht Jesus voraus, macht ihn zum Christus und liegt damit dem Christusereignis zugrunde. Er kommt in diesem Ereignis zur Entfaltung und wirkt von ihm ausgehend, ohne aber ausschließlich daran gebunden zu sein. Die machtvolle Gegenwart Gottes, die sich in der Kraft des Geistes ereignet, ist der Lebensatem der Schöpfung, der sie zur Vollendung führt. Sie umgreift die Person und Mission Jesu Christi und repräsentiert sich in ihm. Er ist das «Mittelglied in der Kette der geschichtlichen Manifestationen des Geistes. [...] Das Ereignis ›Jesus als der Christus‹ ist einzigartig, aber nicht isoliert: [...] Es ist das qualitative Zentrum in einem Prozess, der aus einer unbestimmten Vergangenheit kommt und in eine unbestimmte Zukunft geht.»²⁸² Er verbürgt, dass sich dieser Prozess unter dem unbedingten und universalen Heilswillen Gottes vollzieht.

In der Beziehung zu Gott-Vater ist der «Sohn» selbst Empfänger des von Gott allein ausgehenden Geistes, in der Beziehung zu den Menschen dagegen Spender der (nicht-substanziell zu verstehenden) Geistkraft Gottes. Der Geist geht aus Gott *durch* Jesus Christus hervor. Mit dieser Deutung ließe sich sogar am «filioque» festhalten. Der aus dem Geisträger Gottes hervorgehende Gottgeist ist der von Gott empfangene Geist. Jesus hat ihn nicht für sich selbst empfangen, sondern um andere damit zu inspirieren: «Von seiner Fülle haben wir alle empfangen Gnade um Gnade» (Joh 1,16, vgl. Joh 20,22). Pneumatologisch verstanden bedeutet der Empfang der Gnade Gottes die Begabung mit dem Geist Gottes. Für den mit Gottes Geistpräsenz Erfüllten gilt: «Nicht ich, sondern die Gnade Gottes wirkt in mir» (1Kor 15,10).

Wenn die Beziehung zwischen dem Geist Gottes und dem Geist Jesu mit der Präposition «durch» hergestellt wird, ist damit zum einen einer Identifikation und zum anderen einer Trennung widersprochen. Eine differenzlose Identifikation würde die Universalität des Geistes Gottes christozentrisch verengen; eine Trennung würde zur Annahme führen, dass sich Jesus in seinem (dann als menschliches Bewusstsein verstandenen) Geist auf der Basis eines Willensaktes am Geist Gottes orientiert. Damit wäre der Geistchristologie der Boden entzogen. Demgegenüber versteht die pneumatologisch begründete Repräsentationschristologie Jesus als Geisträger Gottes, der als solcher Repräsentant der göttlichen Heilsgewalt ist.

²⁸² Tillich: Systematische Theologie, Bd. 3 (siehe Anm. 258), 174.

Im Rahmen der ökumenischen Dialoge mit den Ostkirchen ergab sich eine Diskussion um die Revision des «filioque». Wichtige Ansätze dazu wurden im Rahmen der Klingenthalkonferenzen 1978f. diskutiert.²⁸³ Im Bericht dieser Konferenzen ist eine Reformulierung des «filioque» vorgeschlagen worden, die das Anliegen einer pneumatologisch fundierten Repräsentationschristologie präzise zum Ausdruck bringt: «Der Geist geht aus vom Vater und leuchtet durch den Sohn.»²⁸⁴ Diese Formulierung lässt sich so interpretieren, dass Gottes «Licht» (d. h. seine universale Heilsgegenwart) allgegenwärtig ist, auch wenn es verdunkelt wird. Gerade da, wo Menschen «im Finstern wandeln» (Jes 9,1), leuchtet es. Jesus Christus war von diesem Licht erfüllt, so dass es durch ihn hindurch leuchtete. Auch dort, wo er sich selbst in Gottfinsternis wähnte, war es nicht abwesend, wie die Jünger retrospektiv im Licht des Osterereignisses erkannten. So war er direkt (durch sein Wirken) und indirekt (durch sein Leiden) Quelle des Lichtes für die, die sich davon erleuchten ließen. Die ursprüngliche und eigentliche Quelle des Lichtes war und ist aber Gott selbst (1Joh 1,5). Das von ihm ausgehende Licht leuchtet auch dort, wo die Christusbotschaft nicht hindringt. Mit diesem Verständnis bringt die Geistchristologie die Universalität der Geistpräsenz unverkürzt zur Geltung.

Für die Verhältnisbestimmung zwischen dem Wort und dem Geist Gottes bedeutet die vorgeschlagene Modifikation des «filioque», dass die Selbstmitteilung Gottes *im* Geist erfolgt. Gott offenbart sich *durch* das Wort *im* Geist. Die Verselbstständigung des Geistes gegenüber dem Wort würde zu einem freischwebenden Spiritualismus oder Enthusiasmus führen. Demgegenüber gilt: Der Geist erschließt die Christusbotschaft von der unbedingten und universalen Heilsintention Gottes. Dabei ist der Geist Gottes nicht an die Medien der christlichen Religion gebunden. Er «weht, wo er will» (Joh 3,8: τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ). «Denn der Erdkreis ist erfüllt vom Geist des Herrn» (Weish 1,7). Wo er aber «weht», ist

²⁸³ Siehe dazu die Dokumentation der Klingenthalkonferenzen von 1978f., in: Lukas Vischer (Hg.): Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse (Beiheft zur ÖR 39), Frankfurt 1981; Marie-Helene Gamillscheg: Die Kontroverse um das Filioque. Möglichkeiten einer Problemlösung auf Grund der Forschungen und Gespräche der letzten hundert Jahre, Würzburg 1996; Moltmann: Trinität (siehe Anm. 74 in Teil 2), 194–203.

²⁸⁴ Bericht: Das Filioque aus ökumenischer Sicht, in: Lukas Vischer (Hg.): Geist Gottes – Geist Christi, a. a. O., 20.

Gott immer auch heilhaft gegenwärtig.²⁸⁵ Diese Überlegungen führen nicht zu einer Scheidung der beiden «Sendungen» Gottes, des Vaters: der Sendung des Sohnes und des Geistes.²⁸⁶

Irenäus von Lyon hat den Sohn und den Geist als die beiden Hände Gottes bezeichnet.²⁸⁷ In geistchristologischen Ansätzen wird diese Unterscheidung oft aufgegriffen. Den beiden Sendungen werden dann unterschiedliche «Werke» zugewiesen: dem Sohn die Erwirkung des Heils, dem Geist die Vollendung der Schöpfung, die Heiligung des Menschen, die Vermittlung von Glaubenserkenntnis usw. Zuweilen wird religionstheologischer Gebrauch von dieser Unterscheidung gemacht.²⁸⁸

²⁸⁵ Mit Luther von einem «duplex spiritus» zu sprechen – einem «spiritus animans», der allen gebildeten Menschen eignet, und einem «spiritus sanctificans», der nur den Christgläubigen zukommt (WA Tischreden 5, 367, Z. 12–16 [Nr. 5817]) – scheint mir ein apologetisches Konstrukt zu sein. Vgl. auch Calvins Unterscheidung zwischen dem Geist Gottes, der universal in der Schöpfung weht, und dem «Geist der Heiligung» (Institutio II, 2,16).

²⁸⁶ Mit der Ausbildung der Trinitätslehre in der Alten Kirche führte diese Unterscheidung zu der Auffassung, dass Gott in nur *einer* der drei trinitarischen Personen – in der zweiten – Mensch geworden sei, dass darin aber das Ganze Gottes enthalten sei. Die Repräsentationschristologie vermeidet solche Folgeprobleme.

²⁸⁷ Adv. haer. IV, 38, 3; V, 1,3.

²⁸⁸ So etwa vom griechisch-orthodoxen Metropoliten Georges Khodre aus dem Libanon u. a. in seinem Vortrag bei einer ÖRK-Konferenz in Baar, Schweiz, im Januar 1990: An Orthodox Perspective of Inter-Religious Dialogue, in: Current Dialogue 19, 1991, 25–31. Ebenso: Paul F. Knitter: «The Reign of God, as it may be taking shape under the breath of the Spirit, can be seen as [...] an economy of grace genuinely different from the one made known through the Word incarnate in Jesus» (Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility, Maryknoll, NY 1996, 113). – In der Erklärung «Dominus Iesus» (siehe Anm. 221), wird diese Unterscheidung zurückgewiesen: «Von einigen wird [...] die Hypothese einer Heilsordnung des Heiligen Geistes vertreten, die einen universaleren Charakter habe als die Heilsordnung des fleischgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Auch diese Behauptung widerspricht dem katholischen Glauben [...]. Im Neuen Testament ist das Mysterium Jesu, des fleischgewordenen Wortes, der Ort der Gegenwart des Heiligen Geistes und das Prinzip seiner Aussendung über die Menschheit, und zwar nicht nur in der messianischen Zeit [...], sondern auch in der Zeit vor seinem Eintreten in die Geschichte. (§ 12.). – Auch der aus Malaysia stammende amerikanische charismatische Theologe Amos Yong machte religionstheologischen Gebrauch von der

Ich betrachte diese Unterscheidung mit Skepsis, weil sie die Einheit der machtvollen Gegenwart Gottes aufzuspalten droht. Sinnvoll erscheint sie als Differenzierung zwischen zwei Aspekten, nicht aber als eine zwischen zwei wirklich voneinander unterschiedenen Wirkweisen Gottes oder gar als zwei Heilsordnungen. Die beiden Aspekte sind zwei Seiten des *einen* Geschehens der Selbstmitteilung Gottes. Sie lassen sich mit unterschiedlicher Akzentsetzung als Selbstmitteilung in seinem Wort oder als Selbstvergegenwärtigung in seinem Geist beschreiben. In beiden geht es um die Offenbarung und Ereignung der universalen und unbedingten Heilsgewenheit Gottes im Rahmen einer «universalen Heilsökonomie»²⁸⁹ Gottes. In Jesus Christus ist die Selbstzuwendung Gottes in seinem Wort und Geist – und damit Gott selbst – repräsentiert. Er ist das menschliche Gesicht Gottes.

3.5. Weisheitschristologie

Die alttestamentlich verankerte Rede von der «Weisheit» Gottes kann und sollte für die Christologie stärker als bisher fruchtbar gemacht werden. Sie deutet das «In-Sein» Gottes in Jesus nicht als Inkarnation des Logos oder als Inspiration des Geistes, sondern als Inhabitation (Einwohnung) der Weisheit Gottes.

Das Motiv der «Einwohnung» findet sich verbreitet in der Weisheitsliteratur (Weish 7,27; Sir 24,7–12; HebrEv Fr.2; siehe auch Jes 11,2). Von dort wurde es auf den *Logos* übertragen, als dieser im Johannesevangelium an die Stelle der Sophia trat, so etwa in Joh 1,14b. Philo von Alexandria unterschied kaum zwischen «Logos» und «Weisheit». Er konnte den Logos als die Quelle der Weisheit und die Weisheit als die Quelle des Logos bezeichnen und beide auch gleichsetzen.²⁹⁰ Auch von der Einwohnung des

Unterscheidung zwischen den beiden «Ökonomien» des Wortes und des Geistes (Amos Yong: *Discerning the Spirit[s]. A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions*, Sheffield 2000, 69 u. ö.), sah dann aber auch deren Probleme (*The Spirit Poured Out on All Flesh. Pentecostalism and the Possibility of Global Theology*, Grand Rapids, MI 2005, 111 Anm. 81).

²⁸⁹ Ulrich Winkler: Für eine pneumatologische Religionstheologie, in: ders.: *Wege der Religionstheologie* (siehe Anm. 27 im Vorwort dieses Bandes), 327, im Anschluss an Jacques Dupuis (Unterwegs [siehe Anm. 215], 78–83).

²⁹⁰ Siehe Abschnitt 3.3.1.2. «Teilweise scheint Weisheit ein Synonym von

Geistes ist im Neuen Testament die Rede (Röm 8,9–11; 2Kor 12,9). Michael Beintker konstatiert: «Wo Weisheit unter den Menschen ist, da ist der Geist des Herrn – so lautet dann das Fazit in der Weisheitsliteratur (vgl. etwa Ijob 32,8; Prov 1,23; Sap.Sal 7,22ff.; Sir 39,6ff.).»²⁹¹ Auch Jürgen Moltmann macht auf die enge Verbindung von Geistchristologie und Weisheitschristologie aufmerksam: «Geist-Christologie ist auch Weisheitschristologie.»²⁹²

Das zeigt, wie eng sich die Rede vom Wort, dem Geist und der Weisheit Gottes berühren, sich überlagern und durchdringen. In allem geht es um die Gegenwart Gottes in Israel, im Tempel, in Jesus und in den Gläubenden.²⁹³

3.5.1. Biblische Ansätze

Nach der alttestamentlichen Weisheitsliteratur ist die göttliche Weisheit schon vor der Erschaffung der Welt von Gott geschaffen worden bzw. aus Gott geboren (Spr 8,22–25). In der Septuaginta steht in Spr 8,22 das Wort *ἔκτισεν* (Gott hat sie «geschaffen») in V. 23 *ἐθεμελίωσεν* (Gott hat «den Grundstein zu ihr gelegt», hat sie geschaffen) und in V. 25 *γεννᾷ* (Gott hat sie «gezeugt» bzw. «zeugt sie»). In Spr 8,22–31 wird sie personifiziert als Werkmeisterin und als geliebtes Kind Gottes dargestellt, das allezeit vor seinem Antlitz spielt.²⁹⁴ Philo bezeichnete sie als «Tochter Gottes»²⁹⁵. Sie

Logos zu sein (Legum allegoriae I, LCL 226, 65; Quod deterius potiori insidiari soleat, LCL 227, 115–118; De fuga et inventione, LCL 275, 109), teilweise ist die Weisheit älter als der Logos und ihm präexistent (De somniis, LCL 275, 245–246, De virtutibus, LCL 31, 62)» (Gianfranco Miletto: Art. «Philo von Alexandria», in: WiBiLex (www.bibelwissenschaft.de/stichwort/30916/), 15.01.2021).

²⁹¹ Michael Beintker: Creator Spiritus. Zu einem unerledigten Problem der Pneumatologie, EvTh 46, 1986, 12–26, Zitat: 18.

²⁹² Moltmann: Der Weg Jesu Christi (siehe Anm. 32), 92.

²⁹³ Vgl. Ex 29,45f.; Lev 26,11f.; Sach 2,14f.; 8,3; 2Kor 6,16; Kol 2,9; Offb 21,3, auch auf Mt 18,20 kann man in diesem Zusammenhang verweisen.

²⁹⁴ Siehe dazu: Gerlinde Baumann: Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1–9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien, Tübingen 1996, bes. 4–13: «Die Weisheitsgestalt als Hypostase JHWHs»; Robert L. Wilken (Hg.): Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity, Notre Dame, IN 1975.

²⁹⁵ Philo: De fuga et inventione, LCL 275, 50–52 (S. 37). Siehe auch: Andreas

ist bei Gott und zugleich bei den Menschen. Als schöpferische, fürsorgende, leitende und erhellende Kraft geht sie von Gott aus, besitzt aber auch eine relative Eigenständigkeit ihm gegenüber. Als präexistente²⁹⁶ Schöpfungsmittlerin bildet sie die Schöpfungsordnung und erschließt sie der menschlichen Erkenntnis (so auch in Ps 19). Alles Wissen der Welt und Gottes enthält sie in sich. Sie will als solche nicht nur erkannt, sondern auch handelnd – im Tun des Rechten und Gerechten – befolgt werden. So wird sie zur Quelle des Lebens und der rechten Lebensführung und führt das Leben damit zu seiner Fülle. Spr 8,35 lässt die Weisheit sagen: «Wer mich gefunden hat, hat das Leben gefunden und Wohlgefallen erlangt beim Herrn.»²⁹⁷

Die Weisheit wird als Prophetin, Lehrerin, Freundin, Gastgeberin und Mutter²⁹⁸ beschrieben, die Menschen erfüllt und zu Freunden Gottes und Propheten macht (Weish 7,27). Elizabeth A. Johnson nennt sie «Gottes gütige [...] Präsenz in der Welt»²⁹⁹. Die Weisheit ist eine Gabe Gottes, in der sich immer auch der Geber selbst gibt.

Nach Jesus Sir 24,3–9 spannt sie ihr Zelt über die ganze Schöpfung aus und ist «überall auf Erden unter allen Menschen und Völkern» (Sir 24,6) verbreitet. In der Weisheitsliteratur wird die Universalität der Weisheit betont; nach Sir 24,7f. fand sie in Israel ihren Stammsitz, doch auf die

Hölscher, Rainer Kampling (Hg.): Die Tochter Gottes ist die Weisheit. Bibel- auslegungen durch Frauen, Münster 2003.

²⁹⁶ Gottfried Schimanowski: Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie, Tübingen 1985.

²⁹⁷ Instruktive Überblicke über die biblische Weisheitsliteratur sowie zu Figur und Thema der Weisheit im AT und NT bieten: Armin Lange, Hermann von Lips: Art. «Weisheitsliteratur II.–IV.», in: RGG⁴, 8, 1366–1371; Melanie Köhlmoos, John J. Collins, Hermann von Lips: Art. «Weisheit/Weisheitsliteratur», in: TRE 35, 486–515; Christl M. Maier: Art. «Weisheit (Personifikation) (AT)», in: WiBiLex (www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34659/, 15.01.2021); Georg Fohrer, Ulrich Wilkens: Art. «sophia», in: ThWNT 7, 465–529. In all diesen Artikeln finden sich weitere Literaturangaben.

²⁹⁸ So bezeichnet etwa Philo von Alexandria die Weisheit Gottes (in Anlehnung an Plato) als «Mutter» der kosmischen Wirklichkeit (Quod deterius potiori insidari solet I, LCL 227, 115–116; Legum allegoriae II, LCL 226, 49).

²⁹⁹ Elizabeth A. Johnson: Die Weisheit ward Fleisch und wohnte unter uns. Christologie aus feministischer Perspektive, in: EvTh 66, 2006, 142–155, Zitat: 148. Siehe auch: dies.: Ich bin, die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen, Düsseldorf 1994.

spezifische Heilsgeschichte Israels wird kaum Bezug genommen. Die Vorstellungen vom «Bund», von der «Erwählung» Israels und von der damit verbundenen «Verheißung» spielen bestenfalls eine marginale Rolle. Die Weisheit ist eher kosmisch als geschichtlich gedacht. Es geht in ihr um eine allgemeine Schöpfungsoffenbarung, nicht um die spezifische Geschichtsoffenbarung. Deshalb ist sie auch jedem vernunftbegabten Menschen im Prinzip zugänglich.³⁰⁰

Innerhalb der Weisheitstheologie sind unterschiedliche Strömungen zu erkennen, die sich überlagern und durchdringen. Nimmt man die Sicht der Welt bzw. die Verhältnisbestimmung zwischen Welt und Weisheit zum Unterscheidungsmerkmal, dann kann man zwei Richtungen einander gegenüberstellen. Die eine sieht die Welt positiv, denn die Weisheit wohnt in ihr, konstituiert und strukturiert sie, gibt ihr Ordnung und Orientierung (so etwa Sir 24). Die andere – stärker apokalyptisch geprägte, der antihellenistischen Frömmigkeitsbewegung der Makkabäerzeit entstammende – Strömung betrachtet die Weisheit als von Gott gesandte, von den Menschen aber verworfene Prophetin (äthHen 42). Hier hat die Weisheit keine Wohnung in der Welt gefunden, was Gerichtsdrohungen nach sich zieht. Im ersten Fall wird die Weisheit verbunden mit der Schöpfung und der Schöpfungsordnung, mit der Thora sowie mit Handlungsorientierungen für das alltägliche Leben im Lichte der Gerechtigkeit Gottes. Im zweiten Fall steht die Weisheit der Welt (und damit auch der «Weltweisheit») kritisch gegenüber. Als ein weiteres Unterscheidungskriterium kann man die Personifizierung heranziehen: In den Schriften aus frühhellenistischer Zeit (Hiob, Spr) erscheint die Weisheit als hypostasierte Gestalt, unter dem Einfluss der Apokalyptik (etwa in Dan) als eschatologische Offenbarung.

Im Neuen Testament wird die Weisheit Gottes zu Christus in Beziehung gesetzt und dessen Bedeutsamkeit damit kosmisch universalisiert. Er wird zum Herrn über Himmel und Erde erklärt. Er steht nicht bloß als eschatologischer Heilsbringer an deren Ende, sondern als Schöpfungsmittler schon an ihrem Anfang.³⁰¹

³⁰⁰ Vgl. Markus Saur: Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, Darmstadt 2012, 155. Siehe auch: ders.: Die theologische Bedeutung der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, Neukirchen-Vluyn 2012; Horst Dietrich Preuss: Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, Stuttgart 1987.

³⁰¹ Vgl. Mack: Logos und Sophia (siehe Anm. 107), 21–107; Samuel

In der Logienquelle findet sich noch keine «Weisheitschristologie». Viele der Jesus darin zugeschriebenen Aussagen entstammen aber der apokalyptisch geprägten Weisheitstradition mit ihren Drohworten (Mt 11,25–27 par; Mt 12,38–42 par; Mt 23,34–36 und 37–39 par). Jesus wird noch nicht mit der Weisheit identifiziert, sondern erscheint als deren «letzter, werbender und drängender Bote»³⁰².

Im Matthäusevangelium gibt es dann schon Anzeichen dafür, dass Jesus als die Personifizierung der Weisheit verstanden wurde, besonders in Mt 11–13 wird er weisheitlich charakterisiert. Vor allem an drei Stellen wird das deutlich: Mt 11,19c (die Weisheit zeigt sich in Jesu Werken), 11,28f. (eine weisheitlich geprägte Formulierung) und 23,34 (hier wird von Jesus ausgesagt, was traditionell der Weisheit zugeschrieben wurde: dass er Propheten, Weise und Schriftgelehrte aussendet). M. Jack Suggs konstatiert für das Matthäusevangelium: «Jesus is Sophia incarnate.»³⁰³

In den paulinischen und deuteropaulinischen Briefen finden sich viele Anspielungen auf weisheitliche Motive, bei Paulus aber auch eine kritische Gegenüberstellung der Weisheit Gottes zur Weisheit der Welt (1Kor 1,18–31; vgl. auch Mt 11,25 par). In 1Kor 1,24 bezeichnet er Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit (θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία).³⁰⁴ Die christologischen Sendungsformeln (z. B. Gal 4,4; Röm 8,3) nehmen das Motiv der Sendung der Weisheit auf (Weish 9,10). Auch deren Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft wird Christus zugeschrieben. Am deutlichsten ausgeprägt ist die Aufnahme weisheitlichen Traditionsguts im Kolosserbrief. Nach Kol 2,3 liegen in Christus verborgen «alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis» (πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ

Vollenweider: Christus als Weisheit. Gedanken zu einer bedeutsamen Weichenstellung in der frühchristlichen Theologiegeschichte, in: ders.: Horizonte neutestamentlicher Christologie, Tübingen 2002, 29–52; Hermann von Lips: Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 1991; ders.: Christus als Sophia? (siehe Anm. 123); Daniel J. Ebert IV: Wisdom Christology. How Jesus Becomes God's Wisdom for Us, Phillipsburg, NJ 2011.

³⁰² Vollenweider: Christus als Weisheit, a. a. O., 37.

³⁰³ M. Jack Suggs: Wisdom, Christology and Law in Matthews Gospel, Cambridge, MA 1970, 58. Zur Weisheitschristologie in den synoptischen Evangelien siehe auch: Felix Christ: Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern, Zürich 1970.

³⁰⁴ Hans-Christian Kammler: Kreuz und Weisheit. Eine exegetische Untersuchung zu 1Kor 1,10–3,4, Tübingen 2003.

γνώσεως). In Kol 1,15–20 wird mit der Rede vom «Bild Gottes» eine Bezeichnung der göttlichen Weisheit auf Christus übertragen; nach Weish 7,26 ist die Weisheit Abbild der Güte Gottes. Auf die Aufnahme dieses Verses in Hebr 1,3 wurde in Abschnitt 2.2.7.1. schon hingewiesen. Damit ist Jesus als Personifizierung der Weisheit Gottes charakterisiert.

Im Johannesevangelium wurde die Weisheit dann ganz durch den Logos aufgesogen bzw. durch ihn ersetzt. Viele Exegeten gehen davon aus, dass die vorjohanneische Vorlage des Prologs ursprünglich nicht vom Logos, sondern von der Weisheit gesprochen hat und dass die Kennzeichen der Weisheit – Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft – dann auf den Logos übertragen worden sind, sodass man von einer «Logifizierung» der Weisheitschristologie sprechen kann.³⁰⁵ Das war verbunden mit einer Zurückdrängung der apokalyptischen Motive. Feministische Theologinnen vermuten den Grund dafür nicht zuletzt im Interesse, die weibliche Weisheit zu maskulinisieren.³⁰⁶ Der gewichtigere Grund dürfte aber wiederum in der Aufnahme der griechisch-hellenistischen Logosphilosophie liegen. Auch dort – etwa bei Philo von Alexandria – wurde die Weisheit mit dem Logos nahezu identifiziert (s. o.). Nicht schon mit dieser Identifikation, sondern erst mit der Vorstellung von einer «Inkarnation» in einem Menschen ist die frühjüdische Logos-Weisheitstheologie überschritten.

Das Verhältnis zwischen Gott und der Weisheit entspricht dem Verhältnis der Gottheit Gottes zum Wort und zum Geist Gottes: In der Weisheitsliteratur des Frühjudentums gilt die Weisheit als Wesensäußerung Gottes, ohne dass sich dessen Wesen in ihrem Wirken erschöpft. Und was im Blick auf die Differenzeinheit zwischen dem ewigen Wort Gottes und dem in Jesus Christus «fleischgewordenen» Wort zu sagen war, das gilt

³⁰⁵ Zur Beziehung des johanneischen Christus zur Weisheit siehe: James Martin Clark Scott, Martin Scott: *Sophia and the Johannine Jesus*, London 1992; Martin Leuenberger: *Die personifizierte Weisheit vorweltlichen Ursprungs von Hi 28 bis Joh 1*, in: ZAW 120, 2008, 366–386.

³⁰⁶ So etwa: Johnson: *Die Weisheit ward Fleisch* (siehe Anm. 299), 148. Siehe dazu auch: Angelika Strotmann: *Weisheitschristologie ohne Antijudaismus? Gedanken zu einem bisher vernachlässigten Aspekt in der Diskussion um die Weisheitschristologie im Neuen Testament*, in: Luise Schottroff, Marie-Theres Wacker (Hg.): *Von der Wurzel getragen: Christlich-Feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus*, Leiden u. a. 1995, 153–173; Martin Hailer: *Figur und Thema der Weisheit in feministischen Theologien. Ein kommentierender Forschungsbericht*, Frankfurt a. M. 2001.

auch im Blick auf die Weisheit: So sehr das Neue Testament die Weisheit Gottes in Jesus Christus personifiziert sieht, so wenig nimmt es eine differenzlose Identifizierung vor. Immer bleibt eine relationale Differenz: Jesus handelt in der Vollmacht der göttlichen Weisheit. Nach der auf die Weisheit bezogenen Vorlage des Johannesprologs ist er die menschengewordene Gestalt der ewigen Weisheit. Als die «inkarnierte Weisheit»³⁰⁷ ist er ganz eins mit ihr, ohne dass diese in ihm aufgeht. So lässt sich auch hier wieder die doppelte Differenz zwischen dem *repraesentandum* (in diesem Fall: die Weisheit Gottes und damit Gott selbst) und dem Repräsentanten (Jesus Christus) konstatieren. Gott hypostasiert sich in der Weisheit und die Weisheit personifiziert sich in Jesus Christus. Sie ist in seiner Person in all ihrer Fülle gegenwärtig, liegt aber dieser Repräsentation voraus, so wie auch Gott der Weisheit als seiner Hypostase vorausliegt.

Elizabeth A. Johnson gibt dieser Identität-in-Differenz einen Ausdruck, der die Erfahrung der ersten Christen nachzuzeichnen versucht: «Da sah man *ihre* (sc. der Weisheit) intime Beziehung zu Gott auch bei *ihm* (sc. Jesus) offenbar werden, *ibr* Wirken in der Welt verkörpert in *seinem* Wirken, *ihren* Geist ausgegossen in *seinem*.»³⁰⁸ So konnte Paulus erkennen, dass Christus «für uns» zur Weisheit wird (1Kor 1,30).

3.5.2. Die Ambiguität der Weisheit Gottes in der Welt, repräsentiert im Kreuz

In den christologischen Debatten der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart wurde und wird die Dimension der «vielgestaltigen Weisheit» (Eph 3,10: ἡ πολυποικίλος σοφία) wieder neu entdeckt: Die Feministische Theologie (etwa Elisabeth Schüssler Fiorenza³⁰⁹), Zweige der charismatischen Theologie, aber auch prominente Vertreter der neueren Jesus-Forschung (etwa: James Robinson³¹⁰) und Paulusexegese (etwa: James

³⁰⁷ James D. G. Dunn: Let John be John, in: Peter Stuhlmacher (Hg.): Das Evangelium und die Evangelien, Tübingen 1983, 331. Siehe dazu auch: Vollenweider: Christus als Weisheit (siehe Anm. 301).

³⁰⁸ Johnson: Die Weisheit ward Fleisch (siehe Anm. 299), 149 (Hervorhebungen E. A. J.).

³⁰⁹ Elisabeth Schüssler Fiorenza: Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1997.

³¹⁰ James M. Robinson: Jesus. According to the Earliest Witness, Minneapolis, MN 2007.

D. G. Dunn³¹¹) verstehen Jesus als Lehrer oder Personifizierung der Weisheit Gottes.

Dabei wird allerdings die Verbindung der Weisheit mit der Apokalyptik zumeist zurückgestellt. Die Weisheit erscheint als schöpferische, strukturierende, orientierende und erhellende Kraft Gottes in der Welt und Jesus als ihr Lehrer und Praktiker. Seine Verkündigung und sein Handeln stehen im Mittelpunkt des Interesses – das «prophetische Amt». Zurück tritt dabei das in der «kritischen Weisheit» enthaltene Wahrheitsmoment, wie es sich im Hiobbuch und im Prediger Salomo artikuliert. Es besteht in der nicht affirmativen, sondern kritischen Zuordnung der Weisheit zur Welt, wie es etwa in der prophetischen Gerichtspredigt der Logienquelle zum Ausdruck kommt. Die Welt ist demnach nicht nur Manifestation der Weisheit Gottes, sondern auch erfüllt von Mächten, die dieser Weisheit entgegenstehen und in rücksichtsloser Selbstdurchsetzung eigener Machtinteressen Unrecht, Leid und Tod bringen. In der Leidensgeschichte Jesu zeigt sich, wohin die «Weisheit der Welt» führen kann. Hier erweist sich die Erlösungsbedürftigkeit der Welt auf drastische Weise. Wo eine Weisheitschristologie diese dunklen Seiten ausblendet, nimmt sie dem Evangelium seine befreiende Kraft und belässt ihm nur die (gewiss auch wichtige) Funktion der Daseinsorientierung.

Beides ist im Blick zu behalten: Dass die Weisheit dem *Unwesen* der Welt entgegentritt und dass sie auch deren *Wesen* als von und in Gott gegründetes Lebenshaus (οἶκος) zur Sprache bringt. Beide Seiten sind in Christus als dem «Weisheitsmessias»³¹² repräsentiert. Wie die Logos- und die Geistchristologie – und vielleicht sogar noch deutlicher als diese – bekennt die Weisheitschristologie, dass Gott den ganzen Kosmos mit seiner schöpferischen, ordnenden, Erkenntnis gebenden Kraft durchwirkt und dass diese Kraft im Christus Jesus personifiziert ist.

Damit werden auch ganz profane Fähigkeiten und Vollzüge – wie die kreative Arbeit eines Handwerkers oder die Klugheit einer Lehrerin – zu Christus in Beziehung gesetzt (das gilt für den griechischen Begriff σοφία generell – schon bei Plato). Es gibt in der Gott-Welt-Mensch Beziehung keinen heilshaften Innenbezirk im Gegenüber zu einem weltlichen Außenbezirk.

³¹¹ Dunn: Christology (siehe Anm. 67), 163–212.

³¹² Moltmann: Der Weg Jesu Christi (siehe Anm. 32), 305.

In einem Brief an seine Verlobte, Maria von Wedemeyer, schrieb Dietrich Bonhoeffer lapidar: «im Alltäglichen ist Gott»³¹³. Und in seinem Ethikfragment heißt es: «Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht anders, als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt, die Weltwirklichkeit aber finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes vor.»³¹⁴ Bonhoeffer war weniger ein Weisheits-, als vielmehr ein Worttheologe, doch der von ihm betonte Weltbezug der Gegenwart Gottes ist ein Charakteristikum der Weisheitstheologie. Hier gilt: Im Angesicht Gottes gibt es kein *fanum* im Gegenüber zum *profanum* und keine letztliche Getrenntheit der Welt und des Menschen von Gott. Die Weisheitschristologie betont die Beziehung des zweiten zum ersten Artikel des Credo. Die Logosweisheit kam in ihr Eigentum (Joh 1,11).

Paulus führt beides – die Weisheit Gottes *in* der Welt und die kritische Gegenüberstellung der Gottesweisheit *gegen* die Welt – zusammen, indem er die Weisheit Gottes auf das Kreuz und die Auferstehung bezieht. In Kreuz und Auferstehung offenbart sich die Weisheit Gottes, die der Weisheit der Welt entgegensteht (1Kor 1,18–25). Die Neuschöpfung steht dabei nicht in Spannung zur Schöpfung, wohl aber in Spannung zu deren Pervertierung. Sie stellt nicht die in Gottes Weisheit gründende Ordnung der Welt infrage, aber doch die menschlichen Erkenntnis- und Werteordnungen, sofern sie sich gegenüber der Weisheit Gottes verschließen. Christus ist gewissermaßen die gekreuzigte Weisheit. Er repräsentiert nicht nur die Weisheit Gottes, sondern auch die Opfer der Weltweisheiten.

Für die *Erkenntnis* der Weisheit Gottes bedeutet dies: Christus enthüllt nicht nur die Weisheit Gottes, sondern immer auch deren Verborgenheit in der Welt. Schon in Hiob 28,12f.21 ist von dieser Verborgenheit die Rede. Weder in konkreten Phänomenen der weltlichen Wirklichkeit, noch in deren Strukturen, noch in menschlichen Fähigkeiten wie Rationalität, ethischem Bewusstsein oder künstlerischer Kreativität lässt sie sich ungebrochen erkennen. Unter «weltlichen» Bedingungen bringt sie sich immer nur gebrochen, fragmentarisch, bestenfalls gleichnishaft zur Geltung. Eine auf die Weisheit Gottes in der Welt rekurrierende («natürliche») Theologie, die Phänomene in Natur und Geschichte als unmittelbare Hervorbringungen Gottes ansieht, wird deshalb immer «frag-würdig» und «zweifel-

³¹³ Dietrich Bonhoeffer, Maria von Wedemeyer: Brautbriefe. Zelle 92, 1943–1945, hg. von Ruth-Alice von Bismarck und Ulrich Kabitz, München ²1993, 153.

³¹⁴ Dietrich Bonhoeffer: Ethik (DBW 6), München 1992, 40.

haft» sein müssen. Alle weltlichen Phänomene sind ambig. Die Strukturen der Wirklichkeit sind im Prinzip «wunderbar» (Ps 139,14), bergen aber enorme Zerstörungspotenziale in sich. Menschliche Rationalität und Kreativität können zum Wohl der Menschen eingesetzt werden, aber auch um Massenvernichtungswaffen zu entwickeln.

Ich fasse zusammen: Die Weisheitschristologie stellt Jesus Christus als Repräsentanten der Weisheit Gottes dar, die ihn ganz erfüllt und die er in seiner ganzen Person verkörpert, ohne dass sie mit dieser Person einfachhin identisch würde. Mit seinem Leiden und seiner brutalen Hinrichtung repräsentiert er aber auch – gewissermaßen negativ – die Folgen einer selbstzentrierten Weltweisheit. Damit wird die Spannung zwischen Gottes- und Weltweisheit aufgedeckt³¹⁵ und die Verborgenheit der Gottesweisheit in der Welt betont. Sie steht «unter dem Kreuz».

3.6. Wort, Geist und Weisheit – eine Zwischenbilanz

In den Abschnitten 3.3., 3.4. und 3.5. habe ich zum einen (a) die Frage beantwortet, wie die Präsenz Gottes in Jesus (und damit dessen Gottsein) zu denken ist, zum anderen (b) habe ich das Verhältnis zwischen Gott (als dem Subjekt der Repräsentation) und Jesus als dem Repräsentanten bestimmt.

(a) Im Blick auf die erste Frage habe ich vorgeschlagen, diese Präsenz Gottes nicht nach *einem* Modell zu beschreiben, sondern eine Mehrzahl von Beschreibungsformen anzuwenden, aus denen die Rede vom «Wort» («Logos»), vom «Geist» und von der «Weisheit» herausragen. Diese Prominenz kommt ihnen durch die Bedeutung zu, die sie in der biblischen Überlieferung und in der frühen Christenheit haben. «Wort», «Geist» und «Weisheit» Gottes bezeichnen im Wesen Gottes verankerte Aspekte der *einen* Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Welt, die inhaltlich und traditionsgeschichtlich nicht klar zu unterscheiden sind, sondern sich überlagern und durchdringen. Der Repräsentationsbegriff erlaubt, Jesus Christus

³¹⁵ Martin Hailer konstatiert: «Gottes Weisheit unter Weltbedingungen liegt quer zu den eingespielten Konsonanzen und Stetigkeitserwartungen» (Art. «Weisheit II.», in: RGG⁴ 8, 1363); Siehe auch: ders.: *Theologie als Weisheit. Sapientiale Konzeptionen in der Fundamentaltheologie des 20. Jahrhunderts*, Neukirchen-Vluyn 1998, bes. 26–36.

als die Vergegenwärtigung der Selbstmitteilung Gottes in seiner schöpferischen und orientierenden «Weisheit», in seinem erlösenden und heilstiftenden «Wort» und in seinem stärkenden und heiligenden «Geist» zu verstehen.

- In Bezug auf Gott betont die Rede vom «Wort» eher den bestimmten *Vollzug* der (Selbst-)Mitteilung Gottes (das Wort ist ein Tat- bzw. Machtwort), die Rede von der «Weisheit» die darin zum Ausdruck kommende *Vernunft* Gottes und die Rede vom «Geist» die *Kraft*, in und mit der diese (Selbst-)Mitteilung geschieht und die von ihr ausgeht.
- In Bezug auf die Welt ist das «Wort» auf spezifische Machterweise Gottes in der Natur, vor allem aber in der Geschichte und in der Anrede an Menschen bezogen. Die «Weisheit» manifestiert sich eher in den allgemeinen Strukturen der Schöpfung, sowie in der Befähigung des Menschen zur Erkenntnis des Willens Gottes und zur Weltgestaltung in diesem Sinne. «Geist» ist die belebende und erhellende Kraft Gottes, die in der Verleihung von Lebensenergie und Geistesgaben sowie in überall möglichen und immer wieder neu ergehenden «Inspirationen» zur Wirkung kommt. In der Rede vom «Wort», von der «Weisheit» und vom «Geist» Gottes kommen der universale Heilswille Gottes und seine heilshafte Zuwendung zur Welt zur Sprache.

In der Theologie wurde und wird nicht selten substantivisch in essenzialisierender Weise vom «Wort», vom «Geist» und von der «Weisheit» Gottes gesprochen. Sie erscheinen als distinkte Entitäten, als Hypostasen mit eigener Charakteristik, denen je eigene Wirkweisen und Wirkungen zugeschrieben wurden. «Wort» und «Geist» werden im Rahmen der immanenten Trinitätslehre mit dem antiken Personbegriff bezeichnet. Im theologischen Sprachgebrauch versucht man sie begrifflich möglichst klar zu fassen und trennscharf voneinander abzugrenzen. Demgegenüber werden diese Redeformen hier als verweisende, nicht als begreifende Begriffe verstanden. Es sind biblische Ausdrucksweisen für die eine schöpferisch-heilshafte Selbstmitteilung Gottes (im «Wort»), Selbstvergegenwärtigung (im «Geist») und Selbstkundgabe (in der «Weisheit»). Sie werden nicht als Wesenheiten, sondern als biblische Anschauungsformen und Ausdrucksmittel verstanden, um die Grunderfahrung und -überzeugung zur Sprache zu bringen, dass Gott nicht – wie bei Aristoteles – weltabgewandt in sich ruht, sondern «aus sich herausgeht», um ein Gegenüber seiner selbst zu

schaffen und diese Schöpfung auf ein Heilsziel auszurichten. Damit bringen sie unterschiedlich erfahrene, erfasste und aufgefasste Formen der Anwesenheit Gottes zum Ausdruck. Diese wären besser verbal oder adjektivisch (z. B. «kreativ», «heilstiftend», «inspirierend») als substantivisch zu beschreiben.

Der christliche Glaube sieht in Jesus Christus die Verleiblichung des Wortes, des Geistes und der Weisheit Gottes. Diese Begriffe beschreiben die Präsenz Gottes in ihm und damit das, was ihn zu seinem Repräsentanten macht. Inkarnations-, Inspirations- und Inhabitationschristologien stellen demnach keine sich gegenseitig ausschließenden Alternativen dar, sondern überlappende Interpretamente der gleichen Grundaussage, dass Gott in Jesus Christus war/ist. In diesem In-Sein Gottes in ihm bestand und besteht sein Christussein.

Es stellt sich nun die Frage, ob die drei Weisen der Vergegenwärtigung Gottes *ad extra* – «Wort» («Logos»), «Geist» und «Weisheit» Gottes – nicht trinitätstheologisch zusammengebunden werden könnten und sollten, sodass die Christologie in sich noch einmal eine trinitätstheologische Struktur bekäme. Es geht dabei also nicht um die Einbettung der Christologie in die Trinitätslehre als Rahmentheorie³¹⁶, sondern um eine in sich trinitätstheologisch konzipierte Christologie. Die in Christus «inhabitierte» Weisheit lässt sich dabei in ihrer Rolle als Schöpfungsmittlerin mit dem Wirken der ersten trinitarischen «Person» verbinden, bei dem in ihm «inkarnierten» Wort handelt es sich um die Selbstmitteilung Gottes im Sohn bzw. Logos, also der zweiten «Person», und der ihn «inspirierende» Geist ist der Heilige Geist, also die dritte «Person».

Ich bin gegenüber einer solchen Systematisierung jedoch zurückhaltend. Denn damit würde die Vielfalt der Formen, in denen sich die Vergegenwärtigung Gottes ereignete und ereignet, der Denkweisen, in denen sie sich erschlossen hat und erschließt, sowie der Sprechweisen, in denen sie sich artikuliert und artikuliert, auf ein geschlossenes System reduziert. Andere Formen, Erschließungen und *modi loquendi* (etwa die Rede von der «Schechina» Gottes) müssten dann entweder auf diese drei Gestalten zurückgeführt oder ausgeschieden werden. Außerdem müssten die drei genannten Formen gegeneinander profiliert werden. Demgegenüber kommt

³¹⁶ Siehe auch die Andeutungen zu meinem Verständnis der Trinitätslehre in Anm. 278.

es mir gerade darauf an, der Vielfalt der Ereignungs-, Denk- und Sprechformen Raum zu geben und diese nicht klar voneinander abzugrenzen. Nur so bleibt der Horizont für die Möglichkeit offen, dass sich die Gegenwart Gottes auch auf Weisen ereignet, die sich nicht angemessen in den Erschließungsformen und Sprechweisen der biblischen Überlieferungen und der christlichen Tradition darstellen lassen, weil das ihre Andersheit einziehen würde.

Die drei Ausdrucksgestalten – Wort, Geist und Weisheit – sollen also zum einen nicht gegeneinander ausgespielt, sondern als komplementär betrachtet werden. Auch in der biblischen Überlieferung und in der frühchristlichen Tradition stehen sie nicht in klarer Abgrenzung nebeneinander, sondern überlagern und durchdringen, kommentieren und korrigieren sich. Zum anderen sollen sie keine umfassende trinitätstheologische Klassifikation bilden. Andere, stärker bildhafte Redeformen – wie die Rede vom «Licht» Gottes – können ihnen zur Seite treten oder zu ihrer veranschaulichenden Ausdeutung herangezogen werden. Dabei ist immer auch der Rückbezug auf die Selbstmitteilung Gottes in der Thora mitzubedenken. Ein bewusster Verzicht auf Trennschärfe ist theologisch sachgemäß und in der Christologie stärker zu berücksichtigen, als es in dogmatischen Entwürfen oft der Fall war und ist.

(b) Die Beziehung zwischen Gott, von dem das Wort, der Geist und die Weisheit ausgehen, und Jesus, der von diesem Gotteswort, diesem Gottgeist und dieser göttlichen Weisheit erfüllt ist, besteht aus zwei Verhältnissen und damit auch aus zwei Unterscheidungen: zum einen aus der Beziehung/Unterscheidung zwischen Gott (bzw. dem Wesen Gottes) und seiner Äußerung (bzw. seiner Selbstmitteilung bzw. seiner Offenbarung im Wort, im Geist und in der Weisheit), zum anderen aus der Beziehung/Unterscheidung zwischen diesen Wesensäußerungen Gottes und ihrer Personifizierung in Jesus, der dadurch zum Christus wird.

Die formale Bestimmung dieser beiden Verhältnisse ist analog. Sie lässt sich als Einheit in Differenz beschreiben. Für das erste der beiden Verhältnisse kommt das in den beiden Wortteilen von «Selbst-Mitteilung» zum Ausdruck: Es ist Gott *selbst*, der sich in seinem «Wort», seinem «Geist» und seiner «Weisheit» mitteilt (Betonung der Einheit), die *Mitteilung* besteht aber in einer Entäußerung, in der sich das Selbst «weg»gibt (darin liegt das Differenzmoment). Im zweiten Verhältnis besteht die Differenzeinheit in der Präsenz des «Wortes», des «Geistes» und der «Weisheit» in der Person Jesu. Einerseits ist er so vollkommen erfüllt von dieser Präsenz,

dass man sagen kann: «Gott ist in ihm» (Betonung der *Einheit* der Person Jesu mit dem «Wort», dem «Geist» und der «Weisheit» Gottes), andererseits reichen «Wort», «Geist» und «Weisheit» Gottes über diesen Repräsentanten hinaus (darin besteht die Differenz). Damit ist die für den christlichen Glauben grundlegende Überzeugung artikuliert, dass sich Gott in der Person und im Wirken Jesu Christi selbst in seiner schöpferischen Heilsgegenwart in der Kraft des Geistes mitgeteilt hat. Es ist damit aber auch die Transzendenz Gottes gewahrt und die Möglichkeit offengehalten, dass sich diese Gegenwart Gottes auch außerhalb der Selbstmitteilung in Christus und ihrer Wirkungsgeschichte ereignen kann.

Solche Selbstvergegenwärtigungen Gottes *extra Christum* müssen nicht apriori gegenüber der Gottesrepräsentation in Christus abgewertet werden; indem man sie etwa zu einer bloß diffusen, allgemeinen, indirekten Offenbarung in Natur und Geschichte herabstuft. Es ist die Möglichkeit zu unterstellen, dass Gott auch die Traditionsquellen und -flüsse der außerchristlichen Religionen (wie auch nichtreligiöse Erscheinungen) in Anspruch nimmt, um sich zu vergegenwärtigen.

Es geht mir dabei zunächst noch nicht um die Behauptung, dass dem tatsächlich so ist, sondern nur um die Frage, von welchen christologischen Grundentscheidungen aus dies zu denken möglich wäre. Die auf dem Konzil von Chalcedon gefundene Lehrformulierung und vor allem die nachchalcedonische Rezeption lässt in dieser Hinsicht weniger Spielraum als Ansätze der Christologie, die noch stärker dem jüdischen Traditionshintergrund verbunden sind und eine breitere biblische Grundlage haben als die Logos-Inkarnations-Christologie, die sich vor allem auf Joh 1,14 bezogen hat. Der Repräsentationsbegriff erlaubt es demgegenüber, die Identität des Wesens Gottes, seiner Wesensäußerung und deren geschichtlicher Manifestation mit einer doppelten Differenz zwischen diesen drei Dimensionen zusammenzudenken. Unter der Ägide dieses Leitbegriffs lässt sich dann auch von einer relational bestimmten Wesensgleichheit zwischen Jesus und Gott sprechen, die nicht zulasten der erforderlichen Unterscheidungen geht.

3.7. Offenbarung und Entzogenheit Gottes

Der Begriff «Offenbarung» hat die gleiche Struktur wie der Repräsentationsbegriff. Er fasst zwei Relationen in einem Geschehen zusammen: Die

Relation zwischen dem Offenbarer (Gott) und dem geschichtlichen Träger der Selbstkommunikation Gottes (Jesus Christus) sowie die Relation zwischen diesem Träger und den Rezipienten der Offenbarung. Der Offenbarungsbegriff ist auch darin dem Repräsentationsbegriff ähnlich, dass «Offenbarung» nicht nur ein Sich-Zeigen meint, das auf eine davon unterschiedene Wirklichkeit *hinweist*, sondern ein Geschehen, an dem sich diese Wirklichkeit – in diesem Fall: das Wesen Gottes – *erweist*. Und doch bleibt die Differenz zwischen dem, was offenbart wird, und dem Träger, sowie dem Akt der Offenbarung gewahrt.

Dem Offenbarungsbegriff eignet somit die gleiche Dialektik wie dem Begriff Repräsentation:

- «Offenbarung» meint die Aufhebung der schlechthinnigen Verborgenheit in eine von Gott her eröffnete Gotteserkenntnis, mithin die epistemische Selbstrepräsentation Gottes. Doch ist «Erkenntnis» dabei nicht so zu verstehen, als läge die Fülle des Wesens Gottes nun einfach offen zu Tage. Es geht um die Erkenntnis der *verborgenen* Anwesenheit Gottes. Sie entbirgt sich zwar an einem geschöpflichen Medium, doch erschließt sich diese Entbergung nur dem glaubenden³¹⁷ Verstehen. Zu diesem Verstehen gehört auch das Bewusstsein von der Ungegenständlichkeit des Verstehens«gegenstandes».
- «Repräsentation» meint nicht die Vertretung eines Abwesenden, sondern die Vergegenwärtigung eines Anwesenden. Anwesenheit darf aber nicht mit Gegenständlichkeit und Verfügbarkeit gleichgesetzt werden. Die Rede von der «Vergegenwärtigung» und von der «Offenbarung» Gottes ist nicht als Aufhebung seiner Entzogenheit zu verstehen (die schon alttestamentlich breit bezeugt ist, etwa in Jes 55,8f.).

Nur wenn dieses Gegengewicht immer mitgeführt wird, kann von der Anwesenheit und Offenbarkeit Gottes gesprochen werden. Es ist eine Anwesenheit und Offenbarkeit bei bleibender Entzogenheit, eine Immanenz bei bleibender Transzendenz. Auch im Vollzug der Repräsentation bleibt diese Entzogenheit gewahrt. Gott wohnt «in unzugänglichem Licht» (1Tim 6,16: φῶς οὐκ ὄντων ἀπρόσιτον). Das Licht ist unzugänglich, aber es leuchtet und erleuchtet.

³¹⁷ «Glaubend» ist hier in einem weiten, nicht durch eine bestimmte Inhaltlichkeit geprägten Sinn gemeint. Es geht um ein Verstehen, das mit der Anwesenheit Gottes rechnet.

Der für die Offenbarungstheologie seit dem 19. Jahrhundert zentrale Begriff der «Selbstoffenbarung» (bzw. «Selbstmitteilung», bzw. «Selbstkommunikation») Gottes³¹⁸ ist nicht so zu verstehen, als offenbare sich Gott *unmittelbar* als Gott. Er offenbart sich im *Wort* Gottes, d. h. in einem Äußerungsakt, in dem sich der Offenbarer zum einen in der Offenbarung mitteilt, zum anderen aber auch von dieser unterschieden bleibt.³¹⁹ Das «Wort» Gottes wiederum ergeht in geschichtlichen Medien. Gott «spricht» also als er selbst durch das andere seiner selbst. In diesem Immanentwerden bleibt er transzendent. So sehr er in der Offenbarung gegenwärtig wird, so sehr bleibt er doch auch dieser Selbstmitteilung *gegenüber*. Und auch dort, wo er sich selbst vergegenwärtigt, ist diese Gegenwart nicht einfach evident. Sie muss sich als solche erschließen. Auch der Repräsentationsbegriff bringt diese Dialektik von Gegenwärtigsein und Entzogenheit, von Offenbarung und Verborgenheit zum Ausdruck.

Als Analogie dazu kann die zwischenmenschliche Kommunikation dienen, bei der sich analytisch unterscheiden lässt zwischen (a) der *Person*, die in jedem Kommunikationsakt immer auch *sich selbst* (also das Wesen ihrer Person) mitteilt und doch «mehr» ist als alle ihre Selbstmitteilungen, (b) dem *Akt* der Selbstmitteilung und (c) der geschichtlichen *Gestalt*, die diese Selbstmitteilung annimmt. Im realen Vollzug der Kommunikation fallen diese drei Dimensionen zusammen. Jede «Offenbarung» entbirgt dabei immer auch die bleibende Verborgenheit der Person und wahrt damit die Würde ihres Selbstseins.

«Christus ist die Erscheinung der Verborgenheit Gottes.»³²⁰ Diese von Norbert Bolz im Anschluss an Blaise Pascal formulierte Aussage bringt es auf den Punkt. Die Offenbarung beseitigt die Verborgenheit nicht, sondern macht das Verborgene als Verborgenes, Unverfügbares in seiner bleibenden Geheimnishaftigkeit offenbar. Gott offenbart sich als verborgener, entzogener, unergründlicher, unermesslicher, unerschöpflicher, un verfüg-

³¹⁸ Siehe dazu Abschnitt 2.2.7.4.

³¹⁹ Besonders deutlich hat Luther zwischen Gott selbst (Deus ipse) und dem Wort Gottes unterschieden, etwa in: WA 18, 685,25–27.

³²⁰ Norbert Bolz: Interlinearversionen der geoffenbarten Wahrheit, in: Willi Oelmüller (Hg.): Wahrheitsansprüche der Religionen heute, Paderborn u. a. 1986, 33. – Siehe dazu auch: Eberhard Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 72001.

barer. Auch in seinen Offenbarungen bleibt er ein Mysterium. Die Offenbarung steht also der Verborgenheit Gottes nicht gegenüber, sodass sie diese aufheben würde. Beide sind dialektisch miteinander verbunden. Die Repräsentationschristologie bringt einerseits diese Dialektik zum Ausdruck und schützt die Rede von Gott vor Vergegenständlichungen. Andererseits erlaubt sie zu denken, dass auch die geschichtlich vermittelte Gegenwart Gottes eine unmittelbare ist.

Das Wahrnehmen und Verstehen gehört mit zum Offenbarungseignis. Eine nicht wahrgenommene und als solche verstandene Offenbarung ist keine Offenbarung. Bei «Offenbarung» handelt es sich nicht um die Übermittlung einer supranaturalen Information, sondern um ein Erschließungsgeschehen, das sich im verstehenden Subjekt vollzieht.³²¹ In gleicher Weise ist die Repräsentation darauf angewiesen, als solche erkannt und anerkannt zu werden.

Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus *proklamiert* nicht nur die Überwindung der Gottesferne des Menschen; sie ist der *Vollzug* ihrer Überwindung. Auch darin stimmt «Offenbarung» mit «Repräsentation» überein. «Offenbarung» bezeichnet das Sich-zu-erkennen-Geben Gottes in allen Aspekten der Gottesbeziehung. Es ist also nicht ein distinkter Mitteilungsakt neben anderen Akten der Selbstvergegenwärtigung Gottes. Es ist die epistemische Seite der Selbstvergegenwärtigung. Diese liegt ja nicht offen zutage, sondern erschließt sich im «Auge» des glaubenden Betrachters – in der geistlichen Betrachtung dessen, der die Welt und das Leben in der Gottperspektive «sieht». Offenbarungserkenntnis ist hermeneutische Erkenntnis. Dieses Verstehen erschließt sich nicht im Modus des Wissens als Resultat einer aufdeckenden Erkenntnis, sondern in dem der Gewissheit als Gewährwerden der Gegenwart Gottes.

Offenbarungserkenntnis steht auch nicht im Gegensatz zur Vernunftkenntnis. Vielmehr gebraucht sie die Vernunft in einem weiteren Sinn, der über die Verarbeitung empirischer Daten hinausgeht. Den der Offenbarungserkenntnis angemessenen Vernunftgebrauch kann man als

³²¹ Siehe dazu: Reinhold Bernhardt: «Da wurden ihre Augen geöffnet» (Lk 24,31) – Offenbarung als Wahrnehmungseignis, in: Esnaf Begic u. a. (Hg.): Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie in Christentum und Islam, Regensburg 2015, 143–156; ders.: Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes (siehe Anm. 137 in Teil 2).

«vernehmende Vernunft» bezeichnen.³²² Dieses Verständnis von Vernunft ist in Auseinandersetzung mit Kants Vernunftkritik vor allem von Hamann, Herder und Jacobi vorgetragen worden. Sie sahen die Vernunft als das Erkenntnisorgan für das Absolute an. Nach Herder weist schon der Begriff «Vernunft» auf etwas Vernommenes hin.³²³ Offenbarung ist demnach nicht ein unvernünftiges Fürwahrhalten supranaturaler Wahrheiten, sondern das Vernehmen der machtvollen Selbstvergegenwärtigung Gottes.

Offenbarungserkenntnis schließt also immer auch die Erkenntnis der Unergründlichkeit und der unaufhebbaren Verhülltheit Gottes ein. Zur Gotteserfahrung gehört die Erfahrung seiner prinzipiellen Nichterfahrbarkeit. Friedrich Naumann hat für die Entzogenheit Gottes das Bild eines «Meerfahrers» gebraucht, der zwar die sichtbare Oberfläche des Wassers sieht, die Tiefe des Meeres jedoch bleibt ihm verborgen.³²⁴ Ein anderes Bild für diese Entzogenheit ist die Rede von Gott als «Person». Sie darf nicht in dem wörtlichen Sinn verstanden werden, als sei Gott eine Person, wie Menschen Personen sind. Die Bezeichnung Gottes als Person ist keine Sachaussage über das innere «Sein» Gottes, sondern ein Sprachbild für das dem Menschen zugewandte und dabei doch immer verborgen bleibende «Angesicht» Gottes, für seine Offenbarung in bleibender Verborgenheit. Auch in Bezug auf den Menschen weist der Würdetitel «Person» auf die Unverfügbarkeit des Menschen hin, der letztlich aller erkenntnismäßigen Bemächtigung entzogen ist, worauf der philosophische und theologische

³²² Vgl. Wilhelm Kamlah: *Der Mensch in der Profanität. Versuch einer Kritik der profanen durch vernehmende Vernunft*, Stuttgart 1949.

³²³ Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Bd. 1 (1784), Buch 4, Kap. 4. – Wolfhart Pannenberg weist darauf hin, dass Jacobis Verständnis der vernehmenden Vernunft (im Sinne der griechischen Philosophie) auf die Erkenntnis des Immerseienden abzielt und deshalb nicht ohne weiteres auf das Offenbarungsverständnis des christlichen Glaubens angewendet werden kann, das auf eine Geschichtswahrheit gerichtet ist (Wolfhart Pannenberg: *Glaube und Vernunft*, in: ders.: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, Göttingen 2011, 246f.). Es geht mir bei der Rezeption des Begriffs «vernehmende Vernunft» jedoch nicht um die Rezeption des gesamten Ansatzes von Jacobi, sondern lediglich um die Bezeichnung eines Vernunftgebrauchs, der für die Wahrnehmung der Selbstoffenbarung Gottes offen ist.

³²⁴ Friedrich Naumann: *Briefe über Religion. Mit Nachwort «Nach 13 Jahren»*, Berlin 1916, 34.

Personalismus im 20. Jahrhundert – vor allem Emmanuel Lévinas³²⁵ – mit Nachdruck hingewiesen hat. Auch hier gilt: Alles, was eine Person von sich zu erkennen gibt und was andere an ihr erkennen, schöpft das Wesen dieser Person nicht aus. Im Gegenteil: Je tiefer man sie zu erkennen glaubt, umso geheimnisvoller wird sie. Man muss unterscheiden zwischen der Person und allen Äußerungsakten bzw. Erscheinungen bzw. Selbstoffenbarungen dieser Person.

Von Gottes Gegenwart kann also immer nur in einer Dialektik von Transzendenz und Immanenz, von Entzogenheit und Selbstmitteilung, von unaufhebbarer Geheimnishaftigkeit und Offenbarung in der Geschichte gesprochen werden. Diese Dialektik stellt alles Reden über Gott unter einen «eschatologischen Vorbehalt». Keine Sprachform vermag die Wirklichkeit Gottes auf den Begriff zu bringen. Und auch keine sonstige Symbolisierung vermag sie abzubilden. Die Letztwirklichkeit – Gott als «eschatos» (ἔσχατος) – bleibt allen «vorletzten» Darstellungen entzogen, auch wenn sich diese auf Offenbarung, also auf die Selbstdarstellung Gottes, berufen. Es sind und bleiben immer auch menschlich-religiöse Anschauungen und Auffassungen.

Die Betonung der seins- und erkenntnismäßigen Entzogenheit Gottes, also seiner Unerkennbarkeit und Unaussprechlichkeit, war und ist das Anliegen der negativen (apophatischen) Theologie. Diese weist auf die Unangemessenheit allen positiven Redens von und über Gott hin. Lediglich negative Aussagen werden als möglich erachtet, d. h. Aussagen darüber, was und wie Gott *nicht* ist.³²⁶ Er ist nicht räumlich, nicht zeitlich, nicht endlich, nicht begrenzt usw. Das hat auch Konsequenzen für die Christologie: So sehr jeder christologische Ansatz bemüht sein muss, intelligible und plausible Denkformen im Blick auf die Person und die Bedeutsamkeit Jesu hervorzubringen, so sehr muss diese Denkarbeit doch immer auch

³²⁵ Emmanuel Lévinas: Die Spur des Anderen, in: ders.: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg i. Br. u. a. 52007, 209–235.

³²⁶ So etwa: Pseudo-Dionysius Areopagita: «In Bezug auf die göttlichen Dinge sind die Verneinungen wahr, die Bejahungen aber unangemessen [...]» (De coelesti hierarchia / De ecclesiastica hierarchia / De mystica theologia, hg. von Günter Heil und Adolf Martin Ritter, Berlin 1991, CH II, 3 [12,20–13,1]). Man muss dabei aber bedenken, dass die Verneinungen letztlich auch auf positive Aussagen zielten. Die Benennung dessen, was Gott nicht ist, diente dazu, klarer zu sehen, was er ist.

den Stachel der negativen Theologie in ihrem Fleisch spüren. Dieser Stachel sagt ihr: «In der Christologie wird das Unsagbare Gottes sagbar und zwar als Unsagbarkeit.»³²⁷

Diese Selbstbeschränkung des Redens von Gott wirkt allen Verabsolutierungen bestimmter Redeformen entgegen und schärft das Bewusstsein dafür, dass sich der gemeinte «Gegenstand» letztlich allem Reden entzieht. Wo die symbolische Differenz eingezogen wird, also die Differenz zwischen dem Symbolisierten und dem Symbol (bzw. zwischen repräsentierter und repräsentierender Wirklichkeit), zieht ein theologischer Absolutismus herauf, der die genaue Kenntnis Gottes für sich in Anspruch nimmt und alle anderen Formen der Rede von Gott verurteilt.

Im Zen-Buddhismus wird davor gewarnt, den Finger, der auf den Mond zeigt, mit der Wirklichkeit des Mondes, auf den er zeigt, zu verwechseln. Aldous Huxley nimmt dieses Bild auf, wenn er schreibt: «Die Greuel der organisierten Religion gehen letzten Endes alle auf die Verwechslung des deutenden Fingers mit dem Mond zurück – das heißt auf die Verwechslung einer zur Sprache geronnenen Vorstellung mit dem gegebenen Mysterium, auf das sie verweist oder, häufiger, zu verweisen scheint.»³²⁸

Wo der (unumgängliche!) Versuch, die Beziehung zum göttlichen Mysterium in religiöse Aussagen zu fassen, dazu führt, dass diese Aussagen, Bekenntnisse, Lehren nicht mehr transparent auf das Mysterium sind, sondern sich selbst zum Gegenstand des Glaubens erheben, kommt es zur religiösen Idolatrie, d. h. zur Vergötzung der Religion. Das *göttliche Mysterium* ist das Absolute, nicht aber das Symbolsystem, das darauf verweist. Dieses darf nicht verabsolutiert werden. Das gilt auch für das Christus-Symbol! Eine Glaubensreflexion, die nicht auf die Religion, sondern auf Gott als deren Grund und Abgrund ausgerichtet ist, wird einen «prophetischen Protest» gegen jede Vergegenständlichung Gottes erheben und eine theologische Religionskritik mit sich führen. Vor allem Paul Tillich hat das Bewusstsein dafür immer wieder geschärft: «Der Protest gegen die Vergegenständlichung ist der Pulsschlag der Religion. Erst wo er fehlt, ist

³²⁷ Gregor Maria Hoff: *Wer ist Christus?* (siehe Anm. 31 in Kapitel 2), 199. Siehe auch: ders.: *Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie*, Paderborn u. a. 1997.

³²⁸ Aldous Huxley: *Gott ist. Essays*, hg. von Jacqueline Bridgeman, München 1996, 187.

nichts Absolutes mehr in ihr, ist sie ganz Religion, ganz Menschliches geworden.»³²⁹

Wenn aber verobjektivierende Darstellungs-, Denk- und Redeformen das Wesen Gottes wie auch die Gottesvergegenwärtigung in Jesus notorisch verfehlen, dann kann das Reden von Gott immer nur ein tastendes, metaphorisch-verweisendes, narrativ-poetisches sein, auch wo es sich auf die Offenbarung in Christus beruft. Und das bedeutet: Es muss ein plurales Reden sein. Die Wirklichkeit Gottes kann nur in einer Vielfalt von Darstellungs-, Denk- und Redeformen zur Sprache kommen.

Die Pluralität des Redens von Gott ist aber zu unterscheiden von einem religionstheologischen Pluralismus. Die Vertreter der sogenannten Pluralistischen Religionstheologie³³⁰ beziehen sich auf die negative Theologie und führen die Entzogenheit der göttlichen Wirklichkeit als Argument für ihren Ansatz ins Feld. Sie sehen die personalen oder nichtpersonalen Vorstellungen des Göttlichen in den Religionen als Ausdrucksgestalten der *einen*, ihnen allen vorausliegenden göttlichen Wirklichkeit an.³³¹ Sie postulieren, dass sich der eine Grund der Wirklichkeit in einer prinzipiell gleichwertigen Weise in einer Vielfalt von normativen Selbstmitteilungen zu erkennen gegeben hat, die zu Traditionsquellen verschiedener Religionen wurden.

Diese Konsequenz ist aber mehr als fragwürdig. Denn aus der Einsicht, dass Gott aller Erkenntnis letztlich entzogen ist, lässt sich nicht schließen, dass die verschiedenen Religionen auf dieselbe göttliche Wirklichkeit bezogen sind und dass die Beziehungen, die sie zu dieser Wirklichkeit herstellen, gleichwertig sind. Es ist dies die These der Pluralistischen Religionstheologie, die sie auf solche Weise zu begründen versuchen. Doch lässt sich die These nicht aus der negativen Theologie ableiten, sondern wird dieser übergestülpt.

Die negative Theologie blickt auf die *eigene* Religion und hält ihr entgegen, dass Gott «größer» ist als alle religiösen Gotteszeugnisse. Sie leitet

³²⁹ GW I, 383.

³³⁰ Zu diesem Ansatz siehe: Bernhardt: Inter-Religio (siehe Anm. 11 im Vorwort dieses Bandes), 341–372.

³³¹ So etwa: John Hick: Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996, 254–320; Perry Schmidt-Leukel: Wahrheit in Vielfalt. Vom religiösen Pluralismus zur interreligiösen Theologie, Gütersloh 2019, 49–52.

daraus aber nicht die Grundüberzeugung des religionstheologischen Pluralismus ab, dass sich dieser größere Gott in den Zentraloffenbarungen der Religionen auf eine gleichwertige Weise zu erkennen gegeben hat. Sie *kann* diese Ableitung nicht vornehmen, weil sie nicht schlüssig wäre.

Wo die radikale Transzendenz, die Geheimnishaftigkeit, die Entzogenheit und Unverfügbarkeit der Wirklichkeit Gottes in Rechnung gestellt wird, öffnet das den Erwartungshorizont für Vergegenwärtigungen Gottes, die über die Christusoffenbarung hinausgehen. Aber dieser Horizont muss offengehalten werden. Man darf ihn nicht, wie es die Pluralisten tun, mit einer Theorie des religiösen Pluralismus schließen. Man darf die *Erwartung* und *Hoffnung* nicht zu einer *Gegebenheit* verfestigen, solange es dafür keine belastbare theologische Erkenntnisgrundlage gibt. Vage Rückschlüsse aus ausgewählten biblischen Überlieferungen und Zitaten aus der theologischen Tradition sind dafür nicht ausreichend. Aus gutem Grund plädiert Catherine Cornille für einen «soteriologische[n] Agnostizismus»³³².

Die Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989 hat diese Offenheit zum Ausdruck gebracht: «Wir bekennen, dass es für uns keinen anderen Weg zur Erlösung gibt als den durch Jesus Christus eröffneten. Gleichzeitig können wir aber der rettenden und erlösenden Kraft Gottes keine Grenzen setzen.»³³³ Es gilt demnach, die Freiheit Gottes im Erweis seiner Selbstvergegenwärtigung zu respektieren und sensibel zu sein für die Entdeckung von Spuren dieser Gegenwart, auch dort, wo man sie nicht erwartet.

3.8. Wirken und Wirkung Jesu Christi

Im Blick auf die soteriologische «Funktion» Jesu steht der Repräsentationsbegriff an der Stelle, an der in Entwürfen zur Christologie von der «Heilsbedeutung» oder «Heilmittlerschaft» Jesu Christi die Rede ist. Bestand die Kernaussage des Repräsentationsbegriffs in Bezug auf die *Person*

³³² Catherine Cornille: Soteriological Agnosticism and the Future of Catholic Theology of Interreligious Dialogue, in: Terrence Merrigan, John Friday (Hg.): The Past, Present, and Future of Theologies of Interreligious Dialogue, Oxford 2017, 201–215.

³³³ Eigene Übersetzung aus: The San Antonio Conference: Reports of the sections: IV. Witness among People of Other Living Faiths, 25–29, in: IRM 78, Nr. 311f., 1989, 351f.

Jesu im Bekenntnis «Gott war in ihm», so besteht sie in Bezug auf die *Wirksamkeit* Jesu in der Zusage, dass diese Gottpräsenz nicht *a se*, sondern *pro me* bzw. *pro nobis* gilt. Man kann als Kernaussage formulieren: Gottes Gemeinschafts- und Heilswille bzw. Gottes Zuwendung zum Menschen war in Jesus Christus und strahlt(e) von ihm aus. Mit seiner Präsenz repräsentiert(e) er diese Zuwendung.

Als zentraler biblischer Bezugspunkt lässt sich Joh 10,37f. benennen, wo davon die Rede ist, dass Jesus Gottes Werke tat (ποιῶ τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς). Die ältesten Zeugen aus der unmittelbaren Umgebung Jesu sprechen von ihm als von einem von Gott beglaubigten Mann, durch den Gott machtvoll gewirkt hat (Apg 2,22). Dabei darf die Heilswirksamkeit nicht auf Jesu Leiden und Sterben reduziert werden. Auch sein Reden und Handeln gehören dazu.³³⁴ Weil dieses Wirken dem Heilswillen Gottes nicht nur entspricht, sondern auch entspringt, repräsentiert Jesus in seinem Wirken diesen Heilswillen. Und weil der Heilswille für das *Wesen* Gottes bestimmend ist, geht es auch hier um die Repräsentation dieses Wesens, also der Gottheit Gottes.

Auch im Blick auf Wirken und Wirkung Jesu vollzieht sich die Repräsentationsbewegung in beide Richtungen: Zum einen als tätige Vergegenwärtigung des Heilswillens und -wirkens Gottes gegenüber den Menschen, zum anderen als Repräsentation der menschlichen Heilsbedürftigkeit, Verzweiflung, Leidenserfahrung und Todesangst gegenüber Gott. Jesus Christus ist das Realsymbol der heilshaften Gemeinschaft Gottes mit den Menschen und das Realsymbol tiefster menschlicher Not, die er vor das Angesicht Gottes stellt.

Der Repräsentationsbegriff hebt den Aspekt der darstellenden, affizierenden und damit effektiven Vergegenwärtigung hervor. Er führt weg von einer ökonomischen, juridischen oder kultischen Metaphorik und hin zu Ausdrucksformen der personalen Gegenwart: Die Wirksamkeit Jesu besteht demnach nicht im *Erwerb* und in der *Austeilung* eines «Heilsguts», nicht in einem *stellvertretenden Strafleiden* oder in der Erbringung einer *Satisfaktionsleistung*, auch nicht in einem *Sühnopfer*, sondern in der *Re-*

³³⁴ Edward Schillebeeckx unterscheidet vier vorkanonische «Credo-Richtungen» der frühchristlichen Christologie: die Maranatha oder Parusie-Christologien, die Mann-Gottes-(θεῖος-ἄνθρωπος)-Christologie, die Weisheitschristologien und die «Pascha» = Passions- und Osterchristologie (Schillebeeckx: Jesus [siehe Anm. 248], 358–388). Von der Heilsbedeutung des Kreuzestodes ist lediglich in der vierten «Credo-Richtung» die Rede.

Präsentierung des von Ewigkeit her sich vollziehenden Heilshandelns Gottes im Sinne einer ausstrahlenden personalen Präsenz.

Die Wirkung dieser Ausstrahlung liegt in der Stiftung einer neuen bzw. erneuerten Gottesbeziehung für diejenigen, die sich von dieser Repräsentation ergreifen ließen und lassen. Es kann dies als ein pneumatisches Geschehen verstanden werden: Durch seine personale Präsenz zu Lebzeiten und dann über seinen Tod hinaus als *Christus praesens* zieht er die Menschen, die sich dieser geistlichen Strahlkraft öffnen, in dieses Kraftfeld, gibt ihnen eine auf Gott ausgerichtete Existenzorientierung, stiftet eine Gemeinschaft unter denen, die sich in seinem Namen versammeln, und verbürgt mit seiner eigenen Überwindung des Todes (symbolisiert im Bildwort der «Auferweckung»), dass diese Gemeinschaft mit Gott und miteinander auch über den Tod hinaus bestehen bleibt.

Aus der Sicht des christlichen Glaubens hat sich die heilshafte Selbstvergegenwärtigung Gottes normativ (vollgültig) und suffizient (nicht ergänzungsbedürftig) in Christus ereignet. Doch ist damit nicht ausgeschlossen, dass es daneben andere Repräsentationen Gottes geben kann, die sich im Bezugsrahmen des christlichen Glaubens zwar nur im Lichte der durch Christus eröffneten Erkenntnis Gottes als solche identifizieren lassen, die sich aber doch unabhängig von ihr ereignen. Christus kommt also nicht als («eigentlicher») Realgrund der von anderen Religionen verkündeten und praktizierten Gottesbeziehung in Betracht, sondern als kriterialer Erkenntnisgrund, der es erlaubt «Gestalten der Gnade»³³⁵ auch in nicht-christlichen Gottesbeziehungen zu «sehen».

Die Heilsbedeutung Jesu Christi ist demnach nicht kausativ, sondern repräsentativ und in diesem Sinne funktional zu bestimmen. Das heißt: Er ist nicht der *Ursprung* des Heils – dieser Ursprung liegt im Heilswillen und damit im Liebes-Wesen Gottes –, sondern der *Vergegenwärtiger* des Heils. Als solcher wird er für die ihm Nachfolgenden zum Offenbarer und Mittler des Heils. Christus hat dem Johannesevangelium zufolge einen Mittlerdienst ausgeübt, indem er den Logos – die Selbstmitteilung – Gottes in die Welt hinein vermittelt. Der Logos ist dabei nicht eine von der Person unterschiedene «Botschaft», sondern Gott selbst im Modus seiner Selbstkommunikation. Dieses «Wort» ist kein anderes als das Schöpfungswort im Ursprung.

³³⁵ Siehe dazu Anm. 4 im Vorwort dieses Bandes.

3.8.1. Der Tod Jesu als Heils- oder als Unheilsereignis?

In der folgenden Interpretation wird die Deutung von Kreuz und «Auferweckung» Jesu Christi aus einem ökonomischen, juridischen und kultischen Bezugsrahmen gelöst und in einen relational-existenztheologischen gestellt. Die für den ökonomischen Bezugsrahmen charakteristischen Begriffe wie «Erwerb» oder «Loskauf», die juridischen Begriffe wie «Schuld», «Gesetz», «Anklage», «Gericht», «Strafe», «Gnade», «Rechtfertigung» und die kultischen Termini («Sünde», «Opfer», «Lamm», «Blut», «Sühne», «Reinigung», «Vergebung», «Versöhnung» usw.) sind dabei in Begriffe transformiert, die ein Beziehungsgeschehen beschreiben.

Diese Transformation vollzieht sich auf der Basis der hermeneutischen Annahme, dass diese Begriffe und «Sprachspiele» nicht die Sache des Christusereignisses selbst bezeichnen, sondern als metaphorischer *modus loquendi* eine bestimmte Erschließung dieses Ereignisses darstellen, die eingebettet ist in einen zeitgenössischen Lebenszusammenhang. Wenn sich aber eine solche Erschließung im heutigen Erfahrungskontext nicht mehr ohne hohen Erklärungs- und Interpretationsaufwand plausibilisieren lässt, kann und muss ein *modus loquendi* mit höherer Plausibilität an ihre Stelle treten.

3.8.1.1. Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament

Schon im Neuen Testament werden bekanntlich unterschiedliche Traditionslinien aufgenommen und auch lebensweltliche Erfahrungsfelder herangezogen, um den Tod Jesu zu deuten:³³⁶

- Die *heilsgeschichtliche* Deutung, die in diesem Tod ein im Heilsplan Gottes vorbestimmtes eschatologisches Ereignis sah, das sich «nach der Schrift» vollziehen musste. Der Tod als solcher hat dabei keine Heilsbedeutung. Er ist ein Durchgang zur Herrlichkeit (vor allem in Joh³³⁷). Jesus geht denen, die ihm nachfolgen, voraus (Hebr 6,20) und bereitet ihnen den Weg zu Gott (Hebr 10,20).

³³⁶ Aus der zahlreichen Literatur seien exemplarisch genannt: Jörg Frey, Jens Schröter (Hg.): *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen 2005; Michael Hüttenhoff, Wolfgang Kraus, Karlo Meyer (Hg.): «... mein Blut für euch» – Die Bedeutung des Todes Jesu, Göttingen 2018.

³³⁷ Die Deutung des Todes Jesu als Opfer oder Sühnopfer findet sich nicht im Johannesevangelium. In Joh 3,16 ist nicht davon die Rede, dass Gott seinen Sohn «dahingeben» (παράδιδωμι) habe, sondern dass er ihn «gab» (δίδωμι). Das

- Die *martyriologische* Deutung, die den Tod Jesu in Analogie zur Verfolgung und Ermordung der von Gott gesandten Propheten versteht. Nicht Gott, sondern die Menschen haben ihn verschuldet. Diese Deutung findet sich im Winzergleichnis (Mt 21,33–41 par), im Kontrastschema (s. u.), aber auch im Philipperhymnus (Phil 2,5–11), wo von der Selbsterniedrigung Jesu Christi und von seiner Erhöhung durch Gott die Rede ist. Selbst bei Paulus begegnet dieser Deuteansatz (1Thess 2,15f.).
- Die Deutung als *«passio iusti»* im Anschluss an die Gottesknechtslieder in Deuterosejaja. Jesus starb den Tod des leidenden Gerechten. Auch hier kommt dem Tod Jesu an sich keine Heilsbedeutung zu. Er *wird* zu einem Heilsereignis, indem Gott den ungerechten Tod des Gerechten den Ungerechten zugutekommen lässt. Indem er *post festum* zu einem Akt der Stellvertretung gewendet wird, zeitigt er eine die Sünder rechtfertigende Wirkung. Auf diese Weise wird er zu einem Tod *für* uns.
- Die *soteriologischen* (vor allem sühnetheologischen) Deutungen, die darin ein von Jesus in bewusstem und freiwilligem Gehorsam vollzogenes Selbstopfer «für unsere Sünden» sehen. Er ist «für uns gestorben», um das von Gott über die sündige Menschheit verhängte Vernichtungsurteil Gottes abzuwenden und uns mit Gott zu versöhnen (die Deutung als Sühne, Röm 3,25), um uns von der Macht der Sünde zu erlösen (die Deutung als Frei- bzw. Loskauf, Mk 10,45) und/oder um den Tod zu verschlingen (die Deutung als Kampf und Sieg, 1Kor 15,54f.).

Die von mir in diesem Kapitel vorgeschlagene Deutung schöpft aus diesen Interpretationsressourcen, transformiert sie aber auch im Sinne einer relationalen und existenztheologischen Sicht des Todes Jesu im Gesamtzusammenhang seines Lebenswerkes und des eschatologischen Handelns Gottes an ihm, das als «Auferweckung» versinnbildlicht wird. Sie knüpft damit an die tropologische Schriftauslegung Luthers an, in welcher er die biblischen Überlieferungen auf die Existenz des Einzelnen bezieht, behält deren kosmische – auf die «Welt» bezogene – Dimensionen aber auch im Blick.

«Lamm» ist kein Opferlamm, sondern verweist auf die Befreiungserfahrung des Exodus.

Während die mittelalterlichen und reformatorischen Kreuzestheologien in der Regel den soteriologischen (sühnetheologischen) Deutemustern folgen, nimmt die hier vorgeschlagene Interpretation ihren Ausgangspunkt bei den nicht-soteriologischen Sichtweisen. Die These lautet: Dem Tod Jesu an sich kommt keine Heilsbedeutung zu. Er ist kein Heils-, sondern ein Unheilsergebnis. «Der Tod Jesu war eine Sünde und somit gegen den Willen Gottes gerichtet.»³³⁸ Die Soteriologie kann demnach weniger vom Kreuz als von der «Auferweckung» her entworfen werden: als Bewahrung und Vorwegereignung der protologisch grundgelegten und eschatologisch zur Erfüllung kommenden Gemeinschaft mit Gott.

Darin liegt der entscheidende Unterschied zu den «Konstitutionschristologien» (genau genommen wäre von «Konstitutions*soteriologien*» zu sprechen), die dem Tod Jesu als solchem eine soteriologische Qualität im Sinne einer heilsbewirkenden Ursächlichkeit zuschreiben.

3.8.1.2. Der Tod Jesu als Heilsereignis: Konstitutions*soteriologie*

Unter «Konstitutions*soteriologie*» verstehe ich Ansätze, die den Tod Jesu als das entscheidende Ereignis der Heilsgeschichte sehen. Dieser Tod ist konstitutiv bzw. ursächlich für das Heil der Menschen. Zwei Grundtypen lassen sich unterscheiden, wobei der erste auf evangelischer Seite im sogenannten «Altprotestantismus» und der zweite im «Neuprotestantismus» vorherrschend ist:

(a) Der eine nimmt an, dass zunächst der Heilswille Gottes selbst wiederhergestellt werden musste, bevor die Versöhnung zwischen Gott und den Menschen geschehen konnte. Diese Wiederherstellung geschah durch den Tod Jesu. Dieser führte demnach eine Verwandlung in Gott herbei, aus der die heilshafte Verwandlung der Beziehung Gottes zu den Menschen resultiert. Die Wandlung in Gott besteht in der Besänftigung des Zornes Gottes. Dadurch wird die Rettung der Menschen vor dem zukünftigen Zornesgericht (nach Röm 5,9) möglich. Das Kreuz ist der Realgrund (nicht nur der Erkenntnisgrund) der Liebe Gottes.

Diese Auffassung ist in der reformatorischen Theologie des 16. Jahrhunderts verbreitet anzutreffen. Ihr zufolge war der Heilswille Gottes – bedingt durch die Ursünde der Menschen – vom Zorn Gottes verdunkelt und musste durch Jesu Opfertod wieder freigelegt bzw. neu in Kraft ge-

³³⁸ Johnson: Die Weisheit ward Fleisch (siehe Anm. 299 in Teil 3), 150.

setzt werden. Diese Restitution ist selbst wieder im ursprünglichen Heilswillen Gottes begründet. Gott hat diesen Weg zur Wiederinkraftsetzung seines Heilswillens gewählt.

In «Vom Missbrauch der Messe» schreibt Luther 1521 im Blick auf das Abendmahl: «Es wird der Leib Christi gegeben, sein Blut vergossen, und damit wird Gott versöhnt [...], auf dass er den Zorn Gottes, welchen wir mit unseren Sünden verdient haben, von uns abwende.»³³⁹ Das Heilsergebnis besteht darin, dass Jesus das, was dem Sünder gilt – die Todesstrafe – auf sich nimmt und stellvertretend erleidet. Auf der Grundlage dieser Abgeltung kann Gott die Welt mit sich versöhnen. Die Sünder werden von den Sündenfolgen befreit. Diejenigen hingegen, «die außerhalb der Christenheit sind, es seien Heiden, Türken, Juden oder falsche Christen und Heuchler [...] bleiben [...] in ewigem Zorn und Verdammnis. Denn sie haben den Herrn Christus nicht und sind auch mit keinen Gaben durch den Heiligen Geist erleuchtet und begnadet.»³⁴⁰

Luther beschreibt dieses Heilsgeschehen in den zwei Dimensionen der Versöhnung Gottes und der Erlösung von den (von Paulus benannten) Verderbensmächten: «Da erzählt auch S. Paulus dreierlei, die Christus überwunden und uns davon erlöst hat: Tod, Sünd, Gesetz.»³⁴¹ Die Versöhnung überwindet die Trennung von Gott, die Erlösung befreit von den Verderbensmächten, die den Menschen gefangen halten. Luther knüpft damit an die Erlösungsoteriologien der Alten Kirche (etwa bei Athanasius) und an die Versöhnungsoteriologien des Mittelalters (etwa bei Anselm) an.³⁴²

In der Darstellung des priesterlichen Amtes Jesu Christi äußert sich Calvin ganz ähnlich: «Gottes gerechter Fluch aber hemmt den Zugang,

³³⁹ WA 8, 519. – Auch wo die Deutung im Sinn einer «Umstimmung» Gottes zurückgewiesen wird – wie etwa bei Hubertus Blaumeister: Martin Luthers Kreuzestheologie, 1995, 354: «Von einem Umstimmen Gottes kann nicht die Rede sein» – lässt sich doch nicht leugnen, dass Luther im Kreuzestod Jesu eine Übernahme der den Menschen gebührenden Sündenstrafe durch Jesus sieht, wodurch sein Zorn besänftigt wird. Die Feindschaft wird in Versöhnung überführt (Röm 5,10).

³⁴⁰ Martin Luther: Der Große Katechismus, zitiert nach: Unser Glaube (BSLK) (siehe Anm. 44 in Teil 2), § 751; siehe auch § 594.

³⁴¹ WA 19, 140,2f. (sprachlich angepasst von R. B.).

³⁴² Siehe dazu: Gustaf Aulén: Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens, in: ZSTh 8, 1931, 501–538.

und Gott als Richter ist voll Zürnens gegen uns; soll uns also der Hohepriester Gottes Wohlgefallen erwerben, seinen Zorn stillen, so muss er versöhnend ins Mittel treten. Dieses Amt wollte Christus erfüllen, und deshalb musste er ein Opfer darbringen. [...] Gott kann sich nicht gnädig erweisen, ohne dass die Sünden gesühnt sind!»³⁴³

CA 3 erklärt, dass Christus «ein Opfer nicht allein für die Erbsünde, sondern auch für alle anderen Sünden war und Gottes Zorn versöhnte»³⁴⁴. Auch hier wird deutlich, dass dieses Verständnis der Soteriologie mit der Ur- bzw. Erbsündenlehre verbunden ist, also mit der Vorstellung, dass die Natur des Menschen durch diese schuldhaftige Abwendung von Gott so sehr korrumpiert ist, dass der Mensch von sich aus den Abgrund, der ihn von Gott trennt, nicht überwinden kann, und auch nicht in der Lage ist, auf eine gute, d. h. gottwohlgefällige Weise zu handeln. Die konstitutiven Christologien sehen im Kreuzestod Jesu die Überwindung der menschlichen Sündenverfallenheit.

In der Antwort auf die erste Frage des Heidelberger Katechismus – «Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben?» heißt es: «Dass ich [...] meinem getreuen Heiland Jesus Christus gehöre. Er hat mit seinem teuren Blut für alle meine Sünden vollkommen bezahlt und mich aus aller Gewalt des Teufels erlöst.»³⁴⁵ Hier wird die heilskonstitutive Bedeutung des Todes Jesu mit dem Motiv des «Loskaufs» dargestellt.

Alle diese soteriologischen Auffassungen stimmen darin überein, dass der Tod Jesu die Versöhnung Gottes konstituiert, die wiederum den Konstitutionsgrund der Versöhnung Gottes mit den Menschen darstellt. Beide Seiten des Versöhnungsgeschehens sind im Opfertod Jesu begründet.

(b) Die zweite Argumentationslinie scheidet das Motiv der Besänftigung des Zornes Gottes weitgehend aus der Soteriologie aus. Einer Versöhnung *Gottes* bedarf es damit nicht mehr. Der Heilswille Gottes muss nicht restituiert werden. Die konstitutive Funktion des Kreuzestodes wurde nun darin gesehen, dass er die Versöhnung Gottes mit den Menschen ermöglicht. Es ist dies der Weg, auf dem sich der Heilswille Gottes vollzieht. Ohne diesen Vollzug gäbe es kein Heil. Nicht *für* Gott, sondern *durch* Gott wurde dieses Opfer gebracht. Der Heilswille Gottes ist der

³⁴³ Institutio II, 15,6.

³⁴⁴ Zitiert nach: Unser Glaube (BSLK) (siehe Anm. 44 in Teil 2), § 9.

³⁴⁵ Heidelberger Katechismus, Revidierte Ausgabe 1997, ⁵2012, § 1.

Grund des Christuserignisses einschließlich des Kreuzestodes, nicht umgekehrt. Der Kreuzestod Jesu darf nicht als *Ursache*, er muss als *Folge* des göttlichen Heilswillens verstanden werden. Christus ist nicht Grund, sondern Mittler des Heils.

Diese Version der Konstitutionschristologie begegnet vor allem bei und seit Schleiermacher. Im Gefolge Schleiermachers wurde sie besonders von Albrecht Ritschl profiliert. Ritschl weist eine Konstitution des göttlichen Versöhnungswillens durch den Kreuzestod Jesu zurück, hält aber gleichwohl an der subjektiven Konstitution der Versöhnung durch die in Christus gestiftete Gottesbeziehung fest.³⁴⁶ Ihm zufolge erweist sich die Göttlichkeit Jesu im Inhalt seiner Verkündigung und diese Verkündigung beglaubigte er durch sein Leben und seinen Tod.

Das ist auch die Position der meisten soteriologischen Entwürfe der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart. Sie findet ihren Niederschlag auch in den diesbezüglichen Verlautbarungen der EKD. So heißt es etwa im «Grundlagentext» «Für uns gestorben: Die Bedeutung von Leiden und Sterben Jesu Christi»: «Christus gab sich selbst, *weil* Gott die Welt so sehr liebte, nicht *damit* er sie als Folge des Kreuzesgeschehens liebte [...]. Die Liebe Gottes zu den Menschen wird als die entscheidende Grundlage der Lebenshingabe seines Sohnes verstanden und nicht als Folge und Ergebnis des Sterbens Jesu.»³⁴⁷ Es ist dann allerdings missverständlich, wenn das Kreuz Jesu nicht nur als Erkenntnisgrund, sondern auch als Realgrund der Liebe und Zuwendung Gottes bezeichnet wird.³⁴⁸ Im kurz zuvor erschienenen Papier «Rechtfertigung und Freiheit» heisst es: «Wenn Gnade das Kennzeichen des göttlichen Handelns insgesamt ist, dann darf das Christusgeschehen, insbesondere das Leiden und Sterben Christi, nicht so verstanden werden, als habe Christus ein Verdienst vor Gott erworben, das Gott dazu benötigte, die Menschen anzunehmen, oder als müsse Gott durch Christus erst gnädig gestimmt werden.»³⁴⁹

³⁴⁶ Siehe Kapitel 4.3.

³⁴⁷ Für uns gestorben: Die Bedeutung von Leiden und Sterben Jesu Christi, Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2015, 34.

³⁴⁸ A. a. O., 33–35.

³⁴⁹ EKD: Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2014, 5.

Der Sühnegedanke spielt in vielen der Entwürfe, die auf dieser Linie argumentieren, nach wie vor eine wichtige Rolle.³⁵⁰ Der Tod Jesu wird als Heilsereignis gedeutet, das zur Vergebung der Sünden notwendig war. In ihm ist die *objektive* Heilsmöglichkeit für die Menschen konstituiert.

Auch in der katholischen Theologie ist dieser Typus der Konstitutions-soteriologie verbreitet, etwa bei Karl Rahner. Auch er versteht den Kreuzestod Jesu nicht als Ursache, sondern als Folge des Heilswillens Gottes; als solche stellt er den Konstitutionsgrund des menschlichen Heils dar:

Weil «es einen Heilswillen Gottes gibt, gibt es Kreuz und Auferstehung Jesu; nicht aber: Weil es das Kreuz gibt, gibt es uns gegenüber den Heilswillen Gottes. Gott wird nicht durch das Kreuz von zürnender Gerechtigkeit umgestimmt zu vergebender Liebe, sondern der grundlos und von vornherein vergebende, sich der Welt trotz ihrer Schuld und diese überwindend mitteilende Gott führt das Christusereignis herauf.»³⁵¹ Es gibt demnach keinen Wandel im Wesen Gottes – von Zorn zu Liebe. Das Heilsereignis besteht auch nicht nur im Kreuzestod, vielmehr ist nach Rahner das Christusereignis insgesamt das universale Ursakrament der Erlösung.

Otto Hermann Pesch interpretiert Thomas von Aquins Position in diesem Sinne: «Die Genugtuung Christi *bewirkt* nicht die Liebe Gottes – etwa durch «Versöhnung» des beleidigten und zornigen Gottes – sondern *wird* von ihr *bewirkt*, nämlich als der Weg, auf dem die Liebe Gottes, die niemals aufgehört hatte, den Menschen wieder erreicht.»³⁵²

Ganz ähnlich erklärt Bernd Janowski: Jesus «trat mit seinem Sterben «für uns» an unsere «Stelle», d. h. an den Ort auswegloser Gottesferne und Todesverfallenheit. Dass er an diese Stelle geriet, ist eine *Konsequenz* – und

³⁵⁰ Oft gestützt auf die Studien der Tübinger Alttestamentler Hartmut Gese (Die Sühne, in: ders.: Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, München 1986, 85–106) und Bernd Janowski (Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1982).

³⁵¹ Karl Rahner: Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils, in: Schriften zur Theologie 12, 261 (Sämtliche Werke 22/1b, 892).

³⁵² Otto Hermann Pesch: Thomas von Aquin: Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz 1988, 325. Siehe dazu auch: Dirk Ansoerge: Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergeltung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophischgeschichtlicher Perspektive, Freiburg i. Br. 2009, 315.

nicht der Finalsinn! – seines Lebens und d. h. die äußerste Form seiner ‚Hingabe.‘³⁵³

Mit diesem Typus der Konstitutionsoteriologie, der betont, dass nicht *Gott* versöhnt werden musste, sondern *Gott* den *Menschen* mit sich versöhnt hat, ist zwar eine wesentliche Korrektur der von Anselms Satisfaktionslehre beeinflussten mittelalterlichen und reformatorischen Soteriologien vorgenommen, aber es bleibt dabei, dass die Heilswirksamkeit Gottes erst durch den Kreuzestod Jesu Christi ermöglicht und verwirklicht wurde. Das Heil Gottes kommt allein – oder doch zumindest in seiner ganzen Fülle – durch das Christuseignis, insbesondere durch den Tod Jesu Christi am Kreuz, in die Welt und zu den Menschen. Der Tod Jesu ist eine Sühneleistung, ohne die kein Heil für die Menschen möglich wäre.

Diese Deutung stimmt mit der Repräsentationschristologie erstens darin überein, dass sie dem Tod Jesu keine *auf Gott*, sondern nur eine *auf die Menschen* bezogene soterische Wirkung beimisst. *Gott* ist nicht Objekt, sondern Subjekt der Versöhnung. Die zweite Übereinstimmung besteht darin, dass die Vorgängigkeit des Heilswillens Gottes betont wird: der Heilswille Gottes war der Passion Jesu nicht nach-, sondern vorgeordnet.

Die Differenz zu dem hier vorgeschlagenen repräsentationschristologischen Verständnis der Soteriologie besteht darin, dass dem Tod Jesu in diesen Ansätzen eine in ihm selbst liegende Heilsbedeutsamkeit im Sinne einer von Jesus erbrachten Sühne- oder Genugtuungsleistung zugesprochen wird. Für die Repräsentationschristologie ergibt sich diese Heilsbedeutung hingegen erst in der Auferstehungsperspektive auf das traumatische Geschehen.

Auf den Gedanken, dass Gottes Heilswille durch die Ursünde der Menschheit suspendiert war und wieder aktiviert werden musste, kann verzichtet werden. Leiden und Tod Jesu haben den Heilswillen Gottes nicht konstituiert oder restituiert, vielmehr hat der von Ewigkeit her bestehende Heilswille Gottes diesem Unheilsweg eine heilshafte Wendung gegeben, zum einen indem sich erwies, dass *Gott* auch im Leiden Jesu gegenwärtig war, und zum anderen, indem die Heilsgemeinschaft Gottes mit dem, der sich von *Gott* verlassen wähnte, über dessen Tod hinaus fortbestand und damit vollendet wurde. In diesem Sinne kann man sogar von

³⁵³ Bernd Janowski: «Hingabe» oder «Opfer»? Zur gegenwärtigen Kontroverse um die Deutung des Todes Jesu, in: Erhard Blum (Hg.): *Mincha* (FS R. Rendtorff), Neukirchen-Vluy 2000, 109.

einer «Versöhnung» Jesu mit Gott, des «Sohnes» mit dem «Vater», sprechen. «Versöhnung» ist dabei nicht als Überwindung von Schuld verstanden, sondern als Heilung einer Trennungswunde.

3.8.1.3. Der Tod Jesu als Unheilsereignis

Auf den beiden in Abschnitt 3.8.1.2 dargestellten Argumentationslinien versteht sich die Heilsbotschaft im Gegenüber zum Negativum des Unheils. Darauf ist sie fokussiert. Im Unterschied zu den konstitutionsoteriologischen Ansätzen betont die hier vorgelegte Repräsentationschristologie, dass Gottes Heilshandeln nicht primär in der Überwindung dieses von Seiten des Menschen unüberwindbaren Negativums besteht. Es muss nicht eine Urschuld von übermenschlichen Ausmaßen beglichen werden; es muss keine Strafe gezahlt werden; es muss nicht der Zorn Gottes besänftigt werden; es braucht keine «Umstimmung» Gottes durch einen Opfertod; es muss nicht die korrumpierte menschliche Natur wieder instandgesetzt und die verlorene Gottebenbildlichkeit des Menschen zurückgewonnen werden; es muss nicht ein ursündlicher Beziehungsbruch zwischen Gott und Mensch überwunden werden. Deshalb braucht es auch keine ein für alle Mal zu erbringende Genugtuungs- und Wiedergutmachungsleistung. Es muss nicht ein Sühnopfer zur Versöhnung Gottes dargebracht werden. Alle diese Vorstellungen deuten das in Jesus Christus personifizierte Evangelium im Paradigma von (Ur-)Schuld und deren Überwindung (Sühne durch Opfer), also der «Reparatur» eines elementaren Schadens. War das aber die zentrale Botschaft Jesu, für die er lebte und starb?

Die hier vertretene Repräsentationschristologie misst dem Tod Jesu keine heilskonstituierende, schon gar nicht eine *auf Gott bezogene* soterische Wirkung bei. Der Heilswille Gottes muss nicht restituiert bzw. neu konstituiert werden, er braucht nicht durch das Christusereignis hervorgebracht oder wieder in Kraft gesetzt zu werden, weil er wesenhaft für Gott ist. Er hat seinen Grund in der Gottheit Gottes und besteht von Ewigkeit her ungebrochen.³⁵⁴ Er strebt nach der Vollendung des Schöpfungswerkes in einem allumfassenden Schalom und nach vollkommener Gemeinschaft mit und zwischen den Geschöpfen. Dazu ist zwar auch die Befreiung von

³⁵⁴ Mit diesem Gedenken knüpft die Repräsentationschristologie an die Christologie und Soteriologie Abaelards an. Siehe dazu: Gunther Wenz: Versöhnung. Soteriologische Fallstudien, Göttingen 2015, 123–142.

allem notwendig, was diesem Streben entgegensteht. Aber diese Befreiung *von* den «Mächten und Gewalten» (Eph 6,12; Kol 1,16; 2,10; 2,15; 1Pet 3,22) ist ausgerichtet auf die Befreiung *zu* dem anvisierten Heilszustand. Das Heilshandeln schließt den Widerstand gegen die Widerstände ein, welche die Geschöpfe gegen die Realisierung der Heilsintention leisten. Doch darf sich die Soteriologie nicht auf diesen Aspekt beschränken. Es geht ihr um Heilwerden und Heilsein im umfassenden Sinn, nicht nur um die Überwindung des Negativen, sondern vor allem um das anvisierte Positive.

Die Überwindung der «Mächte und Gewalten» ist nicht ein einmaliges Ereignis, sondern muss immer wieder geschehen. Denn solange die Welt besteht, bestehen auch diese Mächte. Es handelt sich dabei nicht um supranaturale Wesenheiten, sondern um machtvolle Dispositionen im Menschen, vor allem um seine individuelle und kollektive Egozentrik, um menschenfeindliche Ideologien, soziale und mentale Zwangsstrukturen, Süchte, Begierden, Machtbesessenheiten usw. Diese «Mächte» können sich des Personenzentrums eines Menschen bemächtigen und es besetzt halten; sie führen zu Störungen und Schädigungen der Grundbeziehungen, in denen der Mensch lebt, wozu auch und zuerst die Beziehung zu Gott als dem Grund des eigenen und allen Seins gehört. Wo es zu solchen Störungen kommt – und das ist permanent der Fall –, ist der Heilswille Gottes auf deren Behebung ausgerichtet, vor allem auf die Schaffung einer «barrierefreien» Gottesgemeinschaft.

Im Sinne einer *subjektiven* Partizipation an dem in Christus repräsentierten Heilsgeschehen kann auch die Repräsentationschristologie von einer «Konstitution» des Heils in Christus sprechen. In der Beziehung *zu den Menschen* ist Jesus Christus also nicht bloße *causa exemplaris* des Heils (woraus eine Vorbildchristologie erwachsen würde), sondern – als Repräsentant – Mittler der heilshaften Gottesgegenwart. Doch darf diese «Heilseffektivität» nicht auf die Beziehung Jesu Christi *zu Gott* übertragen werden, sodass etwa dem Kreuzestod die Bedeutung zugeschrieben würde, eine Transformation in Gott – von einem Unheils- zu einem Heilswillen – erwirkt zu haben (wie es die Satisfaktionslehre nahelegt).

3.8.1.4. Der Tod Jesu als Folge seiner Mission

Um den Tod Jesu zu verstehen, muss man bei seiner Mission ansetzen und diese – soweit es die neutestamentlichen Quellen erkennen lassen – in ihrem historischen Zusammenhang betrachten. Jesus repräsentierte den von

Ewigkeit her bestehenden und immer wieder neu gewährten Beziehungswillen Gottes gegenüber den Menschen, wie er in den lukanischen Gleichnissen vom verlorenen Schaf (Lk 15, 1–7), verlorenen Groschen (Lk 15, 8–10) und verlorenen Sohn (Lk 15, 11–32) paradigmatisch dargestellt ist. Diese Repräsentation des unbedingten und universalen Heilswillens Gottes vollzog sich nicht nur in seiner Verkündigung, sondern auch in seiner Praxis, besonders in der von ihm im Namen Gottes zugesprochenen Sündenvergebung. In seinem «therapeutischen» Handeln – den Heilungen, Totenaufweckungen und Dämonenaustreibungen – wirkte Jesus in der Vollmacht Gottes. Dieses zeichenhafte Heilshandeln war nicht von der «Religion» der Geheilten und nicht von deren Zugehörigkeit zum Volk Israel abhängig. Souverän überschritt Jesus soziale, ethnische und religiöse Grenzen. Er pflegte Gemeinschaft mit Sündern und verhiess ihnen die Teilhabe an der Gottesherrschaft. Seine Verkündigung und Praxis der unbedingten Nächsten-, Fremden- und Feindesliebe erwies ihn als Repräsentanten Gottes, als Realsymbol des göttlichen Heilswillens. Nach Thomas Pröpper «bedurfte Jesu Liebe «des Kreuzesmordes nicht, um sie selbst zu sein»³⁵⁵.

Jesu charismatisches Reden und Handeln in der Vollmacht Gottes kollidierte frontal mit der Amtsautorität der Priester und Schriftgelehrten, die sich auf die mosaische Thora beriefen. Die Römer sahen in ihm einen politischen Aufrührer, der ihre Herrschaft gefährdete. Dies provozierte den Widerstand der Herrschenden, was zu seiner Hinrichtung am Kreuz führte. Er fiel der Sünde derer zum Opfer, die sich von machtpolitischen Interessen leiten ließen und die Gottesgegenwart in ihm als sündige Selbstanmaßung und als politische Gefahr erachteten. Seine Sendung, sein Geschicksein war sein Geschick und wurde ihm zum «Schicksal».

Meine These lautet: In Jesu Tod liegt keine theonome Notwendigkeit. Er war nicht von Gott zur Versöhnung mit den Menschen verordnet, gewollt oder gar gewirkt. Vielmehr handelt es sich dabei um den Inbegriff sinnloser Gewalt, auf die Gott nicht mit vernichtender Gegengewalt, sondern mit einem die Gewalt überwindenden Beziehungsangebot – symbolisiert in der «Auferweckung» – reagiert. Jesus hat die Heilmöglichkeit für die Menschen nicht «erwirkt» oder «erworben», sondern die von Gott her bestehende Heilswirklichkeit auch in seinem Tod vergegenwärtigt.

³⁵⁵ Thomas Pröpper: Erlösungsglaube und Freiheitgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1991, 97.

In der *Überwindung* dieses Todes, die nicht *in* diesem Tod oder *durch* ihn, sondern *gegen* ihn stattfindet, kommt der ewige, universale und unbedingte Heilswille Gottes zur Anwendung und damit zur Offenbarung. Diese Offenbarung wirkt, was sie offenbart: Gemeinschaft des Menschen mit Gott – auch über die Todesgrenze hinweg. Diese Gemeinschaft wird nicht durch den Tod Jesu hervorgebracht, sondern an ihm erwiesen – durch eine Sinnumkehr.

3.8.2. «Auferweckung» als Sinnumkehr

Im historischen Ereignis der Kreuzigung liegt kein Heil für die Menschen begründet. Es ist das Realsymbol schieren Unheils, das Menschen einem Menschen antun können. In solchem Tun offenbart sich Ignoranz und Feindschaft gegenüber Gott. Für das Opfer bedeutet es die Verfinsterung Gottes. Zutreffend bezeichnete Hans Iwand das Kreuz als «Nacht der wirklichen, der letzten und undeutbaren Gottesferne»³⁵⁶. So wie «Inkarnation» für die größte Gottesnähe steht, so steht das Kreuz für die tiefste Gottesferne. «Kreuzestheologie ohne Auferstehung ist die Hölle selbst.»³⁵⁷

Erst im Licht des schöpferischen Aktes Gottes, der mit dem metaphorischen Ausdruck «Auferweckung» bezeichnet wurde, zeigt sich *retrospektiv*, dass Gott auch im Verhängnis der äußersten Gottesferne gegenwärtig war. Dass Gott «in» Jesus war, gilt nicht nur für sein Leben, für sein Reden und Handeln, sondern auch für sein Leiden und Sterben. Erst von hier aus verbindet sich mit dem Kreuzeshorror dann eine Heilsbotschaft. Sie lautet: Gott ist auch da gegenwärtig, wo alle menschlichen Seins- und Handlungsmöglichkeiten enden, wo Menschen entmenschlicht werden und wo sie nur noch Gottesfinsternis erfahren, wie Jesus am Kreuz. Gottes Heilswille erweist sich in seiner Radikalität auch und gerade an dem an sich sinnlosen Unheilereignis des Foltertodes Jesu. Er umschließt dieses Ereignis und gibt ihm einen heilshaften Sinn.

Alles von Gott Trennende – die Schuld derer, die Jesus ans Kreuz gebracht haben, wie überhaupt die Schuld aller, die anderen Menschen Kreuze auferlegen; die Verzweiflung, Todesangst und das Empfinden der Gottverlassenheit Jesu, wie alle Kreuzesleiden der Menschen; die Macht

³⁵⁶ In seiner Christologievorlesung, abgedruckt in: Bertold Klappert (Hg.): Diskussion um Kreuz und Auferstehung, Wuppertal 1967, 288.

³⁵⁷ Moltmann: Trinität (siehe Anm. 74 in Teil 2), 57.

des Todes als des «letzten Feindes» Gottes (1Kor 15,26) mit der von ihm verbreiteten Angst – all dies kann demnach letztlich nicht von Gott trennen (Röm 8,38). Die Heilsbotschaft lautet, dass Gott auch im Widerfahrnis tiefster Gottesferne, Gottverlassenheit und Gottesfinsternis nahe ist. Wenn er aber auch dort gegenwärtig ist, dann gilt, dass «von da an nichts Menschliches, und sei es das Niedrigste und Elendste, Gott fremd sein kann»³⁵⁸.

Wenn Gott als *der* offenbar wird, der auch in der größtmöglichen Entfremdung von Gott, in der Gott als nichtoffenbar, weil abwesend erfahren wird, dennoch gegenwärtig ist, dann kann es keine letzte Gottverlassenheit für den Menschen geben und auch keine Gottverlassenheit derer, die Schuld auf sich geladen haben. Damit ist keine billige Vergebungszusage erteilt und die Schuld weggewischt. Wenn auch nach Mt 5,45 gilt: Gott «lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte», so bedeutet das keine Indifferenz zwischen böse und gut, gerecht und ungerecht. Was vor Gott keinen Bestand hat, wird «verglühen». Des Ungerechten Werk verbrennt; er wird «Schaden erleiden – er selbst aber wird gerettet werden, freilich wie durch Feuer hindurch» (1Kor 3,15).

Dass Gott auch in der tiefsten Gottesfinsternis nicht abwesend, sondern heilhaft gegenwärtig ist, zeigt sich aber nicht am Kreuz selbst, sondern erst im Osterlicht, es zeigt sich nicht am Karfreitag, sondern erst an Ostern. Erst das Licht dieser Sinnumkehr öffnet die Augen dafür, dass die eschatologische Heilsverheißung nicht an den Kreuzen endet, die Menschen anderen Menschen auferlegen, oder dass sie sich erst erfüllt, wenn die Welt mit all ihren Kreuzesleiden an ein Ende gekommen ist. Vielmehr erfüllt sie sich fragmentarisch und antizipatorisch in der Glaubensgewissheit, dass Gott auch in diesen Leiden gegenwärtig ist. Im Licht der Auferweckungserfahrung erweist sich, dass der Heilswille Gottes diesem Unheil den Charakter des Definitiven nimmt.

«Auferweckung» Jesu bedeutet, dass Gott die Beziehung zu ihm auch jenseits der Todesgrenze fortbestehen lässt und sie vollendet. Aus der totalen Gottesfinsternis (Mk 15,34) ging der Getötete in das Licht Gottes, d. h. in die ewige Gottesgemeinschaft, d. h. in die Gemeinschaft der Lebenden und der Toten mit Gott. Dabei erweist sich, dass die letzte Grenze

³⁵⁸ Deuser: Kleine Einführung (siehe Anm. 7 in Teil 2), 103f.

der menschlichen Existenz keine Grenze für Gott ist. Gottes Gottheit erstreckt sich auch über den Tod, d. h. über alles Lebenszerstörende. Darin verbürgt sich die Hoffnung auf die endgültige eschatologische Überwindung allen Unheils. Als «Erstgeborener aus den Toten» (Kol 1,18: *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*) repräsentiert Jesus den Grund dieser Hoffnung.

Es findet also gewissermaßen eine «An-Wendung» des von Ewigkeit her bestehenden Heilswillens Gottes auf das Ereignis des Todes Jesu statt. «An-Wendung» bedeutet, dass Gott «an» diesem Tod seinen Heilswillen demonstriert, d. h. vollzieht und damit bekräftigt. Das geschieht im Glauben, dass Gott diesem Tod eine «Wendung» gibt, die diesem einen Sinn beilegt, der nicht in ihm lag. Mit dieser Sinnumkehr wendet sich das Unheils- zu einem Heilsereignis. Dem Tod Jesu eignet also keine *Heilsnotwendigkeit*, es kommt ihm aber *post festum* eine *Heilsbedeutung* zu. Die *Heilsnotwendigkeit* würde dem Geschehen zugrunde- und vorausliegen, die *Heilsbedeutung* kann ihm im Nachhinein beigelegt werden. Auch auf den Tod Jesu kann man demnach das Wort Bonhoeffers anwenden: «Ich glaube, dass Gott aus allem, auch aus dem Bösesten, Gutes entstehen lassen kann und will.»³⁵⁹

Das heißt nicht, dass Böses zum Guten und Unheil zum Heil erklärt werden. Unheil bleibt Unheil, aber die Folgen des Unheils können geheilt werden. So kann Heil aus Unheil *erwachsen*. Das Sinnlose kann einen Sinn *bekommen*. Erfahrenes Leiden kann anderen *zugutekommen*.

Die Rede von einer Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu ergibt sich somit nicht aus einer christozentrischen Sicht dieses Geschehens, die darin eine heilswirksame Leistung Jesu sieht, sondern aus einer theozentrischen. Theozentrisch aber nicht in dem Sinne, dass dieser Tod als Vollzug einer von Gott auferlegten heilsgeschichtlichen Notwendigkeit zu deuten wäre, sondern so, dass sich Gott in seinem «zurechtbringenden»³⁶⁰ Handeln daran erweist.

³⁵⁹ Dietrich Bonhoeffer: Nach zehn Jahren. An der Wende zum Jahr 1943, in: DBW 8 [siehe Anm. 3 im Vorwort dieses Bandes], 30. Vgl. Gen 50,20a und die Antwort auf die Frage 26 im Heidelberger Katechismus. Darin wird das Vertrauen bekundet, dass Gott «alles Übel [...] mir zu gut wendet» (siehe Anm. 166).

³⁶⁰ Im Rahmen seiner Vorsehungslehre hatte Karl Barth zwischen Gottes vorausgehendem, begleitendem und nachsorgenden Handeln (*praecurrere*, *concurrere* und *succurrere*) unterschieden (KD III/3, 134ff., 149ff., 171ff.). Ich greife den Gedanken eines nachsorgenden, postcurativen, aufrichtenden Handelns Gottes auf und wende ihn auf den Kreuzestod Jesu an.

Exegetisch kann sich diese Deutung u. a. auf das sogenannte «Kontrast-schema» stützen, das vor allem in den Petruspredigten der Apostelgeschichte zur Sprache kommt. Dort wird das Handeln der Juden, die Jesus gekreuzigt haben, dem Handeln Gottes gegenübergestellt, der ihn «auferweckt» hat (Apg 4,10; 2,23f.; 3,13ff.; 5,30f.; 10,39f.). Diese Aussagen sind vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen der judenchristlichen Gemeinde mit den Autoritäten der Synagogen zu verstehen. Deren Kritik an der Messianität Jesu halten sie den Vorwurf entgegen, am Tod Jesu schuld zu sein (die Schuld der Römer bleibt dabei unerwähnt). Doch Gottes Handeln an Jesus in der «Auferweckung» habe sie ins Unrecht gesetzt und damit auch die Autorität des Gesetzes erschüttert, auf das sie sich in ihrem Handeln berufen haben. Das menschliche Unheilshandeln, das zum Kreuzestod Jesu geführt hat, steht also dem göttlichen Heilshandeln gegenüber, das Jesus über diesen Tod hinaus in die ewige Gottesgemeinschaft geführt hat. Die von Gott ermöglichte glaubende Teilhabe an diesem Geschehen gewährt auch den Glaubenden Anteil an der Gemeinschaft mit Gott.

3.8.3. Sünden- oder leidenstheologische Deutung?

Dass die Konstitution einer heilshaften Gottesbeziehung in diesem repräsentationschristologischen bzw. -soteriologischen Ansatz nicht christozentrisch und erst recht nicht staurozentrisch (also auf den Kreuzestod Jesu bezogen) gedacht ist, bedeutet nicht, dass damit auch der Bezug zur konkreten Unheilserfahrung dieses Leidens und Sterbens verlorengeht. Der hier eingeschlagene Denkweg führt nicht zu einer *theologia gloriae*, die das Negative, dessen Überwindung verheißen wird, für schon überwunden erklärt. Der Heilszuspruch bleibt auf die Existenz «unter dem Kreuz» bezogen. Seine Geschichtsschwere bleibt gewahrt. Sie kommt sogar erst wirklich zum Tragen, wenn der Kreuzestod als Inbegriff der menschlichen Unheilserfahrung und nicht als Klimax eines durch die Sündenverfallenheit der Menschen erforderlich gewordenen und von Gott inszenierten Heilsdramas aufgefasst wird.

Dazu ist der Kreuzestod Jesu zunächst im Paradigma von Leiden und Gottes Gegenwart im Leiden, nicht im Paradigma von Schuld-Sühne-Vergebung-Versöhnung zu deuten. Die *sündentheologische* Deutung der Heilsbedeutung des Todes Jesu, die diesen Tod als Sühne, als stellvertretendes Strafleiden oder als Sieg über die Macht der Sünde versteht, tritt dabei

zunächst hinter die *leidenstheologische* zurück. Sie kommt aber in einer existenztheologischen Relektüre sogleich wieder neu ins Spiel.

Die *leidenstheologische* Deutung sieht im Kreuzestod den Tiefpunkt der *kenosis* Gottes. In der Selbsthingabe Jesu ist «die Hingabe des Vaters [...] auf exemplarisch-reale Weise repräsentiert»³⁶¹. In der Kraft seines Geistes nimmt Gott an Jesu Lebens- und Leidensweg teil. In anthropomorpher Metaphorik kann man davon sprechen, dass Gott in Jesus Menschenerfahrungen gemacht hat bis hin zum Todesleiden und zum Sterben. Diese «Patripassion» hat ihn in seinem Gottsein verändert. Nicht so, dass aus einem zornigen ein liebender Gott geworden wäre. Er ist zu einem Gott geworden, dem die Abgründe der menschlichen Existenz nicht fremd sind, und dessen Heilswirken am tiefsten Tiefpunkt dieser Abgründigkeit ansetzt. Albert Camus schreibt: «Die Nacht von Golgatha hat darum für die Geschichte der Menschen so viel Bedeutung, weil in ihrem Dunkel die Gottheit, sichtbar auf alle hergebrachten Privilegien verzichtend, bis zu ihrem Ende, alle Verzweiflung eingeschlossen, die Todesangst durchlebt.»³⁶²

Damit ist Gottes Heilshandeln nach christlichem Verständnis an die konkrete Unheilserfahrung Jesu gebunden. Das bedeutet aber nicht, dass es durch diese Erfahrung bewirkt bzw. konstituiert bzw. restituiert wäre. Der Heilswille Gottes besteht von Ewigkeit her. Seine «christliche» Realisierungsgestalt aber gewinnt er in und an einer bestimmten Situation in der Geschichte. Und diese wiederum prägt das christliche Verständnis Gottes. Er erweist sich als ein naher und mitleidensfähiger Gott, dessen Herrschaft sich in der tiefsten Kenose vollzieht – bis in den letzten Winkel des menschlichen Leidens. In dieser geschichtlichen Kondeszendenz besteht die Selbstoffenbarung Gottes in Christus.

Der Heilswille Gottes an sich ist unbedingte, d. h. nicht durch eine bestimmte geschichtliche Situation bedingt. Sein Anfangs- und Zielgrund liegt im Wesen Gottes. Er ereignet sich nach christlichem Verständnis aber normativ im Christusereignis als dem Gesamtzusammenhang von Jesu

³⁶¹ Internationale Theologische Kommission: Ausgewählte Fragen zur Christologie (1979), in: HerKorr 35, 1981, 137–145 (www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_ge.html [19.07.2020]), § 3.5.

³⁶² Albert Camus: Der Mensch in der Revolte, Reinbek ²⁸2011, 54. Die Fortsetzung des Zitats lautet: «So erklärt sich das *Lama asabthani* und Christi grauenhafter Zweifel in der Agonie. Die Agonie wäre leicht, wenn sie getragen würde von der ewigen Hoffnung. Damit der Gott ein Mensch sei, muss er verzweifeln.»

Christi Leben, Wirken, Leiden, Sterben und «Auferstehen». Von dorthin erschließt er sich in seiner kosmischen Universalität und Unbedingtheit.

Doch geht diese Ereignis nicht mit triumphaler Überwindung des Unheils einher. Sie vollzieht sich unter den Unheilsbedingungen der Existenz proleptisch, auch und vor allem angesichts von Leiden und Tod. In «vorösterlicher» Perspektive betrachtet, haben die Verderbensmächte, denen Jesus mit seinen Worten und Taten entgegentrat, über ihn gesiegt. Er repräsentierte nicht nur den Heilswillen Gottes für die Menschen, sondern auch das Unheil, das die Existenz der Menschen bedroht, gegenüber Gott. Er trug es vor Gott und (durch seine innige Beziehung zu Gott und Gottes Beziehung zu ihm) auch in Gott hinein, sodass man sagen kann: Die andere Seite der Heilsereignis in Jesus ist die Unheilsereignis in Gott. Wieder in anthropomorpher Metaphorik formuliert: Gott lernte «am eigenen Leibe» kennen, was Unheil ist und was Menschen anderen Menschen anzutun imstande sind. Den mit «Sünde» bezeichneten Widerspruch gegen Gott bekam er in all seinen schrecklichen Konsequenzen zu «spüren». Er ließ sich in «Mitleidenschaft» ziehen, wodurch sein Heilswirken geschichtliche Konkretheit und Lebensnähe gewann. Diese Einsicht sollte Gesprächspartnerinnen und -partnern aus anderen Religionen nicht vorenthalten werden.

Die *leidenstheologische* Deutung des Kreuzestodes Jesu bringt das Evangelium von der heilshaften Gegenwart Gottes bis in die letzten traumatischen Abgründe menschlicher Existenz zur Sprache. Die *sündentheologische* Deutung verhält sich komplementär dazu. In ihr drückt sich das Evangelium aus, dass alle Störungen der menschlichen Grundbeziehungen angesichts des zurechtbringenden Handelns Gottes letztlich keinen Bestand haben.

Nach Paulus ist die menschliche Existenz den Verderbensmächten von Sünde, Gesetz und Tod ausgesetzt. Übersetzt man die Inhalte dieser Begriffe in einen existenztheologischen Bezugsrahmen, so sind sie sehr gut geeignet, den Unheilserfahrungen des Menschseins auf den Grund zu gehen.

- «Sünde» ist demnach zu verstehen als individuelle und kollektive Selbstbezüglichkeit des Menschen, die zur einen Seite hin zur Selbstüberhebung bis hin zur Selbstvergöttlichung führt, und zur anderen Seite hin zur Selbstabwertung bis hin zur Selbstverachtung.

- «Gesetz» steht für alle Formen von inneren und äußeren Zwängen und Zwangsstrukturen, welche Menschen unterjochen und die freie Entfaltung des Lebens verhindern.
- «Tod» lässt sich beziehen auf die Vernichtung von Leben, Lebensräumen und Beziehungen («sozialer Tod»).

Die leidens theologische Deutung betont die Allgegenwart Gottes, auch und gerade da, wo sie nicht erfahren wird. Die sündentheologische Deutung verweist auf die Allmacht Gottes, all das zu überwinden, was von Seiten der Menschen der Gottesherrschaft, also der Durchsetzung des unbedingten und universalen Heilswillens Gottes zum Wohl und Heil der Menschen, im Wege steht.

In dem an Jesus begangenen Verbrechen hat sich eine Existenzorientierung manifestiert, die sich an religiösen und politischen Machtinteressen statt am universalen und unbedingten Heilswillen Gottes orientiert. Darin hat sich Sünde als das von Gott Trennende ereignet. Jesus wurde Opfer dieser Sünde. Er wurde von seinen Gegnern zum Sünder erklärt und nach der Spitzenaussage des Paulus sogar von Gott selbst zur Sünde gemacht (2Kor 5,21). Der Sündlose repräsentiert die Sünde und erleidet die Trennung von Gott, die das Wesen der Sünde ausmacht. In der Überwindung dieser Trennung erweist sich der Heilswille Gottes. Und so, wie er sich an der *erlittenen* Trennung von Gott erweist, so erweist er sich auch an der *selbstverschuldeten* Trennung von Gott. In der glaubenden Teilhabe an diesem Geschehen lebt der Christ und die Christin in der Gewissheit, dass Gott der Existenzorientierung des Menschen, der sich immer wieder von ihm abkehrt, immer wieder mit seinem dauerhaften Beziehungsangebot begegnet. Das von Gott Trennende ist das von Gott immer neu zu überwindende.

Die sündentheologische Deutung erkennt Jesus in der Beziehung zu Gott als den Repräsentanten erlittenen Unrechts, als das Opfer von Grausamkeit, als den dehumanisierten Menschen. Und sie deckt bei denen, die ihn ans Kreuz gebracht haben, die selbstverschuldete Trennung von Gott auf. In der Beziehung zum Menschen repräsentiert Jesus Christus durch seine «Auferweckung» die Hoffnung, dass Unrecht, Grausamkeit und Dehumanisierung letztlich nicht von Gott trennen können, sondern dass der unbedingte und universale Heilswille Gottes das letzte Wort behält.

Im sündentheologischen Bezugsrahmen besteht das «Heilswirken» Jesu in der Überwindung all dessen, was von Gott trennt. In der leidens theologischen Deutung besteht es in der Besiegelung der Verheißung, dass «alle

Tränen abgewischt» (Apk 21,4), dass die Leiden und deren Ursachen aufgehoben werden und die Schöpfung vollendet wird.

Setzt man die bisher vorgetragene Deutung des Wirkens und der Wirkung Jesu Christi zur klassischen Lehre von dessen drei «Ämtern» in Beziehung, so kann man sagen: Während in der evangelischen Theologiegeschichte zumindest bis zur Aufklärung (aber auch darüber hinaus) das priesterliche Amt Jesu Christi ganz im Vordergrund stand und es dann in der Aufklärungstheologie zu einer starken Betonung des prophetischen Lehramtes kam, versucht die hier vorgestellte Repräsentationschristologie die Anliegen, die sich (ihrem Verständnis zufolge) mit den drei Ämtern verbinden, in einer Balance zu halten. Das *eine* Geschehen der Repräsentation Gottes gegenüber den Menschen und der Menschen gegenüber Gott vollzieht sich im Blick auf das Wirken und die Wirkung Jesu in drei Modi:

- durch sein Reden und Handeln, in dem er den unbedingten und universalen Heilswillen Gottes proklamiert und praktiziert – angesichts menschlichen Unheils (prophetisches Amt),
- durch sein Erleiden der Erfahrung totaler Gottesfinsternis und Gottverlassenheit als dem Tiefpunkt menschlichen Leidens (priesterliches Amt in leidentheologischer Deutung), das die Folge sündhafter Verfehlung der Täter und der untätigen Zuschauer ist; wobei Gott sich über diese Verfehlung hinwegsetzt und gerade an ihr seinen Heilswillen erweist (priesterliches Amt in sündentheologischer Deutung),
- durch die Ausübung der herrschenden, befreienden und erlösenden Macht Gottes als der zur Rechten Gottes Erhöhte – angesichts gottwidriger menschlicher Interessen und den daraus resultierenden Handlungen und Strukturen (königliches Amt).

3.9. Christusereignis und Christusinhalt

Im Folgenden geht es um die Frage, in welchem Verhältnis das Christusereignis – d. h. der Gesamtzusammenhang von Jesu Leben, Wirken, Leiden, Sterben, «Auferstehen» – zur inhaltlichen Bestimmung dieses Ereigningszusammenhangs steht. Es geht also um das Verhältnis von Gestalt und Gehalt. «Gestalt» meint dabei nicht nur die historische Person Jesu, sondern auch die geschichtlichen Formationen des im Glauben erfassten

Christus praesens. Die Rede vom *Christusereignis* meint den Geschehenscharakter, das Aktuale, das Gegebenwerden der Christusgestalt und die von ihr ausgehenden Wirkungen. Der Begriff «*Christusinhalt*» verweist auf das, *was* in diesem Gesamtzusammenhang repräsentiert wird.

Die Frage lautet nun: Ist der Gehalt ontisch und epistemologisch mit dem «*Christusereignis*» identisch oder kann er davon abgehoben werden? Nach dem *identifikativen und konstitutiven* Modell besteht der Inhalt *in* diesem Ereignis und umgekehrt. Beides ist kongruent. Es gibt diesen Inhalt – die Ereignung des Heilswillens Gottes – nur *als* dieses Ereignis. Das Christusgeschehen ist die eine und einzige Vollzugsgestalt des universalen Heilswillens Gottes. Nach dem *repräsentativen* Modell hingegen sind Ereignis und Inhalt nicht deckungsgleich. Der Inhalt ereignet sich hier in seiner ganzen Authentizität, liegt aber diesem Ereignis voraus und geht darüber hinaus. Das Ereignis repräsentiert den Inhalt, und zwar nicht nur im Modus der Darstellung, sondern im Modus der Ereignung.

In dieser Überlegung artikuliert sich die in Abschnitt 1.5. in religions-theologischer Hinsicht entfaltete Polarität von Partikularität und Universalität in christologischer Gestalt. Betont man einseitig die an einem bestimmten (partikularen) Ort und Zeitpunkt in der Geschichte, nämlich im Christusgeschehen, ereignete Realisierung des Heilswillens Gottes und erklärt man die glaubende Teilhabe an diesem Ereignis zum einzigen Medium, durch das sich die Heilswendung Gottes ereignet, dann wird der universale Christusinhalt auf eine historisch-partikulare Ereignungsform eingeschränkt. Löst man in umgekehrter Einseitigkeit die Universalität des göttlichen Heilswillens von der partikularen Repräsentation in Jesus Christus, indem man etwa auf spiritualistische bzw. mystische Weise eine nicht durch geschichtliche Medien vermittelte Unmittelbarkeit des Christusinhalt behauptet, dann wird Jesus Christus zum bloßen Exempel für diese Gottunmittelbarkeit.

Mit der Frage, ob und wie dem singulären geschichtlichen Christusergebnis eine geschichtsübergreifende Geltung zukommen kann, hat die Christologie zu allen Zeiten gerungen. Zur Beantwortung dieser Frage wurden und werden in der Regel der Offenbarungsbegriff und die soteriologischen Leitbegriffe («Heil», «Versöhnung», «Erlösung» usw.) herangezogen. Diese Begriffe zeigen eine Identität von (geschichtlicher) Realisierung und (zeitenthobener) Geltung an.

Zwei Grundmodelle der Zuordnung von Christusereignis und Christusinhalt lassen sich unterscheiden:

(a) Christologische Ansätze, die im Christusereignis selbst den Christusinhalt sehen, die also beides miteinander identifizieren, setzen beim geschichtlichen Geschehen der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus als einem unableitbaren (d. h. aus keinem «höheren» Prinzip ableitbaren) geschichtlich einmaligen Ereignis an. Dann stellt sich die Frage, ob die Offenbarungsbedeutung des Ereignisses mit den Mitteln der historisch arbeitenden Vernunft erkannt werden kann (wofür Pannenberg plädiert)³⁶³ oder ob sie von Gott selbst (durch seinen Geist) im Akt einer «subjektiven Offenbarung» erschlossen werden muss (so Barth)³⁶⁴.

Gegenüber der Wort-Gottes-Theologie erhob Pannenberg den Vorwurf des subjektivistischen Deizisionismus bzw. des Fideismus, also der Geltungsbegründung des Glaubens aus sich selbst heraus, die letztlich in einer bloßen Behauptung ohne Bewahrheitung besteht.³⁶⁵ Doch auch Pannenburgs Ansatz gegenüber ist der Einwand zu erheben, dass sich die Zuschreibung einer Offenbarungsbedeutung und einer soteriologischen Relevanz nicht einfach am Christusereignis ablesen lässt. Dass sich darin die von Gott gesetzte Bestimmung der Geschichte vorweg ereignet, ist ein Glaubenspostulat. Und dieses bedarf umso mehr der Rechtfertigung, als es infrage gestellt wird, zum Beispiel durch eine religionskritische positivistische Geschichtsdeutung oder durch konkurrierende religiöse Sichtweisen, die anderen Geschichtsereignissen (wie etwa der Herabsendung des Koran) Offenbarungscharakter zuschreiben. Pannenberg sieht diese Notwendigkeit, unterschätzt aber den konstruktiven Beitrag des Glaubens beim deutenden Verstehen des Christusereignisses *als* einem Offenbarungereignis. Der Glaube «sieht» darin diesen Mehrwert an Bedeutung – im Sinne eines «seing-as».

(b) Christologische Ansätze, die den Christusinhalt vom Christusereignis unterscheiden, setzen demgegenüber bei der zeitübergreifenden Geltung des allgemeinen Christusinhalts an und betrachten das Christusereignis als Manifestation dieses Inhalts bzw. Prinzips. Diesem Inhalt kann eher eine raum- und zeitübergreifende allgemeine Geltung zugesprochen wer-

³⁶³ Wolfhart Pannenberg: Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988, 251–281.

³⁶⁴ KD I/2, 222–304.

³⁶⁵ Pannenberg: Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich, Göttingen 1997, 197–204.

den als einem geschichtlichen Ereignis. Das scheint in die Gefahr des DOKETISMUS zu führen, der das Leben und Wirken, Sterben und «Auferstehen» Jesu abwertet, indem er es als die historische «Erscheinung» des göttlichen Prinzips ausgibt. Das ist aber keineswegs notwendigerweise der Fall. Denn ohne dieses Ereignis bliebe der Christusinhalt abstrakt und ohne geschichtliche Manifestation.

Die Unterscheidung zwischen Christusereignis und -inhalt entwertet das Ereignis nicht, weist aber auf seine Kontextgebundenheit hin. Wenn das Christusereignis auch eine Bedeutung hat, die weit über seinen geschichtlichen Ursprung hinausreicht, so bleibt es doch immer auch dem Kontext seiner Ereignung und Entwicklung verhaftet. Mit der Wahrung einer solchen historischen Bodenhaftung lässt sich auch der Gefahr begegnen, dass die Bestimmung des Christusinhaltes in philosophische Spekulationen abhebt. Diese Gefahr zieht herauf, wenn versucht wird, den Christusinhalt in relativer Unabhängigkeit vom Christusereignis zu bestimmen.

Theologische Entwürfe, die sich an der Philosophie des Deutschen Idealismus orientierten, tendierten dazu, in Jesus Christus ein Prinzip der Vermittlung zwischen Gott und Mensch manifestiert zu sehen. Alois Emanuel Biedermann wird in Kapitel 4.2. als Vertreter eines solchen Ansatzes in den Zeugenstand gerufen. Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts vollzog sich in der Philosophie (etwa bei Kierkegaard) und auch in der Theologie (vor allem bei Albrecht Ritschl) eine scharfe Abgrenzung von solchen idealistischen Ansätzen. Ausgangspunkt der christologischen Lehrbildung war nun das Geschichtliche: die konkrete Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus. Es gibt demnach keinen von diesem Ereignis unterscheidbaren Christusinhalt.

In der Theologie des 20. Jahrhunderts kommen die beiden Zuordnungsweisen von Inhalt und Ereignis etwa bei Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer auf der einen Seite und Paul Tillich auf der anderen zum Ausdruck.

(a) Für *Karl Barth*, der in diesem Punkt Ritschl folgt, hat die in der biblischen Überlieferung bezeugte Offenbarung eindeutig den Charakter eines Ereignisses. Ihm zufolge ist es «keine zweite Frage, welches denn nun ihr Inhalt sein möchte. [...] Ihr Inhalt könnte nicht ebensogut in einem anderen Ereignis als in diesem offenbar werden.»³⁶⁶ «Der Inhalt des Neuen

³⁶⁶ KD I/1, 323.

Testaments ist allein der Name Jesus Christus [...]»³⁶⁷ Alle christologischen Bestimmungen sind dem Faktum dieses Namens gegenüber sekundär. Nach Dietrich Korsch entfaltet Barth in der «Kirchlichen Dogmatik» eine «Theorie des prinzipiellen (singulären) Faktums» der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus.³⁶⁸ Von diesem «Faktum» her ist nach Barth die Identität Gottes zu verstehen. In § 33 der KD schreibt er: «Es gibt keine Gottheit an sich.»³⁶⁹ Die inhaltliche Bestimmung des Wesens Gottes darf nicht seinem Selbstsein nachgeordnet werden. Sie macht sein Selbstsein aus. Und dieses erschließt sich allein von Christus her.

Ganz ähnlich hat *Dietrich Bonhoeffer* den idealistischen Denkansatz aus der Christologie verbannt: «Es heißt ja nicht: Gott wurde eine Idee, ein Prinzip, ein Programm, eine Allgemeingültigkeit, ein Gesetz, sondern Gott wurde Mensch.»³⁷⁰ Nicht das übergeschichtlich Allgemeine, sondern das geschichtlich Singuläre ist das Entscheidende, nicht ein ideeller Gehalt, sondern eine konkrete Person, nicht ein Sein, sondern ein Akt. Es geht nicht um die Frage nach dem «Was», sondern nach dem «Wer».³⁷¹ Das «Was» ist die Selbstmitteilung Gottes in der Person Jesu Christi.

(b) Der von der Spätphilosophie Schellings geprägte *Paul Tillich* versteht das Christusereignis dagegen als die geschichtliche Manifestation des «Neuen Seins», das keineswegs geschichtslos, aber auch nicht exklusiv an eine partikuläre Ereignis gebunden ist. Es ist allem Geschehen gleichzeitig. Jesus als der Christus fungiert als *Träger* und *Mittler* der wesenhaften Gott-Mensch-Einheit und als solcher als Erlöser. In diesem Zusammenhang spricht Tillich explizit von Repräsentation: «Er ist derjenige, der Gott den Menschen gegenüber repräsentiert [...] [D]er Mittler repräsentiert das wesenhafte Menschsein; und damit repräsentiert er Gott. Anders ausgedrückt: Er repräsentiert das Bild Gottes, das ursprünglich im

³⁶⁷ KD I/2, 16.

³⁶⁸ Dietrich Korsch: *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, Tübingen 1996, 170.

³⁶⁹ KD II/2, 123. Martin Kähler hatte davor gewarnt, das Verständnis von «Sühne» «auf dem bequemen Wege des Aufstiegs zum leersten Begriff» gewinnen zu wollen (Kähler: *Zur Lehre von der Versöhnung* [siehe Anm. 7], 378). Diese Warnung hat sich Barth für die gesamte Theologie zu eigen gemacht.

³⁷⁰ Dietrich Bonhoeffer: *Ethik* (DBW 6), Gütersloh ²1998, 86.

³⁷¹ Siehe dazu auch: Ernst Feil: *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis*, Gütersloh ⁵2005, 181f.

Menschen verkörpert ist, aber er tut es unter den Bedingungen der Entfremdung zwischen Gott und Mensch.»³⁷²

Bei der Rede von «Inkarnation» geht es nach Tillich um die «Botschaft, daß Gottes erlösende Teilnahme an der menschlichen Situation in einem personhaften Leben offenbar geworden ist»³⁷³. Jesus wirkt als der Christus in der Kraft dessen, was sich in ihm manifestiert, von ihm aber unterscheidbar ist: «die ewige Beziehung Gottes zum Menschen», das von Gott konstituierte «wahre Menschsein», «der neue Äon».³⁷⁴ Ereignis und Inhalt sind nicht identisch, aber auch nicht zu trennen. Der Inhalt muss sich ereignen, um wirksam zu werden: «Nur wenn die Existenz konkret und in ihren mannigfaltigen Aspekten überwunden ist, ist sie wirklich überwunden [...] Die umwandelnde Kraft ist das Bild dessen, in dem das Neue Sein erschienen ist.»³⁷⁵

Von Bedeutung sind in diesem Zusammenhang auch die Überlegungen, die Tillich in seinem Aufsatz «Die Lehre von der Inkarnation in neuer Deutung» anstellt.³⁷⁶ Lediglich seine These sei hier genannt: Er will Inkarnation nicht *mythologisch* verstanden wissen, d. h. als «Behauptung, daß Gott Mensch geworden ist oder Fleisch und Blut angenommen hat»³⁷⁷. Eine solche Sicht sei «auf keinen Fall biblisch»³⁷⁸. Auch das *metaphysische* Verständnis als Vermittlung des Endlichen mit dem Unendlichen gehe fehl. Die Bedeutung sei vielmehr eine *soteriologische*, die Spannung zwischen Essenz und Existenz betreffende. «Die Inkarnation ist das Offenbarwerden der ursprünglichen und essentiellen Gott-Mensch-Einheit unter den Bedingungen der Existenz.»³⁷⁹ In Jesus als dem Christus ist das Neue Sein repräsentiert.

³⁷² Tillich: Systematische Theologie, Bd. 2 (siehe Anm. 115 in Teil 2), 103.

³⁷³ A. a. O., 105.

³⁷⁴ Diese Begriffe finden sich a. a. O., 104–106; siehe auch 132–137: «Die Manifestation des Neuen Seins in Jesus als dem Christus».

³⁷⁵ Tillich: Systematische Theologie, Bd. 2 (siehe Anm. 115 in Teil 2), 125. Vgl. auch 163.

³⁷⁶ 1949 erschienen unter dem Titel: A Reinterpretation of the Doctrine of the Incarnation, in: Church Quarterly Review 147, 133–148; dt. in: Gesammelte Werke, Bd. 8, Stuttgart 1970, 205–219.

³⁷⁷ A. a. O., 211.

³⁷⁸ Ebd.

³⁷⁹ Ebd.

Im Unterschied zu dem in diesem Band vorgestellten Konzept der Repräsentationschristologie geht Tillich davon aus, dass Jesus Christus zwar Gott gegenüber dem Menschen, nicht aber den Menschen gegenüber Gott repräsentiert.³⁸⁰ In Jesus zeigt sich die Essenz des Menschseins, nicht aber dessen Abgründigkeit. Damit wird seine Leidenserfahrung, in der ihm diese Abgründigkeit widerfahren ist, aus der Repräsentation herausgenommen und die Aussagemöglichkeiten der Repräsentationschristologie um eine entscheidende Dimension verkürzt.³⁸¹

Die in diesem Band entfaltete Repräsentationschristologie bestimmt das Verhältnis zwischen Christusereignis und Christusinhalt im Sinne einer Unterschiedenheit mit enger Zuordnung. Der Inhalt verwirklicht sich im Ereignis, geht aber nicht darin auf, sondern geht ihm voraus und reicht darüber hinaus. Das Ereignis ist die realsymbolische Ereignung des Inhalts, der das Ereignis transzendiert. Das Christusereignis ist die Repräsentation der von Gott her eröffneten Gemeinschaft mit dem Menschen, des sie tragenden Heils- bzw. Bundeswillens Gottes und des dafür konstitutiven, durch Liebe qualifizierten Wesens Gottes. Dieses Wesen, dieser Wille und die daraus hervorgegangene Gott-Mensch-Beziehung realisiert sich in Jesus Christus, erschöpft sich aber nicht in dieser Realisierung. Es entspricht ihrem Wesen, universal zu sein. Daher kann sie nicht mit einem Geschichtsereignis so verbunden sein, dass sie von diesem erst konstituiert wird oder dass sie gänzlich darin besteht, oder dass sich ihre gesamte Wirklichkeit hier und nur hier offenbart. Die Heilsintention Gottes ereignet sich nicht nur partiell, sondern ganz in Jesu Person, seinem Wirken und seiner Wirkung. Doch ist sie nicht darauf beschränkt und schon gar nicht erst dadurch begründet.

³⁸⁰ Tillich: Systematische Theologie, Bd. 2 (siehe Anm. 115 in Teil 2), 103.

³⁸¹ Oswald Bayer kritisiert von hier aus den ganzen christologischen Ansatz Tillichs: «Dass der Kondeszendenzgedanke und die mit ihm zusammenhängende Bestimmtheit des Wortes bei Tillich keine entscheidende Rolle spielt, zeigt sich zugespitzt in seiner Christologie, die lediglich eine Manifestationschristologie ist.» (Wort und Sein, in: Gert Hummel, Doris Lax [Hg.]: Being versus Word in Paul Tillich's Theology / Sein versus Wort in Paul Tillichs Theologie, Berlin, New York 1999, 23).

4. Wegbereiter und -gefährten: Ausgewählte Ansätze zu einer Repräsentationschristologie im 19. und 20. Jahrhundert

In diesem Teil der Studie sollen fünf Ansätze dargestellt und diskutiert werden, die in sachlicher Nähe zur Repräsentationschristologie stehen und sich als Gesprächspartner anbieten, um das Profil dieses Entwurfs zu schärfen. Mit Ausnahme des Ansatzes von Schubert Ogden handelt es sich dabei nicht um Repräsentationschristologien im engeren Sinn. Einige verwenden nicht einmal den Begriff «Repräsentation». Und doch greifen sie in der einen oder anderen Weise Anliegen auf, die für eine Repräsentationschristologie relevant sind.

Das gilt zunächst für die auf das Gottesbewusstsein Jesu fokussierte Christologie Friedrich Schleiermachers (4.1.). Ich deute seine Rede von Christus als «Urbild» des ganz von Gott bestimmten Menschen als Wegbereitung für eine Repräsentationschristologie.

Dann betrachte ich die im 19. Jahrhundert in zeitlicher Nähe zueinander entstandenen Entwürfe von Alois Emanuel Biedermann (4.2.) und Albrecht Ritschl (4.3.), die sich in ihrer philosophischen und theologischen Grundierung stark unterscheiden. Biedermanns Christologie ist von der Philosophie des Deutschen Idealismus, vor allem von Hegel geprägt. Er sieht in der historischen Person Jesu ein metahistorisches christliches Prinzip realisiert. Ritschl wendet sich hingegen vom philosophischen Idealismus Hegelscher Prägung ab und rekurriert auf die biblische Überlieferung und die lutherische Theologie, die er unter dem Einfluss Schleiermachers einer liberal-theologischen Deutung unterzieht.

Schließlich wende ich mich zwei Ansätzen aus der jüngeren nordamerikanischen Theologiegeschichte zu: dem des evangelischen, von Bultmann und der Prozesstheologie beeinflussten evangelischen Theologen Schubert M. Ogden (4.4.) und dem des Jesuiten Roger Haight (4.5.), dessen 1999 erschienenes und von der «Catholic Press Association» prämiertes Buch «Jesus Symbol of God» die vatikanische Glaubenskongregation veranlasste, ihn mit einem Lehrverbot zu belegen.

4.1. Friedrich D. E. Schleiermacher: Repräsentation als Urbildlichkeit

Ein für die protestantische Christologie der Neuzeit prägender Paradigmenwechsel vollzog sich mit Schleiermachers Ansatz der Theologie. Ihm zufolge ist die Beziehung zwischen Jesus Christus und Gott bestimmt durch die vollkommene «stetige Kräftigkeit»¹ von Jesu Gottesbewusstsein, die ihn zum Urbild des erlösten Menschen und darin zum Erlöser macht. Diese «Kräftigkeit» verdankt sich dem Sein Gottes in ihm. Im ersten Abschnitt dieses Kapitels zeichne ich Schleiermachers Urbildchristologie nach, wie er sie in seiner «Glaubenslehre» entfaltet hat,² im zweiten Abschnitt setze ich sie in Beziehung zu der hier entwickelten Repräsentationschristologie.

4.1.1. Der Erlöser als Urbild des Erlösten

Mit seiner Urbildchristologie tritt Schleiermacher Kants «Prinzipienchristologie» entgegen. Diese ging von der Vernunftidee des gottwohlgefälligen Menschseins aus.³ Die im Menschen vorhandene Neigung zum Bösen wird nach Kant zurückgedrängt, wo das Prinzip der anzustrebenden moralischen Vollkommenheit die Gesinnung und Handlungsorientierung bestimmt. Auf *diesen* Logos ist Kants Christologie ausgerichtet. Die «Inkarnation» des Logos erfolgt im moralischen Bewusstsein des Menschen. An der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu zeigt sich exemplarisch die Realisierung dieser Idee.

Schleiermacher nimmt den Urbildbegriff auf, geht aber in mindestens zwei Hinsichten über Kant hinaus: Zum einen betont er gerade die ein-

¹ Friedrich D. E. Schleiermacher: Der christliche Glaube (21830/31), hg. von Rolf Schäfer, Berlin 2008 (im Folgenden: CG²), § 94. Ich passe die Zitate aus Schleiermachers Schriften heutiger Rechtschreibung an.

² CG², § 93.

³ Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Werke in zwölf Bänden, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1977), 714–719. Die moralische Vernunftidee ist «das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit (de[r] Sohn Gottes)» (a. a. O., 781).

malige *geschichtliche Verwirklichung* des in Jesus Christus ganz an Gott hingebenen Menschseins, also seiner sündlosen Vollkommenheit. Diese realisiert sich in der Gelöstheit vom sinnlichen – auf die Dinge der Welt ausgerichteten – Selbstbewusstsein. Die Urbildfunktion besteht in der modellhaften Darstellung dieser Gelöstheit. Zum anderen handelt es sich dabei nicht nur um eine in sich ruhende Darstellung, sondern um eine (im platonischen Sinn) *wirkmächtige* Urbildlichkeit,⁴ von der eine Transformationskraft ausgeht.⁵ Die im Urbild realisierte Ausrichtung auf Gott affiziert die davon innerlich Berührten. Das Urbild ist also *mehr* als die Veranschaulichung eines Prinzips bzw. einer Idee.

Diese Wirkung entfaltet sich nicht über einen Seinszusammenhang, sondern über die Formation des Bewusstseins – sowohl des Bewusstseins Jesu, als auch des Bewusstseins der an Christus Glaubenden. Die in Jesus realisierte Urbildlichkeit des wahren Menschseins affiziert das Selbstverständnis der Menschen («kraft der zwischen ihm und uns bestehenden Lebensgemeinschaft»⁶), sodass sie von der Herrschaft des sinnlichen Bewusstseins befreit sind und sich auf die in der Gottesbeziehung zu findende Seligkeit ausrichten. In diesem Sinne spricht Schleiermacher von der «Produktivität» des Gottesbewusstseins Jesu.⁷ Das Urbild wahren Menschseins stiftet einen neuen Gemeingeist und evoziert ein neues religiöses «Gesamtleben»⁸: die christliche Religion als geschichtliche Realisierungsgestalt des Erlösungsbewusstseins in der Gemeinschaft der Glaubenden.

Damit ist die Zwei-Naturen-Lehre mit ihrer Vorstellung einer hypostatischen Union von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus aufgegeben. Das Sein Gottes in ihm besteht in seinem ungetrübten Gottesbewusstsein. Er ist kein Gott-Mensch im Sinne einer Menschwerdung

⁴ Siehe dazu: Markus Schröder: Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums. Schleiermachers Wesensbestimmung der christlichen Religion, Tübingen 1996, 71f., Anm. 146.

⁵ Mit diesem Gedanken grenzt sich Schleiermacher auch von Baruch de Spinoza ab, für den Jesus lediglich eine besonders deutliche Darstellung des Logos bzw. der Weisheit Gottes war. Spinoza zufolge hat sich diese Weisheit «in allen Dingen und am meisten im menschlichen Geiste und vor allem am meisten in Christo Jesu kundgetan» (73. Brief an Heinrich Oldenburg [siehe Anm. 76], 277).

⁶ CG², § 104.3.

⁷ A. a. O., § 93.2.

⁸ A. a. O., §§ 87–90.

des ewigen Gotteswortes, sondern der sich vollkommen von Gott her verstehende, ganz aus diesem Selbstverständnis lebende und den ihm Nachfolgenden daran Teil gebende Mensch, in dem sich die göttliche Bestimmung des Menschen realisiert. Person und «Werk» Jesu werden dabei kaum noch unterschieden. Wenn Schleiermacher über die Bedeutung der Person spricht, gebraucht er den Begriff «Würde», das Werk bezeichnet er als «Tätigkeit». Seine Würde erweist sich in seiner Tätigkeit.

Auch die Vorstellung eines stellvertretend erbrachten «priesterlichen» Selbstopfers Jesu mit objektiv-genugtuender Wirkung zur Erlangung der Versöhnung mit Gott entfällt. Die Deutung von «Rechtfertigung» als der Zurechnung des stellvertretend erbrachten Versöhnungsopfers Jesu Christi ist in die Vorstellung transformiert, dass der Glaubende durch eine von Christus bewirkte grundlegende Bewusstseinsveränderung an dessen Gottesbeziehung teilhat. Die erlösende Wirkung geht von der Kraft des Gottesbewusstseins Jesu Christi aus, nicht von seinem Opfertod.

Diesen Tod – wie seine gesamte Sendung – nimmt Jesus in tätigem und leidendem Gehorsam hin. Den *tätigen* Gehorsam («die vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens»⁹) verbindet Schleiermacher mit dem Motiv der «Genugtuung», den *leidenden* Gehorsam mit «Stellvertretung». «Genugtuung» wird dabei allerdings nicht im Sinne der Anselmschen Satisfaktionslehre verstanden, sondern so, dass Jesus durch die von ihm (von seiner «Gesamtwirksamkeit»¹⁰) ausgehende unendliche erlösende Wirksamkeit genug für die Menschen getan hat. In dieser Hinsicht bedarf es keiner Stellvertretung, weil die erlösende Wirkung zum einen nicht erst anstelle der Menschen «durch einen Überschuss an Gottgefälligkeit in Christo»¹¹ erworben werden muss und weil sie zum anderen von allen empfangen werden soll.¹² «Stellvertretung» verbindet sich mit dem *leidenden* Gehorsam und besagt, dass sich dieses Leiden aus dem «Gesamtleben der Sünde»¹³ (d. h. nicht aus individuellen Sünden, sondern aus dem sündigen Leben der Menschengattung) ergibt, dem Jesus aber enthoben war.

⁹ Ebd.

¹⁰ A. a. O., § 104.1 u. ö.

¹¹ A. a. O., § 104.3.

¹² A. a. O., § 104.3. Der Gedanke, dass die erlösende Wirkung die Beteiligung der Menschen nicht ausschließt, sondern von allen empfangen werden soll, lässt sich mit dem von Albrecht Ritschl geprägten Begriff «inklusive Stellvertretung» bezeichnen. Siehe Kapitel 4.3.

¹³ A. a. O., § 87.

Insofern litt er ein ihm «fremdes» Leiden «anstelle» der Menschen, die in diesem Gesamtleben existieren.¹⁴

4.1.2. Anknüpfungspunkte für eine Repräsentationschristologie

In Schleiermachers Lehre vom hohepriesterlichen Amt Jesu Christi liegt der Ansatz einer Repräsentationschristologie, die Christus als den Repräsentanten des Menschen gegenüber Gott und Gottes gegenüber den Menschen sieht. Die Repräsentation *Gottes* besteht darin, «dass wir Gott in Christo sehen und Christum als den unmittelbarsten Teilhaber der ewigen Liebe, welche ihn gesendet und ausgerüstet hat»¹⁵. Die Repräsentation des *Menschen* erfolgt nach zwei Seiten hin.

(a) Zum einen betrifft sie dessen Sündersein. Auf eine gewissermaßen negative Weise repräsentiert Jesus das die Menschenwelt beherrschende Gesamtleben der Sünde bzw. den darin verstrickten Menschen. Um erlösend und versöhnend tätig sein zu können, musste Christus in die Lebensgemeinschaft mit den Menschen und d. h. in das Übel hervorbringende und Leid verursachende Gesamtleben der Sünde eintreten. Selbst sündlos, nahm er auf zweifache Weise daran teil. Zum einen fühlte er mit den Sündern und eignete sich auf diese Weise das ihm fremde Sündenbewusstsein an. Zum anderen ließ er sich von den Folgen der Sünde betreffen, als wäre er selbst Sünder. Auf diese Weise vertrat er die Sünder vor Gott. Indem er mit seinem Leiden die Sünde offenbar machte, verstärkte er zudem das ansonsten schwach ausgeprägte Sündenbewusstsein der Menschen.¹⁶

(b) Die Repräsentation des Menschen besteht nach der anderen Seite hin in der Darstellung des ganz an Gott hingeebenen Menschen und damit der realisierten Gottebenbildlichkeit. In seinem Gehorsam gegenüber Gott repräsentiert Jesus Christus die Glaubenden als «Genossen seines Gehorsams»¹⁷. In ihm ist den Menschen die vollendete menschliche Natur als göttliche Bestimmung des Menschseins vor Augen gestellt.

Im Blick auf diese beiden Repräsentationen des Menschen in seinem Sündersein und in seinem Erlöstsein kann Schleiermacher Jesus Christus

¹⁴ Menke: Stellvertretung (siehe Anm. 150 in Teil 2), 123f.

¹⁵ CG², § 104.4.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

als «genugtuenden Stellvertreter»¹⁸ bezeichnen. Zum einen ist er damit – speziell in seiner hohepriesterlichen Fürbitte – der «Vertreter des ganzen menschlichen Geschlechts»¹⁹ vor Gott. Zum anderen zielt diese Repräsentation auf den Menschen, dessen Sündenbewusstsein verstärkt und dem durch die Teilhabe am ungehemmten Gottesbewusstsein Jesu Erlösungsbewusstsein vermittelt wird. «Der Erlöser nimmt die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins auf, und dies ist seine erlösende Tätigkeit.»²⁰ Das «Geschäft» Jesu Christi besteht in der Teilgabe an dem, was er repräsentiert. «Christus [ist] derjenige, der uns rein darstellt vor Gott vermöge seiner eigenen vollkommenen Erfüllung des göttlichen Willens, wozu durch sein Leben in uns der Trieb auch in uns wirksam ist, so dass wir in diesem Zusammenhang mit ihm auch Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens sind.»²¹

Interessant ist der Vergleich mit Schleiermachers Frühwerk, den Reden «Über die Religion». Während er in der fünften Rede noch unterschieden hatte zwischen dem Prinzip bzw. der Idee bzw. dem Wesen des Christentums und Jesus Christus als der Gründerpersönlichkeit, die diese Idee geschichtlich vermittelt, zieht er diese Differenz in der «Glaubenslehre» nahezu vollständig ein. Während er damals noch eine exklusive Besetzung des Mittleramtes durch Jesus Christus mit der Aussage zurückgewiesen hatte, Christus habe nie behauptet, «das einzige Objekt der Anwendung seiner Idee, der einzige Mittler zu sein [...]»²², so stellt er nun die Einzigartigkeit Jesu Christi deutlicher heraus. Jesus Christus sei «der einzige ursprüngliche Ort [...], in welchem es ein eigentliches Sein Gottes gibt»²³. Von diesem ursprünglichen Ort geht das Sein Gottes in die Welt, um sich dort – bis zu deren Vollendung – auszubreiten.

An diesem Punkt, d. h. bei der Deutung der Einzigartigkeit der Gottesrepräsentation in Jesus Christus als Einzigkeit geht die hier entwickelte

¹⁸ Ebd.

¹⁹ A. a. O., § 104.5.

²⁰ A. a. O., Leitsatz zu § 100.

²¹ A. a. O., § 104.3. Zu Schleiermachers Erlösungslehre insgesamt siehe: Maureen Junker: Das Urbild des Gottesbewusstseins. Zur Entwicklung der Religionstheorie und Christologie Schleiermachers von der ersten zur zweiten Auflage der Glaubenslehre, Berlin, New York 1990, 151–206.

²² Friedrich D. E. Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799, 304.

²³ CG², § 94.2.

Repräsentationschristologie über Schleiermacher hinaus bzw. auf den frühen Schleiermacher zurück. Eine weitgehende Übereinstimmung besteht hingegen darin, das In-Sein Gottes in Jesus als Geistpräsenz zu verstehen. Wenn Schleiermacher das Charakteristikum Jesu «in einem neuen *Bewußtsein* der Vertrautheit zwischen Gott und der Menschheit»²⁴ bestehen sieht, dann ist damit nicht nur ein Akt menschlicher Geistestätigkeit bezeichnet. Das Gottesbewusstsein Jesu ist das Sein Gottes in ihm: Wenn man Christus ein schlechthin kräftiges Gottesbewusstsein zuschreibe, so lege man ihm damit ein Sein-Gottes-in-ihm bei.²⁵ Das Gottesbewusstsein steht für die Qualität der Gottesbeziehung insgesamt. Diese aber ist durch die Präsenz Gottes gegeben, von der Jesus erfüllt war und die er als *Christus praesens* geistlich verleiblicht.

Auf diese Weise wird auch die Spannung aufgehoben, die Reinhard Slenczka in Schleiermachers Christologie und Soteriologie diagnostiziert:²⁶ Zum einen bestimmte Schleiermacher die Wirkung Jesu auf das Bewusstsein des Glaubenden in einem quasi mechanisch-kausalistischen Sinn. In diesem werde wie durch eine naturale Einwirkung ein Erlösungsbewusstsein erzeugt. Zum anderen beschreibe Schleiermacher diese Wirkung als Tätigkeit der Person Jesu Christi in personaler und relationaler Terminologie. Er verwende dafür Begriffe wie «Selbstverkündigung», «Selbstmitteilung», «Selbstdarstellung», «Selbstoffenbarung». Es seien dies keine Taten, sondern Persönlichkeitseinwirkungen. Gott wirkt dabei gewissermaßen durch Jesus hindurch. Genau das aber ist der Grundgedanke der Repräsentationschristologie. Die von Slenczka vermisste Vorstellung eines Erlösungshandelns des Gott-Menschen Jesus Christus ist darin durch die Vorstellung einer Repräsentation der erlösenden Gegenwart Gottes in der Person Jesu Christi ersetzt. Diese Repräsentation wirkt durch personale Ausstrahlung, die über Kategorien der Kausalität und des bewirkenden Handelns hinausgeht. Was Slenczka als die Schwäche der Christologie

²⁴ John T. Pawlikowski: Art. «Judentum und Christentum», in: TRE 17, 401 (Hervorhebung R. B.).

²⁵ CG², § 94.2 (Hervorhebung R. B.) Im gleichen Abschnitt spricht er von der «vollkommenen Einwohnung des höchsten Wesens» in Jesu innerstem Selbst.

²⁶ Reinhard Slenczka: *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi*. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage, Göttingen 1967, 216f.

und Soteriologie Schleiermachers sieht, erscheint im Lichte der Repräsentationschristologie gerade als ihre Stärke. Von einer «Auflösung der Person Jesu Christi in eine anonyme Kausalität»²⁷ kann dabei keine Rede sein.

In ähnlicher Weise hatte schon Isaak August Dorner 1839 eine Unterbestimmung der Person Jesu bei Schleiermacher konstatiert. Für ihn sei die *Funktion* Jesu entscheidend, ein vollendetes Gottesbewusstsein als neues Lebensprinzip der Menschheit zu vermitteln. Die Besonderheit des Wesens der Person und damit ihre Einzigartigkeit träten dabei zurück.²⁸ Für eine Repräsentationschristologie ist in der Tat die Funktion der Repräsentation das Entscheidende. Doch geht dies nicht zulasten der Person. Die Würde der Person ergibt sich aus der Beauftragung mit der Wahrnehmung dieser Funktion. Dies muss – wie gezeigt – keineswegs auf einen Adoptianismus hinauslaufen, der die Beauftragung erst im Laufe des Lebens Jesu gegeben sieht. Jesus verkörpert dieses Lebensprinzip, das der Verkörperungsgestalt voraus- und zugrunde liegt in seiner gesamten Existenz. Mehr noch: Dieses Lebensprinzip ist nicht erst mit Jesus in die Welt gekommen, sondern besteht von Ewigkeit zu Ewigkeit. In Jesus ist es repräsentiert. Ein Repräsentant ist dabei mehr als ein bloßes «Vehikel».²⁹

²⁷ Ebd.

²⁸ Isaak August Dorner: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Jesu Christi, Stuttgart 1839, 522–525.

²⁹ So Dorner, ebd.

4.2. Alois Emanuel Biedermann: Repräsentation als Manifestation des Christusprinzips

Karl Barth würdigte Alois Emanuel Biedermann als den «größte[n] Klassiker des Neuprottestantismus» nach Schleiermacher¹ und dessen Dogmatik als «eines der hervorragenden Werke der theologischen Neuzeit»². Das war allerdings ein zweifelhaftes Kompliment. Denn mit dem Inhalt dieser Dogmatik und vor allem mit der Christologie Biedermanns war Barth keineswegs einverstanden. Diese sei ein «Produkt, das man wirklich nur als das Werk einer ins Rasen gekommenen Schwärmerei der Vernunft bezeichnen»³ könne.

Biedermann⁴ entfaltete eine idealistische Repräsentationschristologie, die von der Unterscheidung zwischen dem ewigen Christusprinzip und dem historischen Christusereignis ausgeht und beides über den Gedanken der Realisierung zueinander in Beziehung setzt: Im Christusereignis (bzw. in der Christusgestalt) ist das Christusprinzip realisiert.

Im ersten Teil der folgenden Darstellung (4.2.1.) arbeite ich diese Unterscheidung von Prinzip und Gestalt heraus, wie Biedermann sie in seinem Hauptwerk, der «Christlichen Dogmatik»⁵, im Rahmen seines vom

¹ KD IV/2, 60.

² KD VI/1, 418. Anders fällt das Urteil Wolfhart Pannenberg's aus. Ihm zufolge hat Biedermann «die Denkformen der spekulativen Theologie verflacht und banalisiert, sodass er weit hinter Marheineke, Rosenkranz und Göschel zurückfiel» (Pannenberg: *Problemggeschichte* [siehe Anm. 365 in Teil 3], 305, Anm. 127).

³ KD IV/2, 60–62, Zitat: 61.

⁴ Zum persönlichen und theologischen Werdegang des jungen Biedermann siehe: Thomas K. Kuhn: *Der junge Alois Emanuel Biedermann. Lebensweg und theologische Entwicklung bis zur «Freien Theologie» 1819–1844*, Tübingen 1997; ders.: *Alois Emanuel Biedermann (1819–1885) und die Anfänge eines theologischen Liberalismus in reformierter Tradition*, in: Matthias Freudenberg (Hg.): *Profile des reformierten Protestantismus aus vier Jahrhunderten. Vorträge der ersten Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus*, Wuppertal 1999, 131–139.

⁵ Alois E. Biedermann: *Christliche Dogmatik*, Zürich 1869, Zweite Auflage in zwei Bänden (Bd. 1: §§ 1–208; Bd. 2: §§ 209–1000), Berlin ²1884f. Die Zitate

Idealismus geprägten theologischen Ansatzes präsentiert. Daran schließt sich (in 4.2.2.) eine Rückblende zu Biedermanns programmatischer Frühschrift «Die freie Theologie oder Philosophie und Christentum in Streit und Frieden»⁶ an, um zu zeigen, wie sich sein Ansatz auf dem Weg von der Frühschrift zur «Christlichen Dogmatik» verändert hat. Diese Weiterentwicklung bezieht sich vor allem auf die Feuerbachsche Verankerung des Gottesbegriffs im Wesen des Menschen. Feuerbach hatte Gott bzw. das Absolute bzw. den unendlichen Geist als Selbstaussdruck der menschlichen Gattung verstanden. Während Biedermann diesen linkshegelschen Ansatz in seiner Frühschrift noch teilte, wendete er sich in der «Dogmatik» wieder einem metaphysischen Verständnis Gottes als Seinsgrund zu. Im dritten Teil (4.2.3.) geht es um die Frage, was dieser Ansatz im Allgemeinen und die Unterscheidung zwischen Christusprinzip und Christusgestalt im Besonderen für eine Repräsentationschristologie austragen. Dabei steht auch das Verhältnis der Begriffe «Repräsentation» und «Realisierung» zur Debatte.

4.2.1. Prinzip und Gestalt

Biedermann will die Dogmatik als strenge Wissenschaft entwickeln. Seine Intention ist es, «die geistige Realität der religiösen Wahrheit, als der höchsten Realität für den Menschen, bis auf's Letzte hinaus auch streng geistig durchzuführen»⁷. Diese Aufgabe besteht im Kern darin, die in zeitbedingten Vorstellungswelten eingekleideten (mythologischen) Inhalte des christlichen Glaubens (wie sie biblisch überliefert, in kirchlichen Glaubensbekenntnissen verdichtet und in theologischen Glaubenslehren entfaltet worden sind) auf ihren überzeitlichen geistigen Grund hin zu «durchschauen» und so des Prinzips ansichtig zu werden, das diesen Inhalt begründet.⁸ Wo sich das Prinzip in der Geschichte verwirklicht, wird es

sind aus diesen beiden Bänden der zweiten Auflage entnommen und heutiger Rechtschreibung angepasst.

⁶ Alois E. Biedermann: Die freie Theologie oder Philosophie und Christentum in Streit und Frieden, Tübingen 1844. Die aus diesem Buch entnommenen Zitate sind heutiger Rechtschreibung angepasst.

⁷ Biedermann: Christliche Dogmatik (siehe Anm. 5), Bd. 1, Vorwort zur zweiten Auflage, XI.

⁸ Darin ist die allgemeine Bestimmung von Wissenschaft auf die Theologie angewendet. Über die Gewinnung empirischer Kenntnisse hinaus hat die Wissen-

zum Realgrund der Erzeugung und Entwicklung, sowohl der subjektiven (psychischen) als auch der objektiven (historisch-positiven) Formationen des christlichen Glaubens und konstituiert damit auch dessen Unterschiedenheit von anderen Religionen.

Nach diesem idealistischen – von Hegel ausgehenden und von Wilhelm Vatke, David Friedrich Strauß u. a. auf die Bibelauslegung und die christliche Glaubenslehre angewandten – Ansatz ist also grundlegend zu unterscheiden zwischen dem metaphysischen *Grund* der christlichen Religion – dem «christlichen Prinzip» – und der *Realisierung* dieses Grundes in der Person Jesu Christi und ihrem Wirken. Die Realisierung des metaphysischen Grundes stellt den historischen Entstehungsgrund der christlichen Religion und damit zugleich den Erkenntnisgrund ihres geistigen Prinzips dar.

«Dieses christliche Prinzip – das also als solches erst in der Persönlichkeit Jesu und im Glauben an diese tatsächlich in die Menschheitsgeschichte eingetreten, an sich aber ewig im Wesen Gottes und des Menschen als ihr wahres religiöses Verhältnis enthalten ist – haben wir im Gegensatz zur Form der Kirchenlehre, die es personifiziert, d. h. mit der Person seines Offenbarungsträgers unmittelbar identifiziert und als den Gottmenschen beschrieben hat, vielmehr als die Gottmenschheit zu bezeichnen, die als Gotteskindschaft religiöse Wirklichkeit im menschlichen Geistesleben wird, – in dem ganz bestimmten Sinn, dass damit nichts anderes bezeichnet sein soll, als was der Kirchenlehre in ihren Bestimmungen über Person und Werk des Gottmenschen als Problem vorgeschwebt hat: die reale Einigung des göttlichen und des menschlichen Wesens zur wirklichen Einheit des persönlichen Geisteslebens, durch welche das Wesen Gottes zu seiner vollen Offenbarung für den Menschen und das Wesen des Menschen zu seiner wahren Bestimmungserfüllung in Gott kommt.»⁹

Das christliche Prinzip wird am Selbst- und Gottesbewusstsein der religiösen Persönlichkeit Jesu¹⁰ als eine bestimmte Verfasstheit und Qualität

schaft zur Erkenntnis des Grundes vorzudringen, um das Wesen des Erkenntnisgegenstandes zu erfassen. «Erkenntnis ist Wissen des Wesens eines Bewusstseins-Objektes als Grund seines Erscheinungskomplexes» (a. a. O., § 3.3 [I/10]). «Das letzte Ziel wissenschaftlicher Erkenntnis für die *Geisteswissenschaften* liegt im *Wesen des Geistes* selbst; denn dieser muss der letzte Grund für die Erscheinungen des Geisteslebens sein» (a. a. O., § 3.5 [II/11], Hervorhebung A. E. B.).

⁹ A. a. O., § 795 (II/583).

¹⁰ A. a. O., § 158 (I/331).

der Gott-Mensch-Beziehung erkennbar. Jesu eigene, als Sohnschaft erfahrene Beziehung zu Gott stellt sich im Blick auf das Verhältnis des Menschen zu Gott insgesamt im religiösen Bewusstsein als Gotteskindschaft dar, als deren Grund die spekulative Vernunft das geistig-metaphysische Prinzip der Gottmenschheit erkennt, d. h. die Vermitteltheit zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Wesen.

Das Christentum ist daher «die Religion der in Jesu für die Menschheit real aufgeschlossenen Gotteskindschaft und damit des in dieser sich realisierenden Gottesreiches als des göttlichen Endzweckes der Menschheit»¹¹. Als Bewusstsein einer qualitativ neuen Beziehung zu Gott geht das Prinzip der Gotteskindschaft auf einen Selbsterweis des absoluten Geistes, d. h. auf eine Jesus zuteil gewordene reale Gottesoffenbarung zurück, die Jesu gesamte Persönlichkeit geprägt hat und die von ihm ausgehend den Wesenskern der christlichen Glaubensgemeinschaft bestimmt.

Damit ist die Vorstellung zurückgewiesen, die Grundwahrheit des Christentums bestehe in einer theoretischen Weltanschauung, die sich auf spezifische «Objekte» – also Glaubensgegenstände wie etwa Gottesvorstellungen – beziehe. Demgegenüber bestimmt Biedermann das Prinzip des Christlichen als praktisches Bewusstsein einer bestimmten *Relation* zwischen Gott und Mensch. Es liegt in der Art und Weise, in der sich das allgemeine Wesen der Religion – die Vermittlung zwischen dem unendlichen und dem endlichen Geist – hier spezifiziert.¹² Schon in der Frühschrift hatte er geschrieben: «Die Bestimmtheit dieses *Verhältnisses* macht das Wesen des Christlichen aus, nicht die seiner *Glieder für sich*, (d. h.) die Bestimmtheit des theoretischen Bewusstseins von Gott und göttlichen Dingen».¹³

¹¹ A. a. O., § 160 (I/333).

¹² «Uns muss vielmehr der *Begriff* der Religion überhaupt bestimmen, was wir als das Wesentliche und als das Prinzip des Christentums anzusehen haben» (Biedermann: Die freie Theologie [siehe Anm. 6], 78, Hervorhebung A. E. B.). In § 93 der Dogmatik fasst er dieses Prinzip zusammen als die «*objektiv-reale Wechselbeziehung* zwischen Gott als *reinem*, im *Essenz-gegensatz* zur *Essenz* der Welt-endlichkeit, oder also zur *Substanz* der Welt, sich als *absolut* erweisendem *Geiste*, und dem *endlichen Ich* des Menschen, in der *Essenz-einheit* von *Geist* und *Geist*, auf Grund des *Subsistenz-gegensatzes* von *rein ideellem* und *materiell-ideellem*, oder *absolutem* und *endlichem* Sein» (I/ 253, Hervorhebungen A. E. B.).

¹³ Biedermann: Die freie Theologie (siehe Anm. 6), 79.

Der Glaubensgrund – das in Jesus realisierte christliche Prinzip – realisiert sich in der Geschichte des Christentums nach Biedermann in Gestalt historischer Glaubensausdrücke, d. h. in den durch ihren geisteskulturnen Kontext bedingten Gottes- und Weltvorstellungen, wie sie in den theologischen Glaubenslehren zusammengefasst sind. In keiner dieser Manifestationen verwirklicht sich das Prinzip jedoch in vollständiger und damit abschließender Weise. Es entfaltet sich vielmehr *geschichtlich* und ist daher in steter Entwicklung begriffen.

Der Glaubensgrund stellt immer auch das kritische Prinzip dar, an dem sich die jeweiligen Glaubensausdrücke auf ihre Übereinstimmung mit ihm prüfen lassen müssen: Es muss also zwischen dem *historisch-faktischen* und dem *wahrhaft* Christlichen unterschieden werden. Der wissenschaftlichen Dogmatik kommt damit die doppelte Aufgabe zu, den konstitutiven Wahrheitsgehalt des christlichen Glaubens aus dem Dogma zu rekonstruieren und die historischen religiösen Erscheinungsformen dieses Glaubens kritisch-prüfend auf den so bestimmten Grund zurückzubeziehen. «*Wissenschaftlich wahr* endlich ist ein Glaubensausdruck in dem Grad, als er den Inhalt des christlichen Prinzips auf seinen reinen *Gedankenausdruck* bringt.»¹⁴ Anders formuliert: Die Wahrheit eines historischen Dogmas erweist sich am Grad seiner Übereinstimmung mit dem «*Centraldogma vom christlichen Prinzip*»¹⁵.

Das christliche Prinzip darf nach Biedermann nicht mit der Person Jesu identifiziert, aber auch nicht von ihr getrennt werden. Die historische Person Jesu steht dem christlichen Prinzip nicht nur äußerlich und akzidenziell gegenüber, sondern ist innerlich und bleibend mit ihm verbunden.¹⁶ Sie darf weder bloß als Übermittler einer von ihr inhaltlich unabhängigen Botschaft noch als kontingenter Impulsgeber für ein neues religiöses Paradigma verstanden werden. Mit dieser Person ist das christliche Prinzip in die Geschichte eingetreten und von ihr ausgehend hat es dort seine Wirkung entfaltet.

«Prinzip» meint dabei nicht einen abstrakten Begriff, nicht «irgend eine von unserem Denken erst erzeugte, oder von der Wirklichkeit abstrahierte subjektive Idee», sondern das «*Subjekt*», d. h. das wirkliche und wirkende

¹⁴ Biedermann: Christliche Dogmatik (siehe Anm. 5) § 165 (I/335, Hervorhebungen A. E. B.).

¹⁵ A. a. O., § 788 (II/580, Hervorhebung A. E. B.).

¹⁶ A. a. O., § 815 (II/592).

Realprinzip, dessen Inhalt als «*wesentlich neue Lebensmacht* in die Menschheit eingetreten ist»¹⁷. Der Wahrheitsgehalt der Christologie soll nicht in einer allgemeinen, von der Person Jesu abstrahierten Idee gefunden werden,¹⁸ sondern erschließt sich in der Aufdeckung der in dieser Person repräsentierten Wirklichkeit und Wirksamkeit der Vermittlung zwischen Gott und Mensch.

In der Nicht-Unterscheidung von Christus-Person und Christus-Prinzip liegt nach Biedermann geradezu der Grundwiderspruch, an der «jede Lösung des christologischen Problems scheitern musste»¹⁹. Schon in der Frühschrift notierte er: «[D]ieser Christus der strengen Kirchenlehre ist das widersinnigste, das der Menschengestalt je aus sich hat hervorbringen können.»²⁰ Der Fehler dieser Kirchenlehre besteht nach Biedermann darin, vom Gegenüber zweier an sich unvermittelter, je für sich seiender, in Gott und Jesus selbstständig personifizierter Naturen auszugehen, die in der *Person* Jesu dann zu einer Einheit verbunden worden seien. Dieses Konzept führe in unaufhebbare innere Widersprüche. Wenn die Person Jesu selbst als Ort der vollzogenen Vermittlung von göttlicher und menschlicher Natur gedeutet werde, dann komme es notwendigerweise zu einer Verkürzung (bis hin zum Extrem der Auflösung) der einen oder der anderen Natur.²¹

Demgegenüber ist nach Biedermann daran festzuhalten, dass

- die Vermittlung zwischen Gott und Mensch nicht naturhaft, in der Konstitution der Person Jesu vollzogen ist, sondern relational, in der Beziehung dieser Person auf Gott und dass
- diese Vermittlung ihren Grund nicht im zeitlichen Leben, Leiden und Sterben Jesu hat, sondern im ewigen Wesen Gottes.

In Jesu Selbst- und Gottesbewusstsein ist sie als solche realisiert – im doppelten Sinne des Wortes: zu Bewusstsein gekommen und damit in die Geschichte eingetreten, also wirklich und wirksam geworden. So verstanden lässt sich von einer Repräsentation des Prinzips in der Person sprechen.

¹⁷ A. a. O., § 792 (II/581, Hervorhebung A. E. B.).

¹⁸ A. a. O., § 619 (II/433).

¹⁹ A. a. O., § 790 (II/580).

²⁰ Biedermann: *Die freie Theologie* (siehe Anm. 6), 121.

²¹ Biedermann: *Christliche Dogmatik* (siehe Anm. 5) § 592–605(–625) (II/403–425[–452]).

Diese Einsicht kommt nach Biedermann durchaus – wenn auch auf aporetische Weise – in der kirchlichen Christologie zum Ausdruck. Denn gerade in der dogmatischen Erhöhung der Person Jesu durch die Zuschreibung göttlicher Prädikate (wie Präexistenz) bis hin zur Lehre von der Wesenseinheit mit Gott, sowie in der damit verbundenen Lehre vom «Werk» Christi artikuliert sich das in dieser Person realisierte Prinzip.²²

In der Bestimmtheit der Person Jesu durch die göttliche Realität der gott-menschlichen Vermittlung kommen zwei Momente zusammen, die analytisch zu unterscheiden sind, in der wirklichen Verfasstheit dieser Person aber ungetrennt ineinander bestehen: das *göttliche* Moment, das «enhypostatisch» die *causa efficiens*, das Zeugende, das wirkende Prinzip ist, und das *menschliche* Moment als «anhypostatisches» Medium, Organ bzw. als Ausdruck seiner Bestimmungserfüllung.²³ Allein auf *diese* Weise ist die Gottheit Jesu Christi denkerisch angemessen zu erfassen: nicht so, dass sie sich *als* diese Person realisiert, sondern so, dass sie sich *in* ihr realisiert.²⁴

In der «*reale[n] Einigung des göttlichen und des menschlichen Wesens zur wirklichen Einheit persönlichen Geisteslebens*»²⁵ offenbart sich nach Biedermann das Wesen Gottes als absoluter Geist, und das Wesen des Menschen kommt zur Erfüllung seiner Bestimmung als endlicher, sich von seinen Naturvoraussetzungen unterscheidender Geist.

Dabei geht Biedermann davon aus, dass die göttliche Natur (als Moment des Geistigen) der menschlichen immer schon immanent ist und sich nicht erst an einem Punkt in der Geschichte mit ihr verbindet. Göttliches und menschliches Wesen stehen «*an sich* schon im Verhältnis der Einheit»²⁶. Darin unterscheidet sich nach Biedermann die «hebräische Religion» von der christlichen. Schon in der Frühschrift hatte er diesen Unterschied herausgestellt. In der «hebräischen» stehen Gott und Welt in abstrakter Geistigkeit unvermittelt einander gegenüber, «ohne dass beide sich zur wahren Einheit konkreter Geistigkeit durchdrungen hätten».²⁷ Grundlegend für das Christentum ist nach Biedermann demgegenüber die

²² A. a. O., § 819–838 (II/594–600).

²³ A. a. O., § 822f., 827 (II/594f., 596).

²⁴ Nach einer Formulierung aus: Biedermann: Die freie Theologie (siehe Anm. 6), 134.

²⁵ Biedermann: Christliche Dogmatik (siehe Anm. 5) § 795 (II/583, Hervorhebung A. E. B.).

²⁶ A. a. O., § 797 (II/584, Hervorhebung A. E. B.).

²⁷ Biedermann: Die freie Theologie (siehe Anm. 6), 85; im Kontext von 83–88.

Einsicht, dass die Vermittlung zwischen göttlichem und menschlichem Wesen in beiden an sich schon vorliegt. Denn der absolute Geist ist wesentlich nicht nur «*reines, für sich seiendes In-sich-sein*»²⁸, sondern auch «das ewige und allgegenwärtige Aus-sich- und Außer-sich-setzen (Objektivieren) des unendlichen Daseins-prozesses der Welt»²⁹.

Die Selbstentäußerung des absoluten Geistes stellt dabei nicht erst einen sekundären Akt der Mitteilung des vorgängig in sich bestehenden Wesens Gottes dar, sondern gehört essenziell zu diesem. Daher realisiert und repräsentiert sich der absolute Geist in ubiquitärer Immanenz in allen endlichen Momenten des Weltprozesses als absolutes Prinzip, als deren Grund und Zweck. Göttliche und menschliche Natur, Unendliches und Endliches, Ewiges und Zeitliches, Allgemeines und Einzelnes gründen somit in der gleichen geistigen Wirklichkeit. Daher steht alles Endliche schon von seinem Wesen als subjektiviertes Objekt des absoluten Geistes her in innerer Beziehung zum Unendlichen und ist dazu bestimmt, seine Geistigkeit zu realisieren. Die Vermittlung ist also schon vollzogen – im Setzen der Welt als Naturprozess, in der Selbstoffenbarung Gottes an den endlichen Geist und in seiner Selbstverwirklichung im endlichen Geist³⁰, d. h. im menschlichen Geistesleben. So wie der Mensch erst in der Einheit mit Gott seine Bestimmung verwirklichen kann, so gelangt auch Gott erst in dieser Einheit zu seiner vollen geistigen Selbstverwirklichung.

In der religiösen Persönlichkeit Jesu ist die Offenbarung der schon bestehenden Vermittlung zwischen göttlichem und menschlichem Wesen für das menschliche Selbstbewusstsein «aufgegangen» und für das Christentum als Religion grundlegend geworden.³¹ In seinem Selbst- und Gottesbewusstsein wurde diese Vermittlung in einer neuen, tieferen inhaltlichen Bestimmtheit als Gotteskindschaft – als «*Liebesgemeinschaft*»³² entdeckt. Das Prinzip der Gottmenschheit, «das *an sich* dem Menschen als endlichem Geist immanent ist», tritt damit in qualifizierter Weise «in die

²⁸ Biedermann: Christliche Dogmatik (siehe Anm. 5), § 712 (II/534, Hervorhebung A. E. B.).

²⁹ A. a. O., § 713 (II/535).

³⁰ A. a. O., § 718–729 (II/547–556).

³¹ A. a. O., § 730 (II/556).

³² A. a. O., § 800 (II/585, Hervorhebung A. E. B.).

Wirklichkeit des Menschheitslebens [ein]»³³. Jesus hat also eine «Erstlingsrolle»³⁴ bei der geschichtlichen Realisierung des christlichen Prinzips, das sich «zuerst» in ihm und «durch ihn für die Menschheit vermittelt hat»³⁵.

Dort kommt es als *Erlösungsprinzip* zur Wirkung. Es bildet die Wirkursache (*«causa efficiens»*) für die Aufhebung der Entfremdung, in welcher der Mensch von Natur aus zu seiner religiösen Bestimmung steht und aus der er sich selbst nicht befreien kann.³⁶ Die objektive Erlösung geht ihrer subjektiven Aneignung als Versöhnung voraus. In diesem Sinne ist es gerechtfertigt, Jesus Christus als Konstitutionsgrund der Versöhnungsaneignung, also der heilshaften Transformation des Menschen zu bezeichnen. Der *Grund* der Versöhnung liegt jedoch nicht in einem geschichtlichen Ereignis, sondern im geistig-metaphysischen Erlösungsprinzip. Dieses in Jesu Person repräsentierte Realprinzip bewirkt:

- im religiösen *Denken* die Erhebung des naturhaften zum geistigen Selbst- und Gottesbewusstsein,
- im religiösen *Gefühl* die Versöhnung des göttlichen mit dem menschlichen Wesen als Erfahrung der von Gott ausgehenden Liebe und Gnade und
- im religiösen *Willen* die Befreiung von der Knechtschaft der Fleischlichkeit (die subjektive Dimension) zur Weltgestaltung im Sinne der gottebenbildlichen Bestimmung des Menschen (die objektive Dimension) und zum ewigen Leben in Gott (die absolute Dimension).³⁷

Als «die historische Offenbarung des Erlösungsprinzips» d. h. als «für alle Zeit das welthistorisch gewährleistende Vorbild für die Wirksamkeit des Erlösungsprinzips» ist Jesus «der historische Erlöser»³⁸. In ihm kommt dieses Prinzip zur Darstellung und zur Wirkung, so dass er als sein effektiver

³³ A. a. O., § 798 (II/585, Hervorhebung A. E. B.).

³⁴ Olaf Reinmuth: Religion und Spekulation. A. E. Biedermann (1819–1885). Entstehung und Gestalt seines Entwurfs im Horizont der zeitgenössischen Diskussion, Frankfurt a. M. 2004, 93.

³⁵ Biedermann: Die freie Theologie (siehe Anm. 6), 144.

³⁶ Biedermann: Christliche Dogmatik (siehe Anm. 5), §§ 774, 782, 802 (II/574, 577f., 586).

³⁷ A. a. O., § 805–808 (II/587–590).

³⁸ A. a. O., § 815f. (II/592f.).

Repräsentant aufgefasst werden kann. Das Prinzip konnte sich nur als «*persönliches* Selbstbewusstsein»³⁹ offenbaren, d. h. nur an und in einem Menschen. Daher besteht zwischen Person und Prinzip eine Beziehung, die nach keiner Seite hin aufgelöst werden kann, wie es die rationalistische und die spekulative Deutung in entgegengesetzter Richtung getan haben. Der Rationalismus hat sich ganz auf die historische Person Jesu zentriert, die (Strauß'sche) Spekulation dagegen allein auf die allgemeine Idee.⁴⁰

Gegenüber der Vorstellung, dass Gott durch den Kreuzestod Jesu versöhnt wurde oder gar versöhnt werden musste, betont Biedermann, dass Gott als die reine ewige Liebe an sich schon versöhnt ist. Diese Position entfaltet er prägnant in einer Passage von «Die freie Theologie», die ich im Folgenden teilweise zitiere⁴¹ und teilweise referiere: «Aus dieser uranfänglichen Liebe geht der göttliche Ratschluss mit den Menschen hervor». In der supralapsarischen Prädestination bringt sich die – das Wesen Gottes bestimmende – Liebe als «Aufnahme des Andern zur Einheit mit sich» zum Ausdruck. Im gesamten göttlichen Heilshandeln realisiert sich diese Liebe. «In der Erscheinung und im ganzen Werk Christi» ist sie zur Liebestat für den Menschen geworden. Darin wurde die in der Selbstbewegung des Geistes von Ewigkeit her bestehende, vordem aber verborgene Versöhnung Gottes mit dem Menschen so offenbar, dass sich dadurch die Versöhnung des Menschen mit Gott ereignen konnte. In der Tatsache, dass die Versöhnung nur in dieser Offenbarung für den Menschen wirklich wird, liegt die Heilsbedeutung Jesu und der unlösbare Zusammenhang zwischen der Christusperson und dem in ihr manifestierten Erlösungsprinzip. Doch darf die Erlösung *an sich* nicht mit Person und «Werk» Jesu als zeitlichem Ereignis identifiziert werden. Sie liegt ihm voraus und kommt darin zur Verwirklichung.

In der (für die Satisfaktionslehre Anselms charakteristischen) Vorstellung, dass *Gott durch den Kreuzestod Jesu* versöhnt wurde, kommt es zu einer solchen unsachgemäßen, weil Gottes Heilswillen an ein historisches Geschehen bindenden Identifikation. Demgegenüber verankert Biedermann die heilsstiftende Vermittlung zwischen Göttlichem und Menschlichem im ewigen Verhältnis der Momente des Geistes (d. h. dem menschlich-

³⁹ A. a. O., § 817 (II/593, Hervorhebung A. E. B.).

⁴⁰ A. a. O., § 618f. (II/433–437).

⁴¹ Biedermann: Die freie Theologie (siehe Anm. 6), 100–102. Die angeführten Zitate stammen aus diesem Textabschnitt.

endlichen und dem göttlich-unendlichen) zueinander. Das allgemeine Wesen der Erlösung liegt aller seiner geschichtlichen Realisierung bzw. Konkretisierung voraus und taucht in Christus als neues Prinzip «aus dem ewigen unerschöpften Schatz des allgemeinen allumfassenden aber den empirischen Subjekten noch verborgenen und jenseitigen Wesens des Geistes» auf.⁴²

4.2.2. Kurskorrektur

Im Blick auf die Bedeutung der Person Jesu für die Erkenntnis des christlichen Prinzips hat sich im Werk Biedermanns eine Akzentverschiebung ergeben. Sie zeigt sich, wenn man die «Dogmatik» mit der «Freien Theologie» vergleicht. In «Die freie Theologie» hatte er noch konstatiert, «daß in eine Betrachtung des christlichen *Prinzips* [...] die historische Betrachtung der Person Jesu nicht unmittelbar hineingehört»⁴³, und das Recht reklamiert, «die historische Person Christi [...] beiseite zu lassen», «wo vom *allgemeinen* Verhältnis Gottes und des Menschen im Bewusstsein der objektiven Erlösung die Rede ist»⁴⁴. In der «Dogmatik» bildet Christus demgegenüber den unverzichtbaren Erkenntnisgrund für das Prinzip, denn in ihm ist es geschichtlich real geworden.

Auch im Religionsverständnis zeigen sich Verschiebungen zwischen dem Früh- und dem Spätwerk. Bei der Verfassung der Frühschrift stand Biedermann noch stärker unter dem Einfluss der Hegelrezeption von Wilhelm Vatke und David Friedrich Strauß. Im Anschluss an Vatke und Strauß lehrte er, dass der unendliche göttliche Geist sich im endlichen, naturbestimmten menschlichen Geist realisiert und diesen damit in die Freiheit von der Naturbestimmtheit führt. Damit ist der menschliche Geist als Ort der Religion ausgewiesen. Theologie muss bei der Anthropologie ansetzen.

⁴² A. a. O., 109.

⁴³ A. a. O., 112 (Hervorhebung A. E. B.).

⁴⁴ A. a. O., 101, Anm. 1 (Hervorhebung A. E. B.). Darin folgt er David Friedrich Strauß, der die spekulative Christologie als «diejenige Ansicht [bestimmt], welche sich über die Person Christi zu einer in ihr dargestellten Idee erhebt» (David F. Strauß: Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, Bd. 2, Stuttgart, Tübingen 1841, Nachdruck 1973, 193).

Darin stimmte er auch mit Feuerbach überein. In der Religion wie in der Philosophie setzt sich das menschliche Subjekt nach Biedermann wie auch nach Feuerbach in ein geistiges Verhältnis zu seinem (Gattungs-)Wesen, also zum Menschsein. Im Unterschied zur Philosophie betrachtet das religiöse Subjekt dieses Wesen aber als ein anderes seiner selbst und versteht es als das Göttliche.⁴⁵ Das Göttliche ist mithin eine Vorstellung, die der religiöse Mensch in der Reflexion auf das Wesen der Menschheit aus sich heraussetzt. Ein weiteres Charakteristikum der Religion im Gegenüber zur Philosophie besteht darin, dass sich das individuelle Subjekt in ein *praktisches* Verhältnis zu dieser Vorstellung setzt. Anders als Feuerbach betrachtete Biedermann die religiösen Vorstellungen aber nicht als illusionäre Projektionen. Vielmehr ging er davon aus, dass diese (mythologisierenden) Vorstellungen auf einen vernünftigen Gehalt verweisen, der in der Begrifflichkeit des philosophischen Denkens erschlossen werden kann.

Im Anschluss an David Friedrich Strauß sah Biedermann den Schlüssel der ganzen Christologie darin, «dass als *Subjekt* der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale gesetzt wird»⁴⁶. Die göttlichen Hoheitseigenschaften, welche die Christologie traditionell der *Person* Jesu, also einem bestimmten historischen Menschen in einem partikularen Geschichtszusammenhang beigelegt hat, seien stattdessen auf eine allgemeine, übergeschichtliche ideale Wirklichkeit zu beziehen, die sich geschichtlich realisiert. Das kreatürlich-endliche Selbstbewusstsein Jesu ist durch sie bestimmt, darf aber nicht an ihre Stelle gesetzt werden.

Schlagen wir von hier aus kurz die Brücke zurück zu den religionstheoretischen Ansätzen von Christian Danz u. a., die ich in Kapitel 1.3. dargestellt habe: Sie stehen Biedermanns Frühschrift darin nahe, dass sie nicht auf den «realen» Jesus Christus – weder auf den vorösterlichen noch auf den *Christus praesens* – Bezug nehmen, sondern auf das religiöse Selbstbewusstsein des «christlichen» Subjekts. Auch in «Die freie Theologie» ist es nicht die «reale» Person (bzw. das Bewusstsein) Jesu, aus der sich das Prinzip des Christentums erschließt, sondern das spekulativ erfasste «Selbstbewusstsein Christi, wie es *Objekt des Glaubens*, wie es reflektiert und aufgenommen war ins *Selbstbewusstsein der Gläubigen*»⁴⁷. Der Christus des

⁴⁵ Biedermann: Die freie Theologie (siehe Anm. 6), 30.

⁴⁶ A. a. O., 128 (Hervorhebung A. E. B.).

⁴⁷ A. a. O., 82 (Hervorhebungen R. B.).

Glaubens, wie er im religiösen Selbstbewusstsein der Christinnen und Christen erscheint (und damit dieses Selbstbewusstsein selbst) bildet die Materialgrundlage für die Wesensbestimmung des Christentums. Aber im Unterschied zu den Ansätzen von Danz u. a. ging Biedermann davon aus, dass es sich bei der «Christusidee» um eine *reale* Idee handelt, um ein *wirkliches* Prinzip, das im Selbstbewusstsein der Gläubigen *erfasst*, aber nicht in diesem *gebildet* wird.

In seiner «Dogmatik» distanzierte sich Biedermann dann partiell von Hegels Idealismus. Er warf ihm vor, sich in seinem geistphilosophischen Denken zu weit von der religiösen Erfahrung, vom Empirischen und Situativen, vom Leiblichen bzw. Materiellen und damit auch von den konkreten Erscheinungsformen der Religion entfernt zu haben.⁴⁸ Die «Definition der Religion «als Bewusstsein des Absoluten in Form der Vorstellung», im Unterschied von der Philosophie als diesem Bewusstsein in Form des Begriffs» hielt er für einen «verhängnisvolle[n] Fehler»⁴⁹. Biedermann wollte das Vorstellungshafte der Religion nicht gegenüber dem spekulativen Denken abgewertet wissen. Dementsprechend sollte die Bestimmung des Wesens der christlichen Religion ihm zufolge stärker aus dem christlich-religiösen Bewusstsein heraus entwickelt werden, also religionsphänomenologisch bzw. -psychologisch ansetzen. Die Abgrenzung gegenüber der Gefühlstheologie (Schleiermacherscher Prägung) blieb dabei (mit Hegel) bestehen.

So wie Kant das *ethische* und Schleiermacher das *mystische*, so habe Hegel das *theoretische* Moment am Gesamtphänomen der Religion überbetont. Demgegenüber kommt es Biedermann darauf an, zuerst das *tatsächliche* Phänomen der Religion zu analysieren und erst danach nach ihrem Wesen bzw. nach ihrem metaphysischen Grund zu fragen.⁵⁰

⁴⁸ Biedermann: Christliche Dogmatik (siehe Anm. 5), § 20.7 (I/102f.): «Hingegen hat Hegel das Subjekt des Denkens für die Verrichtung seines reinen Denkens von seinem realen Standort in der sinnlichen Bestimmtheit seiner Existenz und daher aus den Bedingungen seines Denkens hinweggerückt in den «Äther der Idee», wo nicht bloß der Vorstellung, sondern auch ihm selbst aus Mangel an den natürlichen Lebensbedingungen der Atem ausgeht.» – Siehe auch: § 48 (I/147), wo er dem Hegelschen Konzept des «reinen Denkens» vorwirft, «die Welt aus sich herauszuspinnen». In § 68.5 (I/184) beklagt Biedermann, dass Hegel nicht von der Erfahrung ausgehe.

⁴⁹ A. a. O., § 68.5 (I/186).

⁵⁰ A. a. O., § 68.6 (I/187).

Der Grundfehler der idealistisch-spekulativen Christologien liegt nach Biedermann darin, die Vermittlung zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Wesen als allgemeines *logisch-metaphysisches* Problem und nicht als spezifisch *religiöses* Problem aufgefasst zu haben.⁵¹ Wo die Christologie aber als *religiöses* Problem behandelt wird, muss das religiöse Selbstbewusstsein Jesu den Ausgangspunkt der Betrachtung bilden. Dieses ist der historischen Forschung allerdings nicht unmittelbar, sondern nur vermittelt durch das neutestamentlich überlieferte Glaubenszeugnis der urchristlichen Gemeinde zugänglich.

Im Sinne dieser zunehmend kritischen Haltung gegenüber dem spekulativen Idealismus und seiner stärkeren Hinwendung zum spezifisch Religiösen betonte Biedermann nun auch mehr als früher die praktische, d. h. kultische und ethische Seite der Religion. Auch darin ist sie auf den Menschen, seine Willensbestimmung und Handlungsorientierung bezogen.

4.2.3. Religionstheologische Applikationen

Biedermanns Ansatz zielt nicht auf eine Beziehungsbestimmung des Christentums bzw. des christlichen Glaubens zu anderen Religionen und schon gar nicht auf die Begründung einer theologischen Wertschätzung anderer Religionen. Im Gegenteil: Er betrachtet das Christentum mit Hegel als die absolute Religion.⁵² Diese Qualität ist darin begründet, dass sich das Christusprinzip in der Christusperson realisiert hat. Es ist nicht ein abstraktes geistiges Prinzip geblieben, sondern hat sich geschichtlich realisiert. Das Transzendente hat sich in die Immanenz vermittelt. Während im Judentum (und man könnte über Biedermann hinaus hinzufügen: auch im Islam) die klare Unterschiedenheit zwischen Gott und Mensch betont wird, hat sich diese Schranke im Christentum gehoben. Im Selbstbewusstsein Jesu ist die Einheit mit Gott – und damit die letzte Freiheit von allem Endlichen – erstmals in der Religionsgeschichte Ereignis geworden. So wurde Jesus zum «Quellpunkt der neuen religiösen Offenbarung»⁵³. Damit hat die Religionsgeschichte ein höheres Niveau erreicht.

In dieser Selbstvermittlung des Absoluten mit dem Endlichen erfüllt sich auch die im Wesen des Absoluten angelegte Selbstbestimmung: Es

⁵¹ A. a. O., § 619.3 (II/434).

⁵² Biedermann: Die freie Theologie (siehe Anm. 6), 54.

⁵³ A. a. O., 81.

will sich durch Selbstmitteilung verwirklichen. Das Gottsein Gottes zielt auf die Vergegenwärtigung Gottes in der Welt, auf sein Eingehen in die Menschheit. Dadurch wird Gott erst zum Subjekt.

Das Christentum kann damit gegenüber anderen Religionen den Anspruch erheben, das Wesen der Religion – die Vermittlung des Unendlichen mit dem Endlichen – realisiert zu haben. Ein theologisches Interesse an einer dialogischen Begegnung mit Anhängerinnen und Anhängern anderer Religionen und an einer konstruktiven Auseinandersetzung mit den Traditionen dieser Religionen entspringt nicht aus diesem Ansatz. Man kann ihn auch nicht leicht in diese Richtung über sich hinausführen. Dazu müsste man ihn herausnehmen aus dem Rahmen der Hegelschen Geistphilosophie mit ihrem Verständnis der Geschichte als logischer Selbstentfaltung des absoluten Subjekts und ihrer Auffassung der Religionsgeschichte als eines dialektischen Fortschrittsprozesses hin zur absoluten Religion. Auch Hegel hatte das Charakteristikum der absoluten Religion in der geschichtlichen «Inkarnation» des Gottgeistes bzw. des Gotteswortes gesehen. «Um des *natürlichen* Menschen willen fordert er die konkrete Singularität der Inkarnation des Geistes in Christus». ⁵⁴ Der Gottgeist vermittelt sich mit der Menschennatur. In dieser «Inkarnation» wird die wahre, d. h. versöhnte Beziehung von Gott und Mensch anschaulich.

In dieser Rückbindung des Geistes an die Natur und damit auch an die konkreten (leiblichen) Erscheinungsformen der Religion sowie in der stärkeren Gewichtung des realen religiösen Bewusstseins gegenüber der ideellen Spekulation hätte durchaus ein Ansatzpunkt für eine dialogische Beziehungsbestimmung zu nichtchristlichen Religionen liegen können. Doch das lag nicht im Interesse Biedermanns und nicht im Geiste seiner Zeit. Ihm kam es vielmehr darauf an, das Wesen des Christentums in Abgrenzung gegenüber anderen Religionen im Allgemeinen herauszuarbeiten. Der Gedanke, dass sich das Christusprinzip auch über die Christusperson *hinaus* realisieren könnte, entsprach nicht seinem theologischen Interesse. Vielmehr gebrauchte er diese Unterscheidung gerade, um das spezifisch Christliche zu bestimmen, also die *Realisierung* des göttlichen Christusprinzips in der geschichtlichen Christusperson zu betonen. Darin besteht die Göttlichkeit Jesu und für die christliche Gemeinde der Zugang zur Gotteskindschaft.

⁵⁴ Franz Courth: Trinität. Von der Reformation bis zur Gegenwart (HDG 2,1c), Freiburg i. Br. u. a. 1996, 61.

Die Unterscheidung zwischen Christusprinzip und Christusperson weist in Richtung der in diesem Band konzipierten Repräsentationschristologie. Durch ihren idealistischen Theorierahmen unterscheidet sie sich aber in dreifacher Hinsicht von ihr:

- An die Stelle eines spekulativ zu bestimmenden Christus*prinzips* tritt hier der theologisch zu bestimmende Christus*inhalt* (die «Sache» Jesu Christi). Dieser besteht in der universalen und unbedingten Heilsgewenheit Gottes, die im universalen und unbedingten Heilswillen Gottes ihren ewigen Grund hat.
- Statt von der Christusp*erson* wird hier vom Christus*ereignis* als dem Gesamtzusammenhang von Person und Wirksamkeit, menschlichem und göttlichem Handeln gesprochen.
- Die Verhältnisbestimmung zwischen Christusinhalt und Christus*ereignis* wird nicht durch den Begriff der *Realisierung*, sondern durch den der *Repräsentation* vorgenommen.

Der Begriff «Realisierung» zeigt das Realwerden eines ideellen Gehaltes an. Er steht in den Polaritäten von Gehalt und Gestalt, Idee und Manifestation, Wahrheit und Geschichte, Geist und Natur, Allgemeinem und Konkretem. Einerseits ist dabei das Ideelle über das geschichtlich und naturhaft Reale erhaben und liegt ihm voraus, andererseits muss es sich geschichtlich konkretisieren, um wirklich zu werden und um sich in dieser Wirklichkeit selbst anschaulich zu werden. Demgegenüber geht der Begriff «Repräsentation» (in dem hier gebrauchten Sinn) davon aus, dass sich die allerrealste Wirklichkeit Gottes, die der empirischen Realität zugrunde liegt und sie umgreift, in einem bestimmten geschichtlichen Ereigniszusammenhang vergegenwärtigt. Das als Grund aller Geschichte Präzente repräsentiert sich in einem konkreten historischen Kontext, um von dort auszustrahlen. Es geht in diesen Kontext ein, aber nicht darin auf.

Bei Biedermann verbindet sich der theologische Idealismus mit einem Historismus, der in der Christusp*erson* bzw. im Glauben an diese Person die erste geschichtliche Verwirklichung des Christusprinzips sieht.⁵⁵ Damit ist der Biedermannsche Fokus auf den historischen Jesus und dessen Selbstbewusstsein gerichtet. In der Repräsentationschristologie geht es demgegenüber immer auch um den Christus *praesens*.

⁵⁵ Friedrich Traub: Art. «Spekulative Theologie», in: RGG² V, 682: «Das «Christusprinzip» trägt seine Wahrheitsgeltung in sich selbst; die «Christusp*erson*» ist nur die erste geschichtliche Verwirklichung des Prinzips.»

Mit der Abwendung von der idealistischen Matrix, die Biedermann der Theologie zugrunde legte, ändert sich auch die Sprachgestalt der Theologie. Die hier anvisierte Repräsentationschristologie bedient sich nicht der Denk- und Sprachformen der Hegelschen Philosophie, sondern einer «Ontologie» der personalen Präsenz und Relationalität. Gegenüber dem abgehobenen Jargon des philosophischen Idealismus erlaubt diese «Ontologie» eine erfahrungsnahe Ausdrucksweise. Die Einzigartigkeit Jesu als der «Christusperson» wird als vollkommene Erfülltheit von der Präsenz Gottes und als denkbar innigste Beziehung zu Gott beschrieben.

4.3. Albrecht Ritschl: Repräsentation als inklusive Stellvertretung

Albrecht Ritschls Bestreben war es, mit der Theologie insgesamt auch die Christologie vom Kopf auf die Füße zu stellen. An die Stelle der idealistisch-metaphysischen Spekulationen, wie sie in der theologischen Rezeption der Philosophie Hegels angestellt wurden, sollte ein Realismus treten, der von den biblischen Überlieferungen ausging, sich dabei auf das Christuszeugnis konzentrierte, dieses als Offenbarung Gottes verstand, es aber im Sinne einer Christologie «von unten» auslegte. In Jesus Christus hat sich nach Ritschl nicht die Manifestation eines übergeschichtlichen Prinzips ereignet, sondern die Aufhebung der schuldhaften Trennung des Menschen von Gott. Der Akzent verlagert sich damit von der Person auf die Wirksamkeit Jesu, d. h. auf die Soteriologie. Diese wird im Blick auf die konkreten Ereignisformen von Versöhnung in der Beziehung zu Gott beschrieben, die sich in der Gemeinschaft der Glaubenden vollziehen und sich in der sittlichen Lebensführung, einschließlich der Arbeit in der Welt, bewähren.

Ritschls Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung bildet von ihrem Ansatzpunkt her also einen Kontrapunkt zu Biedermanns philosophischer Theologie. In ihr liegt der Akzent mehr auf dem «Werk» als auf der Person Jesu Christi. Und dabei taucht der Begriff «Repräsentation» explizit auf. Im Sinne einer biblisch fundierten und kirchlich orientierten Theologie entwickelt Ritschl diesen Begriff vom Gedanken der inklusiven Stellvertretung her. Dabei wird die Soteriologie in einer Weise ausgearbeitet, die Anknüpfungspunkte für die im vorliegenden Band entwickelte Repräsentationschristologie bietet.

Ritschl knüpfte an Schleiermachers Erfahrungs- und Bewusstseinstheologie an, verankerte diese aber stärker geschichtlich: im Christusereignis. Von dort ausgehend entfaltete er seine Theologie in nüchterner – jeglichen Supranaturalismus wie Rationalismus vermeidender – Argumentation als Behandlung von zwei Zentralthemen. Es sind dies die beiden Brennpunkte der Ellipse, als die er das Christentum verstand: Erlösung (Rechtfertigung und Versöhnung) und Reich Gottes.

Dabei gab er der Versöhnungslehre eine für den neueren Protestantismus wirkmächtige Gestalt.¹ Die Spur dieser Lehrgestalt lässt sich über Johann Gottlieb Töllner bis zu Abaelard zurückverfolgen.² Die Repräsentationschristologie findet in ihm einen Wegbereiter, der Anliegen der Konstitutionschristologien aufnimmt und rekonfiguriert in seinen Entwurf integriert.³ Rolf Schäfer attestiert ihm, dass er «entgegen allen Erwartungen, die man in seinen Liberalismus zu setzen pflegt – ein sehr konservatives Bild von Jesus zeichnet»⁴.

¹ Albrecht Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3 Bde., Bonn 1870–1874. Die Darstellung in diesem Kapitel orientiert sich vor allem an der vierten Auflage des dritten Bandes von «Rechtfertigung und Versöhnung» aus dem Jahre 1895. Ich passe die Zitate aus Ritschls Schriften heutiger Rechtschreibung an. – Eine der profundesten Darstellungen der Ritschlschen Versöhnungslehre findet sich in: Gunther Wenz: Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit, Bd. 2, München 1986, 63–131. Siehe auch: Rolf Schäfer: Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems, Tübingen 1968. Zur Frage der Weiterentwicklung der Versöhnungslehre Ritschls durch die verschiedenen Auflagen von «Rechtfertigung und Versöhnung» hindurch siehe Wenz: Geschichte der Versöhnungslehre, Bd. 2, 106–111.

² Nach Ritschl (Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3 [siehe Anm. 1], 445) wurde die Grundanschauung Abaelards von Johann Gottlieb Töllner in die protestantische Theologie eingeführt. Töllner bildete die Lehre vom priesterlichen Amt Jesu in der Weise um, dass Jesu Leidensweg und Tod nicht mehr in einem *rechtlichen* Bezugsrahmen – als Wiederherstellung der göttlichen Rechtsordnung – zu verstehen ist, sondern in einem *ethischen*: als Gehorsamsakt Jesu. Dieser sei nicht als aktive stellvertretende Leistung aufzufassen, sondern als Vorbild des Glaubensgehorsams, der zu sitlichem Handeln anleite. Ritschl sah darin einen «entschiedene[n] Fortschritt gegen die Orthodoxie» (ebd.). Zu Töllner siehe: Wenz: Geschichte der Versöhnungslehre, Bd. 2 (siehe Anm. 1), 170–189.

³ So kann man in seinem soteriologischen Ansatz auch eine Vermittlung von Repräsentations- und Konstitutionschristologie sehen. In «Christus – Repräsentant göttlicher Selbstmitteilung. Zur Unterscheidung zwischen konstitutiver und repräsentativer Christologie (in: Christian Danz, Friedrich Hermann [Hg.]: Wahrheitsansprüche der Weltreligionen – Konturen gegenwärtiger Religionstheologie, Neukirchen-Vluyn 2006, 171–189) hatte ich von einer «Legierung von Konstitutions- und Repräsentationschristologie» gesprochen (182).

⁴ Schäfer: Ritschl (siehe Anm. 1), 61.

4.3.1. Rechtfertigung und Versöhnung

Ritschls Verständnis von Versöhnung zufolge hat der Tod Jesu keine satisfaktorische Bedeutung. Er ist also nicht notwendig, um der Gerechtigkeit Gottes Genüge zu tun. Schon gar nicht stellt er ein exemplarisches Strafleiden dar, in dem sich der Zorn Gottes ausagiert, um sich daran zu besänftigen. Nicht *Gott* musste versöhnt werden, sondern Gott versöhnte die *Menschen* mit sich. Nicht Gott musste umgestimmt werden, Gott wollte den sündigen Menschen umstimmen. Diese Auffassung stützt sich auf die exegetische Entdeckung, dass die Rede von «Versöhnung» im Neuen Testament nicht auf Gott als zu versöhnendes Objekt bezogen ist, sondern auf Gott als die Welt mit sich versöhnendes Subjekt (2Kor 5,19f.).⁵ Die Versöhnung ereignet sich auf der Basis der von Gott gewährten Rechtfertigung, die für Ritschl mit der Sündenvergebung identisch ist. Sünden vergab Jesus aber auch schon *vor* seinem Tod. Der Versöhnungsbegriff wird damit von der Vorstellung des Sühnopfertodes – also eines Geschehens, das sich zwischen Jesus Christus und Gott ereignet – gelöst und auf die von Jesus vermittelte neue Beziehung Gottes zu den Menschen bezogen.⁶ Und er wird über den Tod Jesu hinaus auf dessen Lebenspraxis – besonders auf sein sündenvergebendes Handeln – ausgedehnt.

Daraus ergibt sich eine Umkehrung des Verhältnisses von Versöhnung und Rechtfertigung, die schon im Titel von Ritschls Hauptwerk angezeigt wird. Während nach den klassischen Entwürfen der Konstitutionschristologie die Versöhnung Gottes durch den Tod Jesu die *Voraussetzung* für die Rechtfertigung des Menschen durch Gott bildete, wird die von Ritschl auf den Menschen bezogene Versöhnung nun als *Folge* der Rechtfertigung bestimmt. Die Rechtfertigung besteht in der Nichtanrechnung der Sünden,

⁵ Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3 (siehe Anm. 1), 537. So auch Martin Kähler: Zur Lehre von der Versöhnung (siehe Anm. 7 in Teil 3), 347, Anm. 2. Schon Georg Friedrich Seiler hatte in seiner Studie «Ueber den Versöhnungstod Christi», Erlangen 1782, den Gedanken einer Umstimmung Gottes durch Jesu Tod zurückgewiesen und das Versöhnungsgeschehen auf den Menschen statt auf Gott bezogen.

⁶ «Also auf Gott kann es keine Beziehung haben, dass Christus die Sünden der Menschheit gesühnt [...] hat. Also kann der Satz, dass Christus die Sünde der Menschheit gesühnt habe, nur in einer Beziehung auf unsere menschliche, christliche Betrachtungsweise verstanden werden» (Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3 [siehe Anm. 1], 537).

also in der Zusage der Befreiung *von* allem, was von Gott trennt. Die Versöhnung besteht in der Gewährung von Gemeinschaft mit Gott, also der Befreiung *zu* einer neuen Gottesbeziehung im Vertrauen auf Gottes gnädige Zuwendung. Das Rechtfertigungsgeschehen ist der durch Schuld gegenüber Gott belasteten Vergangenheit zugewandt, das Versöhnungsgeschehen der davon befreiten Zukunft. Versöhnung bedeutet dabei nicht effektive Entsündigung. Die Sünde und das damit verbundene Schuldbewusstsein bleiben bestehen, sie trennen aber nicht mehr von Gott, weil Gott ihre trennende Wirkung aufgehoben hat. Versöhnung bedeutet Aufnahme in die Gotteskindschaft.

Sünde ist der Widerspruch des Menschen gegen Gott, der im Menschen ein Schuldbewusstsein hervorruft. Wo dieses von Gott her überwunden wird, kann der Mensch unbeschwert von Altlasten mit neuem Vertrauen in die Gemeinschaft mit Gott eintreten.⁷ Versöhnung ereignet sich allerdings erst dann, wenn der Mensch von dieser Möglichkeit Gebrauch macht, sich also wirklich in die Gemeinschaft mit Gott ziehen lässt. Die von Gott den Menschen zugesprochene und von Jesus paradigmatisch vollzogene gnädige Gerechtersprechung stellt also die Bedingung für die Möglichkeit und Wirklichkeit der Versöhnung des Menschen mit Gott dar. Für dieses Gnadenhandeln braucht es keinen Opfertod. Es hat seinen

⁷ Demgegenüber hatte Martin Kähler darauf hingewiesen, dass Paulus von einer Veränderung nicht nur der *Gesinnung* und *Haltung* des Menschen zu Gott, sondern der *Wirklichkeit* des Menschen in der Beziehung zu Gott spricht. Kähler bezog sich damit auf Aussagen Ritschls, in denen dieser die Sünde als Unwissenheit des Menschen darstellt, die für Gottes Beurteilung des Menschen letztlich nicht ausschlaggebend sei (Kähler: Zur Lehre von der Versöhnung [siehe Anm. 7 in Teil 3], 359f.). Dem hält er den *realen* Machtcharakter der Sünde entgegen. Daher müsse auch die Trennung von Gott *real* aufgehoben werden. Als Sühne für die Sünde sei die Macht der Sünde und des Todes mit dem Kreuzestod Jesu gebrochen (a. a. O., 13f., 252f., 268). Der Sühnetod Jesu ist damit die Bedingung des Versöhnungsgeschehens. Nicht Gott muss versöhnt werden; er ist der Versöhner, nicht der Versöhnte. Aber zur Versöhnung ist die Sühne unabdingbar. Zu Käblers Versöhnungslehre siehe u. a.: Hans-Georg Link: Geschichte Jesu und Bild Christi. Die Entwicklung der Christologie Martin Käblers in Auseinandersetzung mit der Leben-Jesu-Forschung und der Ritschl-Schule, Neukirchen-Vluyn 1975; Michael Korthaus: Kreuzestheologie. Geschichte und Gehalt eines Programmbegriffs in der evangelischen Theologie, Tübingen 2007, 40–56.

Grund allein im Gnadenwillen und -wesen Gottes, das durch Liebe bestimmt ist,⁸ d. h. es zielt darauf, Gemeinschaft mit dem Geliebten zu haben und dessen Selbstzweck zu fördern. Versöhnung hat ihren Grund also in der gnadenhaften Selbstbestimmung Gottes, vollzieht sich als sein («synthetisches») Gerechtsprechungsurteil und kommt in der tatsächlich vom Menschen ergriffenen neuen Gottesbeziehung zu ihrem Ziel.

Die Liebe Gottes verwirklicht sich nicht nur (religiös) im Blick auf die Versöhnung Gottes mit dem Menschen in der Gemeinschaft der Glaubenden, sondern auch (sittlich) im «Reich Gottes» als Sozialgestalt der Orientierung am Willen Gottes, vor allem am Gebot der Nächstenliebe. In der Errichtung dieses Reichs liegt der Endzweck des göttlichen Weltplans. Jesu Mission bestand in der Proklamation des anbrechenden Gottesreiches, das sich ausgehend von seinem Wirken in seiner Nachfolgemeinschaft anfangshaft realisierte und sich von dort aus in der Welt ausbreitete. Jesus ist also der Stifter der religiös-sittlichen Gottesgemeinde in der Welt. Damit wird die Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre von einem juristischen in einen theologisch-ethischen Bezugsrahmen übertragen.

Dem Gottesreich steht das «Reich der Sünde» gegenüber. Auch dieses ist nicht als eine metaphysische, sondern als eine weltliche Größe verstanden. Es besteht in der Gesamtheit der Neigungen zum Unsittlichen, die der Selbstsucht des Menschen entspringen. Sie können sich zu Strukturen verfestigen, die eine Eigendynamik entwickeln. Das bedeutet aber nicht, dass die menschliche Natur korrumpiert wäre. Sünde ist keine transhumane Macht, sondern entsteht im menschlichen Handeln. Der Mensch trägt die Verantwortung dafür.

Der Gedanke einer über der Menschheit liegenden Urschuld und Erbsünde erscheint Ritschl unvereinbar zu sein mit der Bestimmung des Wesens und Handelns Gottes, wie auch mit dem Verständnis des Menschen als eines Wesens, das auf das Gottesreich ausgerichtet und mit einem Willen zum Guten begabt ist.

Wenn es aber keine Erbsünde gibt, braucht es auch keine darauf bezogene Sühne zur Versöhnung Gottes und damit auch kein Sühnopfer. Der Tod Jesu kann und muss also anders gedeutet werden. Für Ritschl stellt er die Konsequenz der bis zum Äußersten durchgehaltenen «Berufstreue»

⁸ Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3 (siehe Anm. 1), 260.

Jesu dar. Dessen «Beruf»⁹ – seine Mission, die Erfüllung seines Auftrags, sein (ihm von Gott aufgetragenes und von ihm willig angenommenes) Lebenswerk – bestand in der Einführung der Gottesgemeinschaft, deren eigentlicher Grund im Heilswillen Gottes liegt. Jesus hat sich ganz in den Dienst Gottes gestellt und umgekehrt: Er ist von Gott in Dienst genommen worden. Die Ausübung dieses Berufs brachte ihn in Konflikt mit den politischen und religiösen Autoritäten seiner Zeit und führte ihn damit auf den Leidensweg. In diesem Konflikt blieb er seiner Mission in aktivem Gehorsam gegenüber Gott treu und ging dafür in den Tod. Seine Hinrichtung war die Folge dieser Standhaftigkeit. Die Bedeutung seines Todes liegt nicht in diesem selbst, sondern in der Konsequenz, mit der Jesus seinen Auftrag erfüllte und dies mit dem Preis seines Lebens bezahlte.

Wie die Abendmahlsworte zeigen, war sich Jesus – nach Ritschl – dieser Konsequenz seiner durchgehaltenen Berufstreue bewusst und nahm sie als Selbstopfer für den Neuen Bund mit Gott auf sich. Er war nicht ein Opfer im Sinne von *victima*, in passiver Ergebenheit in das Unvermeidliche, sondern vollzog eine bewusste und willentliche Preisgabe des eigenen Lebens in der Ausübung seines «Berufs». Er war Opfer im Sinne von *sacrificium*. Damit beglaubigte er seine Verkündigung und Praxis.

Allerdings war es erst die Gewissheit der «Auferweckung», die Jesu Tod für seine Gemeinde zu einem Heilsereignis machte, denn darin erkannten seine Anhänger die göttliche Bestätigung des «Berufs» Jesu.¹⁰ Der Tod besiegelte die bis zum Äußersten durchgehaltene Sendung, und die «Auferweckung» verlieh ihr eine ewige Bestätigung.

Gegenüber der von ihm ins Leben gerufenen Gottesgemeinschaft repräsentierte Jesus den Gemeinschaftswillen Gottes. Die zu dieser Gemeinschaft Gehörenden wissen sich – trotz ihres fortbestehenden Schuldbewusstseins gegenüber Gott – durch nichts von Gott getrennt, leben in der Herrschaft Gottes und stehen den Eigendynamiken der Welt in relativer Freiheit gegenüber. Die «Getrenntheit der Menschen von Gott [wird] in die Gemeinschaft derselben mit Gott als ihrem Vater umwandelt»¹¹. In

⁹ Ritschl zieht den Schleiermacherschen Begriff des «Berufs» dem des «Amtes» vor, weil der Begriff «Beruf» (in dem das Bedeutungsmoment der Berufung enthalten ist) weniger juristisch und mehr sittlich konnotiert ist.

¹⁰ Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 2 (siehe Anm. 1), 158.

¹¹ Albrecht Ritschl: Unterricht in der christlichen Religion, Studienausgabe nach der 1. Auflage von 1875 nebst den Abweichungen der 2. und 3. Auflage, hg. von Christine Axt-Piscalar, Tübingen 2002, § 52, 70.

der Aufhebung der Trennung geschieht eine «effektive Verbindung mit Gott»¹², in der eine in Freiheit vollzogene sittliche Willensübereinstimmung der Gemeinde mit Gott wieder möglich und auch gefordert ist. Sie hat sich von der Liebe Gottes bestimmen zu lassen. Darin erfüllt sich die Absicht Christi, «die Menschen in dieselbe Stellung zu Gott als Vater, die er einnimmt, zu versetzen»¹³.

4.3.2. Abgrenzungen

Ritschl grenzt seinen Entwurf der Versöhnungslehre nach zwei Seiten hin ab: zum einen gegenüber der Anselmschen Satisfaktionslehre, zum anderen gegenüber dem Sozinianismus. Der Satisfaktionslehre zufolge stellt der Tod Jesu die zur Versöhnung Gottes notwendige objektive Genugtuungsleistung für die mit Adams Sünde an Gott begangene Verletzung der göttlichen Rechtsordnung und damit auch der Ehre Gottes dar. Fausto Sozzini hatte die Anselmsche Lehre mit dem Hinweis auf Gottes Allmacht zurückgewiesen und das priesterliche Amt Jesu insgesamt bestritten. Das zeigt sich im Titel seines Werkes «De Jesu Christo *servatore*» (statt «*salvatore*»). Gott brauche keine Satisfaktionsleistung, um das Sündenverhängnis aufzuheben. Er sei nicht an einen Rechtsweg gebunden, sondern könne in der Freiheit seiner allmächtigen Güte Vergebung gewähren. Zudem weist Sozzini den Gedanken einer stellvertretenden Schuldübernahme zurück. Die Wirksamkeit Jesu beschränkt sich damit auf das prophetische Amt, d. h. auf die Verkündigung Jesu, dass der Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes mit der Gabe des ewigen Lebens belohnt werde.¹⁴

¹² Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3 (siehe Anm. 1), 515.

¹³ Ritschl: Unterricht (siehe Anm. 11), § 51, 68f.

¹⁴ Fausto Sozzini: De Jesu Christo servatore, 1578, in: Fausti Socini Senensis Opera Omnia, Amsterdam 1656, Bd. 2, 115–252. Zur Christologie und Soteriologie der Sozzinianer siehe: Wenz: Geschichte der Versöhnungslehre, Bd. 1 (siehe Anm. 2), 113–127; ders.: Versöhnung. Soteriologische Fallstudien, Göttingen 2015, 182–200.

Sozzinianische Auffassungen sah Ritschl bei seinem ehemaligen Lehrer Ferdinand Christian Baur¹⁵ und vor allem bei Carl Holsten¹⁶ aufgenommen. In seiner scharfen Auseinandersetzung vor allem mit Holstens Entwurf tritt die exegetische Grundlegung des Ritschlschen Ansatzes heraus.¹⁷

Holsten hatte zwei Deutungen des Kreuzestodes Jesu einander gegenübergestellt: zum einen die soteriologische Deutung als stellvertretendes Sünd- bzw. Schuldopfer für die Sünde der Menschen, die dadurch Vergebung, Gerechtigkeit und neues Leben gewinnen, zum anderen eine martyriologische Deutung, die in diesem Tod die Folge der «Berufstreue» Jesu sieht, also die Konsequenz seiner konsequent durchgehaltenen Sendung, analog zu den Propheten, die um ihres Auftretens willen verfolgt und getötet wurden.

- Die soteriologische Deutung stellt nach Holsten eine *dogmatische* Interpretation dar, während die martyriologische Sicht auf den *historischen* Geschehensablauf Bezug nimmt.
- Die soteriologische Deutung erkennt in diesem Geschehen den Ausdruck des *besonderen* Heilswillens Gottes, wohingegen der martyriologischen Deutung zufolge das Passionsgeschehen einer *allgemeinen*, göttlich verfügten geschichtlichen Schicksalsgesetzlichkeit folgt.
- Die soteriologische Deutung sieht darin eine von Gott zusammen mit dem Messias vollbrachte *Heilstat*, die martyriologische hingegen ein von Menschen begangenes *Verbrechen* gegen Jesus, der allen Widerständen zum Trotz an seiner Mission festhielt.
- Die soteriologische Deutung erklärt den Tod Jesu zum göttlich verordneten *Ziel* und Zweck der göttlichen Sendung Jesu, die martyriologische stuft ihn dagegen zu einer *Folge* und Nebenwirkung der Verkündigung und Praxis Jesu herab.

In der einen Perspektive ist der Tod Jesu *notwendig*, in der anderen *kontingent*, in der einen *substanziell* für das Christusergebnis, in der anderen *akzidenziell* im Leben Jesu, in der einen für die Heils Erlangung *konstitutiv*, in der anderen der Botschaft Jesu *konsekutiv* und ohne Heilsbedeutung.

¹⁵ Ferdinand Christian Baur: Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie, Leipzig 1864, 100ff.

¹⁶ Carl Holsten: Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, Rostock 1868, 176ff.

¹⁷ Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 2 (siehe Anm. 1), 45–51.

Entscheidend ist nun die Zuordnung der beiden Anschauungen: Holsten stellt sie alternativ und sich gegenseitig ausschließend gegenüber, denn die dogmatische Deutung des Todes Jesu als stellvertretendes Sühneopfer lasse keinen Raum für die martyriologische Sicht. Sie überbiete diese nicht nur, sondern scheide sie aus. Holsten sah in der martyriologischen Deutung die authentische (weil dem Selbstverständnis Jesu entsprechende) Verstehensweise. Jesus habe zwar in den Einsetzungsworten des Abendmahls – im situativen Kontext des Passamahls – den Gedanken des stellvertretenden Sühneopfers auf seinen bevorstehenden Tod bezogen, diesen aber nicht als von Gott verordnete *Notwendigkeit* zur Erlangung der Sündenvergebung bezeichnet. Im Gegenteil zeige das danach stattfindende Gebet Jesu in Gethsemane, dass er es für möglich hielt, dem Tod entrinnen zu können. Auch in der Bergpredigt finde sich kein Hinweis darauf, dass die Sündenvergebung an eine Versöhnungstat gebunden sei. Der Gottverlassenheitsschrei in Mk 15,34 zeige zudem, dass Jesus sich auf dem Tiefpunkt seines Leides nicht am Ziel seiner Heilswirksamkeit, sondern in der Gottesfinsternis wusste. Der Gedanke des stellvertretenden Sühneopfertodes Jesu sei also für dessen messianisches Bewusstsein nicht entscheidend. Erst bei Paulus habe dieser Gedanke die martyriologische Deutung verdrängt.

Ritschl kritisiert weniger die Beschreibung und Gegenüberstellung der beiden Anschauungen als die von Holsten vorgenommene Zuordnung. Zwischen ihnen bestehe kein Gegensatz, vielmehr setze die soteriologische die historische voraus und schließe sie in sich ein. Und umgekehrt spitze sich die historische zur soteriologischen zu. Zwischen beiden herrscht also nach Ritschl nicht ein antithetisches, sondern ein integratives Verhältnis. Der «Berufsgehorsam» führe zum Tod als Selbstopfer. Bei diesem handelt es sich nicht um passive Ergebenheit, sondern um eine aktive Tat, mit der Jesus die in seinem Leben vollzogene Stiftung eines neuen Gemeinschaftsverhältnisses mit Gott mit seinem Leben bezahlte.

Die martyriologische Anschauung findet sich nach Ritschl in der vorösterlichen Vorausschau des historischen Jesus auf den von ihm erwarteten Leidensweg. Doch ist auch dort schon – in den Abendmahlsworten – die soteriologische Deutung enthalten. Sie tritt dann vor allem in der österlichen Perspektive der Apostel in den Vordergrund, die im Lichte der «Auferstehung» und Erhöhung Jesu auf dessen Tod zurückblicken und darin

ein Heilsereignis sehen.¹⁸ Dieses besteht darin, dass Gott die konsequente Lebenshingabe Jesu als Bundesopfer zur Vergebung der Sünden anrechnet und damit die von ihm entfremdete Welt mit sich versöhnt.

4.3.3. Jesus als Repräsentant

Ritschl bezeichnet Jesus Christus ausdrücklich als «Repräsentanten» und gebraucht den Begriff «Repräsentation» dabei als Synonym zu «Vertretung» oder «Stellvertretung». Der Begriff erscheint in der Darstellung des *priesterlichen* «Berufes» Jesu. In dieser Funktion vertritt Jesus die Gemeinde der Christinnen und Christen vor Gott, indem er sie «in der vollendeten Durchführung seines Personlebens zu Gott führt»¹⁹. Anders als in den konstitutionschristologischen Ansätzen, wie sie in der Regel in der mittelalterlichen Theologie und im voraufklärerischen «Altprotestantismus» vertreten wurden, besteht der priesterliche Beruf Jesu Christi nach Ritschl – wie oben dargestellt – nicht im Gott dargebrachten Opfertod, um damit die Sündenstrafe der Menschen auf sich zu nehmen oder Genugtuung zu leisten, sondern in der Stiftung einer neuen Beziehung zu Gott durch die Vergebung der Sünden, mithin als Aufhebung des von Gott Trennenden. Das geschieht nicht erst durch den Tod Jesu, sondern schon in seinem Leben und im Leben der von ihm gestifteten Gemeinschaft. Mit seinem geduldig ertragenen Leidensweg und Tod besiegelt Jesus dieses «Werk»:

«Weil Christus durch den Gehorsam bis in den Tod sich in der Liebe Gottes behauptet hat, so ist dadurch die verzeihende Liebe Gottes im Voraus denen sichergestellt, welche zu Christi Gemeinde gehören, indem ihre Schuld für Gottes Urteil nicht in Betracht kommt, da sie in dem Gefolge des von Gott geliebten Sohnes zu der von diesem eingenommenen und behaupteten Stellung zu Gott zugelassen werden.»²⁰

«Stellvertretung» ist dabei nicht exklusiv, sondern inklusiv verstanden: «Der Sinn dieses Gedankens ist nicht, was Christus als Priester tut, braucht die Gemeinde nicht auch zu tun; sondern vielmehr, was Christus als Priester an der Stelle und als Repräsentant der Gemeinde ihr voraus tut, darin

¹⁸ A. a. O., 158.

¹⁹ Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3 (siehe Anm. 1), 515.

²⁰ A. a. O., 516.

hat demgemäß die Gemeinde ihre Stellung selbst zu nehmen.»²¹ Repräsentation schließt also Partizipation mit ein. Die Gemeinde partizipiert an der Gottesbeziehung Jesu, an seiner «unverletzt erhaltene[n] Stellung zu der Liebe Gottes»²². Sie wird in diese mit hineingenommen und tritt aktiv in sie ein. Das kann Ritschl auch in der Terminologie der Rechtfertigungslehre ausdrücken, indem er schreibt, die Gottesbeziehung Jesu werde der christlichen Gemeinde «angerechnet»²³. «Das Priesteramt Jesu Christi hat eine veränderte Sachlage zwischen Gott und seiner Gemeinde geschaffen.»²⁴

Der *prophetisch-königliche*²⁵ «Beruf» Jesu besteht demgegenüber in der Stiftung des Gottesreiches. Der Aspekt des Prophetischen liegt dabei in der *Offenbarung* der anbrechenden Gottesherrschaft, der Aspekt des Königlichen in der damit vollzogenen *Verwirklichung* dieser Herrschaft. Die Offenbarung der Zwecksetzung Gottes und die anfangshafte Realisierung dieses Zwecks fallen zusammen. Jesus ist das offenbare Urbild des ganz in und aus der Gottesbeziehung lebenden Menschen und als solcher der neue Adam, in dem sie anbricht. In der von ihm ins Leben gerufenen Gemeinde wirkt die Liebe Gottes fort.

Dabei handelt Jesus in Willenseinheit mit Gott. Der Heilswille Gottes ist die grundlegende Orientierung seines eigenen Willens und damit seiner gesamten Lebenspraxis.²⁶ Darin besteht Jesu Göttlichkeit. Auf diese Weise wird Gottes Heilswille zu einem Heilshandeln, in dem Gott eine neue Beziehung zum Menschen eröffnet. Vollkommen durchdrungen vom Wesen und Willen Gottes wird Jesus zu dessen Organ, tut das «Werk» Gottes in geistiger Herrschaft über die Welt und die Gemeinde und offenbart damit den Endzweck der Weltzuwendung Gottes: die Gemeinschaft mit Gott. In Jesus kommt die Bestimmung der Menschheit zur Gotteseinheit bzw. Gotteskindschaft im Reich Gottes zur urbildlichen Verwirklichung.

²¹ A. a. O., 515.

²² A. a. O., 516.

²³ Ebd.

²⁴ Axt-Piscalar: Einleitung der Herausgeberin, in: Ritschl: Unterricht (siehe Anm. 11), XXXVIII.

²⁵ Nach Ritschl ist der königliche Beruf mit der Gottessohnschaft gegeben. Er umgreift das prophetische und das priesterliche Amt und ist also mit diesen verbunden.

²⁶ Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3 (siehe Anm. 1), 514f.

Und in der Verwirklichung offenbart sich deren Grund: die gnadenhafte Selbstbestimmung Gottes.

In seiner Gottesliebe macht sich also Jesus den Selbstzweck Gottes (d. h. seine Heilsintention) so zu eigen, wie sich Gott in seiner Menschenliebe den Selbstzweck der Menschen (die Realisierung des Heils) zu eigen gemacht hat. Dadurch wird er zum Offenbarer dieses Selbstzwecks. Die Christozentrik Ritschls läuft auf eine Theozentrik hinaus. Der christliche Glaube ist auf Jesus Christus bezogen, dieser aber auf Gott.

Auch wenn Ritschl den Repräsentationsbegriff nicht auf die Darstellung des königlich-prophetischen «Berufes» bezieht, kann er sinngemäß auch hier Verwendung finden. Immerhin spricht er in diesem Zusammenhang von Jesus als dem «Vertreter des Vaters», der als solcher «Träger der Versöhnung» ist.²⁷ Darin besteht die Messianität Jesu.²⁸ Damit wären die beiden Relationen, die das Personsein Jesu ausmachen – die Beziehung zu Gott und die Beziehung zu den Menschen – als Vollzüge von Repräsentation bestimmt.

Ein wesentlicher Unterschied zu der im vorliegenden Band vertretenen Repräsentationschristologie besteht allerdings darin, dass es nur die Gemeinschaft der Christinnen und Christen ist, die Jesus vor Gott repräsentiert. Das ist zwar nicht als kirchliche Verengung aufzufassen, denn die Gründung der Gemeinde verbürgt die Zusage der allgemeinen Sündenvergebung für die Menschheit.²⁹ Die Gemeinde ist die Vorhut, die zudem allen offensteht. Die Sündenvergebung gilt allen Menschen; die Glieder der Gemeinde aber leben im Bewusstsein, dass ihnen diese Vergebung bereits zuteil geworden ist und dass die Sünden sie nicht mehr von Gott trennen. «Der Einzelne kann die von Christus ausgehende eigentümliche Wirkung nur erfahren im Zusammenhang mit der von Christus gegründeten Gemeinde, und unter der Voraussetzung ihres Bestehens.»³⁰

An dieser Stelle gehe ich mit Ritschl über ihn hinaus. Gegenüber der Vorstellung, dass Jesus Christus nur die christliche Gemeinde vor Gott repräsentiert und ihr damit die Gottesgemeinschaft eröffnet, halte ich daran fest, dass er das Menschsein insgesamt vor Gott vertritt; und hierbei besonders das leidende, gequälte und entehrte, das dehumanisierte, sich

²⁷ A. a. O., 564 (Kursivsetzung R. B.).

²⁸ Siehe dazu: Schäfer: Ritschl (siehe Anm. 1), 62–64.

²⁹ Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3 (siehe Anm. 1), 519.

³⁰ A. a. O., 545.

von Gott und der Welt verlassen wissende, auf sich selbst zurückgeworfene Menschsein. Und gerade für dieses repräsentiert er umgekehrt den universalen und unbedingten Heilswillen Gottes.

Auf dieser Linie soll die bei Ritschl angelegte Repräsentationschristologie universal gefasst, d. h. nicht nur auf die christliche Gemeinde und die Gläubigen, sondern auch auf die vor- und außerchristliche Menschheit angewandt werden. Ritschl spricht sich eindeutig gegen eine solche Anwendung aus, wenn er schreibt, dass Gott mit der vorchristlichen Menschheit «überhaupt nicht in das Verhältnis des Friedens getreten» ist.³¹ Diese Aussage ist allerdings im Rahmen seiner Kritik an der Satisfaktionslehre mit ihrer objektiven Versöhnungskonzeption zu verstehen. Versöhnung muss subjektiv angeeignet werden und das konnte erst *nach* dem Auftreten Jesu in der Glaubensgemeinschaft der Kirche geschehen. Ritschl will den Anselmschen Ansatz der Versöhnungstheologie «von oben» durch einen Ansatz von «unten» ersetzen, damit allen Supranaturalismus hinter sich lassen und zeigen, wie sich Versöhnung konkret im geschichtlichen Zusammenhang einer gemeinschaftlich geteilten Bewusstseinsformation und einer darauf gegründeten sozialen Lebensform manifestiert. Deshalb bindet er das Versöhnungsgeschehen konsequent an einen «Sitz im Leben» und an die damit verbundenen Werturteile. Bei christlichen Glaubensaussagen – wie etwa dem Bekenntnis zur Gottheit Jesu Christi – handelt es sich nicht um ontische Feststellungen, sondern um solche Werturteile.³² Sie gelten in Bezug auf diesen «Sitz im Leben».

So berechtigt diese Einbindung der Glaubensaussagen in den hermeneutischen Zirkel des christlichen Glaubens und in die Sozialgestalt der christlichen Gemeinde ist, so führt sie doch faktisch zu einer christozentrischen und ekklesiozentrischen Beschränkung in der Bestimmung des Heilshandelns Gottes, über die hier hinausgegangen werden soll. Dies kann nur geschehen, wenn – anders als es Ritschl tut – zwischen dem *repraesentandum* (dem unbedingten und universalen Heilswillen Gottes und damit Gott selbst) und dem *repraesentans* (Jesus Christus) unterschieden wird. Die Unterscheidung erlaubt es, das *repraesentandum* dem Repräsentanten vor- und überzuordnen und es in dessen Tätigkeit konzentriert, aber auch darüber hinaus am Werk zu sehen.

³¹ A. a. O., 537.

³² A. a. O., 370.

Ritschl bindet das Versöhnungsgeschehen exklusiv an Christus und die Vergewisserung dieses Geschehens an die christliche Gemeinde. Als geschichtlicher Versöhnungsmittler und Urheber der Glaubensgemeinschaft, in der diese Versöhnung vergewissert wird, ist Christus «notwendig der einzige in seiner Art».³³ Im Rahmen dieser Christozentrik versteht er die Versöhnungsmittlerschaft Jesu als inklusive Stellvertretung.

Gegenüber diesem christozentrischen Ansatz ist zum einen die Theozentrik der Mission Jesu und zum anderen die Unbedingtheit und Universalität des Heilswillens Gottes stärker zu gewichten. Für beides finden sich Anknüpfungspunkte in der Theologie Ritschls, die er aber selbst nicht ausgebaut hat. Die Art, wie er das Versöhnungsgeschehen beschreibt, lässt jedoch den soteriologischen Exklusivismus konstitutionstheologischer Ansätze hinter sich und kann damit als Hinführung zu einer – über ihn hinausgehenden – Repräsentationschristologie gesehen werden.

4.3.4. Vergleich mit Biedermann

Vergleicht man Ritschls Christologie und Soteriologie mit der von Alois Emanuel Biedermann im Blick auf die von ihnen vorgenommene Verhältnisbestimmung von Christusereignis und Christusinhalt, so zeigt sich: Biedermann ordnet den Inhalt – die Vermittlung zwischen Gott und Mensch – der geschichtlichen Realisierung dieses Inhalts vor bzw. über. Nach Ritschl hingegen «setzt» Gott aufgrund des Selbstopfers Jesu Christi mit seinem Rechtfertigungsurteil die neue Wirklichkeit der Sündenvergebung in der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Damit steht Ritschl einer konstitutiven Christologie näher als einer repräsentativen.

Doch unterzieht er die konstitutionschristologischen Ansätze der Tradition auch einer Revision. Zu Beginn des Abschnitts 3.8.1.2. habe ich zwei Varianten der Konstitutionschristologie unterschieden: eine, die im ursprünglichen Heilswillen Gottes den Grund für den heilskonstitutiven Tod Jesu sieht, und eine, die annimmt, dass der Tod Jesu der Grund für die Restitution dieses Heilswillens ist. Ritschl wendet sich gegen die zweite Auffassung und favorisiert die erste. Der Repräsentationsgedanke kommt dabei im Sinne einer inklusiven Stellvertretung zur Geltung.

³³ A. a. O., 438.

Am Vergleich der beiden Ansätze zeigt sich auch, wie zentrale Anliegen des einen in den anderen aufgenommen werden. Auch Biedermann verweist in seiner Dogmatik auf die Notwendigkeit der geschichtlichen Realisierung des Vermittlungsprinzips, weil es nur so wirklich werden kann. Und auch Ritschl geht davon aus, dass in der gnadenhaften Anrechnung des Kreuzestodes Jesu der von Ewigkeit her bestehende Heilswille Gottes am Werk ist. Dieser Heilswille wird aber erst im Rechtfertigungsurteil realisiert und dieses vollzieht sich auf der Grundlage des Kreuzestodes Jesu. Das Rechtfertigungsurteil ist damit an das Christusereignis gebunden. Nach Biedermann hingegen manifestiert sich die Vermittlung zwischen Gott und Mensch im Christusereignis zwar paradigmatisch, sie gründet aber nicht darin.

4.4. Schubert M. Ogden: Repräsentation als Vergegenwärtigung des Heilswillens Gottes

Der von Rudolf Bultmann und Charles Hartshorne beeinflusste amerikanische Theologe Schubert M. Ogden hat die Unterscheidung von Heilskonstitution und Heilsrepräsentation im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Bultmanns Entmythologisierungsprogramm¹ in die Diskussion eingebracht. Nicht der Begrifflichkeit, aber der Sache nach findet sie sich schon bei Paul Tillich,² Donald MacKinnon,³ John Macquarrie⁴ und Maurice Wiles.⁵ Diese Unterscheidung ist ganz auf die Soteriologie bezogen, d. h. auf die Bedeutung Jesu Christi im Heilshandeln Gottes. Die Alternative lautet: *Konstituiert* Jesu Tun und Ergehen – besonders sein Tod am Kreuz – die Gerechtersprechung des Menschen durch Gott und damit sein Heil oder *repräsentiert* Jesus – besonders in seiner Verkündigung und Praxis – den von Ewigkeit her bestehenden Heilswillen Gottes. Ogdens These lautet: Das Heil der Menschen ist im ewigen Heilswillen Gottes grundgelegt; dieser wird von Jesus repräsentiert.

4.4.1. Jesus-Kerygma und Christus-Kerygma

Mit Willi Marxsen⁶ unterscheidet Ogden zwischen dem Jesus-Kerygma der zeitgenössischen Anhänger Jesu, wie es vor allem die synoptischen

¹ Zu dieser Auseinandersetzung siehe: Reinhold Bernhardt: Ende des Dialogs. Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich 2006, 226–228.

² Siehe besonders: Tillich: Systematische Theologie, Bd. 2 (siehe Anm. 115 in Teil 2), 78–194.

³ Donald MacKinnon: The Relation of the Doctrines of the Incarnation and the Trinity, in: ders.: Themes in Theology, the Three-Fold Cord. Essays in Philosophy, Politics and Theology, Edinburgh 1987, 145–167. – Siehe dazu: Patrick Sherry: Modes of Representation and Likeness of God, in: Kenneth Surin (Hg.): Christ, Ethics and Tragedy, Cambridge (GB) 1989, 34–48.

⁴ John Maquarrie: Principles of Christian Theology, London ²1977, 269.

⁵ Maurice Wiles: Remaking of Christian Doctrine. The Hulsean Lectures 1973, London 1974, 79–82.

⁶ Marxsen: Die Sache Jesu (siehe Anm. 22 in Teil 1), 39ff.

Evangelien zu erkennen geben, und dem auf Karfreitag und Ostern bezogenen Christus-Kerygma. Das Jesus-Kerygma besteht in der Botschaft: «Durch Jesus selbst wird Gottes Liebe auch in Zukunft entscheidend repräsentiert sein als Gabe und Anspruch, der uns dazu ermächtigt, in gehorsamem Glauben an Gott und in Liebe für ihn und für alle, die Gott lieben, zu existieren.»⁷ Damit ist Jesus «die entscheidende Re-Präsentation der Bedeutung [...], die Gott für uns hat».⁸ In der Botschaft von der andringenden Heilsgegenwart Gottes und in den Zeichenhandlungen, in denen Jesus diese Botschaft praktizierte, bestand nach Ogden seine Bedeutung für diejenigen, die ihm nachfolgten. Diese Bedeutung proklamierten sie in ihrer eigenen Verkündigung. Das Jesus-Kerygma war also ganz auf die Verkündigung und Praxis Jesu ausgerichtet.

Das Christus-Kerygma ist demgegenüber auf die soteriologischen Deutungen des Todes Jesu und seiner «Auferstehung» fokussiert. Ogden betrachtet es als Resultat nachösterlicher Reflexion, welche die implizite Christologie des Jesus-Kerygmas zu expliziten Christologien weiterbildet. Diese sehen in Kreuzigung und «Auferstehung» «Gottes befreiendes Weltgericht, durch das alle, die bereit sind, mit Christus zu sterben, mit ihm neu geboren werden»⁹.

In überlieferungsgeschichtlicher Perspektive zeigt sich für Ogden, dass die expliziten Christologien, die im Tod Jesu die Versöhnung mit Gott, die Erlösung von der Verderbensmacht der Sünde und Heil für die Menschen konstituiert sehen, in den frühesten Schichten des Neuen Testaments noch nicht enthalten sind. Die dort zu findende implizite Christologie sei auf die Wirkung der Person Jesu auf seine Nachfolgemeinschaft bezogen. Die Fokussierung auf die Heilsbedeutung von Kreuz und «Auferstehung» lasse sich allerdings schon in vorpaulinischen Quellen erkennen und sei in seinen Briefen dann ausgebaut worden.

In Jesu eigenen Worten finden sich nach Ogden nur zwei Hinweise auf eine Heilsbedeutung seines Todes: In Mk 10,45 (Mt 20,28) wo Jesus seinen Tod als «Lösegeld» bezeichnet, und in den Abendmahlsworten (Mk 14,22–24 parr; 1Kor 11,23–26). Diese Worte stammten allerdings nicht

⁷ Schubert M. Ogden: *The Understanding of Christian Faith*, Eugene, OR 2010, 74; dt: *Den christlichen Glauben verstehen*, Göttingen 2014, 111.

⁸ A. a. O., 112.

⁹ Ebd.

aus der palästinensischen Urgemeinde, sondern aus der hellenistisch geprägten Christuskirche. In der Spruchquelle Q finde sich hingegen keine soteriologische Deutung von Tod und «Auferstehung» Jesu,¹⁰ nicht einmal eine explizite Auferstehungsverkündigung. Die späteren Christologien sollten nach Ogden am ursprünglichen Jesus-Kerygma ihre Norm haben. Dieses sei die «christologia normans».¹¹

Die exegetischen Schwierigkeiten, in die eine solche Unterscheidung von Jesus-Kerygma und Christus-Kerygma führt, sollen hier nicht diskutiert werden. Indem er beide Sichtweisen der Heilsbedeutung Jesu als «Kerygma» bezeichnet, macht Ogden jedenfalls klar, dass er nicht das vorösterliche authentische Selbstverständnis des historischen Jesus der nachösterlichen Ausbildung des Christusbekenntnisses gegenüberstellen will. Beides sind nachösterliche Perspektiven, die sich vor allem in der Auffassung von Kreuz und «Auferstehung» unterscheiden. Auch das Jesus-Kerygma ist im Lichte der Auferstehungserfahrung gebildet. Erst von dorther bestätigt sich für die Anhänger Jesu die Gewissheit, in der Begegnung mit ihm der Heilsgegenwart Gottes begegnet zu sein.

Beide Versionen des Kerygmas stimmen aber darin überein, dass die Heilsinitiative Gottes nicht durch das Christusereignis begründet wird.¹² Kein in Raum und Zeit lokalisiertes Ereignis kann den Heilswillen Gottes und damit die Heilsmöglichkeit für die Menschen konstituieren – auch ein solches nicht, das seine Bedeutsamkeit erst im Glauben gewinnt. Konstituiert werde dieser Wille und diese Möglichkeit «einzig und vollständig durch die uranfängliche und endlose Liebe Gottes, welche die einzige ursprüngliche Quelle und das einzige letzte Ziel aller Dinge ist»¹³. Ansonsten wäre das Heilsangebot auf diejenigen Menschen beschränkt, die zeitlich *nach* diesem Ereignis und räumlich in seinem Wirkungskreis lebten.

¹⁰ A. a. O., 113.

¹¹ Ebd.

¹² Schubert M. Ogden: *Is there only one true Religion or are there many?* Dallas 1992, 83–100; zusammengefasst in: ders.: *Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?*, in: ZThK 88, 1991, 81–100. Vgl. auch ders.: *Christ without Myth. A Study Based on the Theology of Rudolf Bultmann*, New York, London 1961, 156–161; ders.: *The Reality of God and Other Essays*, New York 1966, 164ff. Siehe auch: ders.: *Problems in the Case for a Pluralistic Theology of Religions*, in: JoR 68, 1988, 493–507.

¹³ Ogden: *Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?* (a. a. O.), 97.

Damit ist die Soteriologie letztlich nicht im zweiten, sondern im ersten Glaubensartikel verankert: Der *Grund* des Heils liegt im Willen und Wirken Gottes. Die *Vergegenwärtigung* bzw. Zueignung der von Ewigkeit her bestehenden Heilsmöglichkeit *pro me* und *pro nobis* verbleibt im christologischen Ressort. In Christus *erwirkt* Gott nicht das Heil, sondern *offenbart* und *schenkt* es. Christus ist der *Mittler* des Heils. Nicht das, was er ist, tut und erleidet *an sich* ist heilsrelevant, sondern das, was sich darin vergegenwärtigt.

Nicht nur in Bezug auf Gott, sondern auch im Blick auf die menschliche Existenz weist Ogden eine konstitutive Funktion Jesu Christi zurück. Die Christusoffenbarung könne nicht für die *Konstitution* der menschlichen Existenz in ihrer Eigentlichkeit notwendig sein, sondern nur für die reflexive *Erfassung* dieser Eigentlichkeit.¹⁴ Einige Zeilen später setzt Ogden «Konstitution» in Kontrast zu «Explikation»: «Christian revelation is necessary to human existence [...] in the first instance not to the *constitution* of our possibility, but to its full and adequate *explication*»¹⁵.

Ogden beruft sich für diese Aussage auf John Wesley (was wohl auch seiner Wirkungsstätte geschuldet sein dürfte: Ogden lehrte von 1956–1969 und von 1972–1993 an der Southern Methodist University in Dallas). Doch versteht sie sich in erster Linie vor dem Hintergrund der Offenbarungsauffassung Bultmanns, dessen existenzialer Theologie sich Ogden verpflichtet wusste.¹⁶

4.4.2. Anknüpfungen und Abgrenzungen

Bultmann hatte die – auch von Luther vertretene – Auffassung abgewehrt, das Christusereignis erweitere die allgemeine Schöpfungsoffenbarung inhaltlich, indem nach der aus dem Gesetz erkannten *Existenz Gottes* nun auch die aus dem Evangelium aufleuchtende *Gnade Gottes* bekannt werde.

¹⁴ «[I]t can very well be necessary of the *objectification* of existence, in the sense of its full and adequate understanding at the level of explicit thought and speech» (Schubert M. Ogden: *On Theology*, San Fransisco 1986, 41).

¹⁵ Ebd. (Hervorhebung R. B.).

¹⁶ In der folgenden Darstellung greife ich auf Material aus folgendem Buchbeitrag zurück: Reinhold Bernhardt: *Deabsolutierung der Christologie?*, in: Michael von Brück, Jürgen Werbeck (Hg.): *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruches durch pluralistische Religionstheologien* (QD 143), Freiburg i. Br. 1993, 176–184.

Demgegenüber bestand er darauf, dass die spezielle Offenbarung qualitativ keineswegs von der allgemeinen unterschieden sei. Ihre Besonderheit bestehe vielmehr in der entscheidenden, entscheidungsfordernden Vergegenwärtigung dieser Gotteswahrheit im Hier und Jetzt der menschlichen Existenz.¹⁷

Ogden schloss sich diesem existenztheologischen Offenbarungsverständnis an: «The point of christology is a strictly *existential* point.»¹⁸ Die christologische Zentralessage «Jesus ist der Christus» sage über Jesus, «that what is re-presented to us in him is the answer to our question about God as the question of our own existence»¹⁹. «[I]t re-presents the word that is addressed to us and to all men in Jesus as the decisive word about our own human existence, as the word that answers all our deepest questions about God because it tells us explicitly and finally who we ourselves are given and demanded to be.»²⁰ Dieses Wort ist als inneres Wort in der Tiefe der menschlichen Existenz präsent und damit jedem Menschen zugänglich. Das äußere Wort, das in Christus und im geschichtlichen Christusereignis verleiblicht ist, stellt dessen Repräsentation dar.²¹

Von einer Auflösung des «realen» Gottesbezuges in einen «pseudo-existentialist subjectivism, which collapses the important logical distinction between truth and belief»²², grenzt sich Ogden allerdings ab und distanziert sich damit auch ein Stück weit von Bultmann. Die Göttlichkeit Jesu sei die Voraussetzung seiner Heilsbedeutung *pro me*. Jesus sei nicht Gottes Sohn, weil er mir helfe,²³ vielmehr könne er mir nur helfen, weil er Gottes Sohn sei. Ogden verschiebt also den soteriologischen Akzent von der Kreuzestheologie hin zum Motiv der Inkarnation, verstanden als Repräsentation der heilshaften Gegenwart Gottes.

Das heilskonstitutive Grundgeschehen besteht für Ogden in der Selbstbestimmung Gottes, d. h. in seiner Heilsintention, und das heilsrepräsen-

¹⁷ Rudolf Bultmann: Art. «Offenbarung IV. Im NT», in: RGG², 661–664; ders., Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Tübingen ⁶1993, 252ff.

¹⁸ Schubert M. Ogden: The Point of Christology, in: JoR 55, 1975, 375 (Hervorhebung S. M. O).

¹⁹ A. a. O., 378.

²⁰ A. a. O., 379.

²¹ Ogden: On Theology (siehe Anm. 14), 41.

²² Ogden: The Point of Christology (siehe Anm. 18), 389.

²³ So Bultmann, in: Glaube und Verstehen, Bd. 2 (siehe Anm. 17), 252.

tative Christus-Ereignis in der Re-Präsentation, d. h. in der Vergegenwärtigung der Heilsgegenwart Gottes. Der Konstitutionsgrund dieser Heilsgegenwart liegt im Wesen Gottes, nicht in einem raumzeitlichen Ereignis, wie dem Kreuzesleiden Jesu. Repräsentieren kann sich diese Heilsgegenwart aber nur *in* Raum und Zeit. Das, was repräsentiert wird, ist übergeschichtlich und zeitlos, die Repräsentation dagegen muss geschichtlich sein, um ihr Ziel – die Heilung der menschlichen Existenz und der ganzen Schöpfung – zu erreichen. Repräsentation bedeutet demnach «Wieder-präsent-Machung» der mit der Schöpfung ergangenen und immer neu ergehenden Präsentierung der kreativen und heilenden Liebe Gottes. Dadurch, dass in Christus die Eigentlichkeit der Existenz *offenbart* ist, wird aktualisiert, was in der menschlichen Existenz als ein inneres «Wort» angelegt ist.²⁴ Das heißt: Die Eigentlichkeit der Existenz wird damit nicht allererst grundgelegt, aber auch nicht bloß angezeigt, sondern gegenwärtig gemacht.

Im Hintergrund dieses Ansatzes steht nicht nur die kritische Rezeption Bultmanns, sondern auch die Prozesstheologie mit ihrem prozessualen Verständnis von Inkarnation: Gott entfaltet sein Wesen, indem er den kosmischen Prozess zur Entwicklung von immer größerer Komplexität, Harmonie und Schönheit stimuliert. Die fortwährende Inkarnation Gottes und die Humanisierung des Menschen – hin zum wahren Menschsein – erreichen in Jesus ihre volle Realisierung. In ihm ereignet sich also keine supranaturale Durchbrechung des geschichtlichen Geschehenszusammenhangs, sondern die Verwirklichung der menschheitlichen Zielbestimmung. Mit dieser Deutung lässt sich der Anspruch auf universale Bedeutsamkeit, Einzigartigkeit und Normativität des Christusereignisses aufrechterhalten, ohne Jesus Christus zum Konstitutionsgrund des göttlichen Heilswillens oder zum ausschließlichen Heilmittler zu erklären. Nicht auf *ihn* zielt das göttliche Handeln, sondern auf die Menschheit; nicht *er* ist Inhalt der Offenbarung, sondern Gottes Heilswille, der sich an ihm erweist. Von seiner Einzigkeit lässt sich in Bezug auf die Heilsvermittlung nicht mehr reden, wohl aber von seiner heilsgeschichtlichen Relevanz, seiner universalen Bedeutsamkeit, seiner «Zentralität»²⁵.

²⁴ In «Christ without Myth» (siehe Anm. 12) sprach Ogden von einer «original possibility of existence *coram Deo*», die dem Menschen als solchem zu eigen sei (156f.; 160f.).

²⁵ In diesem Sinne schreibt Ogden: «the re-presentation of God [...] has

Wie Bultmann, so grenzt auch Ogden diese Christusauffassung von derjenigen der Liberalen Theologie ab, wie sie bei Alois Emanuel Biedermann anzutreffen war. In Jesus Christus ist nicht die gott-menschliche Vermittlung, auf die das Menschsein insgesamt angelegt ist, verwirklicht. In ihm ist nicht ein universales Vermittlungsprinzip realisiert. Der Bezugsrahmen seines Denkens ist nicht die idealistische Philosophie, sondern die existentielle Theologie. In deren Zentrum steht der Begriff «Glaube», verstanden als Existenzhaltung. Dabei betont Ogden, dass Jesus die Möglichkeit des Glaubens nicht aktualisiert, sondern repräsentiert.²⁶ Entscheidend für Ogden sind nicht Jesu *eigener* Glaube und Jesu *eigene* Liebe. Entscheidend ist vielmehr die in Jesus durchscheinende und nach allen Menschen verpflichtend ausgreifende Liebe *Gottes*. Es geht Ogden um die allein von Gott her konstituierte Möglichkeit und Wirklichkeit des Heils, die von Christus in einzigartiger Weise *re-präsentiert* und darin definitiv vergegenwärtigt ist. Dabei ist Jesus nicht nur das Paradigma des von Gottes kreativer und heilschaffender Macht ergriffenen Menschen. Vielmehr *ereignet* sich diese Macht in ihm als dem Repräsentanten Gottes. Christus ist nicht bloß *exemplum*, sondern *sacramentum* des Heils.

In dieser Abgrenzung gegen die Liberale Christologie mit ihrer Vorstellung einer perfekten Verwirklichung der höchsten Möglichkeiten des Humanums stimmt Ogden im Wesentlichen mit Bultmann überein. Jede Jesulogie lehnt er ab. Das Menschsein und das «Werk» des «historischen» Jesus sind lediglich als *Träger* des Kerygmas von Bedeutung. Wie Bultmann so zeigt auch Ogden kein Interesse am «historischen» Jesus und betont demgegenüber die Rolle *Gottes* als Subjekt des Heilsgeschehens.

An einer für unsere Erörterung bedeutsamen Stelle weicht Ogden dann allerdings von seinem geistigen Vater ab und schlägt einen eigenen Weg ein. Bultmann hatte stets betont, die Christusoffenbarung sei das absolute, d. h. das eschatologische, das letztgültige und daher unüberbietbare Wort

taken place and continues to take place through the particular strand of human history of which Jesus is the center» (Ogden: On Theology [siehe Anm. 14], 29).

²⁶ «Jesus is the Christ not because he *actualized* the possibility of faith and, unlike us, actualized it perfectly, but because he *re-presents* the possibility of faith and, for us, re-presents it decisively.» (Ogden: The Point of Christology [siehe Anm. 18], 391 [Hervorhebung R. B.]). Siehe dazu auch die jetzt veröffentlichten Notizen Ogdens: The Notebooks of Schubert Ogden: 532. Obiter Scripta On Christology (<https://uknow.drew.edu/confluence/display/ogden/532.+OBITER+SCRIPTA+ON+CHRISTOLOGY>, 08.03.2021), Nr. 2f.

Gottes an die gesamte Menschheit, dessen fortdauernde Gegenwärtigkeit alle Zeiten übergreift und damit auch die Zukunft bestimmt. Den darin implizierten Exklusivanspruch weist Ogden zurück,²⁷ um sich vorsichtig in Richtung einer pluralistischen Soteriologie zu öffnen. Zwar sei Christus *für die Christen* die einzig definitive Repräsentation der göttlichen Liebe, doch könne die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, dass es neben ihm für die Anhänger anderer religiöser Traditionen andere ebenso definitive Repräsentationen gebe.

In diesem Konjunktiv drückt sich Ogdens Kritik an den Vertreterinnen und Vertretern der Pluralistischen Religionstheologie aus, die auch andere Religionen als vollwertige Heilswege anerkennen. Zwar führt auch Ogden die für andere Religionen identitätsstiftenden Transzendenzbezüge auf die Anfangsgründe der universalen und allgegenwärtigen Zuwendung Gottes zurück, doch will er – im Wissen um die problematischen Erscheinungsformen in jeglicher Religionspraxis – diese Religionen nicht pauschal als Heilswege bezeichnen. Sie *könnten* für ihre Anhänger zu solchen werden, wenn sie der universalen Liebe Gottes entsprechen. Es *kann* ihm zufolge also mehrere wahre Religionen geben. Nach christlichem Verständnis hat sich die universale Liebe Gottes am authentischsten in Christus repräsentiert. Christus ist nicht der Seinsgrund, wohl aber der Erkenntnisgrund dieser Liebe. Paul Knitter hat diese Position als «cautious pluralism» bezeichnet.²⁸

Hier ist allerdings die Frage an Ogden zu stellen, ob der Repräsentant der Zuwendung Gottes für die davon affizierten Menschen nicht auch zum Vermittler und in diesem Sinne dann doch auch zum Konstitutionsgrund dieser Zuwendung wird. Müsste in dieser Hinsicht nicht stärker zwischen der Beziehung Jesu Christi *zu Gott* und der Beziehung *zu den Menschen* unterschieden werden? Die Kritik am Motiv der Heilskonstitution durch Jesus Christus betrifft die Beziehung zu Gott. Mit ihr soll der Gedanke zurückgewiesen werden, dass Jesus durch seinen Kreuzestod Heil bei Gott erworben habe. Für die Menschen, die glaubend an der Vergegenwärtigung dieses Heils in Christus teilhaben (also die Christinnen und Christen), ist das Christusereignis aber der Konstitutionsgrund ihrer neuen Existenzverfassung. Man kann von einer *mediaten* Konstitution

²⁷ Ogden: Christ without Myth (siehe Anm. 12), 111ff.

²⁸ Paul Knitter: One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility, Maryknoll, NY 1995, 184, Anm. 11.

sprechen, d. h. von einer solchen, die ihrerseits auf einen ihr zugrunde liegenden Grund verweist. Das ist die Auffassung der in diesem Band vertretenen Repräsentationschristologie. Sie nimmt damit ein konstitutionschristologisches Anliegen auf.

4.4.3. Religionstheologische Konsequenzen

In Ogdens Ansatz überlagern sich zwei Interessen: Einerseits will er (mit Bultmann und der Prozesstheologie) an der Einzigartigkeit Christi festhalten, andererseits christologisch begründete Exklusivansprüche abwehren und die Wahrheitsansprüche nichtchristlicher Offenbarungszeugnisse nicht von vorneherein bestreiten. Gegenüber einem christlichen Alleingeltungsanspruch hebt er die Universalität der Liebe Gottes hervor, deren Wirksamkeit in anderen Religionen niemals grundsätzlich ausgeschlossen werden kann. Gegenüber einem Relativismus der Heilswege, der andere «Christusse» gleichberechtigt neben Jesus Christus anerkennen will, betont er mit Nachdruck, das Christuseignis sei nicht *eine* unter mehreren, sondern die *entscheidende* Repräsentation der Liebe Gottes. Nicht bloß *ein* Sakrament des Heils, sondern (mit deutlichem Anklang an Rahner) einzigartiges Ursakrament, «das die Möglichkeit des Heils, die immer schon für jeden Menschen [...] implizit gegenwärtig ist, wieder präsent und explizit macht»²⁹.

Im Begriffspaar implizit-explizit klingt Karl Rahners Lehre vom universalen Heilswillen Gottes und vom impliziten Glauben des «anonymen Christen» an. In der Tat gibt es Parallelen zu Rahners existenzialer Theologie, wenn Ogden von einer quasi transzendentalen Ausrichtung der anthropologischen Konstitution durch die allgemeine Offenbarung Gottes spricht. So sieht er die Aufgabe heutiger Christologie darin, zu zeigen, dass Jesus die wahre Verfasstheit der menschlichen Existenz ans Licht bringt.³⁰

Die Betonung der universalen Bedeutung der Christusoffenbarung *für jeden Menschen*³¹ steht dabei nicht in Spannung zu der Aussage, Christus sei *für die Christen* die einzig definitive Repräsentation der göttlichen

²⁹ Ogden: Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere? (siehe Anm. 12), 99.

³⁰ Ogden: The Point of Christology (siehe Anm. 18), 392.

³¹ Zur Universalität der Bedeutung Christi siehe auch: Ogden: On Theology (siehe Anm. 14), 41; ders.: The Point of Christology (siehe Anm. 18), 379.

Liebe. Die Bedeutung der Christusoffenbarung als Repräsentation der göttlichen Liebe ist universal, doch nur für die Christen ist es die *entscheidende* Repräsentation. Jenseits der eigenen religiösen Tradition ist die Möglichkeit anderer *decisive representations* einzuräumen. Die Frage, wie sich denn die für Christinnen und Christen *entscheidende* Repräsentation Gottes zu den Repräsentationen verhält, auf die sich andere religiöse Traditionen gründen, lässt Ogden allerdings offen. Sie muss offenbleiben, weil ihre Beantwortung einen metaphysischen Erkenntnisstandpunkt erfordern würde, den sich eine existenzial-hermeneutische Theologie nicht zugestehen kann.

Im Unterschied zu christologischen Ansätzen, die in Jesus Christus – besonders in seinem Tod und in seiner «Auferstehung» – den Kulminationspunkt und Wendepunkt der Heilsgeschichte sehen, steht die Repräsentationschristologie Ogdens nicht vor der Frage, wie die heilshafte Zuwendung Gottes die Menschen erreichen konnte, die *vor* diesem Kulminationspunkt gelebt haben, und Menschen, die zwar *danach* gelebt haben, davon aber unberührt geblieben sind. Sie kann auf einen religions-theologischen Inklusivismus verzichten, der darauf abzielt, auch Nichtchristinnen und Nichtchristen über das Christusereignis mit Gott in Beziehung zu setzen, ohne auf der anderen Seite in einen religionstheologischen Pluralismus zu geraten, der auch nichtchristliche Religionen zu göttlichen Heilswegen erklärt.

Nach Ogden ist die Heilsgegenwart Gottes universal und in dieser Universalität wird sie in Christus in der Geschichte repräsentiert. Christus muss ihr nichts hinzufügen, weil sie schon in Fülle besteht. Er muss nur ihre wesensmäßige Universalität offenlegen und vergegenwärtigen. Dass diese Vergegenwärtigung in ihm in *entscheidender* Weise stattgefunden hat, ist existenzial-ontologisch von Belang: Es öffnet sich eine neue Existenzausrichtung auf Gott hin. Dies gilt allen Menschen.

Diese Erschließung der in Christus repräsentierten Heilszuwendung Gottes ist als hermeneutisches Ereignis jedoch an die Perspektive des christlichen Glaubens gebunden. Daneben kann es auch andere Erschließungen geben, die zwar für Christinnen und Christen nicht entscheidend sind, wohl aber erhellend sein können. Auf diese Weise ermöglicht der christologische Ansatz Ogdens eine theologische Wertschätzung der Quellen und Traditionen anderer Religionen. Wertschätzung bedeutet dabei nicht pauschale und apriorische Anerkennung. Schon gar nicht ist sie mit einer Gleichwertigkeitserklärung verbunden. Wie sollte man den Wert der

von den Religionstraditionen als grundlegend betrachteten Offenbarungen, Offenbarungsmittlern, Heilslehren usw. auch bestimmen? Es gibt kein intersubjektiv plausibles Verfahren der Wertbestimmung. Wohl aber nährt die Repräsentationschristologie die Erwartung, in den Religionen Gestaltwerdungen der Gottesgegenwart zu entdecken, die sich nach christlicher Glaubensüberzeugung entscheidend und maßgeblich in Christus manifestiert hat. Auf diese Weise ist eine *theologische* Motivation für den Dialog mit anderen Religionen geschaffen, ohne damit unverantwortlich weitreichende vor-dialogische Geltungserklärungen über die Wahrheits- und Heilsansprüche nichtchristlicher Religionen abgeben zu müssen.

4.5. Roger Haight: Repräsentation als Symbolisierung Gottes

Am 13.12.2004 erklärte die vatikanische «Kongregation für die Glaubenslehre», das Buch «Jesus Symbol of God» von Pater Roger Haight, SJ¹ enthalte «schwere doktrinale Fehler gegen den göttlichen und katholischen Glauben der Kirche [...]. Daher darf der Autor keine katholische Theologie lehren, bis seine Standpunkte nicht so berichtigt werden, dass sie sich in völligem Einklang mit der Lehre der Kirche befinden.» Diese Notifikation ist vom damaligen Präfekten der vatikanischen Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, unterzeichnet.²

Mit solchen Akten der Zensur zeigt der Vatikan, dass er die Freiheit der theologischen Wissenschaft nur insoweit zu respektieren bereit ist, als sie sich in den von ihm gesetzten Grenzen bewegt.

Den Ansatz und das Ziel seiner Theologie hatte Roger Haight, der zu den renommiertesten katholischen Theologen Nordamerikas gehört und mehrere Jahre auch Präsident der amerikanischen «Catholic Theological Society» war, schon in «Dynamics of Theology»³ skizziert. Seine Theologie zielt darauf, die tradierten Glaubenslehren in einer Weise kreativ zu interpretieren, die sie für heutiges Leben und Denken fruchtbar macht. Den Ausgangspunkt der Überlegungen stellen dabei nicht diese Glaubenslehren dar, sondern die Situation der Glaubenden heute. Es handelt sich also nicht um eine doktrinale, sondern um eine kontextuelle und eine «apologetische» Theologie im Sinne Tillichs, auf den Haight sich immer wieder bezieht. Theologie muss «unten», bei den existenziellen Fragen und Erfahrungen des Menschen ansetzen und die Botschaft des christlichen Glau-

¹ Roger Haight: *Jesus Symbol of God*, Maryknoll, NY 1999, 62005. Siehe auch: Roger Haight: *The Future of Christology*, London 2005.

² www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20041213_notification-fr-haight_ge.html (22.02.2021). Haight wechselte daraufhin von der «Weston Jesuit School of Theology» in Cambridge, MA zum konfessionell ungebundenen «Union Theological Seminary» in New York. Im Januar 2009 wurde ihm ein generelles Lehr- und Publikationsverbot auferlegt, das sich auch auf nichtkatholische Institutionen bezieht.

³ Roger Haight: *Dynamics of Theology*, Maryknoll, NY 1990, 22001.

bens als Antwort darauf zur Sprache bringen, und zwar in einer allgemeinverständlichen Sprache.⁴ Theologie ist Glaubenslehre, dies jedoch nicht im Sinne einer kirchlichen Belehrung der Glaubenden, sondern im Sinne einer plausiblen Erschließung der Glaubensinhalte für die glaubende Existenz in der Gegenwart.

Im Blick auf die Christologie bedeutet der Ansatz «von unten» auch, dass sie ihren Ausgang bei der Geschichte Jesu zu nehmen hat. Das war nach Haight in der Theologiegeschichte faktisch auch immer der Fall: Die Christologien basierten und basieren auf einer «ascending logic»⁵. Sie gehen vom Eindruck aus, den diese Person damals wie heute hinterlassen hat und fragen von dort aus nach seiner Göttlichkeit. Auch wenn sie in der Darstellung dann den umgekehrten Weg gehen – von «oben» nach «unten» – so gründet ihr Interesse, das zu dieser Erkundung und Darstellung führt, in der «concrete imaginative memory of him»⁶.

4.5.1. Der Symbolbegriff

Schon im 4. Teil von «Dynamics of Theology» nahm Haight – von Eliade, Tillich, Rahner und Ricœur inspiriert – den Begriff des religiösen Symbols auf. Unter «Symbol» versteht er zunächst ganz allgemein «that through which something other than itself is made present and known»⁷. In «Jesus Symbol of God» lautet die Definition: «A symbol may be understood as something that mediates something other than itself. A symbol makes present something else»⁸. Für ihn steht der Begriff «Symbol» für eine beim Menschen ansetzende Theologie «von unten», während der Begriff «Sakrament» eine Theologie «von oben» anzeigt.⁹

⁴ Mit Blick auf Barth und Moltmann beklagt Haight «a hybrid language of history, doctrine, and myth that robs the confession that Jesus is savior of its credibility for a historically sensitive audience» (a. a. O., 339).

⁵ Haight: Jesus (siehe Anm. 1), 209. Siehe auch: xii–xiii.

⁶ A. a. O., 209. «Imagination» meint dabei nicht «Einbildung», sondern ein verstehendes Erkennen, in das immer auch die Vorstellungskraft des erkennenden Subjekts einfließt. Siehe dazu: a. a. O., 37f.

⁷ Haight: Dynamics (siehe Anm. 3), 130. Fast wortgleich in: Haight: Jesus (siehe Anm. 1), 8.

⁸ Haight: Jesus (siehe Anm. 1), 197.

⁹ So versteht er den Titel von «Jesus Symbol of God» als Gegenstück zu Edward Schillebeeckx' neothomistischem Klassiker «Christ the Sacrament of the

Haight unterscheidet zwischen geistigen (mental, sprachlichen, bildhaften) und physischen religiösen Symbolen.¹⁰ Bei geistigen Symbolen¹¹ handelt es sich um religiöse Vorstellungen, Worte, Metaphern, Gleichnisse, Gedichte, Erzählungen usw. Sie sind im Bewusstsein lokalisiert und artikulieren sich sprachlich oder bildlich. Auf Gott verweisende *Realsymbole* («concrete symbols») sind demgegenüber Teil der stofflichen Wirklichkeit: Gegenstände, Orte, Ereignisse und auch Personen. Im Zentrum des christlichen Glaubens steht die Person Jesu als Symbol Gottes. «In the case of the concrete symbol Jesus, we are speaking of the real presence of God to him, and through him to the world, that is mediated by him.»¹²

Mit Tillich beharrt Haight darauf, dass ein authentisches Symbol nicht nur eine Bezeichnung bzw. ein Zeichen ist; vielmehr vermittelt und vergegenwärtigt es das, was es symbolisiert. Doch bleibt immer die symbolische Differenz zwischen Symbol und Symbolisiertem – in diesem Fall zwischen Jesus und Gott – bestehen. Die Wirklichkeit des Symbolisierten reicht über das Symbol hinaus. Das Symbol ist, was es symbolisiert, und ist es zugleich nicht. Diese Dialektik ist grundlegend für das Symbolverständnis. Haight bezeichnet seinen methodischen Ansatz als «symbolic realism»¹³. Das Symbol bezieht sich auf eine Realität, bringt diese aber nur hinweisend zur Sprache. Genau das aber ist der Realität, um die es in religiöser Sprache geht, angemessen.

Symbole geben etwas zu verstehen, verstehen sich aber nicht von selbst. Es braucht eine Erschließung und diese wiederum vollzieht sich in einer bestimmten Perspektive. Lediglich in der Perspektive des christlichen Glaubens erscheint Jesus als das Symbol Gottes. Symbole sind immer deuteoffen, multivalent. Es gibt keine Ein-Deutigkeit.

Encounter with God» (New York 1963) (Haight: Jesus [siehe Anm. 1], xiii, Anm. 6).

¹⁰ Haight: Dynamics (siehe Anm. 3), 129–145; Haight: Jesus (siehe Anm. 1), 13, 197–199.

¹¹ In «Dynamics of Theology» (140–145) bezeichnete er sie als «conscious symbols», in «Jesus Symbol of God» (196–202) als «conceptual symbols».

¹² Haight: Jesus (siehe Anm. 1), 189. «Jesus is the historical mediation of God to the Christian imagination» (a. a. O., 112). «Jesus as symbol participates in God as Spirit, mediates God and makes God present» (a. a. O., 458). Siehe auch: a. a. O., 14 u. ö.

¹³ A. a. O., 472 u. ö.

Religiöse Rede ist nach Haight immer symbolische Kommunikation, weil ihre «Gegenstände» – Gott, die Göttlichkeit des Gottesmittlers, die heilshafte Transformation menschlicher Existenz usw. – transempirische Realitäten sind. Artikuliert werden können sie nur in der Zeichensprache des Glaubens, d. h. in einer verweisenden, nicht in begrifflich beschreibender und definitorischer Sprache. Das Symbol ist die Transparenzfolie dieser Sinngehalte und als solche ein Sinnbild.

Als Symbole der transempirischen Wirklichkeit werden diese Sinnbilder erst erkannt, wenn der Erkennende zum einen an ihrem Sinngehalt, zum anderen aber auch an der Lebenswelt partizipiert, aus der die Symbole stammen. Tillich hatte die erstgenannte Form der Partizipation betont: die Teilhabe an der symbolisierten göttlichen Wirklichkeit. Haight legt den Akzent ebenso auf die zweite (worin sich wieder der Geschichtsbezug seiner Theologie artikuliert): auf die Teilhabe an der Kultur, der die Symbolträger entnommen sind. Darin zeigt sich die Bedeutung, die er der Inkulturation des Evangeliums beimisst.¹⁴ Wo Symbole in einer Kultur und Religion keinen Sitz im Leben mehr haben, macht es auch keinen Sinn, sie in der religiösen Kommunikation zu gebrauchen. Haight's Ziel besteht darin, eine Sicht der Person Jesu und ihrer Bedeutung im Kontext der gegenwärtigen postmodernen, pluralistischen Kultur auf eine einleuchtende Weise zur Sprache zu bringen.

Mit dieser Absicht, mit seinem methodischen Ansatz und mit der inhaltlichen Entfaltung steht Haight's Entwurf in der Nähe der hier entfalteten Repräsentationschristologie, auch wenn mir (aus den in Abschnitt 2.2.7.3. genannten Gründen) «Repräsentation» als Leitbegriff der Christologie besser geeignet scheint als «Symbol».¹⁵ Beide Begriffe erlauben, die Präsenz des Symbolisierten zugleich mit seiner Transzendenz auszusagen, die Erkennbarkeit zugleich mit seiner Verborgenheit. Jesus repräsentiert

¹⁴ Siehe dazu die in der Einleitung zu «Jesus Symbol of God» vorgenommene Kontextualisierung (a. a. O., xi–xii).

¹⁵ Haight fasst den Symbolbegriff allerdings weiter als Tillich. Tillich bezog sich vor allem auf das, was Haight «concrete symbols» nennt, während dieser alles, was eine Bedeutung anzeigt, darunter fasst: den ganzen Bereich des analogischen, metaphorischen, poetischen Sprechens, bildhafte Darstellungen, Symbolhandlungen usw. – auch die gesamte Theologie: «Because theology deals with a transcendent reality, and the data of faith is received through revelation, theology is a symbolic discipline» (Haight: Jesus [siehe Anm. 1], 9).

Gott, d. h. er offenbart die Anwesenheit Gottes, ohne dass diese Offenbarung das Mysterium des Offenbarten aufhebt. Auch Haight gebraucht den Repräsentationsbegriff verschiedentlich und bedient sich weiterer semantischer Äquivalente wie der Rede von Jesus als Gleichnis («parable») Gottes.¹⁶

4.5.2. Inhaltliche Entfaltungen

Haight entfaltet seine Auffassung von Jesus als Symbol Gottes in vier Fragerichtungen: erstens im Blick auf die Erlösung des Menschen, wobei er zunächst nach dem «objektiven» Grund der Erlösung in Jesu Beziehung zu Gott und dann nach den «subjektiven» Ereignissen von Erlösung in der Menschenwelt fragt. Dabei hebt er besonders die soziopolitischen Dimensionen von Erlösung als Befreiung aus menschenunwürdigen und lebensbeeinträchtigenden Verhältnissen hervor. Zweitens fragt er nach der Person und Bedeutung Jesu im Blick auf den religiösen Pluralismus, drittens nach dem, was Jesu Gottheit ausmacht, und viertens nach dem Bezug der Christologie zum trinitarischen Gottesverständnis. Dem zweiten und dritten Punkt soll unser besonderes Interesse gelten; die beiden anderen werde ich mehr oder weniger kurz referieren.

4.5.2.1. Erlösung

Es war und ist nach Haight die *Erfahrung*, dass von Jesus erlösende Kraft Gottes ausgeht, die aller Christologie, dem christlichen Glauben und der christlichen Religion zugrunde liegt.¹⁷ Dass Jesus Symbol Gottes ist, ergibt sich nicht aus einer Offenbarung «von oben», sondern aus einer Begegnungserfahrung «von unten». Von der Begegnung mit ihm ging damals und geht zu allen Zeiten eine transformative Kraft aus. Sie bewirkt «Heilung» im Sinne von Ganzwerdung dessen, was zerbrochen und beschädigt ist. Das betrifft nicht nur die Gottesbeziehung bzw. die Spiritualität des Menschen, sondern seine gesamte leib-seelische Existenzverfassung, die von Ignoranz, Sünde, Schuld, Leiden und Tod geprägt ist.¹⁸ Erlösung bezieht sich auch auf die sozialen, politischen und ökonomischen Lebensver-

¹⁶ A. a. O., 112f. u. ö.

¹⁷ A. a. O., 335.

¹⁸ A. a. O., 354.

hältnisse, in denen Ungerechtigkeit, Unfrieden und Unterdrückung herrschen. Hier bringt Haight befreiungstheologische Anliegen ins Spiel. Erlösung schließt auch die Natur angesichts der ökologischen Verwerfungen ein. Schöpfung und Erlösung stehen in einer engen Beziehung zueinander. Haight's ganzheitliches Erlösungsverständnis gründet in einer Anthropologie, die den Menschen immer auch als Sozial- und Naturwesen sieht.

Gegen ein Verständnis von Erlösung als einem supranaturalen «mythischen» Geschehen will Haight diese möglichst konkret, gegenwartsbezogen und lebensnah im postmodernen Kontext verstanden wissen. Sie dürfe nicht nur als Verheißung einer besseren Zukunft in Aussicht gestellt oder gar auf ein Jenseits bezogen werden, sondern müsse als mögliche Erfahrung im Hier und Jetzt zur Sprache kommen. Dies jedoch nicht nur als Widerfahrnis, das passiv entgegenzunehmen ist, sondern als Impuls zum aktiven Gebrauch der Freiheit. Erlösung realisiert sich – wie Offenbarung – durch geschichtliche Medien, in diesem Fall durch das befreiende Handeln von Menschen.¹⁹ Die von Gott ausgehende transformative Kraft motiviert und befähigt die davon affizierten Menschen zum Einsatz gegen lebensfeindliche und damit gottwidrige Verhältnisse. Dieses «weltliche» Verständnis von Erlösung steht aller Weltverachtung und Weltflucht diametral gegenüber. Es geht nicht um Erlösung *von* der Welt, sondern um Erlösung *in* und *mit* der Welt.

Dabei ist Jesus der *Mittler* der Erlösung, deren Grund und Ursprung Gott selbst ist. Er vermittelt sie, indem er Gott als Erlöser offenbart, damit den Adressaten der Offenbarung zu Gott in Beziehung setzt und selbst als Prototyp des ganz auf Gott bezogenen Menschen erscheint: «Jesus is salvation by being a revealer of God, a symbol for an encounter with God, and an exemplar of human existence.»²⁰ Wäre Jesus selbst Grund und Ursprung der Erlösung, so ließe sich diese nicht als eine universale denken, die allen Menschen aller Zeiten gilt. Diese Universalität endet nicht an der Grenze des christlichen Glaubens und der christlichen Religion. In der Soteriologie muss von Anfang an mitbedacht werden, wie die von Gott

¹⁹ «Jesus reveals a potential salvation that is dependent upon its being taken up in action by the follower. The possible meaning of history consists precisely in assuming in one's own life the value of the kingdom of God and acting them out in one's own history» (a. a. O., 388).

²⁰ A. a. O., 357f.

ausgehende transformative Kraft auch die Anhängerinnen und Anhänger nichtchristlicher Religionen erreicht und auch die Medien dieser Religionen in Anspruch nimmt. Diese Inanspruchnahme zeigt sich darin, dass es auch in anderen religiösen Traditionen Impulse zur ganzheitlichen Erlösung in dem von Haight angezeigten Verständnis gibt.

4.5.2.2. Religionen

Haight stellt fest, dass sich im Christentum eine Haltung ausbreitet, der zufolge den außerchristlichen Religionen «a validity rooted in God's providence»²¹ zukommt. Wie verhält sich die Christologie dazu? Haight unterscheidet zunächst vier grundsätzliche Positionen und ordnet seinen eigenen Ansatz dann in dieses Schema ein:²²

- Die erste Position geht von einem soteriologischen «Exklusivismus» aus, dem zufolge es Heil nur in Christus bzw. im (expliziten) Christusglauben gibt. Diese Auffassung beschränke den Willen oder die Fähigkeit Gottes, Heil für alle zu wirken und stehe daher im Widerspruch zum neutestamentlichen Christuszeugnis.
- Der «konstitutive Inklusivismus» sieht in Christus die Quelle und den *einen* Mittler allen Heils, nimmt aber an, dass auch Menschen ohne expliziten Christusglauben an diesem Heilsgeschehen partizipieren können. Diese werden dann zu «anonymen» oder «latenten» Christen erklärt. Haight lehnt diesen christozentrischen Universalismus ab, weil er das Selbstverständnis der Religionen nicht ernst nimmt, gegen die theozentrische Ausrichtung der Verkündigung Jesu verstößt (indem er Jesus Christus selbst zum Ursprung des Heils erklärt) und die Historizität des Christusereignisses sowie des christlichen Glaubens ignoriert (indem er sich auch auf die Menschen bezieht, die zeitlich vor Christus gelebt haben).
- Die «normative nicht-konstitutive Position» geht von einer Universalität des Heilshandelns Gottes aus und sieht in Jesus Christus die Norm bzw. das Kriterium, an dem dieses Heil *zu erkennen* ist. Diese Position wird etwa von Schubert Ogden vertreten und sie entspricht auch der in diesem Band entfalteten Repräsentationschristologie.

²¹ A. a. O., 206. «The norms of intelligibility and coherence demand that one reconciles the universal relevance of Jesus with the conviction that other religions have a role in world history under God's providence» (a. a. O., 50).

²² A. a. O., 399–423.

- Der soteriologische «Pluralismus» postuliert eine Mehrzahl von Heilsmittlern, die gleichberechtigt neben Jesus Christus stehen. Die Beziehung dieser Heilsmittler zum göttlichen Grund allen Seins kann dabei entweder metareligiös, d. h. auf der Basis einer religionsübergreifenden Religionsphilosophie (so etwa bei Hick) oder im Rahmen einer bestimmten Religionstradition hergestellt werden, wie es bei Panikkar der Fall ist, der die Heilsmittler anderer Religionen als Inkarnationen des göttlichen Logos deutet.

Haight ordnet seinen eigenen christologischen Ansatz zwischen der dritten und der vierten Position ein. Er steht aber der vierten näher als der dritten. Seine These lautet «that the normativity of Jesus does not exclude a positive appraisal of religious pluralism, and that Christians may regard other world religions as true, in the sense that they are mediations of God's salvation»²³. An diesem Zitat zeigt sich, dass Haight einen religionstheologischen Pluralismus vertritt, der an der Normativität Jesu Christi für die Identifizierung des Gottgemäßen und damit auch für die Beurteilung religiöser Phänomene festhält, dabei aber von einer Mehrzahl normativer Heilsmittler ausgeht. Die positive Sicht der religiösen Vielfalt soll die normative Bedeutung Jesu nicht schmälern und die normative Bedeutung Jesu nicht die theologische Wertschätzung der außerchristlichen Religionen. Das Grundproblem des soteriologischen Exklusivismus und Inklusivismus besteht nach Haight in der Annahme, dass Jesus Christus die *Ursache* des Heils für die Menschen ist, also in einer konstitutiven Christologie. Die dritte und die vierte der oben genannten Positionen weisen diese Annahme zurück. Haight teilt die Auffassung Paul Knitters: «Jesus is the «true» but «not the only» bearer of God's salvation.»²⁴

Die Normativität Jesu ist dabei weniger auf seine Person als solche und mehr auf die durch diese Person symbolisierte und vermittelte Heilsgnade Gottes bezogen. Wo immer die Gnade in einer Religionsform aufscheint, kann diese auf die Gegenwart Gottes zurückgeführt werden. Dieses Kriterium darf nach Haight schon dann als erfüllt angesehen werden, wenn die jeweilige Religionsform nicht im Widerspruch zur unbedingten Menschenliebe Gottes steht, und nicht erst dann, wenn sie mit dem Reden oder Wirken Jesu übereinstimmt. Es soll also eher negativ als positiv zur

²³ A. a. O., 411.

²⁴ A. a. O., 395. Mit Verweis auf Paul Knitter: *Jesus and the other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll, NY 1996, 72–83.

Anwendung kommen. Seine Anwendung ist auch nicht auf den christlichen Gebrauch begrenzt, sondern gilt universal, auch wenn es faktisch von den Anhängerinnen und Anhängern anderer Religionen nicht in Anspruch genommen wird. Auch sie können sich daran orientieren; so wie sich auch Christinnen und Christen an den normativen Zentren anderer religiöser Traditionen orientieren können.

Zur Begründung der Überzeugung, dass es neben Jesus auch andere religiöse Mediationen gibt, die Gottes schöpferische und heilshafte Gegenwart wahrhaft symbolisieren und damit normativ sind, verweist Haight auf die theozentrische Ausrichtung Jesu. Der Gott Israels, den er seinen «Vater» nennt, ist der schöpferische und erlösende Grund der ganzen Wirklichkeit. Der Modus seiner Gegenwart in der kosmischen Wirklichkeit ist der Geist Gottes. Dieser nimmt geschichtliche Medien in Anspruch, um sich zu realisieren. Haight schließt sich Rahners Auffassung an, dass sich Gottes Wirken nicht im Modus geschichtsloser Geistigkeit vollzieht. Gott wirkt in der Geschichte und durch die Geschichte. Auch der Gottesbezug der Menschen ist geschichtlich, d. h. durch Religion vermittelt. Daraus folgt für Haight «that the religions are de facto channels of God's saving grace»²⁵.

4.5.2.3. Gottheit Jesu Christi

Haight verweist durchgehend auf die Pluralität christologischer Denkformen, beginnend mit dem Neuen Testament, über die Geschichte der Theologie bis hin zu den vielfältigen Inkulturationsformen des christlichen Glaubens und der christologischen Reflexion. Auch seine eigene Antwort auf die Frage nach der Gottheit Jesu Christi ist in sich plural. Sie besteht aus einem logos- und einem geistchristologischen Ansatz. Beide erfüllen in seinen Augen die drei Kriterien, die er an eine valide Christologie anlegt: Sie stehen erstens im Einklang mit der biblischen Überlieferung und mit der altkirchlichen Theologie, sind zweitens im geisteskulturellen Kontext der Gegenwart intelligibel und geben drittens Impulse für den Vollzug des christlichen Lebens in intellektueller, spiritueller und ethischer Hinsicht.²⁶ Haight versteht die beiden Ansätze weniger als elaborierte Entwürfe und mehr als basale Typen, als «schematic representations of paradigms of

²⁵ Haight: Jesus (siehe Anm. 1), 412.

²⁶ A. a. O., 425–427.

christology»²⁷. Diese Kennzeichnung trifft auch auf die in Teil 3 dieses Bandes vorgestellte Trias von logos-, geist- und weisheitschristologischen Ansätzen zu.

Bei der Entfaltung der beiden «working models»²⁸ unterzieht Haight zunächst die Logostheologie Karl Rahners einer Kritik.²⁹ Diese stellt eine Ausprägung des «konstitutiven Inklusivismus» dar, setzt «oben» bei der Selbstmitteilung Gottes an und beharrt auf der Einzigartigkeit und Einzigkeit der Inkarnation des Logos in Jesus. Haight sieht darin eine «moderne» Inkulturation der Logos-Inkarnationschristologie. Um ihr Anliegen in einem postmodernen setting zur Sprache zu bringen, muss sie einer Revision unterzogen werden.³⁰ Er will das ihr zugrunde liegende alexandrinische Paradigma der Fleischwerdung des Gotteswortes im Sinne einer hypostatischen Union der göttlichen und der menschlichen Natur austauschen gegen die antiochenische Vorstellung von der Annahme des Menschen Jesu durch den Logos (durch dessen Einwohnung in ihm). Dies ermögliche es, die Logoschristologie «unten» beim Menschen Jesus ansetzen zu lassen und diesen als Symbol von «Gott als Logos» zu verstehen.³¹ Jesus ist «God's Word about God, the world, and human existence»³². Eine auf diese Weise revidierte Logoschristologie würde nach Haight auch die Anthropozentrik Rahners aufbrechen, Erlösung stärker auf die soziopolitischen Verhältnisse beziehen und erlauben, Symbolisierungen des Gott-Logos auch in anderen Religionen anzunehmen.

Der Logoschristologie stellt Haight eine Geistchristologie zur Seite,³³ wie er sie schon in früheren Veröffentlichungen präsentiert hat.³⁴ Eine der Stärken des geistchristologischen Ansatzes besteht ihm zufolge darin, dass er als Basis dienen kann, um die Vielfalt der neutestamentlichen Christusdeutungen zu integrieren, während die Logoschristologie dazu tendiere,

²⁷ A. a. O., 431.

²⁸ Ebd.

²⁹ A. a. O., 431–435.

³⁰ A. a. O., 435–445.

³¹ A. a. O., 439.

³² A. a. O., 440.

³³ A. a. O., 445–465.

³⁴ Roger Haight: The Case for Spirit Christology, in: *Theological Studies* 53, 1992, 257–287.

andere Deutungen auszuschneiden. Er wirkt also eher inklusiv als exklusiv.³⁵ Eine weitere Stärke besteht in der Anschlussfähigkeit an gegenwärtige «Gnaden-Erfahrungen» der Selbsttranszendenz, des Erfülltwerdens mit spiritueller Energie und kontrafaktischer Hoffnung, der zugespielten Kreativität, Heilung, Inspiration, «Erleuchtung» usw. Als metaphorischen Ausdruck für die Wirkung des Gottgeistes zieht Haight den Begriff «empowerment» vor.³⁶ Anders als beim Begriff «Einwohnung» sei damit die dynamisierende Wirkung betont, die menschliche Freiheit nicht zurückdrängt, sondern aktiviert. Eine dritte Stärke liegt darin, dass dieser Ansatz nicht in der Gefahr steht, das Menschsein Jesu zu verkürzen. Der Geist Gottes nimmt Jesus, der ganz und gar Mensch ist, in Anspruch und erfüllt ihn mit der Kraft der Gegenwart Gottes. Um dies auszudrücken und ein zu schwaches Verständnis von «Inspiration» zu vermeiden, ist Haight durchaus offen dafür, auch eine inkarnationstheologische Terminologie im Rahmen der Geistchristologie zu verwenden:³⁷ «Jesus is a manifestation and embodiment of the reality of God.»³⁸ Denn damit ist angezeigt, dass Gott nicht nur *durch* Jesus handelt, sondern *in* ihm ist.³⁹

Eine der Konsequenzen des geistchristologischen Ansatzes besteht darin, dass die Einzigartigkeit Jesu, d. h. seine Unterschiedenheit von der Menschheit nicht mehr als eine kategoriale und auch nicht mehr (zumindest nicht ohne Näherbestimmung dieses Begriffs) als eine qualitative gedacht werden kann. Sie besteht im Ausmaß, in dem er im Unterschied zu

³⁵ Haight: Jesus (siehe Anm. 1), 451.

³⁶ A. a. O., 454.

³⁷ A. a. O., 458–460.

³⁸ A. a. O., 462.

³⁹ John Hick wendet gegen Haight ein, die Mittlerchristologie (der zufolge sich Gottes Liebe *durch* Jesus Christus ereignet) doch wieder in eine ontologische Inkarnationsvorstellung (der zufolge Gottes Logos *in* Jesus Christus ist) überführt zu haben. Hick sieht darin eine Konzession an die Lehre der katholischen Kirche (Hick: *The Metaphor* [siehe Anm. 198 in Teil 3] 2006, 168f.). In diesem Einwand kommt Hicks eigene Ablehnung der Inkarnationschristologien zum Ausdruck. Für Haight hingegen besteht keine Spannung zwischen den beiden Verhältnisbestimmungen, die mit den Präpositionen «durch» und «in» bezeichnet sind. Weil Gottes Logos und Gottes Geist *in* Jesus Christus sind, kann Gott *durch* ihn wirken. Haight kann auch «durch» und «in» gleichsetzen: «God is encountered in or through him» (Haight: Jesus [siehe Anm. 1], 239). Diese Position wird auch in der hier vertretenen Repräsentationschristologie eingenommen.

anderen Menschen vom Geist Gottes erfüllt ist. «God as Spirit was present to Jesus in a superlative degree.»⁴⁰ Die Behauptung einer kategorialen Unterschiedenheit wäre nicht vereinbar mit der Annahme, dass er gleichen Wesens mit den Menschen und d. h. ein wirklicher Mensch ist. Dieser Ansatz läuft also auf ein graduelles Verständnis der Einzigartigkeit Jesu hinaus.

Der geistchristologische Ansatz scheint Haight in besonderer Weise geeignet zu sein, die biblisch bezeugte Universalität des Heilshandelns Gottes im ganzen Kosmos zu allen Zeiten zur Sprache zu bringen. Zugleich wahre er die Normativität Jesu Christi für den christlichen Glauben. Doch «Jesus is not constitutive of salvation universally.»⁴¹ Der Geist Gottes reicht weiter als seine Symbolisierung in Jesus – und erschafft sich auch andere Symbolisierungen in anderen Religionen.

4.5.2.4. Trinität

Auch in seinen Überlegungen zum Verständnis der Trinität in Bezug auf die Christologie setzt Roger Haight «unten» bei der Geschichte an, in diesem Fall bei der geschichtlichen Entwicklung der Trinitätslehre aus christologischen Fragestellungen in der Alten Kirche.⁴² Auch hier geht seine Denkrichtung von der Welt zu Gott und nicht von Gott zur Welt. Es ist keine Offenbarungstheologie, sondern eine «Geschichtstheologie» im weitesten Sinne. Alle Theologien – auch die Offenbarungstheologien – sind Resultat erfahrungsbasierter menschlicher Reflexionen, die sich in einem bestimmten geschichtlichen Kontext vollziehen, im Fluss geschichtlicher Entwicklungen schwimmen und in einer Pluralität von Ansätzen stehen. Ihren Erkenntnisgrund haben diese Reflexionen aber in der realen Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte. Die Trinitätslehre ist die reflexive Verarbeitung dieses Erkenntnisgrundes. Sie steht bei Haight – wie bei Schleiermacher – am *Ende* der langen Reflexionskette, nicht wie bei Barth an deren Anfang. Als *Ergebnis* von Schlussfolgerungen kann sie nur sehr bedingt zum Ausgangspunkt für weitere Folgerungen werden. Und auch *ihre* Sprachgestalt ist die der symbolischen Rede. Sie darf nicht als Definition des Wesens Gottes aufgefasst werden, sondern bringt die Erfahrung

⁴⁰ Haight: Jesus (siehe Anm. 1), 464.

⁴¹ A. a. O., 456.

⁴² A. a. O., 471–480.

der dreifachen *Zuwendung* Gottes zum Ausdruck (daraus entsteht die ökonomische Trinitätslehre). Diese Zuwendung sieht sie im *Wesen* Gottes verankert (daraus entsteht die immanente Trinitätslehre).⁴³

Noch in einer zweiten Hinsicht setzt Haight bei der Entfaltung der Trinitätslehre «unten» an. Er versteht sie als Strukturschema des christlichen Glaubens bzw. der in Christus vermittelten Gotteserfahrung: «The doctrine rests on and derives from the experience of salvation and has its point to assert and protect the economy of that experience of salvation.»⁴⁴ Sie beschreibt die Selbstmitteilung Gottes, die dieser Erfahrung zugrunde liegt: den Zusammenhang zwischen dem Subjekt der Selbstmitteilung (Gott-«Vater»), dem «objektiven» historischen Medium Jesus Christus und ihrer «subjektiven» Erschließung im Glauben der Christen. Dieser Zusammenhang lässt sich epistemisch als Offenbarung und soteriologisch als Impuls zur einer heilhaften existenziellen Transformation erfassen. Die Trinitätslehre erlaubt somit, eine dreifache Präsenz Gottes in der Welt zu denken: die schöpferische Allgegenwart, die heilshafte Gegenwart in Jesus als dem Christus und die Gegenwart in der Kraft des Geistes, die bis in das Innere des Menschen reicht und eine Geistgemeinschaft hervorbringt. Diese Überlegungen sind auf die ökonomische Trinitätslehre fokussiert. Der immanenten Trinitätslehre gegenüber verhält sich Haight reserviert. Sie erscheint ihm zu spekulativ.

4.5.3. Fragen

Die im vorliegenden Band entfaltete Repräsentationschristologie stimmt in weiten Teilen mit dem Entwurf Hights überein. Ich markiere nur zwei Differenzpunkte.

Der erste ist auf den religionspluralistischen Ansatz Hights bezogen. Haight beansprucht zwar, mit der Betonung der Normativität Jesu eine Mittelposition zwischen der «normativen nicht-konstitutiven» und der «pluralistischen» Position einzunehmen, doch wird die Normativität Jesu ja auch in den religionspluralistischen Ansätzen nicht geleugnet. Sie wird

⁴³ Dieser methodische Ansatz ist meinem eigenen Zugang zur Trinitätslehre, den ich in Anm. 278 in Teil 3 angedeutet habe, sehr ähnlich.

⁴⁴ Haight: Jesus (siehe Anm. 1), 485.

aber pluralisiert, indem eine Mehrzahl normativer Heilsmittler angenommen wird, genau wie es auch Haight tut.⁴⁵ Er führt diesen Gedanken allerdings nicht weiter aus, sodass viele Fragen offenbleiben: Gelten diese normativen Identitätszentren nur für die Anhängerinnen und Anhänger der jeweiligen Religionen oder haben sie universale Gültigkeit? Für die Vermittlung Gottes in Jesus erhebt Haight den Anspruch universaler Geltung.⁴⁶ Das gilt auch für die anderen Heilsmittler. In welchem Verhältnis aber stehen diese unterschiedlichen Normativitäten und Heilsmittler dann zueinander? Einerseits schreibt Haight: «Jesus is salvation bringer not for a certain group in history but for all human beings»⁴⁷, andererseits: «Jesus is not constitutive of salvation universally.»⁴⁸

Die Basisüberzeugung, auf der die pluralistische Position beruht, besteht im Postulat, dass sich religiöse Aussagen unterschiedlicher Religionstraditionen letztlich auf die gleiche göttliche Wirklichkeit beziehen und sich daher auch letztlich nicht widersprechen können. «Pluralism means differences within a *wider unity*.»⁴⁹ Das spiegelt sich auch in Hights Verständnis von «faith» (im Gegenüber zu «belief»). «Faith is a universal form of religious experience [...] that entails an awareness of and loyalty to an ultimate or transcendent reality.»⁵⁰

Haight will zum einen daran festhalten, dass religiöse Aussagen einen kognitiven und propositionalen Wahrheitsanspruch erheben, also nicht nur ein subjektives Empfinden zum Ausdruck bringen, sondern beanspruchen, die göttliche Wirklichkeit bzw. ihre Offenbarung zutreffend zu erfassen. Für kognitive und propositionale Wahrheitsbehauptungen aber gilt das Prinzip des Nichtwiderspruchs. Wenn nun vorausgesetzt wird, dass sich diese unterschiedlichen Wahrheitsbehauptungen letztlich auf die gleiche Wirklichkeit beziehen, dann müssen die Differenzen – und selbst Widersprüche – in Komplementaritäten aufgehoben und die tiefen Unterschiede zwischen den religiösen Traditionen als nur vorläufiger Ausdruck einer letzten Einheit gesehen werden. Dazu verweist Haight zum einen auf

⁴⁵ A. a. O., 395, 422.

⁴⁶ «Jesus is normatively true for the whole human race» (Haight: *The Case* [siehe Anm. 34], 280); Haight: *Jesus* (siehe Anm. 1), 417.

⁴⁷ Haight: *Jesus* (siehe Anm. 1), 421.

⁴⁸ Siehe dazu auch: Hick: *The Metaphor* [siehe Anm. 198 in Teil 3] 2006, 170f.

⁴⁹ Haight: *Jesus* (siehe Anm. 1), 425 (Hervorhebung R. B.).

⁵⁰ A. a. O., 4.

die Historizität und Kontextualität der religiösen Aussagen, d. h. auf die Einbindung in die Lebenswelt des Subjekts und seiner Gemeinschaft. Zum anderen erinnert er daran, dass sich religiöse Aussagen auf eine transzendente Wirklichkeit beziehen, die immer nur in analogisch-andeutender Sprache zum Ausdruck kommen kann. Daher seien Widersprüche zwischen religiösen Aussagen nicht als unüberwindbar anzusehen. Sie sollten als Impulse für eine vertiefte Beschäftigung mit den religiösen Traditionen fruchtbar gemacht werden.⁵¹

Die Hinwendung zu diesem Denkweg ist schon mit dem Postulat vorentschieden, dass sich die unterschiedlichen Religionstraditionen letztlich auf den gleichen göttlichen Grund der Wirklichkeit beziehen. Für dieses Postulat aber gibt es, wie ich glaube, keine hinreichende Erkenntnisgrundlage. Die Traditionen der Religionen können dafür jedenfalls nicht einfachhin in Anspruch genommen werden, auch wenn es durchaus Vertreterinnen und Vertreter in ihnen gibt, die diese Auffassung propagieren. Die Religionen sind auf *ihr* jeweiliges Identitätszentrum ausgerichtet und sehen bestenfalls die von *ihnen* propagierte Letztwirklichkeit auch in anderen Religionen am Werk. Für die Begründung einer wertschätzenden Grundhaltung gegenüber anderen Religionen bedarf es auch gar nicht der Annahme, dass das Identitätszentrum der eigenen Religion gleichberechtigt neben den Identitätszentren der anderen Religionen steht und dass diese ebenbürtige Heilswege sind. Es bedarf nur einer Deutung dieses Identitätszentrums (der eigenen Religion) als Repräsentation der göttlichen Wirklichkeit, die andere Repräsentationen nicht ausschließt. Das Zugeständnis einer solchen Möglichkeit stellt eine hinreichende Grundlage für interreligiöse Wertschätzung dar.

Ein zweiter Differenzpunkt betrifft Haight's Christologie. So sehr ich seinen Ansatz «von unten» bei der Person und dem Leben Jesu, wie sie vor allem in den synoptischen Evangelien bezeugt sind, schätze, stellt sich doch die Frage, wie die zentralen Themen der paulinischen Theologie – Kreuz und Auferstehung – und die Hoheitschristologie der johanneischen Schriften in diesem Entwurf zur Geltung kommen. Im Schema der Drei-Ämter-Lehre gesagt: Steht bei Haight nicht das prophetische Amt Jesu ganz im Vordergrund, während das priesterliche und das königliche Amt weitgehend bis gänzlich zurücktreten? Damit bleiben aber Auslegungsperspektiven unterbestimmt, die gerade für die Soteriologie wichtig sind. Und

⁵¹ A. a. O., 405–408.

Haight's ganze Christologie rekurriert ja auf die von Jesus vermittelte Erfahrung des Heils. Die Negativitäten werden zwar benannt – im Blick auf den einzelnen Menschen: Ignoranz, Sünde, Schuld, Leiden und Tod; im Blick auf das Sozialwesen: Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Unfrieden usw. –, doch wie bezieht sich das Gott-Symbol Jesus auf diese Negativitäten? Reicht es aus, die Anstrengung zu ihrer Überwindung in die Hände der Menschen zu legen, die dazu vom Geist Gottes «empowered» sind? Die reale Gegenwart Gottes im Leiden, sein Gerechtigkeit schaffendes Handeln angesichts sündiger Verfehlungen und seine eschatologische Herrschaft über die Geschichte – also das, *was* durch das Jesus-Symbol symbolisiert wird – könnte und müsste stärker akzentuiert werden.

5. Folgerungen und Weiterführungen

In diesem abschließenden Teil sollen einige Folgerungen aus dem hier vorgelegten Entwurf zur Christologie gezogen werden. Die ersten betreffen die Frage, wie die christologischen und soteriologischen Exklusivansprüche, die in Geschichte und Gegenwart mit dem Bekenntnis zu Christus verbunden waren und sind, sachlich (5.1.) und sprachlich (5.2.) zu verstehen sind. Die dritte Überlegung wendet den hier entfalteten christologischen Ansatz exemplarisch auf die Frage an, ob auch der Koran als Repräsentation Gottes angesehen werden kann (5.3.).

5.1. Heilsexklusivismus?

Wenn sich in Jesus Christus die allumfassende unbedingte Zuwendung Gottes repräsentiert, dann ist es nur schwerlich denkbar, dass ausgerechnet mit dem Christusereignis ein Exklusionsprinzip aufgerichtet sein soll. Das wäre ein Widerspruch zwischen dem *repraesentandum* und dem Modus seiner Repräsentation. Der Inhalt der Christusbotschaft würde durch die Art seiner Realisierung, der Christusinhalt durch das Christusereignis infrage gestellt. Wenn dieser Inhalt darin besteht, dass Gott das Heil aller will (1Tim 2,4), dann kann das Heil nicht exklusiv an einen Heilsweg gebunden sein, der faktisch nicht allen zugänglich ist. Wenn es unbedingt gewährt wird, dann kann es keine historischen Zugangsbedingungen geben.

Das bedeutet nicht, dass die Vorstellung einer Exklusivität des Heils aufzugeben wäre. Sie ist unaufgebbar, weil es allerorten Heilsangebote und Heilsversprechen gibt, die Menschen mit Illusionen abspeisen, sie instrumentalisieren, abhängig machen, ausbeuten, missbrauchen usw. Diese Gefahr bestand und besteht auch in der christlichen Religion. «Heil» ist eine Gabe *Gottes*, die nicht in religiösen Besitz übergeht und deshalb auch nicht zur Auszeichnung eines «Heilsweges» in Anspruch genommen werden darf. Der Heilsexklusivismus ist nicht auf den Repräsentanten Gottes, nicht auf die Beziehung zu ihm, nicht auf den Glauben an ihn, nicht auf die Gemeinschaft, die ihm nachfolgt und schon gar nicht auf religiöse Vollzüge, Institutionen und Autoritäten zu beziehen, die beanspruchen, den Repräsentanten zu repräsentieren. Diese haben ihre Berechtigung ein-

zig in ihrer Verweisfunktion und damit in der Selbstrelativierung: Die religiösen Instanzen haben sich so auf ihren Grund hin – d. h. auf den Gottesrepräsentanten hin – zu relativieren, wie sich dieser Repräsentant auf Gott hin relativiert hat.

Der Exklusivanspruch ist nicht auf den Repräsentanten und erst recht nicht auf dessen Repräsentationen zu beziehen, sondern auf das, *was* repräsentiert wird – auf das *repraesentandum*: die Heilsgegenwart Gottes – und damit letztlich auf den, der sich darin repräsentiert: auf den heilschaffenden Gott. Dieser Anspruch besagt dann nicht: Es gibt keine existenztragende heilshafte Gottesbeziehung außerhalb des Christuserignisses und seiner Rezeptionsgeschichte, außerhalb des christlichen Glaubens und der Kirche, sondern: Wo immer ein Mensch aus der Beziehung zum schöpferischen Grund allen Seins lebt, widerfährt ihm die heilshafte Existenzausrichtung, die im Christuserignis repräsentiert ist. Die heilstiftende Gottesbeziehung kann auch in «Gestalten der Gnade»¹ erscheinen, die nicht auf Christus bezogen, nicht im christlichen Glauben vermittelt und nicht Gegenstand kirchlicher Verkündigung sind. Es darf angenommen werden, dass sich in solchen Gestalten kein anderes Heil manifestiert, als das in Christus repräsentierte, weil es kein anderes gibt – darin besteht der Heilsexklusivismus –, aber die Ereignungs- und Erschließungsform ist eine andere. Nicht der Gehalt, sondern die Gestalt ist verschieden.

Nach biblischer Bezeugung ist Gott kein unbestimmtes Absolutes. Er ist der schöpferische Grund allen Seins, der diesem Sein nicht beziehungslos gegenübersteht, sondern seinen Heilswillen an ihm ausübt und seine Heilsgegenwart in der endlichen Wirklichkeit ereignet. Mit welchem Recht kann man ihm die Freiheit absprechen, auch durch die Medien außerschristlicher Religionen und an ihnen vorbei zu wirken? Zumindest die Möglichkeit dazu muss zugestanden werden. Nach Siegfried Wiedenhofer gilt: «Im Modus des Potentialis und der Hoffnung kann daher der Gläubige auch von Offenbarungen in anderen Religionen sprechen.»² Das ist auch die Position Schubert Ogdens und es ist auch die in diesem Band vertretene Position.

¹ Siehe dazu Anm. 4 im Vorwort dieses Bandes.

² Siegfried Wiedenhofer: Art. «Offenbarung», in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, hg. von Peter Eicher, Bd. 3, 295.

Für diejenigen, die in Christus an der Gegenwart Gottes teilhaben, ist *er* der eine und einzige Vergegenwärtiger Gottes. Diese Teilhabemöglichkeit steht allen Menschen offen. Doch auch wer nicht davon Gebrauch macht, ist von der Zuwendung Gottes nicht ausgeschlossen. Gott kann sich auch in anderen Zeiten und Räumen auf andere Weise vergegenwärtigen, um so seine universale und unbedingte Heilsgegenwart zu ereignen und für Menschen «da» zu sein. Schon nach biblischer Bezeugung geht Gottes Selbstmitteilung über die Offenbarung in Christus hinaus. In ihrer Universalität ereignet sie sich nicht nur in den «Werken der Schöpfung» (Röm 1,18–20), in Ereignissen der Geschichte Israels und in der christlichen Glaubensgemeinschaft, sondern im ganzen Kosmos, in der Universalgeschichte und damit potenziell auch in den Quellen und Strömen der Religionstraditionen.

Ob man den theologischen Begriff «Offenbarung» auf solche Selbstkommunikationen anwenden will, sei dahingestellt. Ich ziehe es vor, zunächst nur von *Erfahrungen* der Gegenwart des Heiligen und *Zeugnissen* von Offenbarungen in den Religionen zu sprechen. Doch allein schon aufgrund dieser Erfahrungen und Bezeugungen verdienen es die außerchristlichen Religionen, als Inspirationsquellen theologischer Erkenntnis wertgeschätzt zu werden. In normativer Hinsicht sind sie damit aus der Perspektive der christlichen Theologie nicht den Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments gleichgestellt, wohl aber deren Auslegungskontexten. So wie sich die Theologie stets im Bezugsrahmen der jeweiligen Kulturgeschichte, der Philosophie und der zeitgenössischen Erfahrungskontexte entfaltet, so kann und sollte sie die Inhalte des christlichen Glaubens in Bezug auf andere Religionstraditionen reflektieren. Wie fruchtbar solche Reflexionen sein können, zeigen viele theologische Religionsdialoge, seien es real geführte oder «innere Dialoge» christlicher Theologietreibender. Damit ist nicht für eine «interreligiöse Theologie» plädiert, die in gleicher Weise aus den Quellen unterschiedlicher religiöser Traditionen schöpfen und daraus eine «Welttheologie» kreieren will,³ sondern für das Hören auf nichtchristliche Stimmen in der christlichen Theologie.

³ Siehe dazu: Reinhold Bernhardt: Theologie zwischen Bekenntnisbindung und universalem Horizont. Überlegungen zum Format einer «interreligiösen Theologie», in: ders., Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme, Zürich 2013, 43–66.

Für den hier vorgelegten Entwurf zur Christologie gilt das Fazit, das Karl-Josef Kuschel für seine Überlegungen zur «Einzigartigkeit Christi im Gespräch mit den Weltreligionen» gezogen hat: «Normativität Christi ohne Absolutheitsanspruch, Finalität ohne Exklusivismus, Definitivität ohne Superiorität ist auf der Basis des Neuen Testaments und der altkirchlichen Konzilien – verstanden im Rahmen einer kontextuellen Exegese und Dogmenhermeneutik – theologisch begründbar.»⁴

Nach christlichem Verständnis ist Christus der Fokus, nicht aber zugleich auch die Grenze des Weltbezugs Gottes. Als solcher repräsentiert er den universalen und unbedingten Heilswillen Gottes, der sich auch in anderen Ereignisgestalten repräsentieren kann, um auf diese Weise seine Universalität und Unbedingtheit zur Geltung zu bringen.

Christliches Glaubensdenken muss demnach für die Möglichkeit offen sein, dass sich die Beziehung zum schöpferischen Grund des Seins auch in Gestaltwerdungen ereignen kann, die nominell nicht christlich sind und sich von den christlichen Vergewisserungs- und Praxisformen unterscheiden. In der Perspektive des christlichen Glaubens können solche Gestaltwerdungen im Bezug auf die Christus-Wirklichkeit bestimmt werden, wie sie sich in Jesus repräsentiert hat. Dieser Bezug kann «positiv» – durch den Aufweis von Gemeinsamkeiten oder Resonanzen –, aber auch «negativ» hergestellt werden, das heißt: Transzendenzbeziehungen, die dem Logos, dem Geist und der Weisheit Gottes, von dem/der Jesus erfüllt war, nicht offenkundig widersprechen, die aber Menschen existenziellen Halt und Orientierung geben, kann eine grundlegende Anerkennung und Wertschätzung entgegengebracht werden.

5.2. «Solus Christus»?

Das «solus Christus» – d. h. das Bekenntnis zur alleinigen Heilsmittlerschaft Jesu – kann auch in einer Repräsentationschristologie seine Bedeutung haben. Es ist dabei allerdings klarzustellen, um welche Art von Sprachgebrauch es sich bei den diesbezüglichen Aussagen handelt. Es sind

⁴ Karl-Josef Kuschel: Christologie und interreligiöser Dialog. Die Einzigartigkeit Christi im Gespräch mit den Weltreligionen, in: StZ 116, 1991, 401; abgedruckt in: ders. (Hg.): Christentum und nichtchristliche Religionen, Darmstadt 1994, 152.

also hermeneutische, sprachanalytische und religionsphilosophische Überlegungen anzustellen. Dabei geht es weniger um eine Klärung dessen, *was* der christliche Glaube sagt, und mehr darum, *wie* die Artikulationen seines Selbstverständnisses – in diesem Fall: die Aussagen zu Offenbarung und Heilsbedeutung Jesu Christi – zu verstehen sind.

In der «Sprache des Glaubens» sind sie nicht als metaphysische propositionale Sachwahrheiten zu verstehen, sondern als personale, existenzielle Beziehungswahrheiten, als *Zeugnisse* des Glaubens an Jesus Christus, als *Bekanntnisse* zu ihm und zu der von ihm repräsentierten Gottesgegenwart. Sie bringen *Wahrheitsgewissheiten* zum Ausdruck, die nicht zu allgemeingültigen *Wahrheitsansprüchen* verschoben werden dürfen.⁵ Dass es keinen anderen Weg zu Gott gibt, ist ein Erfahrungssatz, der nicht in einen Bedingungssatz umgewandelt werden darf. Dadurch würde er zu einem Exklusionsprinzip, zu einem definitiven (d. h. begrenzenden) «soteriologischen numerus clausus». Als solcher stünde er im Widerspruch zu dem, *was* sich in Jesus Christus repräsentierte: zur Unbedingtheit und Universalität der Heilsgegenwart Gottes.

In der Aussage, dass es keinen anderen Weg zu Gott gibt, artikuliert sich der Glaube an Jesus Christus im Modus einer *Zusage*, als *Zuspruch* des Heils, nicht als Errichtung einer Zugangsbedingung. Für die Betroffenen haben solche Bekenntnisaussagen unbedingte Geltung. Doch darf daraus kein Anspruch auf «absolute», d. h. vom Glauben der Betroffenen abgelöste («ab-solvere») Geltung abgeleitet werden. Es sind Aussagen aus der Teilnehmendenperspektive (der grammatischen «Ersten Person»), nicht aus der Betrachterperspektive (der «Dritten Person»).

Dass es sich um personale Bekenntniswahrheiten handelt, bedeutet nicht, dass diese als bloß subjektivistisch und nonkognitiv aufzufassen wären. Sie sind eingebettet in die Gemeinschaft der Glaubenden und in den Überlieferungsstrom des Glaubens. Sie haben durchaus einen Gehalt, der über den Ausdruck subjektiver Religiosität hinausgeht. Es bringt sich darin die Verheißung und die erfahrungsbasierte Gewissheit zum Ausdruck, dass in Jesus Christus *wirklich* ein tragfähiger Weg in die Gemeinschaft mit Gott eröffnet ist.

⁵ Siehe dazu: Reinhold Bernhardt: Die Wahrheitsfrage im Kontext religionspluraler Bildung, in: Ilona Nord, Thomas Schlag (Hg.): Renaissance religiöser Wahrheit. Thematisierungen und Deutungen in praktisch-theologischer Perspektive, Leipzig 2017, 55–68.

In der reformatorischen Theologie hat das «solus Christus» seinen ursprünglichen Ort in der Soteriologie bzw. in der Rechtfertigungslehre. Es besagte, dass die Rechtfertigung des Menschen vor Gott «allein in Christus» geschehen ist, sodass der Mensch von sich aus keinen Beitrag dazu leisten muss und auch nicht leisten kann. Diese Aussage hat kerygmatischen und seelsorgerlichen Charakter. Sie sollte und soll Heilsgewissheit und Trost im Leben und im Sterben vermitteln. In der Wort-Gottes-Theologie Karl Barths wurde die Bekenntnisaussage dann über die Soteriologie hinaus auch auf die theologische Epistemologie ausgedehnt: Christus soll die *alleinige* Quelle der christlichen Glaubenserkenntnis sein. Das gebietet auch die erste These der Barmer Theologischen Erklärung. Damit ist allerdings nicht gesagt, dass es kein anderes Wort Gottes *gibt*, sondern dass «wir» (also die Christinnen und Christen!) kein anderes Wort Gottes *hören* sollen. Für diejenigen, die sich in dieses «wir» bzw. «uns» eingeschlossen wissen, *ist* Jesus das eine und definitive Wort Gottes. Dieses Glaubensbewusstsein kann aber nicht einfach, ohne hermeneutische Reflexion, auf die Ebene einer theologischen Proposition gehoben werden.

Das Bekenntnis zur Einzigartigkeit oder sogar Einzigkeit der Offenbarung und Heilsvermittlung in Jesus Christus ist Ausdruck der Einzigartigkeit und Einzigkeit, in der sich der/die Glaubende von ihm angesprochen weiß. Es ist ein Glaubens*ausdruck*, der auf den *Grund* des Glaubens – auf den Gottesrepräsentanten – und durch ihn auf den, der sich in ihm repräsentiert, verweist. Als solches tritt das Bekenntnis mit der Überzeugung auf, dass dieser Glaubensgrund auch für andere Menschen existenziell bedeutsam sei. Eine solche Überzeugung darf aber nicht zu einem glaubens- und erfahrungsunabhängigen, allgemeingültigen, ungeschichtlichen Lehrsatz verfestigt, also doktrinalisiert und rationalisiert werden. Glaubensausagen bringen das Bewusstsein zum Ausdruck, vom Grund des Glaubens unbedingt in Anspruch genommen zu sein. Wenn sie aber als Aussagen des Glaubens reflektiert werden, dann zeigt sich ihre Unablösbarkeit von der Person des Glaubenden und seiner kulturellen und religiösen Prägung, mithin ihre faktische Kontingenz. Das nimmt ihnen nichts an Bedeutsamkeit. Das «solus Christus» ist also vor allem ein *pisteologisches* Prädikat. Und als solches ist es weniger als eine propositionale und mehr als eine doxologische Aussage zu verstehen.

5.3. Eine Anwendung: Der Koran als Repräsentation Gottes?

Am Ende des in diesem Band entfalteten Gedankengangs möchte ich die angestellten Überlegungen exemplarisch auf eine Frage anwenden, die für die theologische Beziehungsbestimmung zum Islam von grundlegender Bedeutung ist: auf die Frage, ob auch der Koran als Repräsentation der Selbstmitteilung Gottes und damit Gottes selbst angesehen werden kann. Nach dem bisher Gesagten ist die Antwort positiv, aber im Potenzialis zu formulieren: Er *kann*.

Es gibt für diese Aussage keinen theologischen Erkenntnisgrund, der unmittelbar in Anspruch genommen werden könnte. Sie kann aber aus Ableitungen gewonnen werden, letztlich aus der Grundüberzeugung, dass Gott auch denen nicht ferne sei, die nicht über Christus zu ihm in Beziehung stehen (nach Apg 17,27). Im Koran wird diese Zusage der Gottesnähe sogar noch gesteigert (Q 50,16). Die Zuwendung Gottes ist qualifiziert durch Barmherzigkeit, die nach Q 6,12 eine Wesenseigenschaft Gottes ist, weil Gott sich auf sie verpflichtet hat. Nahezu 600 Mal ist im Koran von der Barmherzigkeit Gottes die Rede, fast 170 Mal wird Gott als der «Allbarmherzige» bezeichnet. In Q 7,56 wird Barmherzigkeit als Nah-Sein Gottes verstanden. Man *kann* darin einen Ausdruck des unbedingten und universalen Heilswillens Gottes sehen.

Aber ist wirklich von einer *Unbedingtheit* der Barmherzigkeit Gottes im Koran die Rede? Handelt es sich nicht vielmehr um eine durch den menschlichen Gehorsam oder Ungehorsam gegenüber dem Willen Gottes *bedingte* Barmherzigkeit, um eine Barmherzigkeit des *richtenden* Gottes? Das ist zweifellos die Aussage in vielen Versen des Koran (wie übrigens auch im Alten und selbst im Neuen Testament!). Man muss aber unterscheiden zwischen der *Anwendung* der Barmherzigkeit und ihrer *Konstitution*. Die Rede von der Unbedingtheit bezieht sich auf die Konstitution. Als Wesenseigenschaft Gottes liegt die Barmherzigkeit allen menschlichen Gehorsams- und Ungehorsamsakten ewig voraus. Genau das gleiche gilt auch für die christliche Rede vom unbedingten Heilswillen Gottes. Und das ist auch die Bedeutung des reformatorischen «sola gratia».

Den konstatierten Entsprechungen stehen allerdings auch tiefgreifende Differenzen vor allem im Verständnis Gottes und Jesu Christi gegenüber. Die koranische Betonung der Einheit und Einzigkeit Gottes wendet sich gegen das trinitarische Gottesverständnis des christlichen Glaubens und gegen die Rede von einer Gottessohnschaft Jesu. Gewiss kann man fragen,

ob sich diese Kritik gegen die christliche Gotteslehre, Christologie und Soteriologie insgesamt richtet oder nur gegen zeitbedingte Ausformulierungen dieser Glaubensinhalte, nämlich gegen die alexandrinische Theologie mit ihrer Rede von Maria als «Mutter Gottes» (*theotokos*) oder gegen die Lehren christlicher Splittergruppen im Umfeld Mohammeds.⁶

Doch mit einer solchen (sicher berechtigten) theologiegeschichtlichen Kontextualisierung ist das Problem nicht gelöst, denn es betrifft auch die biblischen Überlieferungen selbst, besonders die Christologie des Paulus und der johanneischen Schriften. Ich beschränke mich auf den Vergleich mit Paulus und nenne nur einige Differenzpunkte:

- Während Paulus Christus und Adam in ein Kontrastverhältnis zueinander stellt, betont der Koran die geschöpfliche Gleichheit beider. Wie Adam, so ist nach Q 3,59 auch Jesus von Gott aus Erde geschaffen. Gott sprach zu ihm «sei» und er war.
- Mit der Bezeichnung Jesu als «Sohn Marias» wird die von Paulus gebrauchte Bezeichnung als «Sohn Gottes» bestritten.
- Die koranische Titulatur Jesu als «Gesandter Gottes» klingt zwar an die paulinischen Aussagen an, denen zufolge der Sohn Gottes «gesandt» ist; sie bezieht sich aber auf die durch den *Menschen* Jesus zu überbringende Botschaft: «Er hat mir die Schrift gegeben und mich zu einem Propheten gemacht.»⁷
- Die Selbstvorstellung Jesu als «Diener Gottes» in Q 19,30 steht dem von Paulus gebrauchten Würdetitel «Herr» gegenüber. Dem Koran zufolge ist allein *Gott* der Herr, dem gedient wird.

All diese Punkte, denen man noch zahlreiche weitere hinzufügen könnte, lassen sich dahingehend zusammenfassen, dass im Koran das Menschsein Jesu betont wird, während die Christologie des Paulus auf den erhöhten Christus bezogen ist.

Zugleich wird das Menschsein Jesu im Koran aber auch enthistorisiert und dekontextualisiert. Von Jesus wird nur seine Abstammung von Maria (per Jungfrauengeburt) erwähnt. Alle weiteren Anspielungen auf seinen historischen Lebenskontext sind ausgeblendet. Die von ihm überlieferten

⁶ Bertold Klappert: Christologie und Trinitätslehre im christlich-jüdischen und christlich-islamischen Gespräch, in: Johannes Ehmann u. a. (Hg.): «Alles wirkliche Leben ist Begegnung», FS zum 40-jährigen Bestehen von Studium in Israel, Leipzig 2018, 361–386.

⁷ Q 19,30 (Übersetzung durch Rudi Paret).

Wunder sind lediglich erwähnt, aber nicht ausführlicher erzählt und nicht örtlich und zeitlich situiert, wie es in den Evangelien der Fall ist. Während also einerseits Jesu Menschsein betont wird, erscheint er andererseits eigentümlich entweltlicht. Zudem werden Jesus hohe Würdetitel beigelegt. Er wird nicht nur als Prophet, Gottesknecht und Gesandter Gottes bezeichnet, sondern auch als Messias und Heiler, ja als Wort und Geist Gottes. Er ist das «Wort der Wahrheit» (Q 19,34) und «Zeichen Gottes» (Q 19,21 u. ö.).⁸ Aussagen wie diese sind für eine Repräsentationschristologie offensichtlich anschlussfähig.

Im Schema der christlichen Drei-Ämter-Lehre könnte man sagen, dass Jesus nach dem Verständnis des Koran das «prophetische Amt» wahrnimmt. Im Blick auf seine in Q 4,159f. und in manchen Hadithen ange deutete Wiederkunft (die besonders im schiitischen Islam betont wird) kann man in gewisser Weise sogar von einem «königlichen Amt» sprechen. Das «priesterliche Amt» wird dagegen eindeutig zurückgewiesen.

Die Differenzen zwischen islamischem und christlichem Verständnis von Person und Bedeutung Jesu können und dürfen nicht abgemildert werden. Sie müssen aber auch nicht polemisch zu Inkommensurabilitäten hochgespielt werden. Aus christlicher Perspektive bleibt die Bedeutung Jesu Christi im Koran und in den islamischen Traditionen unterbestimmt. Aber Unterbestimmtheit ist nicht gleichbedeutend mit Falschheit.

Im Gegenteil: Die islamische Kritik enthält gewichtige Wahrheitsmomente. Sie warnt vor Überspannungen des christlichen Verständnisses der Person und Bedeutung Jesu Christi bis hin zu einer Vergottung Jesu. Sie ruft das jüdisch-christlich-islamische Grundbekenntnis zur Einheit und Einzigkeit Gottes in Erinnerung, wie es Jesus selbst in Mk 12,29 aussprach. Damit ist die Unterschiedenheit zwischen Gott und Jesus betont. Diese Unterschiedenheit kommt in der doppelten Differenz zum Ausdruck, die ich in Abschnitt 3.3. herausgearbeitet habe. In der christlichen

⁸ Martin Bauschke: *Jesus im Koran*, Köln 2001; ders.: *Der Sohn Marias. Jesus im Koran*, Darmstadt 2013; Oddbjørn Leirvik: *Images of Jesus Christ in Islam*, London, New York 2010; Eva-Maria Gerigk: *Der andere Jesus. Hermeneutische Studie zum Koran als Dokument religiöser Identität am Beispiel der Gestalt Jesu*, Berlin u. a. 2014; Klaus von Stosch, Mouhanad Khorchide (Hg.): *Streit um Jesus. Muslimische und christliche Annäherungen*, Paderborn 2016; dies.: *Der andere Prophet. Jesus im Koran*, Freiburg i. Br. u. a. 2018; Gabriel Said Reynolds: *The Islamic Christ*, in: Francesca Aran Murphy (Hg.): *The Oxford Handbook of Christology*, Oxford 2015, 183–198.

Theologie und mehr noch in der Geschichte der Frömmigkeit (inklusive der Gebetspraxis) wurde sie oft zurückgedrängt und in manchen steilen Bekenntnissätzen von Christinnen und Christen, die sich damit selbst besondere Glaubensfestigkeit bescheinigen, gänzlich geleugnet.

Wenn christlicherseits vorausgesetzt wird, dass in Jesus Christus die einzig authentische und definitive Offenbarung Gottes erfolgt ist, dann muss selbst die *Möglichkeit* geleugnet werden, dass sich Gottes unbedingter und universaler Heilswille auch im Koran repräsentiert hat. Wenn angenommen wird, dass Gott sich im Koran nicht nur anders offenbart hat, sondern dass sich hier ein anderer Gott offenbart hat, dann wäre der Koran bestenfalls als Religionsurkunde interessant, besäße aber keine theologische Relevanz. Da es aber nach Auffassung der monotheistischen Religionen nur *einen* Gott gibt, stünde damit das Gottsein des im Koran bezeugten Gottes infrage.

Gesteht man demgegenüber die Möglichkeit zu, dass auch der Koran ein Medium der Repräsentation Gottes sein kann, dann ist damit eine Grundlage für konstruktiv-kritische theologische Debatten über das christliche und das muslimische Gottesverständnis gelegt. Diese Grundlage besteht in einer elementaren theologischen Wertschätzung, die auch die Respektierung der Differenzen sowie der Andersartigkeit anderer Glaubensformen einschließt.

Der Grund für diese Wertschätzung – im Blick auf den Koran und den Islam wie auf die Quellen und Ströme anderer Religionen – liegt in der Besinnung auf die universale und unbedingte Offenheit Gottes für seine Schöpfung – theologisch «Offenbarung» genannt. Aus ihr ergibt sich eine Haltung der Offenheit in der Beziehungsbestimmung und -gestaltung gegenüber Menschen anderen Glaubens. Diese geht mit der Hoffnung einher, auch in außerchristlichen Religionsformen Repräsentationen Gottes und Formationen seiner Gnade zu entdecken.

5.4. Schlusswort

Auf dem zurückgelegten Darstellungsweg habe ich den Versuch unternommen, die Bedeutung Jesu Christi im Kontext religiöser Pluralität und deren theologischer Reflexion zur Sprache zu bringen. Es ging nicht darum, ein theologisches Urteil über andere Religionen, deren Quellen und Überlieferungen, Lehren und Praxisformen abzugeben. Es sollte vielmehr

gezeigt werden, dass der christliche Glaube und die Christologie als die reflexive Durchdringung seines Zentrums nicht apriori und notwendigerweise zu einem negativen Urteil über die Identitätszentren anderer Religionen führen müssen, sondern mit einer theologisch begründeten prinzipiellen Wertschätzung anderer Religionen (die kritische Urteile im Blick auf einzelne Phänomene keineswegs ausschließt) verbunden sein können. Die Frage, wie diese theologisch zu sehen sind, ist damit nicht beantwortet und soll auch nicht beantwortet werden. Sie soll und muss letztlich offen bleiben. Sie könnte nur in einer eschatologischen Perspektive beantwortet werden. Da wir eine solche Perspektive nicht einnehmen können, ist es – so die hier vertretene Auffassung – von der Repräsentation Gottes in Jesus Christus her geboten, ein Loblied auf die Größe der Gnade Gottes anzustimmen, die Religionsgrenzen (wie auch alle anderen Grenzen) souverän überschreitet. Dieses Loblied schließt die Möglichkeit ein, dass Gott sich in vergleichbarer Weise auch in den normativen Zentren anderer Religionen repräsentiert haben könnte. Mehr als eine solch zurückhaltende Antwort im Potenzialis scheint mir angesichts der zur Verfügung stehenden Erkenntnis- und Urteilsmöglichkeiten nicht verantwortbar zu sein. Blickt man aber auf die Geschichte der Beziehungsbestimmungen des christlichen Glaubens zu anderen Religionen zurück, so liegt darin eine deutliche Re-Vision, die sich auch auf die praktische Gestaltung der interreligiösen Beziehungen auswirkt.

Antworten im Potenzialis befriedigen nicht das Bedürfnis nach Eindeutigkeit. In ihnen liegt vielmehr eine Kritik an diesem Bedürfnis. Die Forderung nach einer möglichst robusten Theologie der Religionen, die nicht im Potenzialis, sondern im Realis spricht, scheint mir von daher ebenso verfehlt zu sein wie eine Christologie, die es erst gar nicht unternimmt, einen Bezug zur religiösen Vielfalt herzustellen.

Wo dieser Bezug jedoch hergestellt wird und wo er im Sinne einer theologisch begründeten Wertschätzung hergestellt wird, ist damit eine Begegnungshaltung grundgelegt, die in kritischer Offenheit nach «Gestalten der Gnade»⁹ in anderen Religionen suchen kann. Wo sie fündig wird, wird aus dem Potenzialis ein Realis. Doch ist das nicht mehr Sache der Theologie, sondern der jeweiligen interreligiösen Begegnungserfahrung, nicht Gegenstand apriorischer Behauptungen, sondern aposteriorischer Erkundungen.

⁹ Siehe dazu Anm. 4 im Vorwort dieses Bandes.

Die dem zugrunde liegende Begegnungshaltung kann sich an dem Verständnis von Wahrheit orientieren, das Franz Rosenzweig im «Stern der Erlösung» beschrieb: «Be-währt also muss die Wahrheit werden, und grade in der Weise, in der man sie gemeinhin verleugnet: nämlich indem man die ›ganze‹ Wahrheit auf sich beruhen läßt und dennoch den Anteil, an den man sich hält, für die ewige Wahrheit erkennt.»¹⁰

¹⁰ Franz Rosenzweig: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften II: Der Stern der Erlösung, Haag⁴1976, 437.

Personenregister

Die Namen der Autorinnen und Autoren der in den Fußnoten angegebenen Literatur sind nicht in das folgende Register aufgenommen.

- | | | | |
|---------------------------|--|---------------------------|---|
| Abaelard | 279, 323 | Biedermann, Alois Emanuel | 26, 94, 152, 292, 297, 305–321, 322, 335f., 343 |
| Alemann, Ulrich von | 83 | Bockmuehl, Markus | 133 |
| Anselm von Canterbury | 12, 89, 138, 143, 314, 328 | Boff, Clodovis | 58 |
| Apollinaris von Laodicea | 175, 176, 231 | Bolz, Norbert | 262 |
| Aristoteles | 257 | Bonaventura | 109 |
| Arius | 185, 193 | Bonhoeffer, Dietrich | 11, 155, 255, 292f. |
| Athanasius | 109, 185 | Bonifaz VIII. | 117 |
| Augustin | 19, 53, 89 | Bornkamm, Heinrich | 31 |
| Aus der Au, Christina | 204 | Buber, Martin | 63 |
| Baillie, Donald M. | 211, 231 | Bultmann, Rudolf | 186, 297, 337, 340–343, 345 |
| Balthasar, Hans Urs von | 48, 142 | Buren, Paul van | 64 |
| Barth, Hans-Martin | 88, 229 | Burkhardt, Armin | 127 |
| Barth, Karl | 40, 81, 114, 121, 131f., 134, 150, 152, 155, 199, 202, 205f., 284, 291f., 305, 349, 359, 370 | Busch, Eberhard | 205 |
| Barth, Ulrich | 39 | Busse, Ulrich | 172 |
| Basilius von Caesarea | 165 | Calvin, Jean | 49f., 117, 149, 152, 199–207, 232, 274 |
| Baumgarten, Siegmund | 134 | Camus, Albert | 286 |
| Baur, Ferdinand Christian | 329 | Chakkarai, Vengal | 46 |
| Bayer, Oswald | 295 | Colle, Ralph del | 232 |
| Becker, Jürgen | 196 | Conzelmann, Hans | 192 |
| Beintker, Michael | 248 | Cornille, Catherine | 268 |
| Berkhof, Hendrikus | 232 | Crossan, John Dominic | 113 |
| Beza, Theodor | 50 | Crüsemann, Frank | 66 |
| | | Cyprian | 50 |
| | | Cyrrill von Alexandria | 174 |

- Dalferth, Ingolf U. 162, 211
 Danz, Christian 39, 42, 66,
 316f.
 Deuser, Hermann 11, 79f., 127
 Dietzfelbinger, Christian 183
 Dirscherl, Erwin 64
 Dorner, Isaak August 304
 Drew, Rose 213
 Dunn, James D. G. 145, 172,
 191, 196
 Dupuis, Jacques 21, 216, 217f.

 Ehrenberg, Rudolf 63
 Ehrensperger, Kathy 66
 Eliade, Mircea 349
 Essen, Georg 176f.
 Euseb von Caesarea 57
 Ewerszumrode, Frank 202

 Feckes, Carl 115
 Feuerbach, Ludwig 41, 306,
 316
 Fichte, Johann Gottlieb 162
 Frankemölle, Hubert 185, 188
 Frei, Hans 36
 Friedrich II. 36

 Gäde, Gerhard 217
 Ganozcy, Alexandre 229
 Gerhard, Johann 149
 Gestrich, Christof 80, 103,
 137, 139
 Goetze, Andreas 161
 Gollwitzer, Helmut 141
 Graß, Hans 89
 Gregor von Nazianz 165
 Gregor von Nyssa 165
 Grillmeier, Alois 203

 Gumbrecht, Hans Ulrich 112

 Haacker, Klaus 232
 Haight, Roger 26, 123, 161,
 216, 218, 228, 297,
 348–363
 Hailer, Martin 256
 Hamann, Johann Georg 264
 Härle, Wilfried 162
 Hartenstein, Karl 18
 Hartshorne, Charles 337
 Hegel, Georg W. F. 90, 133,
 297, 307, 317–319, 322
 Henrix, Hans Hermann 52
 Herder, Johann Gottfried 264
 Herms, Eilert 162
 Herrmann, Wilhelm 131
 Herzgessell, Johannes 19, 212
 Hick, John 176, 199, 208–211,
 223, 355, 358
 Hippolyt 203
 Hoff, Gregor Maria 84, 157
 Hofheinz, Marco 226, 228
 Holsten, Carl 329f.
 Homolka, Walter 66
 Hünermann, Peter 164
 Huxley, Aldous 266

 Ignatius 232
 Irenäus von Lyon 53, 109, 196,
 231, 246
 Iwand, Hans 282

 Jacobi, Friedrich Heinrich 162,
 264
 Janowski, Bernd 277
 Jaspers, Karl 119
 Jervel, Jacob 108, 110

- Joest, Wilfried 83, 109, 163
 Johannes Paul II. 239
 Johannes von Damaskus 203
 Johnson, Elizabeth A. 249, 253
 Jonas, Hans 140
 Jüngel, Eberhard 114, 162, 179
 Justin der Märtyrer 53, 56, 192

 Kähler, Martin 98, 151f., 293,
 325
 Kant, Immanuel 117, 264, 298,
 317
 Kasper, Walter 43, 164
 Kaufman, Gordon D. 43
 Keener, Craig S. 183
 Kehl, Medard 173
 Kellerhals, Emanuel 18
 Kessler, Hans 46, 142
 Khodre, Georges 246
 Kierkegaard, Søren 162, 292
 Kirchschräger, Walter 155
 Kleinschwärzer-Meister,
 Birgitta 116
 Knitter, Paul F. 64, 246, 344,
 355
 Kooi, Cornelis van der 200
 Korsch, Dietrich 293
 Kraus, Hans-Joachim 227, 232
 Krings, Hermann 176
 Kühn, Ulrich 160, 171, 178
 Kümmel, Werner Georg 110
 Küng, Hans 235
 Kuschel, Karl-Josef 368

 Lampe, Geoffrey W. H. 211,
 232, 235
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 211
 Lévinas, Emmanuel 159, 265

 Lindbeck, George 36
 Link, Christian 112, 117, 199,
 201, 204–207
 Luther, Martin 19, 89, 94f.,
 113f., 143, 149, 175, 177,
 202f., 246, 272, 274, 340

 MacKinnon, Donald 337
 Macquarrie, John 55, 159, 337
 Madragule Badi, Jean-Bertrand
 164, 197
 Marheineke, Philipp Konrad
 134
 Marquardt, Friedrich-Wilhelm
 52
 Marxsen, Willi 43, 337
 Melancthon 152
 Menke, Karl-Heinz 134
 Moltmann, Jürgen 109, 198f.,
 232, 248, 349
 Musculus Dusanus, Wolfgang
 201
 Mussner, Franz 64

 Naumann, Friedrich 264
 Nietzsche, Friedrich 162
 Nikolaus von Kues 222
 Nörenberg, Klaus-Dieter 122

 Oberman, Heiko A. 201
 Ogden, Schubert M. 26, 297,
 337–347, 354, 366
 Ohlig, Karl-Heinz 157
 Origenes 53, 109, 185
 Osten-Sacken, Peter von der
 69, 191
 Otto, Eckard 43
 Owen, John 232

- Panikkar, Raimon 214f., 355
 Pannenberg, Wolfhart 14, 54,
 86, 98, 145, 152, 173, 264,
 291, 305
 Pascal, Blaise 262
 Pawlikowski, John T. 64, 68
 Peirce, Charles Sanders 79, 120,
 127f.
 Pesch, Otto Hermann 230, 277
 Petrus Lombardus 203
 Petuchowski, Jakob J. 233
 Pfeifer, Gerhard 187
 Pfüller, Wolfgang 47
 Philo von Alexandria 180,
 186f., 189–191, 247–249,
 252
 Plotin 187
 Pröpper, Thomas 14, 142, 176,
 281
 Pseudo-Dionysius Areopagita
 265

 Radford Ruether, Rosemary 64
 Rahner, Karl 19, 56, 115, 121,
 141, 163, 199, 212, 277,
 345, 349, 357
 Ratramnus von Corbie 119
 Ratschow, Carl Heinz 19
 Ratzinger, Joseph 29, 52, 65,
 164, 348
 Ricœur, Paul 349
 Ritschl, Albrecht 26, 42, 94,
 98, 138, 276, 292, 297,
 300, 322–336
 Robinson, John A. T. 111
 Rosa, Hartmut 97
 Rosenzweig, Franz 63, 376
 Rührup, Carsten 92

 Ruhstorfer, Karlheinz 10, 45
 Ryle, Gilbert 130

 Schaede, Stephan 80, 109,
 134–138, 141, 143f.
 Schäfer, Rolf 323
 Scheerer, Eckart 71
 Scheffczyk, Leo 115
 Schelling, Friedrich W. J. 179
 Schillebeeckx, Edward 269
 Schleiermacher, Friedrich D. E.
 11, 26, 41, 90, 95f., 150f.,
 160f., 276, 297, 298–304,
 305, 317, 322, 327, 359
 Schmidt-Leukel, Perry 62, 199,
 212f.
 Schmitz, Josef 156
 Schoonenberg, Piet 232
 Schöttler, Heinz-Günther 160
 Schrage, Wolfgang 112
 Schürmann, Heinz 155
 Schüssler Fiorenza, Elisabeth
 253
 Schweitzer, Albert 161
 Schwöbel, Christoph 19, 162
 Seiler, Georg Friedrich 134, 324
 Siller, Hermann Pius 215
 Slenczka, Reinhard 303
 Sölle, Dorothee 83, 139–141,
 144
 Sozzini, Fausto 328
 Spencer, Alan 233
 Spinoza, Baruch de 176, 299
 Spivak, Gayatri Ch. 74
 Splett, Jörg 218
 Strauß, David F. 161, 224,
 307, 314–316
 Suggs, M. Jack 251

Tertullian	56, 109, 114, 116, 144, 159, 231	Victorinus, Marius	144
Theißen, Gerd	64	Wagner, Falk	39
Theobald, Michael	182, 197	Weber, Otto	179
Thoma, Clemens	233	Wedemeyer, Maria von	255
Thomas von Aquin	149, 203, 242, 277	Wengst, Klaus	64, 184
Thumm, Theodor	201	Wenz, Gunther	114, 189
Thyen, Hartwig	193	Werbick, Jürgen	132, 142, 164, 224
Tillich, Paul	11, 13, 23f., 53, 71, 91, 94, 121, 123–128, 151f., 232, 241, 266, 292–295, 337, 348–351	Wesley, John	340
Töllner, Johann Gottlieb	323	Wiedenhofer, Siegfried	366
Troeltsch, Ernst	13, 58	Wiles, Maurice	337
Vatke, Wilhelm	307, 315	Winkler, Ulrich	26
Vernant, Jean-Pierre	78	Wittekind, Folkart	40
Verweyen, Hansjürgen	182f.	Wohlmuth, Josef	168
Vetter, Martin	128	Wüthrich, Matthias	204
		Yong, Amos	246
		Zwingli, Ulrich	53

Beiträge zu einer Theologie der Religionen

Herausgegeben von Reinhold Bernhardt und

Hansjörg Schmid

In der Reihe «Beiträge zu einer Theologie der Religionen» (BThR) bereits erschienen:

- I. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, 2005.
- II. Reinhold Bernhardt: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, 2006.
- III. Reinhold Bernhardt / Thomas Kuhn (Hg.): Religionsfreiheit. Schweizerische Perspektiven, 2007.
- IV. Uwe Gerber: Wie überlebt das Christentum? Religiöse Erfahrungen und Deutungen im 21. Jahrhundert, 2008.
- V. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, 2008.
- VI. Bernhard Nitsche: Gott – Welt – Mensch. Raimon Panikkar's Denken – Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive? 2008.
- VII. Reinhold Bernhardt / Klaus von Stosch (Hg.): Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie, 2009.
- VIII. Mathias Tanner / Felix Müller / Frank Mathwig / Wolfgang Lienemann (Hg.): Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft, 2009.
- IX. Sung Ryl Kim: Gott in und über den Religionen. Auseinandersetzung mit der «pluralistischen Religionstheologie» und das Problem des Synkretismus, 2010.
- X. Walter Dietrich / Wolfgang Lienemann (Hg.): Religionen, Wahrheitsansprüche, Konflikte. Theologische Perspektiven, 2010.

- XI. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, Zürich 2013.
- XII. Reinhold Bernhardt / Ernst Furlinger (Hg.): *Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland Österreich und der Schweiz*, 2015.
- XIII. Verena Grüter: *Klang – Raum – Religion. Ästhetische Dimensionen interreligiöser Begegnung am Beispiel des Festivals Musica Sacra International*, 2017.
- XIV. Reinhold Bernhardt / Verena Grüter (Hg.): *Musik in interreligiösen Begegnungen*, 2019.
- XV. Sigrid Rettenbacher: *Außerhalb der Ekklesiologie keine Religions- theologie. Eine postkoloniale Theologie der Religionen*, 2019.
- XVI. Reinhold Bernhardt: *Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen*, 2019.
- XVII. Ernst Furlinger / Senad Kusur (Hg.): *Islam und religiöser Pluralismus. Grundlagen einer dialogischen muslimischen Religionstheologie*, 2019.
- XVIII. Reinhold Bernhardt / Hansjörg Schmid (Hg.): *Konflikttransformation als Weg zum Frieden. Christliche und islamische Perspektiven*, 2020.
- XIX. Kathrin Visse: *Tradition. Ein christlich-muslimisches Gespräch*, 2020.
- XX. Reinhold Bernhardt: *Klassiker der Religionstheologie im 19. und 20. Jahrhundert. Historische Studien als Impulsgeber für die heutige Reflexion*, 2020.
- XXI. Katja Voges: *Religionsfreiheit im christlich-muslimischen Dialog. Optionen für ein christlich motiviertes und dialogorientiertes Engagement*, 2021.
- XXII. Tobias Specker: *Gottes Wort und menschliche Sprache. Christliche Offenbarungstheologie und islamische Positionen zur Unnachahmlichkeit des Koran*, 2021.