

Katharina Merian (Hg.)

# Repräsentation

Ein neues christologisches  
Modell im Kontext  
der Religionen



T V Z

Beiträge zu einer Theologie  
der Religionen. Band 29



Repräsentation

**T V Z**

Beiträge zu einer Theologie der Religionen 29

Herausgegeben von Reinhold Bernhardt und  
Hansjörg Schmid

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

# **Repräsentation**

Ein neues christologisches Modell im Kontext der Religionen

herausgegeben von Katharina Merian

**T V Z**

Theologischer Verlag Zürich

Publiziert mit freundlicher Unterstützung der Stiftung Dialog – zwischen Kirchen, Religionen und Kulturen.

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur mit einem Strukturbeitrag für die Jahre 2021–2025 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: gapp print, Wangen im Allgäu

ISBN 978-3-290-18651-7 (Print)  
ISBN 978-3-290-18652-4 (E-Book: PDF)  
DOI: <https://doi.org/10.34313/978-3-290-18652-4>

© 2024 Theologischer Verlag Zürich  
[www.tvz-verlag.ch](http://www.tvz-verlag.ch)



Creative Commons 4.0 International

Hersteller:  
TVZ Theologischer Verlag Zürich AG, Schaffhauserstr. 316, CH-8050 Zürich  
[info@tvz-verlag.ch](mailto:info@tvz-verlag.ch)

Verantwortlicher in der EU gemäss GPSR:  
Brockhaus Kommissionsgeschäft GmbH, Kreidlerstr. 9, D-70806 Kornwestheim  
[info@brocom.de](mailto:info@brocom.de)

Weitere Informationen bezüglich Produktsicherheit finden Sie unter: [www.tvz-verlag.ch/produktsicherheit](http://www.tvz-verlag.ch/produktsicherheit)

# Inhalt

*Katharina Merian*  
Einleitung .....7

## HERANFÜHRUNG

*Veronika Hoffmann*  
Christus als Repräsentant?  
Zur Arbeit mit Modellen in der Christologie ..... 19

*Martin Hailer*  
Repräsentationschristologien im christlich-jüdischen Dialog .....39

*Matthias D. Wüthrich*  
«Divine Action»? Providenztheologische Vorentscheidungen  
in der Repräsentationschristologie .....59

## DISKUSSION

*Jürgen Werbick*  
«In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig» (Kol 2,9).  
Christologische Weichenstellungen der Repräsentationschristologie –  
Voraussetzungen, Implikationen, Alternativen .....81

*Christiane Tietz*  
Jesus Christus als Repräsentant der Menschen..... 101

*Moisés Mayordomo*  
2Kor 5,14–21: Exegetische Impulse für Fragen der Christologie ..... 117

## WEITERFÜHRUNG

*Mathias Schneider*  
Transparenz für das Unbedingte:  
Repräsentationschristologie und Buddhologie ..... 135

*Katharina Merian*

Repräsentationschristologie postkolonial gelesen ..... 159

*Karlheinz Ruhstorfer*

Die Präsenz Christi denken.

Religionsphilosophische Perspektiven..... 175

*Reinhold Bernhardt*

Response..... 199

Autor:innenverzeichnis ..... 219



## **Einleitung**

Der vorliegende Band geht zurück auf das Symposium «Jesus Christus, Repräsentant Gottes und der Menschen», das am 5./6. Oktober 2023 anlässlich der Emeritierung von Prof. Dr. Reinhold Bernhardt an der Universität Basel stattgefunden hat. Thema des Symposiums war Bernhardts fast gleichnamige Monografie «Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie» (TVZ, 2021). Diese hatte nach ihrem Erscheinen einige, durchaus auch kritische Reaktionen ausgelöst.<sup>1</sup> Aus diesem Grund schien es angemessen, der Diskussion des Ansatzes einen grösseren Raum anzubieten. Der vorliegende Band ist das Resultat dieser gemeinschaftlich geführten Diskussion über Bernhardts Repräsentationschristologie. Bei sieben von neun Beiträgen handelt es sich um Vorträge, die im Nachgang an das Symposium verschriftlicht wurden. Zwei weitere Beiträge wurden für diesen Band neu verfasst, um bisher wenig ausgeleuchtete Aspekte zu vertiefen.<sup>2</sup>

Im Folgenden werden die Eckpfeiler von Reinhold Bernhardts Repräsentationschristologie skizziert, in die religionstheologischen Debatten eingeordnet und Diskussionspunkte hervorgehoben. Im Anschluss werden die einzelnen Beiträge des Bandes vorgestellt.

### **Grundzüge von Bernhardts Repräsentationschristologie im Kontext der Religionen**

Die Christologie ist derjenige Teil der christlichen Theologie, der sich mit den zentralen Inhalten des christlichen Glaubens auseinandersetzt und Antwort gibt auf die Frage, wer Jesus Christus war und welche Bedeutung

---

<sup>1</sup> Vgl. u. a. Hans-Martin Barth / Reinhold Bernhardt: Rezensionedisputation zu Reinhold Bernhardt: Jesus Christus – Repräsentant Gottes, in: Interkulturalität. Theologische und philosophische Perspektiven, ZMiss 49/1 (2023), 129–137.

<sup>2</sup> Neu dazugekommen sind die Beiträge von Mathias Schneider und Katharina Merian.

seinem Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen für die Menschen zukommt.<sup>3</sup> Im Laufe der Theologiegeschichte und mit Veränderung der historischen Kontexte und Denkformen musste die Christologie immer wieder neue Denkansätze entwickeln, um ihre Inhalte zu plausibilisieren.<sup>4</sup> Diese Aufgabe stellt sich bis in die Gegenwart hinein, die die christologische Reflexion u. a. durch die Situation weltanschaulicher und religiöser Pluralität herausfordert.<sup>5</sup>

Vor diesem Hintergrund ist Bernhardts Repräsentationschristologie als Beitrag zum «Projekt einer religionsdialogischen und interreligiösen Theologie» zu verstehen, wie er dies am oben erwähnten Symposium ausgedrückt hat. Demzufolge geht es der Repräsentationschristologie darum, vom Standpunkt christlicher Theologie aus über die zentralen Inhalte des Christentums Rechenschaft abzulegen und sich dabei von kritischen Impulsen anderer Religionen zum Nachdenken anregen zu lassen. Eine wichtige Wegbereiterin dieses Projektes ist die Israeltheologie, welche nach dem Holocaust das Gespräch mit jüdischen Personen suchte und theologische Antijudaismen im christlichen Denken revidierte. Diese Erfahrungen versucht Bernhardt in seiner Repräsentationschristologie auf den Dialog mit allen Religionen, insbesondere den Islam, auszuweiten.<sup>6</sup>

Inhaltlich geht es der Repräsentationschristologie um eine Neuinterpretation der Deutungslinie, die Bernhardt zusammenfassend als «Logos-Inkarnations-Naturen-Christologie»<sup>7</sup> charakterisiert. Dieser Deutungslinie im Anschluss an Joh 1,1 zufolge hat sich Gott substanzhaft auf die Menschheit bzw. den einen Menschen Jesus Christus eingelassen. Um die auf diese Deutung folgende, problematische Vorstellung einer Zweiheit verschiedener Naturen in Jesus zu vermeiden, wurde das Verständnis von Inkarnation mithilfe der Logoschristologie weiter präzisiert. Dieser zufolge verbindet sich in der Person Christi der Logos (Wort) Gottes mit der menschlichen Natur zu einer hypostatischen Union.<sup>8</sup> Diese Deutung war überaus erfolgreich in der Theologiegeschichte, weil sie erlaubte, die substanzhafte Einheit Gottes und des Sohnes zu denken, gleichzeitig aber

---

<sup>3</sup> Vgl. Reinhold Bernhardt: *Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie* (BThR 23), Zürich 2021, 1.

<sup>4</sup> Vgl. ebd.

<sup>5</sup> Vgl. a. a. O., 9f.

<sup>6</sup> Vgl. a. a. O., 62–69.

<sup>7</sup> Vgl. a. a. O., 156ff.

<sup>8</sup> Vgl. a. a. O., 158.

auch die Eigenständigkeit des Sohnes und die Einzigkeit des Vaters respektierte.<sup>9</sup>

Gleichzeitig wurden aber auch immer wieder Bedenken gegen diese Deutungslinie erhoben. So ist damit u. a. der missverständliche Gedanke verbunden, dass Gott Mensch geworden sei. Folgt man dieser Deutung, verstrickt man sich in verschiedene Probleme: Gott hätte dann nicht nur eine Wesensverwandlung durchlaufen und Jesus selbst wäre Gott, was seiner Menschheit widersprechen würde. Weiter hätte sich der unendliche Gott auch selbst verendlicht und wäre damit nicht mehr unendlich; diese Aussage ist nach Bernhardt aufgrund ihrer Selbstwidersprüchlichkeit «denkerisch [...] nicht einzuholen.»<sup>10</sup> Weiter wurde die Inkarnationschristologie auch in der pluralistischen Religionstheologie kritisiert. Diese wies darauf hin, dass es nach der Inkarnationschristologie kein Heil geben könne, das nicht durch Christus vermittelt ist, wenn Gottes Inkarnation in Christus als singuläres Ereignis verstanden würde, durch das Gott sein Heil exklusiv vermittelt hat.<sup>11</sup> Folgt man dieser Deutung, derzufolge Christus «das eine und einzige Nadelöhr» Gottes zu den Menschen und umgekehrt sei, werden gemäss Bernhardts Problemanalyse «die Zeugnisse einer Gegenwart des ›Heiligen‹ in anderen Religionen theologisch wertlos oder mindestens defizitär. Dann kann ihnen und damit diesen Religionen insgesamt auch keine theologische Wertschätzung entgegengebracht werden.»<sup>12</sup> Das aber ist gerade nicht das, was Bernhardt möchte:

«Gefragt wird [stattdessen] 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.»<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> Vgl. Rochus Leonhardt: Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie (UTB 2214), Göttingen 2009, 222f.

<sup>10</sup> Bernhardt, Jesus Christus, 194.

<sup>11</sup> Vgl. a. a. O., 17. Seit den 1980er Jahren wird diese Kritik besonders prominent von John Hick als einer der bekanntesten Stimmen der pluralistischen Religionstheologie vertreten; vgl. z. B. John Hick: The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age, Louisville 1993.

<sup>12</sup> Bernhardt, Jesus Christus, 17f.

<sup>13</sup> A. a. O., 15; Hervorhebung KM.

Bei der Entwicklung einer solchen Christologie, die andere Religionen nicht automatisch abwertet, sondern zu deren Wertschätzung anleitet, greift Bernhardt programmatisch auf den Repräsentationsbegriff zurück, um damit die oben beschriebene Inkarnationstheologie und die Art, wie Gott in Christus gegenwärtig war, neu zu deuten.<sup>14</sup>

Der Begriff der Repräsentation hat im deutschen Sprachgebrauch normalerweise zwei Grundbedeutungen – Darstellung bzw. Abbildung von etwas/jemandem und Stellvertretung für etwas/jemanden bei dessen Abwesenheit.<sup>15</sup> Diese zwei Bedeutungen klingen auch in Bernhardts Verständnis von Repräsentation an, er setzt aber andere Akzente, um den Begriff für das von ihm beabsichtigte Unternehmen fruchtbar machen zu können. So meint Repräsentation für Bernhardt nicht nur eine Abbildung, sondern Vergegenwärtigung.<sup>16</sup> Weiter bezieht er das stellvertretende Moment auf etwas, das *anwesend*, aber der Erfahrung entzogen ist, und nicht – wie sonst üblich – auf etwas Abwesendes.<sup>17</sup>

Dieses Verständnis von Repräsentation als Vergegenwärtigung eines Anwesenden entfaltet Bernhardt in Bezug auf Christus. Dabei spricht er von einer «doppelte[n] Repräsentation»<sup>18</sup>, die sich in Christus ereignet. Auf der einen Seite bezieht sich die Repräsentation Christi auf die Beziehung und Wirkung, die von Gott über Christus zu den Menschen hin geht. Dieser Seite der Repräsentation zufolge offenbart Christus in, mit

---

<sup>14</sup> Vgl. a. a. O., 71ff. Der Repräsentationsbegriff wurde bereits in der frühen Christentumsgeschichte genutzt, um die Beziehung Christi zu Gott zu beschreiben. Er wurde aber zunehmend vom Begriff der Stellvertretung verdrängt, der das Moment des Eintretens für und an der Stelle eines anderen betonte; vgl. u. a. Stephan Schaede: *Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie*, Tübingen 2004, 171–238. In Bernhardts Werk taucht der Repräsentationsbegriff erstmals prominent in seiner Habilitationsschrift auf; vgl. Reinhold Bernhardt: *Was heißt «Handeln Gottes»? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*, Gütersloh 1999, 399ff. Dort ist er aber noch nicht programmatisch auf die Christologie bezogen, sondern bezieht sich auf die wirkmächtige Vergegenwärtigung Gottes in verschiedenen Manifestationen. Dennoch finden sich auch bereits dort erste Überlegungen zu einer pneumatologisch fundierten Repräsentationschristologie (a. a. O., 436f.).

<sup>15</sup> Vgl. Bernhardt, *Jesus Christus*, 71–78.

<sup>16</sup> Vgl. a. a. O., 81–85.

<sup>17</sup> Vgl. a. a. O., 82.

<sup>18</sup> A. a. O., 85.

und an seiner Person Gott bzw. dessen universalen und unbedingten Heilswillen; er ist so von Gottes Präsenz erfüllt, dass er für die Menschen zum «lebendigen Beweis» der Liebe Gottes wird.<sup>19</sup> Auf der anderen Seite bezieht sich die Repräsentation Christi auch auf die Beziehung und Wirkung, die von den Menschen über Christus zu Gott geht. Gemäss dieser Seite der Repräsentation ist Christus personaler Repräsentant der Menschen gegenüber Gott und vergegenwärtigt vor Gott die menschliche Bedürftigkeit.<sup>20</sup> Damit nimmt Bernhardt das neutestamentliche Motiv von Christus als Fürsprecher der Menschen (1Joh 2,1) vor Gott auf und führt es weiter.

Nutzt man den Repräsentationsbegriff für die Christologie, so kann zwischen der Person des Repräsentanten bzw. der Repräsentation und der «Sache», die repräsentiert wird (*repraesentandum*), unterschieden werden. Diese Unterscheidung ist für die Religionstheologie überaus wichtig, weil sie – anders als die oben skizzierte Inkarnationstheologie – die Denkmöglichkeit eröffnet, dass sich die «Sache», die repräsentiert wird (*repraesentandum*), auch anders repräsentieren könnte. In der Repräsentationschristologie wird diese Denkmöglichkeit soteriologisch in eine Wahrscheinlichkeit überführt:

Inhaltlicher Dreh- und Angelpunkt von Bernhardts Repräsentationschristologie ist die Annahme, dass Gottes Heilswille bzw. seine Liebe, wie er/sie sich in Jesus Christus gezeigt hat, ewig und universal ist. Durch Jesu Sprechen und Handeln und sogar durch das «Unheilserignis» des Kreuzes und Todes Jesu macht sich die Liebe Gottes erfahrbar, auch wenn Letzteres erst im Nachhinein deutlich wird.<sup>21</sup> In und an Jesus Christus zeigt sich, dass Gott auch im Leid gegenwärtig ist und stets neue «Heilsimpulse» setzt.<sup>22</sup>

Buchstabiert man diese Überlegungen mithilfe des Repräsentationsgedankens durch, so ist die universale und unbedingte Liebe Gottes die «Sache», die repräsentiert wird (*repraesentandum*). Christus ist der für das Christentum massgebliche Repräsentant dieser Liebe. Weil aber Gottes

---

<sup>19</sup> Vgl. a. a. O., 85f.

<sup>20</sup> Vgl. a. a. O., 87. Für die weiterführende Differenzierung zwischen Jesus Christus als Repräsentant des wirklichen und wahren Menschseins vgl. u. a. a. a. O., 84f.97.

<sup>21</sup> Bernhardt versteht «Auferweckung» als hermeneutisches Geschehen bzw. als eine «Sinnumkehr», die im Nachhinein erschliesst, dass Gott auch am Kreuz nicht abwesend war; vgl. a. a. O., 282–284.

<sup>22</sup> Vgl. a. a. O., 268–289.

Liebe, wie sie sich in Christus vergegenwärtigt hat, universal und unbedingte ist, kann sie nicht auf Christus allein beschränkt sein. Wäre sie auf Christus beschränkt, würde dies ihre Unbedingtheit einschränken.<sup>23</sup> Folglich gilt: «In Christus hat Gott sich in seiner Heilsintention *identifiziert*, aber nicht *de-finiert*, im Sinne von «begrenzt».»<sup>24</sup> Es muss daher mit der Wahrscheinlichkeit gerechnet werden, dass sich die Liebe Gottes auch auf andere Weise, d. h. in anderen Religionen manifestiert.

Kommen wir zu einem Fazit. Das Potenzial des Repräsentationsbegriffs für die Christologie ist darin zu sehen, dass er es vermag, die Art und Weise, wie Gott in Christus war, als Beziehungsgeschehen zu beschreiben und damit nicht nur die Einheit, sondern auch die bleibende Differenz zwischen Gott und Christus zu respektieren.<sup>25</sup> Mithilfe des Repräsentationsbegriffs lässt sich festhalten, dass Gott *in* Jesus Christus war.<sup>26</sup> Damit wird das Anliegen traditioneller Inkarnationschristologien aufgenommen. Gleichzeitig lässt der Repräsentationsbegriff aber auch den Gedanken zu, dass sich die universale und unbedingte Liebe Gottes (die «Sache» der Repräsentation) nicht in Christus als dem massgeblichen Repräsentanten des Christentums erschöpft. Vielmehr ist davon auszugehen, dass sich Gottes Heilswille und Liebe neben seiner Repräsentation in Christus auch noch in anderen Repräsentant:innen oder Repräsentationen vergegenwärtigt haben könnte.<sup>27</sup>

Nach dieser Kurzdarstellung von Bernhardts Ansatz will ich den Blick auf zwei Anfragen richten, die sich damit stellen:

Wie oben gesehen, entwickelt Bernhardt aus dem Repräsentationsbegriff einen christologischen Leitbegriff bzw. ein Modell, das sich durch höhere Komplexität und Integrationskraft auszeichnet, sich gegenüber dem alltäglichen deutschen Sprachgebrauch aber auch durch Besonderheiten auszeichnet, wie z. B. der Betonung des Aspekts der Vergegenwärtigung eines Anwesenden wie auch die Doppelung der Repräsentation, die gleichzeitig in beide Richtungen geht. Was bedeutet dies für die Plausibilität des Repräsentationsbegriffs innerhalb der christlichen Theologie?

Weiter hält Bernhardt in der Auseinandersetzung mit dem Repräsentationsbegriff fest, dass eine personale, intentionale Repräsentation legitimiert

---

<sup>23</sup> Vgl. a. a. O., 50.

<sup>24</sup> A. a. O., 85.

<sup>25</sup> Vgl. u. a. a. a. O., 178ff.

<sup>26</sup> Vgl. u. a. a. a. O., 85ff.

<sup>27</sup> Vgl. u. a. a. a. O., 365–368.

bzw. autorisiert werden muss, durch diejenigen, die sich repräsentieren lassen.<sup>28</sup> Hier stellt sich die Frage, ob dies auch für die Repräsentation durch Christus gilt, insbesondere für seine Repräsentation der Menschheit. Falls ja, wie ist diese Legitimation und Autorisierung zu verstehen?

Diese und weitere Fragen werden in den Beiträgen in diesem Band diskutiert, deren Inhalte nun in aller Kürze vorgestellt werden sollen.

## Übersicht über die einzelnen Beiträge

Im ersten Teil des Bandes sind verschiedene Beiträge versammelt, die aus modelltheoretischer und israeltheologischer Perspektive sowie mit Blick auf Bernhardts frühere Überlegungen zur Vorsehungstheologie an die Repräsentationschristologie heranführen.

*Veronika Hoffmann* diskutiert in ihrem Beitrag «Repräsentation» als christologisches und soteriologisches Modell. Im Anschluss an modelltheoretische Überlegungen prüft sie zunächst die Anschlussfähigkeit des Repräsentationsmodells an den alltäglichen Sprachgebrauch und dessen theoretische Präzision. Eine mögliche Grenze des Modells liegt aus ihrer Sicht in Bernhardts kontraintuitivem Verständnis von Repräsentation als Vergewärtigung eines *Anwesenden*, wohingegen die deutsche Sprache Repräsentation eher als Vergewärtigung eines *Abwesenden* versteht. Im Anschluss vergleicht Hoffmann «Repräsentation» mit «Stellvertretung» und «Sakrament» als weiteren traditionellen Vermittlungsmodellen, die es erlauben, Jesus Christus als Mittler zwischen Gott und den Menschen zu denken. Dabei kommt sie zum Schluss, dass sich das Modell der Repräsentation besonders gut eignet, um die Christologie und Soteriologie zu verbinden. Demgegenüber sind die Modelle «Stellvertretung» und «Sakrament» v. a. soteriologischer Art; sie bieten darüber hinaus aber auch (bereits erprobte) Möglichkeiten, die Wirklichkeit glaubend zu deuten.

*Martin Hailer* bedenkt die Repräsentationsfigur im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs und der Israeltheologie, die – wie oben gesehen – als eine Vorläuferin einer Religionstheologie verstanden werden kann, die den Dialog mit anderen Religionen sucht und zu deren theologischer Wertschätzung anleitet. Nach Hailer erlaubt es die Repräsentationsfigur, eine Vermittlungsinstanz zwischen Gott und Menschen zu denken, ohne dass diese mit Gott gleichgesetzt wird. In seinem Beitrag diskutiert er zunächst

---

<sup>28</sup> Vgl. a. a. O., 76.

den Ansatz Kornelis Heiko Miskottes, der noch vor der Shoa eine christliche Israeltheologie entwarf. Miskotte vertritt eine Theologie der Namen Gottes, der zufolge Christus einer der mehreren Namen Gottes ist; für die Völker hat er eine universale Offenbarungsfunktion. Im zweiten Teil geht es um Barbara U. Meyers Ansatz einer israeltheologischen Christologie nach der Shoah. Sie betont, dass Jesus Christus als Thora-observanter Jude lebte und dass er – im Anschluss an die rabbinische Tradition der Hypostasierung der Thora – diese gegenüber den Völkern affirmierte. Hailer zeigt, dass für ältere Vertreter:innen der Israeltheologie wie Miskotte die Beziehung zu anderen Religionen nicht im Blickfeld war; entscheidend war das Verhältnis des Christentums zum Judentum. Jüngere Vertreter:innen einer christlichen Israeltheologie wie Barbara U. Meyer bieten auch Ansätze für das Gespräch mit dem Islam – immer vorausgesetzt, dass die Einzigartigkeit des jüdisch-christlichen Verhältnisses berücksichtigt wird.

*Matthias D. Wüthrich* diskutiert Reinhold Bernhardts christologisches Repräsentationsmodell vor dem Hintergrund seiner Vorsehungslehre. In Auseinandersetzung mit der Divine-action-Debatte, die zu klären versuchte, wie Gottes Handeln vor dem Hintergrund der Einsichten der modernen Naturwissenschaften zu verstehen ist, hatte Bernhardt in seiner Vorsehungslehre ein pneumatologisch verankertes Repräsentationsmodell vom Wirken Gottes entwickelt und sich damit u. a. kritisch vom Modell des (interventionistischen) Handelns Gottes abgesetzt. Wüthrich zeigt, dass auch Bernhardts christologisches Repräsentationsmodell die Rede vom *Wirken* Gottes gegenüber Gottes *Handeln* präferiert. Dies führt nach Wüthrich u. a. zu Schwierigkeiten, wenn es darum geht, die Auferweckung Jesu Christi als geist-leibliches Geschehen zu denken. Vor diesem Hintergrund plädiert er für eine kritische Wiedergewinnung der Rede vom Handeln Gottes.

Im zweiten Teil des Bandes geht es um eine vertiefende Diskussion der Repräsentationschristologie innerhalb der Perspektive christlicher Theologie (Dogmatik und Exegese).

*Jürgen Werbick* profiliert in seinem Beitrag die soteriologische Dimension von Bernhardts Repräsentationschristologie mithilfe der Metapher der Einwohnung Gottes. Im ersten Teil leuchtet er die Entwicklung der Einwohnungsmetapher aus, die sich im Laufe der Geschichte auch mit dem Fülle-Motiv und weisheitlichen bzw. logostheologischen Traditionen



verband. Zentral ist für ihn die johanneische und deuteropaulinische Vorstellung von Gottes Einwohnung in Jesus Christus, die als Geistgeschehen auch andere Menschen ergreift und sie an Gott teilhaben lässt. Die Begegnung und Teilhabe an Gott ist als Geschehen zu denken, welche Menschen sich selbst werden lässt, zum Leben ermutigt. Die Einwohnung Gottes in Jesus Christus ist als christologischer Grenzfall, als höchste, für Menschen nicht zu erreichende Steigerungsform des Erfülltseins von Gott zu verstehen. Anders als Bernhardt plädiert Werbick dafür, die Repräsentations-«Christologie von oben» innertrinitarisch zu verankern, um deutlich zu machen, dass es sich bei den Begegnungen mit Gott tatsächlich um Begegnungen mit Gottes Liebeswesen als Dasein-Für handelt.

*Christiane Tietz* diskutiert in ihrem Beitrag Reinhold Bernhardts Überlegungen zu Jesus Christus als Repräsentant der Menschen bzw. des Menschseins. Ausgehend von Bernhardts Vorformatierungen des Repräsentationsbegriffs zeigt sie, dass Christus zwar als doppelter Repräsentant sowohl Gottes als auch der Menschen verstanden werden kann, diese Repräsentation aber nicht nach dem gleichen Muster funktioniert. Was für die Repräsentation Gottes gilt, kann nur bedingt auf die Repräsentation der Menschen übertragen werden. In einem zweiten Schritt diskutiert sie, inwiefern Jesus Christus das (von Bernhardt betonte) wirkliche und das wahre Menschsein repräsentiert und wie das Verhältnis dieser Repräsentationsgehalte zu verstehen ist. Schliesslich fragt sie – u. a. im Blick auf Angehörige anderer Religionen –, ob es neben Jesus Christus auch noch andere Repräsentanten von wahren (und wirklichem) Menschsein gibt oder geben kann.

*Moisés Mayordomo* lotet das Potenzial des Repräsentationsmodells zur Deutung von 2Kor 5,14–21 aus. Er zeigt, wie Paulus – im Kontext der Herausforderungen und Anfragen an seinen apostolischen Dienst, denen er sich in Korinth ausgesetzt sah – argumentiert, dass die Einsicht und das Bekenntnis zu Christi Lebenshingabe aus Liebe die Glaubenden in eine Bewegung hineinnimmt. Diese Bewegung, die vom Tod zum Leben führt, ist aus Paulus' Sicht von Gott initiiert und hat einen Perspektivenwechsel vom Selbst zu Christus zur Folge, was die ethischen Standards der Gemeinde verändert. Im Folgenden zeigt Mayordomo zunächst, dass sich Reinhold Bernhardts relationales Modell der Repräsentation eignet, um die von Paulus starkgemachte und von Versöhnungswillen geprägte Präsenz Gottes in Christus und analog dazu den Versöhnungsdienst der Gläubigen zu denken. Zum anderen hält er kritisch fest, dass aus der Perspektive paulinischer Theologie letztlich alles von Gott kommt; dies macht es

schwer, das von Bernhardt beschriebene zweiseitige Repräsentationsgeschehen in Jesus Christus als symmetrisches zu denken.

Im dritten Teil des Bandes wird der Ansatz der Repräsentationschristologie im Blick auf verschiedene Diskussionsfelder (buddhistisch-christlicher Dialog, postkoloniale Theologien, Philosophie) erweitert.

*Mathias Schneider* bringt Reinhold Bernhardts Repräsentationschristologie ins Gespräch mit Buddhologien. Dabei zeigt er zunächst, wie Vertreter des buddhistisch-christlichen Dialogs sowohl den Christus als auch den Buddha als Mittler letzter Wirklichkeit verstehen, die beide für das Unbedingte transparent sind und es so anderen vermitteln. Im Anschluss geht Schneider auf das Problem der Verhältnisbestimmung von göttlicher und menschlicher Natur Christi aus Sicht einer buddhistisch-christlichen Christologie ein. Dabei weist er u. a. nach, wie mithilfe der buddhistischen Drei-Körper-Lehre und der Lehre der zwei Wahrheiten die traditionelle Zwei-Naturen-Lehre zu einer Zwei-Naturen-Lehre der gesamten Wirklichkeit ausgeweitet werden kann. Schliesslich parallelisiert er die pneumatologische Fundierung der Repräsentationschristologie und die Vorstellung des «Erleuchtungsgeistes» (*bodhicitta*) eines Bodhisattva als Grundlagen für eine pluralitätsfähige Soteriologie. Gemäss Schneider zeigen diese Beispiele, dass buddhistische Überlegungen zur Repräsentation letzter Wirklichkeit wichtige Impulse für ein vertieftes Verständnis von Christologie liefern.

*Katharina Merian* öffnet in ihrem Beitrag Perspektiven, unter denen die Repräsentationschristologie als postkoloniale Theologie weitergedacht werden könnte, die sich kritisch mit der Verflechtung von Christentum und Kolonialismus und dessen gegenwärtigen «Erblasten» (insbesondere in der Epistemologie) auseinandersetzt. Dafür kontrastiert sie den Ansatz der Repräsentationschristologie mit gegenwärtigen Überlegungen und Tendenzen der postkolonialen Religionstheologie, postkolonialen Christologie und postkolonialen Auseinandersetzung mit dem Repräsentationsbegriff. Die Gegenüberstellung zeigt, dass die Repräsentationschristologie viele Sensibilitäten hat, die postkolonialen Theologien entgegenkommen. Dazu gehört u. a. eine differenzsensible religionsdialogische Hermeneutik wie auch das Bemühen, das Leid des wirklichen Menschseins und dessen Ursachen sichtbar zu machen, wodurch im Ansatz auch Gewaltstrukturen in den Blick kommen könnten, die das Leid hervorbringen. Für eine post-

koloniale «Weiterentwicklung» müssten u. a. die Begriffe der Repräsentationschristologie (wie Religion oder Repräsentation) stärker diskursiv verstanden werden.

*Karlheinz Ruhstorfer* nimmt Reinhold Bernhardts Repräsentationschristologie als Ausgangspunkt, um über eine repräsentative Christologie der Philosophie nachzudenken, die Spuren Christi im philosophischen Denken aufzuweisen vermag. In diesem Kontext versteht er Repräsentation als Denkfigur, die Gott in die menschliche Wirklichkeit der Person Jesu und die Person Jesu mit heutigen Menschen vermittelt. In einem ersten Schritt zeigt er, wie Bernhardts Repräsentationschristologie vom Kontext der Religionen und der Religionsgeschichte zu einer Repräsentationschristologie der Natur-, Welt- und Geistesgeschichte ausgeweitet werden könnte, wobei u. a. die Vernunft als Repräsentantin Gottes im Menschen verstanden wird. Beim narrativen Durchgang durch die Philosophiegeschichte von der Antike zur Postmoderne weist er nach, wie sich die heilsame Präsenz Christi bzw. Gottes auch in ihrer Abwesenheit als gegenwärtig denken lässt.

*Reinhold Bernhardt* geht in seiner Response auf die Anfragen und Überlegungen der oben genannten Beiträge ein und führt diese weiter.

Viele Menschen haben dazu beigetragen, dass dieser Band Wirklichkeit wurde. Ich möchte als erstes Reinhold Bernhardt für die Bereitschaft und den Mut danken, seinen Ansatz und die damit verbundenen Anliegen in dieser Form zur Debatte zu stellen. Mein Dank gilt weiter den Autor:innen der einzelnen Beiträge, die sich so auf die Repräsentationschristologie eingelassen haben, dass daraus ein kritisch-konstruktiver Dialog entstehen konnte. Dieser trägt hoffentlich dazu bei, wie es Reinhold Bernhardt in seiner Response ausdrückt, dass die Lehre von Jesus Christus im Kontext unserer Zeit auch insgesamt weiter plausibilisiert werden kann. Schliesslich danke ich auch Lisa Briner, Prof. Dr. Hansjörg Schmid und insbesondere Dr. Tobias Mehofer vom Theologischen Verlag Zürich für die grosse Unterstützung und gute und konstruktive Zusammenarbeit.



## **Christus *als* Repräsentant? Zur Arbeit mit Modellen in der Christologie**

Wenn Reinhold Bernhardt seinen christologischen Entwurf um Jesus Christus als «Repräsentant Gottes und der Menschen» zentriert, dann arbeitet er mit einem christologischen und soteriologischen Modell – so die Ausgangsthese dieses Beitrags. Will man genauer beobachten, wie er dieses Modell verwendet und welche Stärken und Schwächen es aufweist, lohnt es sich, zunächst zu fragen, wie Modelle funktionieren und wie sie in der Theologie eingesetzt werden können (1.). Sodann wird das Modell der Repräsentation in einigen Grundzügen vorgestellt (2.) und anschließend im Vergleich mit den christologischen Modellen «Stellvertretung» und «Sakrament» evaluiert (3.). Ein kurzes Fazit fasst die Ergebnisse zusammen und plädiert dafür, in der Christologie mit einer Pluralität von komplementären Modellen zu arbeiten (4.).

### **1. Modelle und Metaphern**

Reflexionen darauf, was ein Modell ist und wie es funktioniert, finden sich vor allem im Bereich der Naturwissenschaften und den entsprechenden Zweigen der Wissenschaftsphilosophie. In den Geisteswissenschaften und insbesondere in der Theologie sind sie hingegen spärlich. Um ansatzweise zu klären, in welcher Weise in der Theologie von Modellen gesprochen und mit ihnen gearbeitet werden kann, soll deshalb mit einem Blick auf Ähnlichkeiten und Unterschiede zu einer anderen Figur begonnen werden, die geisteswissenschaftlich deutlich besser erforscht ist: derjenigen der Metapher. Hier ist die Literatur inzwischen unüberschaubar, weshalb sich die folgenden Überlegungen auf Grundzüge eines «starken» Metaphernbegriffs beschränken, wie er sich in der «Interaktionstheorie» der Metapher z. B. bei Max Black und Paul Ricœur findet.<sup>1</sup> Dieser zufolge interagieren

---

<sup>1</sup> Vgl. Max Black: *Die Metapher* (1954), in: Anselm Haverkamp (Hg.): *Theorie der Metapher*, Darmstadt 1996, 55–79; Max Black: *Models and Metaphors*, Ithaca 1981; Paul Ricœur: *Die lebendige Metapher*. Mit einem Vorwort

in einer metaphorischen Aussage zwei Vorstellungsbereiche miteinander, wobei der eine als «Linse» oder «Filter» fungiert, «durch» den man den anderen sieht. Es handelt sich also nicht, wie traditionelle Metapherntheorien vermuteten, um einen Vergleich, sondern etwas wird durch die «Brille» von etwas anderem betrachtet, wodurch sich eine neue Sicht auf den Gegenstand ergibt.<sup>2</sup> Den Impuls dazu liefert der «semantische Schock», der dadurch entsteht, dass die beiden Vorstellungsbereiche in der gewöhnlichen Sprache nicht zusammenpassen, und der eine kreative Auflösung fordert.

Daraus ergibt sich als erste Folgerung, dass es ein Grundverständnis der beiden Bereiche braucht, damit der «semantische Schock» überhaupt entstehen kann. Wichtig ist zweitens, dass es dabei nicht um «eigentliche» Bedeutungen geht, sondern um die im jeweiligen Kontext üblichen Assoziationen.<sup>3</sup> Drittens hat eine Metapher einen bestimmten Fokus, und nur auf diesen bezieht sich die Übertragung. Im Unterschied zu beispielsweise einer Allegorie kann man deshalb für eine Metapher keinen Punkt-für-Punkt-Vergleich durchführen.<sup>4</sup> So ist die Metapher «Christus hat uns von unseren Sünden freigekauft» ohne Zweifel ein starkes Bild. Aber wenn man versucht, es im Detail aufzuschlüsseln, indem man fragt, wer genau wem hier was bezahlt habe, gerät man schnell in Vorstellungen wie die

---

zur deutschen Ausgabe (Übergänge 12), München 1986. Zur theologischen Implementierung vgl. u. a. Jürgen Werbick: Art. «Metapher. IV. Systematisch-theologisch», in: LThK<sup>3</sup> Bd. 7, 1998, 189f.; Veronika Hoffmann: Vermittelte Offenbarung, Paul Ricœurs Philosophie als Herausforderung der Theologie, Ostfildern 2007; Veronika Hoffmann: Alles nur Bilder? Zum Verständnis metaphorischer Rede von Gott, in: Siegfried Kleymann / Stefan Orth / Martin Rohner (Hg.): Die neue Lust für Gott zu streiten, Freiburg 2006, 68–79.

<sup>2</sup> Vgl. Max Black: Mehr über die Metapher (1977), in: Anselm Haverkamp (Hg.): Theorie der Metapher, Darmstadt 1996, 379–413, 387f.

<sup>3</sup> Um ein metapherntheoretisch viel verwendetes Beispiel aufzugreifen: Damit die Metapher «Der Mensch ist ein Wolf» funktioniert, muss man die «assoziierten Gemeinplätze» zum Thema «Wolf» teilen; man muss aber nicht wissen, wie Wölfe tatsächlich sind. Möglicherweise behindert ein solches Wissen sogar das Funktionieren der Metapher. Vgl. a. a. O., 70–75.

<sup>4</sup> «Ein allegorischer Text erlaubt zugleich zwei Deutungen und zwar zwei systematisch an allen *relevanten* Textelementen durchgeführte Deutungen.» (Gerhard Kurz: Metapher, Allegorie, Symbol, Göttingen 1982, 30 [Herv. i. O.]).

altkirchliche These vom Teufelsbetrug, bei der die Metapher überdehnt wird.<sup>5</sup>

Stellen wir dieser knappen Skizze der Metapher nun die des Modells gegenüber. Auch ein Modell stellt ein Übertragungsphänomen dar. Es ist «dadurch gekennzeichnet, dass eine Theorie aus ihrem ursprünglichen Anwendungsbereich in einen anderen übertragen wird in der Absicht, diesen besser als bisher zu erklären»<sup>6</sup>. Insofern weist es Ähnlichkeiten zur Metapher auf, und in der Tat sind die Übergänge zwischen beiden fließend. Aber grundsätzlich ist ein Modell gegenüber einer Metapher stärker ausgearbeitet, deutlicher methodisch kontrolliert und bietet damit mehr theoretische Anschlussmöglichkeiten. Zugleich findet in der Regel kein «semantischer Schock» statt. Es geht nicht um Assoziationsfelder, sondern um eine möglichst genaue (wissenschaftliche) Erklärungssprache.<sup>7</sup> Auch bei einem Modell wird jedoch nicht *alles* aus dem einen Bereich in den anderen übertragen. Vielmehr ist hier möglichst deutlich zu machen, was übertragen werden soll und was nicht, und das ist wiederum davon abhängig, welches Anliegen mit dem Modell verfolgt wird. Je nachdem können deshalb Aspekte des zu übertragenden Kontextes ausgeklammert bleiben, die für diesen selbst durchaus wichtig sind, aber für die Modellbildung keine Rolle spielen. So ist es wichtig, dass ein Auto eine angemessene Größe hat, damit man es überhaupt benutzen kann, und dass es einen Motor besitzt. Bei einem Spielzeugauto als Modell werden jedoch diese beiden Aspekte nicht übertragen, sondern Form, Farbe und Proportionen des Autos spielen die entscheidende Rolle. In anderen Modellen können es gerade solche Äußerlichkeiten sein, die wegfallen, beispielsweise, wenn Wissenschaftler einen Impfstoff am «Tiermodell» testen.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Vgl. Jürgen Werbick: Soteriologie (Leitfaden Theologie 16), Düsseldorf 1990, 139f. und die dortigen Belege.

<sup>6</sup> Benjamin Bartsch: Denken in Modellen. Wissenschaftstheoretische Beobachtungen zu einem Instrument theologischer Theoriebildung, in: Veronika Hoffmann (Hg.): Wirklich? Konzeptionen der Wirklichkeit und der Wirklichkeit Gottes, Stuttgart 2021, 145–163, 147, in Anlehnung an Rüdiger Zill und Max Black.

<sup>7</sup> Vgl. Bartsch, Denken, 148–152.

<sup>8</sup> Zur Typologie von Modellen vgl. v. a. Black, Models, 220–232; Rüdiger Zill: Metapher als Modell. Die Figur des Neuen in der Genese wissenschaftlicher und philosophischer Theorien, in: Wolfgang Sohst (Hg.): Die Figur des Neuen (Philosophische KonTexte 1), Berlin 2008, 17–78, 35–45.

Auch wenn die Rede von Metaphern in der Theologie sehr viel weiter verbreitet und reflektiert ist als diejenige von Modellen, finden sich vereinzelt auch Modellbildungen, z. B. Modelle der Offenbarung, der Kirche, der Erlösung oder des Handelns Gottes.<sup>9</sup> Dabei wird der Begriff nicht selten eher unspezifisch gebraucht. Das muss nicht in jedem Fall ein Problem sein. Aber für einen Entwurf wie denjenigen von Bernhardt, der nicht nur das Modell der Repräsentation ins Zentrum stellt, sondern auch ausdrücklich seine gegenüber anderen Modellen höhere Leistungsfähigkeit erweisen will, lohnt sich eine Reflexion auf das damit gewählte Vorgehen. Dazu seien drei zentrale Fragen formuliert, auf die am Ende der Darstellung zurückzukommen sein wird.

1. Orientiert sich das Modell vorrangig an der Alltagssprache, weil es ein möglichst direktes, ungehindertes Verstehen ermöglichen will, oder priorisiert es als ein fachsprachliches möglichst weitgehende Präzision? Ersteres gälte für das Spielzeugauto, während der Hamster als ein Modell in der Impfstoffforschung, das nur für Spezialisten verstehbar ist, den zweiten Fall darstellte. In der Theologie kann «Stellvertretung» als ein alltags-sprachlich orientiertes Modell gelten: Man versteht im Prinzip auf den ersten Blick, was gemeint ist, wenn Christus «stellvertretend» für uns vor Gott steht oder «stellvertretend» für unsere Sünden stirbt. In solchen Fällen nähern sich Modelle Metaphern an – mit den entsprechenden Vor- und Nachteilen. Denn als *Modell* ist «Stellvertretung» auf den zweiten Blick deutlich weniger intuitiv: Fragt man genauer, wer wen wie vertritt, ergeben

---

<sup>9</sup> Vgl. z. B. Avery Dulles: *Models of the Church*, New York, Expanded ed. 2002; Ders.: *Models of Revelation*, Maryknoll 2001; Gustaf Aulén: *Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens*, in: *ZSTh* 8 (1931) 501–538; Reinhold Bernhardt: *Was heißt «Handeln Gottes»? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*, Gütersloh 2008. Werbick arbeitet in seiner Soteriologie mit «Metaphernfeldern»; vgl. Werbick, *Soteriologie*. Seckler spricht in seinem einflussreich gewordenen Aufsatz sowohl von «Paradigmen» als auch von «Modellen» der Offenbarung; vgl. Max Seckler: *Der Begriff der Offenbarung*, in: ders. / Walter Kern / Hermann J. Pottmeyer (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 2: *Traktat Offenbarung*, Tübingen/Basel 2000, 41–61. Zur Modellbildung bei Seckler und Dulles vgl. Bartsch, *Denken*, 154–160, ebenso dort für eine kurze Diskussion der Frage nach dem ontologischen Status von Modellen, die hier ausgeklammert bleiben muss: a. a. O., 152–154.162f.



sich Schwierigkeiten, die beispielsweise mit der alltagssprachlich nicht verankerten Unterscheidung zwischen «exklusiver» und «inklusive» Stellvertretung zu lösen versucht werden.<sup>10</sup>

Ein Modell, das demgegenüber von vornherein nicht auf alltagssprachliche Anbindung und damit intuitive (Erst-)Verstehbarkeit zielt, ist dasjenige des Sakraments. Es bedient sich stattdessen eines *terminus technicus*. Dem Nachteil der mangelnden intuitiven Verstehbarkeit steht als Vorteil eine weitgehende theoretische Durchformung und hohe Präzision gegenüber. Will man das Modell über den Begriff des «Symbols» zugänglich machen, muss die mangelnde theoretische Passung dieses Begriffs wieder ausgeglichen werden, mindestens, indem man das Symbol als «Realsymbol» qualifiziert – was dann schon kein alltagssprachlicher Begriff mehr ist.

Im Blick auf das Repräsentationsmodell wäre folglich zu fragen: Beruht es im Wesentlichen auf der alltagssprachlichen, zumindest der außertheologischen Verwendung? Ist eine möglichst einfache Verstehbarkeit angezielt? Wie stark muss der Begriff modifiziert und «terminologisiert» werden, um als christologisches und soteriologisches Modell zu funktionieren?

2. Welche Grenzen ergeben sich durch die kulturelle und sprachliche Kontextualität des Modells? Im Unterschied zu Hamstern und Modellautos hat es Theologie immer mit *sprachlichen* Modellen zu tun. Je mehr diese ihren Ausgangspunkt bei der Alltagssprache nehmen, desto mehr sind sie auch an einen sich wandelnden Sprachgebrauch und den sich ebenfalls wandelnden kulturellen Kontext gebunden. Das Problem ist in der Theologie so bekannt wie notorisch.<sup>11</sup> Daneben ergibt sich als eine

---

<sup>10</sup> In diesem Fall greift das Modell nicht auf eine bestehende alltagssprachliche Begriffsverwendung zurück, sondern auf die theologische Begriffsentwicklung von «Stellvertretung», welche dem nichttheologischen und alltagssprachlichen Gebrauch vorausgeht. Bei der Übernahme aus der theologischen in die juristische Sprache, die heute das Verständnis weitgehend prägt, wurde jedoch das «inklusive» theologische Verständnis von Stellvertretung als «irrational» ausgeschieden. Vgl. Karl-Heinz Menke: Art. «Stellvertretung», in: HWP online, Basel 2017. Einmal mehr zeigt sich, dass es für die Verstehbarkeit – oder Unverstehbarkeit – von Metaphern und Modellen nicht relevant ist, was die «eigentliche» oder «ursprüngliche» Wortbedeutung gewesen sein mag.

<sup>11</sup> Als prominentes Beispiel im Bereich der Soteriologie kann das anselmsche Modell der «Satisfaktion» dienen. Vgl. Anselm von Canterbury: *Cur Deus homo*. Lateinisch und deutsch = Warum Gott Mensch geworden. Besorgt und übersetzt von Franciscus Salesius Schmitt, Darmstadt <sup>5</sup>1993. Zu seinen Umdeutungen

weitere mögliche Grenze die schlichte Tatsache, dass die Begriffe, die als Leitbegriffe von Modellen dienen, in verschiedenen Sprachen verschiedene Bedeutungsumfänge und Assoziationsfelder haben. Wer erklärt: «Cela ne représente plus une menace» («das stellt keine Bedrohung mehr dar»), verwendet «représenter» in einem Sinn, der außerhalb des üblichen Bedeutungsbereichs des deutschen «repräsentieren» liegt.<sup>12</sup>

3. Welches Anliegen wird mit dem Modell verfolgt und welches ist seine angezielte Reichweite? Auch wenn der Übertragungsbereich für ein Modell in der Regel größer ist als für eine Metapher, bleibt er dennoch begrenzt. Um es richtig anzuwenden, muss deshalb gefragt werden, was mit dem Modell beschrieben werden soll und was ausgeklammert bleibt. Als wie umfassend wird das Modell verstanden und wie verhält es sich zu anderen? Für das Repräsentationsmodell erhebt Bernhardt einen weitreichenden Anspruch. Das zeigt sich nicht zuletzt darin, dass er im Vergleich mit anderen Modellen nicht deren Komplementarität, sondern die Überlegenheit des Repräsentationsmodells betont.<sup>13</sup>

## 2. «Repräsentation» als christologisches Modell bei Reinhold Bernhardt

Dass Bernhardt «Repräsentation» tatsächlich als ein christologisches (und soteriologisches) Modell gebraucht, wird in der Darstellung der Sache

---

siehe z. B. Bonifac A. Willems: Soteriologie. Von der Reformation bis zur Gegenwart (HDG III/2c), Freiburg/Basel/Wien 1972; Friederike Nüssel: Die Sühnevorstellung in der klassischen Dogmatik und ihre neuzeitliche Problematisierung, in: Jörg Frey / Jens Schröter (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2007, 73–94.

<sup>12</sup> Die Begriffsgeschichte von «Repräsentation» und «Stellvertretung» zeigt dieses Problem. Vgl. Reinhold Bernhardt: Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie (BThR 23), Zürich 2021, 71–74; Menke, Art. «Stellvertretung» (HWP); Stephan Schaede: Stellvertretung, Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie (Beiträge zur historischen Theologie 126), Tübingen 2004; Hasso Hofmann: Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert (Schriften zur Verfassungsgeschichte 22), Berlin 1974; Eckart Scheerer / Stephan Meier-Oeser / Benedikt Haller u. a.: Art. «Repräsentation», in: HWP online, Basel 2017.

<sup>13</sup> Vgl. Bernhardt, Jesus Christus, 107–146.

deutlich werden. Es entspricht jedoch auch Bernhards eigenem Sprachgebrauch: «Repräsentation» und ebenso alternative Leitbegriffe werden von ihm ausdrücklich als «Modell» bezeichnet.<sup>14</sup> Hingegen klassifiziert er «Repräsentation» nie ausdrücklich als Metapher, vielmehr bietet ihm zufolge der Repräsentationsbegriff «Raum» für «Metaphernfelder».<sup>15</sup> Freilich begegnet auch der Hinweis:

«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.»<sup>16</sup>

Auch hier ist also keine scharfe Grenze zwischen Metaphern und Modellen gezogen. Zugleich wird deutlich, dass Bernhardt mit «Repräsentation» einen Anspruch verbindet, der demjenigen eines Modells im hier verstandenen Sinn entspricht.

Schauen wir vor der Darstellung des christologischen Modells «Repräsentation» zunächst knapp auf die grundsätzliche Begriffsbestimmung, die Bernhardt im ersten Teil seines Werks vornimmt. Im außertheologischen Kontext steht Repräsentation im erkenntnistheoretischen Sinn, z. B. als innere Vorstellung, Abbildung oder Wiedererinnerung, im Vordergrund. Daneben tritt als eine zweite wichtige Linie die politische und juristische Repräsentation.<sup>17</sup> Bernhardt fasst die Gemeinsamkeit der verschiedenen Anwendungsbereiche unter die Definition: «Jemand oder Etwas [sic] steht für einen anderen oder für etwas anderes»<sup>18</sup>. Seine eigene Verwendung des Repräsentationsbegriffs will er im Weiteren auf die personalen Gestalten beschränken: «Jemand steht für jemanden». «Repräsentation» bezeichnet

<sup>14</sup> Für «Repräsentation» vgl. z. B. Bernhardt, *Jesus Christus*, 79.168.171, sinngemäß 290, für «Stellvertretung» a. a. O., 142. Daneben spricht er von Repräsentation als «Leitbegriff» (so v. a. in der Überschrift zu Kap. 2), ohne dass zu «Modell» eine Differenz in der Sache erkennbar wäre.

<sup>15</sup> A. a. O., 44.

<sup>16</sup> A. a. O., 219.

<sup>17</sup> Vgl. a. a. O., 71–78. Ausführliche Begriffsstudien finden sich bei Hofmann, *Repräsentation*; Scheerer u. a., *Repräsentation*.

<sup>18</sup> Bernhardt, *Jesus Christus*, 72.

so ein Beziehungsgeschehen mit im Wesentlichen zwei Relationen: des Repräsentanten oder der Repräsentantin zu denen, die repräsentiert werden, und zu der Seite, zu der hin die Repräsentation vorgenommen wird.<sup>19</sup>

Bernhardts christologische Verwendung des Repräsentationsbegriffs soll im Folgenden unter vier Aspekten beobachtet werden: (2.1) der Grundfigur der Vermittlung, (2.2) dem Verhältnis von Präsenz und Entzogenheit, (2.3) der Frage der «Realisierung» und (2.4) der Frage der Reichweite des Modells.<sup>20</sup>

## 2.1 Die Grundfigur der Vermittlung

Die christologische Vermittlung zwischen Gott und Mensch will Bernhardt zum einen, wie gesehen, wesentlich als eine personale denken, d. h. als eine Beziehungsfigur. Sodann soll sie als Bewegung in eine doppelte Richtung verstanden werden.<sup>21</sup> Zum einen repräsentiert Jesus Gott gegenüber den Menschen: In Jesus begegnet Gott selbst. Zum anderen wird in der Beziehung Jesu zu Gott die Menschheit repräsentiert. Diese doppelte Richtung der Repräsentation stellt Bernhardt zufolge ein Spezifikum und einen wesentlichen Vorzug des Modells gegenüber anderen dar:

«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.»<sup>22</sup>

Freilich scheint diese Wechselseitigkeit eine Ausweitung des Begriffs gegenüber seiner außertheologischen Verwendung darzustellen. Sowohl im erkenntnistheoretischen Zusammenhang (z. B. im Sinn einer mentalen Repräsentation eines Gegenstands) als auch im juristischen wird die Repräsentationsfigur regelmäßig einlinig gebraucht: Die Rektorin vertritt die

<sup>19</sup> Vgl. gegenüber dieser vereinfachenden Darstellung genauer a. a. O., 72–78.

<sup>20</sup> Es versteht sich von selbst, dass das Modell damit nicht umfassend dargestellt wird. Insbesondere wird die in Bernhardts Werk wichtige religionstheologische Dimension ausgeklammert bleiben.

<sup>21</sup> Vgl. a. a. O., 78–92.

<sup>22</sup> A. a. O., 79.

Universität, aber nicht umgekehrt.<sup>23</sup> Das Fehlen der Dimension der Wechselseitigkeit im alltagssprachlichen Gebrauch macht es nun nicht von vornherein illegitim, sie in das Modell einzufügen. Man könnte sogar argumentieren, dass durch diese Modifikation das Spezifikum der Repräsentation Christi gerade herausgestrichen werde. Dennoch ist darauf hinzuweisen, dass es sich um eine aus modelltheoretischer Sicht sekundäre Einfügung handelt. Solche Einfügungen schränken die intuitive Verstehbarkeit des Modells ein, lassen sich mit seiner Hilfe weniger gut erklären und können sogar Spannungen in das Modell eintragen.

## 2.2 Präsenz und Entzogenheit

Eine weitere von Bernhardt deutlich markierte Dimension seiner Repräsentationschristologie stellt die Akzentuierung der Präsenz Gottes dar, wobei zugleich die Differenz zwischen der Repräsentation Gottes und Gott gewahrt bleiben soll. «Repräsentation» soll deshalb weder zeitlich noch im Sinn der Stellvertretung eines Abwesenden verstanden werden. Vielmehr gilt von Jesus Christus: «Er ist die Gottesgegenwart in Person.»<sup>24</sup> Damit nimmt Bernhardt eine weitere Umakzentuierung gegenüber dem alltäglichen und juristischen Sprachgebrauch vor, wo der oder die Repräsentierte regelmäßig entweder abwesend ist oder eine Entität, die selbst nicht auftreten kann – wie die Universität, die von der Rektorin repräsentiert wird.<sup>25</sup>

## 2.3 «Realisierung»

Ein drittes wesentliches Element des Repräsentationsmodells bezeichnet Bernhardt unter anderem als «Realisierung». Diese soll im Sinn einer «Real-Präsenz» verstanden werden und meint «nicht die Verwirklichung eines bisher Nicht-Wirklichen. [...] Es geht vielmehr um die Manifestation der in der Kraft seines Geistes anwesenden und das heißt sich ereignenden Heilsgewalt Gottes in einer geschichtlichen (im Falle Jesu: personalen) Gestalt.»<sup>26</sup> Bernhardt wendet sich damit insbesondere gegen

---

<sup>23</sup> Vgl. auch Oliver R. Scholz: Art. «Repräsentation. III. 19. und 20. Jahrhundert», in: HWP online, Basel 2017, Abschnitt 6.a.

<sup>24</sup> Bernhardt, Jesus Christus, 83.

<sup>25</sup> Diese Umakzentuierung merkt Bernhardt selbst an, vgl. a. a. O., 81.

<sup>26</sup> A. a. O., 96.

konstitutionschristologische Denkfiguren, die Christus als «Ursache» des Heils verstehen. Gleichzeitig geht es wiederum nicht um Repräsentation im Sinn einer schlichten Darstellung. «Gottes Heil ist in Christus repräsentiert, d. h. *offenbart, mitgeteilt* und damit *wirkend*.»<sup>27</sup> Wirken und Darstellen sind hier verbunden. «Mit ‹Repräsentation› ist also eine performative Präsenz bezeichnet, in der die repräsentierte Wirklichkeit zur Wirkung kommt.»<sup>28</sup>

Hier stellt sich eine Rückfrage, auf die Bernhardt selbst eingeht: Führt die Kategorie der Repräsentation nicht notwendig zu einer ontologischen «Verdünnung»<sup>29</sup>? Immerhin scheint es so, als habe die Repräsentation bei aller Betonung des Präsenzaspekts doch weniger «Seinsgehalt» als die repräsentierte Wirklichkeit selbst.<sup>30</sup> Bernhardt zufolge lässt sich eine solche Frage jedoch nur im Rahmen eines ontischen Denkens stellen, das er mit der Repräsentationschristologie gerade verlassen will.<sup>31</sup>

Fragen wir in modelltheoretischer Perspektive zusätzlich: Wie steht es um die «Wirklichkeitshaltigkeit» der Repräsentation in außertheologischen Begriffsverwendungen? Hier scheint es beides zu geben. In manchen Fällen ist der Repräsentant tatsächlich «weniger» als der, den er repräsentiert. So sendet ein Staatsoberhaupt ein klares Signal, wenn es «nur» einen Vertreter schickt, anstatt selbst zu erscheinen. Insbesondere im juristischen Bereich kann eine Repräsentantin der Repräsentierten aber durchaus gleichwertig sein, beispielsweise kann ihre Unterschrift die gleiche Gültigkeit haben. Schließlich gibt es Fälle wie den schon erwähnten, der von der Rektorin vertretenen Universität, wo sich die Frage kaum sinnvoll stellen lässt.

## 2.4 Reichweite

Blicken wir schließlich auf die angestrebte Reichweite des Modells. Was die Reichweite innerhalb der Christologie angeht, zielt Bernhardt auf eine Verklammerung von Christologie und Soteriologie: Das Repräsentations-

---

<sup>27</sup> A. a. O., 91 (Herv. i. O.).

<sup>28</sup> A. a. O., 98. Bernhardt greift hier auf die bereits in seinen Überlegungen zum Handeln Gottes prominente Figur der *praesentia operosa* zurück.

<sup>29</sup> A. a. O., 91.

<sup>30</sup> Vgl. ebd.

<sup>31</sup> Vgl. a. a. O., 91f.

modell soll nicht nur die Heilsbedeutung Jesu, sondern seine Person insgesamt erfassen. Daneben diskutiert Bernhardt die Reichweite des Modells im Vergleich zu anderen christologischen und soteriologischen Modellen.<sup>32</sup> Er würdigt deren Stärken, kommt jedoch zu dem Fazit, der Repräsentationsbegriff sei ihnen vorzuziehen, «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.»<sup>33</sup>

### 3. «Repräsentation», «Stellvertretung» und «Sakrament» im Vergleich

Damit sind die Überlegungen beim expliziten Vergleich zwischen den drei hier gewählten Modellen «Repräsentation», «Stellvertretung» und «Sakrament» angelangt. Ein solcher Vergleichsversuch stellt jedoch vor ein Methodenproblem, denn die drei Modelle sind in sich nicht homogen, sondern werden auf sehr unterschiedliche Weisen konkretisiert, die hier nicht alle diskutiert werden können. Während «Repräsentation» natürlich in der Form aufgegriffen wird, die Bernhardt ihm gegeben hat, würde eine vergleichbare Einschränkung auf ein spezifisches Modell von «Stellvertretung» bzw. «Sakrament» die Aussagekraft des Vergleichs deutlich schmälern. Da es im Folgenden nur um sehr grundlegende Charakteristika der Modelle gehen wird, scheint es möglich, stattdessen auf eine recht pauschale Darstellung der beiden Modelle zurückzugreifen, die im Wesentlichen diesseits der Differenzen in der Ausgestaltung liegt. Zugunsten einer ökumenischen Weitung der Perspektive werden dabei eher katholische Lesarten dieser Modelle akzentuiert. Die vergleichende Darstellung vollzieht sich im Folgenden anhand der vier Aspekte, die soeben als zentral für Bernhardts Repräsentationsmodell erhoben wurden.

---

<sup>32</sup> Im Einzelnen handelt es sich um: «Bild bzw. Gleichnis», «Sakrament», «Symbol», «Offenbarung» und «Stellvertretung». Vgl. a. a. O., 107–146.

<sup>33</sup> A. a. O., 146.

### 3.1 Die Grundfigur der Vermittlung

Das Modell der Stellvertretung scheint demjenigen der Repräsentation auf den ersten Blick ähnlich bis zur Austauschbarkeit. So wird im außertheologischen Bereich «Repräsentation», sofern sie nicht erkenntnistheoretisch, sondern politisch oder juristisch gemeint ist, im Deutschen nicht selten mit «Stellvertretung» gleichgesetzt.<sup>34</sup> Auch aus theologischer Sicht scheinen die Modelle nahe beieinander zu liegen. Warum also, so lässt sich fragen, sollte man das Modell der «Repräsentation» einführen, wenn doch mit «Stellvertretung» etwas Entsprechendes schon zur Verfügung steht?<sup>35</sup>

Einem «inklusiven» Modell von Stellvertretung, das diese klar von einem «Ersatz» abgrenzt,<sup>36</sup> steht Bernhardt zufolge das Repräsentationsmodell durchaus nahe. Dabei liegt in seinen Augen die Stärke des Stellvertretungsbegriffs in seiner räumlichen Metaphorik: «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.»<sup>37</sup> Dagegen ließe sich kritisch einwenden, dass gerade die Raummetaphorik problematisch ist, weil sie nur sekundär «inklusiv» interpretierbar ist. Die Vorstellung, dass jemand durch seine oder ihre Stellvertretung anderen «einen Raum schafft», scheint als Er-

<sup>34</sup> Vgl. Scheerer u. a., Art. «Repräsentation»; Hofmann, Repräsentation.

<sup>35</sup> «Stellvertretung» wird vielfach weniger als ein Modell denn als eine (Leit-) Metapher gebraucht. So beginnen entsprechende Lexikonartikel selten mit klaren Definitionen – anders beispielsweise als solche zu «Sakrament». Bei Julia Knop findet sich eine Quasi-Definition: «Stellvertretung ist ein Zentralbegriff der Soteriologie und bezeichnet den Selbsteinsatz Jesu an Stelle und zugunsten der Sünder.» (Julia Knop: Art. «Stellvertretung», in: Wolfgang Beinert / Bertram Stubenrauch [Hg.]: Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. 2012, 607–610, 607) Diese Erklärung bleibt freilich weitgehend im Metaphernraum der «Stelle», der auf den ersten Blick auch unmittelbar sprechend und verständlich ist. Beim Versuch einer genaueren Entfaltung zeigen sich jedoch die bereits erwähnten Vieldeutigkeiten und Unklarheiten, denen man durch Vereindeutigungen und Abgrenzungen und damit durch die Überführung der Metapher in ein Modell versucht, Herr zu werden, so nicht zuletzt durch die Unterscheidung zwischen «exklusiver» und «inklusiver» Stellvertretung.

<sup>36</sup> Vgl. dazu z. B. Karl-Heinz Menke: Art. «Stellvertretung», in: LThK<sup>3</sup> Bd. 9, 2000, 951–956; Bernhardt, Jesus Christus, 138–140.

<sup>37</sup> A. a. O., 143.



läuterung zwar möglich, aber doch kontraintuitiv zu sein. Was sich aufdrängt, ist vielmehr das ersetzende Verständnis, das Bernhardt gerade vermeiden will: Zwei Personen können nicht zugleich an derselben Raum-Zeit-Stelle sein, so dass, wenn die eine den Platz der anderen einnimmt, diese andere nicht zugleich auch anwesend sein kann.

Letztlich hat in Bernhardts Augen der Repräsentationsbegriff jedoch einen dreifachen Vorteil gegenüber demjenigen der Stellvertretung: 1. Repräsentation bezeichne nicht nur Vertretung, sondern Vergegenwärtigung, 2. Stellvertretung akzentuiere ausschließlich oder vorrangig die Vertretung der Menschen durch Christus vor Gott, während der Repräsentationsbegriff, wie gesehen, in zwei Richtungen funktioniere, 3. Repräsentation sei «mehr» als Stellvertretung: «Jesus steht nicht an der Stelle Gottes, sondern trägt Gottes Gegenwart in sich, sodass diese von ihm ausstrahlt.»<sup>38</sup> Bernhardt kommt deshalb zu dem Ergebnis: «Der Begriff ‚Stellvertretung‘ steht der Repräsentationschristologie eher im Wege, als dass er ein hilfreiches Ausdrucksmittel darstellt.»<sup>39</sup>

Die Dimension der Präsenz Gottes in der Welt durch Christus, die Bernhardt im Stellvertretungsmodell nicht ausreichend akzentuiert sieht, wird im Sakramentsmodell hingegen deutlich hervorgehoben – jedenfalls in bestimmten Konzeptionen, auf die hier zugegriffen wird, nämlich wie angekündigt katholische und dort breit geteilte Positionen. Hier werden Sakramente zunächst als materielle, geschichtliche Gestalten bestimmt, die die Gegenwart Gottes darstellen und Ereignis werden lassen, ohne die Differenz von Gott und Welt einzuebnen.<sup>40</sup> Christologisch gewendet heißt das: «Das Ur-Sakrament ist *Jesus Christus*. Er ist das realisierende Zeichen, das Realsymbol schlechthin, die Verleiblichung Gottes in unsere Welt hinein. [...] Anders gesagt: Er ist das Wort Gottes, das nicht nur über Gott spricht, sondern ihn selbst in die Geschichte hineinbringt.»<sup>41</sup>

Wiederum sieht Bernhardt Ähnlichkeiten, aber mehr Unterschiede zum Repräsentationsmodell:

«[I]m weiten, singularischen und auf Christus bezogenen Sinn steht der Sakramentsbegriff dem der Repräsentation – wie ich ihn bestimme – nahe.

<sup>38</sup> A. a. O., 145.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Vgl. z. B. Herbert Vorgrimler: Sakramententheologie, Düsseldorf<sup>3</sup>2002, 22.

<sup>41</sup> Franz-Josef Nocke: Allgemeine Sakramentenlehre, in: Theodor Schneider (Hg.): Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, Düsseldorf 1995, 188–225, 219 (Herv. i. O.).

Der Begriffsinhalt und -umfang von ›Repräsentation‹ ist allerdings 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 Vergewärtigung) 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 [sic] gebrauchten Sakramentsbegriff der Fall ist.»<sup>42</sup>

Zudem führe der Repräsentationsbegriff über den klassischen Unterschied von *exemplum* und *sacramentum* hinaus, denn in ihm sei Christus als beides gedacht. Damit sei sowohl die Vorstellung «einer supranaturalen Kausalität und quasi magischen Wirkungen auf den Menschen» als auch diejenige einer «bloße[n] Signifikation»<sup>43</sup> abgewehrt.

Zumindest aus katholisch-theologischer Perspektive scheinen diese Abgrenzungen freilich eher bestimmte Konzeptionen von Sakramentalität zu betreffen als ein Verständnis Christi als Sakrament auf aktuellem christologischem wie sakramententheologischem Niveau. M. E. lässt sich «Sakramentalität» problemlos als Modell für eine «Wirkung» ohne eine «supranaturale Kausalität» im engen (modernen) Sinn denken.<sup>44</sup> Wenn Bernhardt also betont, gemäß dem Repräsentationsmodell handle «Gott nicht nur *durch* Jesus, sondern ist *in* ihm gegenwärtig und nimmt die Glaubenden in diese Gegenwart mit hinein»<sup>45</sup>, dann wird das im Modell des Sakraments gut abgebildet. Das zeigt sich auch daran, dass Bernhardt den Begriff der Repräsentation ausdrücklich mit dem der «(Real-)Präsenz»<sup>46</sup> verbindet. Auf dieser Ebene gibt es also eine klare Konvergenz.

Im Blick auf die von Bernhardt favorisierten Eigenschaften des Repräsentationsmodells dürfte die Grenze des Sakramentsmodells eher an einer

---

<sup>42</sup> Bernhardt, *Jesus Christus*, 117f. (Herv. i. O.).

<sup>43</sup> Beide Zitate a. a. O., 118.

<sup>44</sup> Vgl. Veronika Hoffmann: *Sakramentalität. Das Verhältnis von Gottes Wirklichkeit und der Wirklichkeit der Welt denken*, in: Margareta Gruber / Walter Dürr / Karl Pinggera / Nicolas Matter (Hg.): *Erneuerung als Gabe und Aufgabe. Beiträge zur Zukunft von Theologie und Kirche. Festschrift für Joachim Negel zum 60. Geburtstag (Glaube und Gesellschaft 11)*, Münster 2022, 215–227.

<sup>45</sup> Bernhardt, *Jesus Christus*, 145 (Herv. i. O.).

<sup>46</sup> A. a. O., 119.

anderen Stelle liegen, nämlich bei der fehlenden Wechselseitigkeit. Es handelt sich bei « Sakrament » um ein klar einliniges Modell, die Repräsentation der Menschen gegenüber Gott in Christus wird nicht mitbezeichnet.<sup>47</sup>

An dieser Stelle sei eine Zwischenüberlegung eingefügt. Welche Rolle haben in den jeweiligen Modellen die Vertretenen bzw. Repräsentierten?

Im Stellvertretungsmodell liegt hier eine immer wieder diskutierte und soteriologisch virulente Frage. Knop beschreibt in Anlehnung an Hans Urs von Balthasar und v. a. Karl-Heinz Menke die «inklusive» Dimension der Stellvertretung so:

«Der Erlöser ersetzt den Sünder in nichts, was dieser selbst tun könnte, folglich selbst tun müsste. Er setzt vielmehr an einer faktischen Unfähigkeit des Sünders an, die für diesen im theologischen Sinn überlebensnotwendige Gottesbeziehung (wieder) aufzunehmen und sich mit Gott versöhnen zu lassen. Gottes Macht überwältigt den Sünder nicht in seiner Freiheit, sondern eröffnet sie ihm erst»<sup>48</sup>.

Im Sakramentsmodell ist die Thematik demgegenüber weitgehend abgeblendet, weil es ganz die Präsenz Gottes in der Welt in den Vordergrund stellt, d. h. die Richtung von Gott auf den Menschen zu. Eine vergleichbare Reflexion findet sich hier im Blick auf das sakramentale *Medium* und seinen bleibenden Eigenstand: Brot, Wein, Wasser oder auch die Menschheit Jesu Christi *bleiben* auch, was sie sind: Brot, Wein, Wasser, Mensch. Diese Perspektive ist jedoch eine etwas andere, weil das Modell « Sakrament » im Unterschied zu demjenigen der « Stellvertretung », wie es regelmäßig gebraucht wird, ebenso wie zum Modell der « Repräsentation », wie Bernhardt es versteht, ausdrücklich auch nichtpersonale Vermittlungsfiguren einschließt. Im Blick auf die, die das Sakrament *empfangen*, gilt: Die Bedeutung der dankenden, glaubenden Annahme, der Zusammengehörigkeit von Sakrament und Ethik oder der Weisen, in denen Menschen füreinander zum Sakrament werden können, lassen sich in das

---

<sup>47</sup> Eine solche Wechselseitigkeit lässt sich an einem spezifischen christologisch-sakramentalen Ort, nämlich der Eucharistie, dann einzeichnen, wenn man auf das Modell der « Gabe » zurückgreift. Vgl. Veronika Hoffmann: Die Eucharistie: Gabe und Opfer?, in: Alexandra Grund (Hg.): Opfer, Geschenke, Almosen. Die Gabe in Religion und Gesellschaft, Stuttgart 2015, 154–171.

<sup>48</sup> Julia Knop: Stellvertretung und Solidarität, Versöhnung und Befreiung, in: dies. / Magnus Lerch / Bernd J. Claret (Hg.): Die Wahrheit ist Person, Regensburg 2015, 181–207, 189.

Modell des Sakraments zwar durchaus eintragen. Aber modelltheoretisch gesprochen ist das nachträglich, das Modell *selbst* akzentuiert sie nicht.

Aber auch im Repräsentationsmodell scheint sich hier eine «Beschreibungslücke» aufzutun. Die Wechselseitigkeit der Repräsentation betrifft die Repräsentation Gottes gegenüber den Menschen und der Menschen gegenüber Gott. Aber in welcher Weise wären die Repräsentierten selbst in die Repräsentation hineingenommen?<sup>49</sup> Bernhardt gibt im Rückblick auf das 3. Kapitel, das die Repräsentationschristologie systematisch entfaltet, an, dass er zwei zentrale Fragen gestellt habe: diejenige nach der Präsenz Gottes in Jesus Christus und diejenige nach dem Verhältnis zwischen Gott als Subjekt der Repräsentation und Jesus als seinem Repräsentanten. Nicht erwähnt wird hier die Rolle der repräsentierten Menschen. Und an anderer Stelle spricht Bernhardt davon, Christus repräsentiere «das Menschsein»<sup>50</sup> – eine Formulierung, die angesichts von Bernhardts Ablehnung ontologischer Denkmuster eher überrascht.

### 3.2 Präsenz und Entzogenheit

Bernhardt will, wie erwähnt, die Präsenz Gottes in der Welt betonen, ohne dabei den Gegenpol seiner bleibenden Entzogenheit aus dem Blick zu verlieren. Jedoch haben die Modelle der Stellvertretung und Repräsentation hier mit dem vom außertheologischen Sprachgebrauch her naheliegenden Missverständnis zu kämpfen, dass es sich eben doch um die Vertretung eines *Abwesenden* handle (wenn nicht gar eine reine Abbildbeziehung beschrieben werden soll wie in «le tableau représente Louis XIV» – «das Gemälde stellt Ludwig XIV. dar»). Einmal mehr heißt das nicht, dass dieses Verhältnis von Präsenz und Entzogenheit mithilfe der Modelle schlicht nicht beschrieben werden könnte. Aber das gelingt einmal mehr nur, indem man theoretisch «nachkorrigiert».

Das katholische Sakramentsmodell kann an dieser Stelle hingegen seine Stärken ausspielen, denn es trägt genau die spannungsreiche Benennung von Präsenz und Entzogenheit Gottes quasi in seiner DNA: ein subtiles – und deswegen in der exakten Beschreibung auch umstrittenes – Verhältnis

---

<sup>49</sup> Siehe hierzu auch den Beitrag von Christiane Tietz «Jesus Christus als Repräsentant der Menschen» in diesem Band.

<sup>50</sup> Bernhardt, *Jesus Christus*, 79 (Hervorhebung V. H.).

zwischen der Gegenwart Gottes einerseits und seiner bleibenden Unverfügbarkeit und «Nicht-Abbildbarkeit» andererseits.<sup>51</sup> Der Preis, den das Modell des Sakraments dafür zahlt, wurde bereits genannt: «Sakrament» stellt von vornherein ein innertheologisches, stark konstruiertes Modell dar, das kaum alltagssprachliche Assoziationen für sich fruchtbar machen kann.

### 3.3 «Realisierung»

Alle drei Modelle treffen sich in der Betonung der «Realisierung», die sich der Alternative von Kausalität oder reiner Bezeichnung verweigert.<sup>52</sup> Freilich hängt die faktische Fähigkeit der Modelle, aus dieser falschen soteriologischen Alternative herauszukommen, in erheblichem Maß an ihrer je konkreten Ausgestaltung. So sind beispielsweise sakramentale Konzeptionen bekanntlich nicht vor kausalen Missverständnissen gefeit. Aber nicht zuletzt die Rede vom «Realsymbol» will solchen Missverständnissen wehren, auch in der Christologie. An dieser Stelle wäre folglich weniger nach der Angemessenheit der Modelle in ihren Grundformen als nach derjenigen der konkreten Formen zu fragen, in denen sie jeweils ausgearbeitet werden.

### 3.4 Reichweite

Bernhardts Modell, so hatten wir gesehen, ist nicht zuletzt deshalb interessant, weil es mit dem Anspruch auf eine hohe Reichweite auftritt: christologisch, soteriologisch und – worauf hier nicht eingegangen werden konnte – religionstheologisch. «Stellvertretung» und «Sakrament» sind demgegenüber zwei vorrangig soteriologisch orientierte Modelle. Der Grund für die unterschiedliche Reichweite der Modelle «Repräsentation» und «Stellvertretung» liegt in Bernhardts Näherbestimmung von «Repräsentanz» als «Präsenz». Soteriologisch kann man das exemplarisch in die

---

<sup>51</sup> Vgl. Hoffmann, Sakramentalität.

<sup>52</sup> «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, ob er also lediglich das *Verständnis* der Gottesbeziehung oder diese *selbst* verändert habe, dann ist das in Bezug auf die Repräsentationschristologie eine falsche Alternative.» Bernhardt, Jesus Christus, 98, darin zit. Martin Kähler: Zur Lehre von der Versöhnung, Gütersloh 1898, 337 (Herv. i. O.).

Formulierung gefasst finden, dass «Gott auch in der tiefsten Gottesfinsternis nicht abwesend, sondern heilhaft gegenwärtig ist»<sup>53</sup>. Das Stellvertretungsmodell fokussiert hingegen die Überwindung des Unheils in der «Identifikation Christi mit den Sündern»<sup>54</sup>, oder, in der Formulierung von Knop, im «Selbsteinsatz Jesu an Stelle und zu Gunsten der Sünder»<sup>55</sup>. Auch das Sakramentsmodell bezieht sich ausschließlich auf die Bedeutung Christi «für uns», es eignet sich beispielsweise nicht, um im Rahmen einer Christologie das Verhältnis Jesu zu seinem Vater zu beschreiben.

Hingegen nehmen die Modelle von Stellvertretung und Sakrament gegenüber demjenigen der Repräsentation eine Ausweitung in eine andere Richtung vor. Nicht nur für Knop kann das Modell der Stellvertretung über den strikt soteriologischen Sinn hinaus «als Schlüssel christlicher Wirklichkeits- und Heilsdeutung verstanden werden (innertrinitarische Relationen; Beziehung Schöpfer-Schöpfung, Gnade-Freiheit, Christus-Kirche)»<sup>56</sup>. Eine solche Ausweitung wird z. T. auch in dem Sinn vorgenommen, dass Menschen innerhalb der Stellvertretung Christi selbst zu Stellvertretenden werden können.<sup>57</sup> Im Sakramentsmodell ist es wegen seiner nichtpersonalen Grundstruktur noch einfacher, dieses auf eine sakramentale Grundstruktur der Wirklichkeit insgesamt hin zu weiten.<sup>58</sup>

---

<sup>53</sup> Bernhardt, *Jesus Christus*, 283. Dabei betont Bernhardt, dass er mithilfe der Repräsentationskategorie die Heilsbedeutung des Todes Jesu sowohl «leidens-theologisch» als auch «sündentheologisch» lesen will, es geht ihm also nicht um eine Marginalisierung der Sünde; vgl. a. a. O., 285–289.

<sup>54</sup> Stephan Schaefer: Art. «Stellvertretung. IV. Dogmengeschichtlich und dogmatisch», in: RGG<sup>4</sup> Bd. 7, 2004.

<sup>55</sup> Julia Knop: Art. «Stellvertretung», in: Wolfgang Beinert / Bertram Stubenrauch (Hg.): *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br. 2012, 607–610, 607.

<sup>56</sup> Knop, Art. «Stellvertretung», 607.

<sup>57</sup> Es scheint möglich, vielleicht sogar naheliegend, diese Figur auch in das Repräsentationsmodell einzutragen. Soweit ich sehe, taucht sie bei Bernhardt jedoch nicht auf – was auf die schon erwähnte Frage nach der Rolle der Repräsentierten im Geschehen zurückführt.

<sup>58</sup> Vgl. Hoffmann, *Sakramentalität*.

#### 4. Fazit

Greifen wir abschließend auf die drei Fragen zurück, die eingangs im Blick auf die Arbeit mit Modellen gestellt wurden, und die helfen, die Unterschiede zwischen den Modellen und ihre jeweiligen Anliegen, Stärken und Schwächen zu rekapitulieren.

1. Eine *intuitive (Erst-)Verstehbarkeit* ist sowohl beim Modell der Repräsentation als auch bei demjenigen der Stellvertretung gegeben. In beiden Fällen muss jedoch die Bedeutung des Leitbegriffs eingegrenzt, korrigiert und erweitert werden, um als christologisches Modell brauchbar zu sein. Im Stellvertretungsmodell betrifft das vor allem die Problematik der räumlichen Metaphorik, die durch die Rede von «inklusive Stellvertretung» zu entschärfen versucht wird. Für sein Repräsentationsmodell nimmt Bernhardt eine Eingrenzung wesentlich auf die personalen Gestalten von Repräsentation vor, korrigiert das alltagssprachliche Verständnis hinsichtlich des Verhältnisses von Präsenz und Abwesenheit und erweitert es im Sinn einer Wechselseitigkeit der Repräsentationsbeziehung. Den gegenteiligen Fall stellt das Sakramentsmodell dar, das keinen solchen intuitiven Zugang ermöglicht, damit aber auch keine nachträglichen Korrekturen dieses Zugangs erfordert.

2. Die Frage nach der *Kontextualität* stellt sich unter anderem im Blick auf die theologische Tradition, und hier hängt die Bewertung der Modelle nicht zuletzt davon ab, wie man sich zu dieser positionieren will. Will man Modelle vermeiden, die eine belastete Geschichte haben, dann spräche das für «Repräsentation» und insbesondere gegen «Sakrament». Will man hingegen möglichst an Diskurse und Traditionen anknüpfen, wären «Stellvertretung» und vor allem «Sakrament» «Repräsentation» vorzuziehen.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> Freilich wird im katholischen Raum, soweit ich sehen kann, das Sakramentsmodell bisher vorrangig auf die Einzelsakramente und die Kirche angewandt, die christologische Verwendung ist noch unterbelichtet. Dabei forderte Rahner bereits 1959 in seinem einflussreich gewordenen Text *Zur Theologie des Symbols*: «Wenn eine Theologie der Symbolwirklichkeit geschrieben werden sollte, dann müsste selbstverständlich die *Christologie* als Lehre von der Inkarnation des Logos das zentrale Kapitel darin bilden. Und dieses Kapitel bräuchte fast nur eine Exegese des Wortes zu sein: «Wer mich sieht, sieht den Vater» (Jo 14, 9). Dass der Logos Bild, Ebenbild, Abbild, Repräsentanz, Gegenwart (und zwar mit der ganzen Fülle der Gottheit erfüllte) ist, das braucht hier nicht lange dargelegt zu werden. Ist es aber so, dann ist auch der Satz verständlich: Der menschengewordene Logos ist das absolute Symbol Gottes in der Welt, das unüberbietbar mit

3. Die unterschiedliche *Reichweite* der Modelle wurde bereits markiert. Sucht man ein Modell, das Christologie und Soteriologie umfasst, scheint von den drei hier betrachteten «Repräsentation» am besten geeignet. Freilich hat die Rückfrage nach der Einbeziehung der Repräsentierten in die Repräsentation mögliche Grenzen der soteriologischen Dimension des Modells aufgezeigt. Eine Öffnung der christologischen und soteriologischen Denkfigur hin auf eine glaubende Wirklichkeitsdeutung insgesamt liegt demgegenüber eher über die Modelle der Stellvertretung und des Sakraments nahe.<sup>60</sup> Insbesondere im Sakramentsmodell wird hier zur Stärke, was sonst vielleicht eher eine Schwäche darstellt: die nicht explizit personale Grundstruktur des Modells.

Was ergibt sich am Ende dieser «Fingerübung in christologischer Modellbildung»? Modelle, so haben wir gesehen, sind Instrumente, die bestimmten Zwecken dienen. Die Angemessenheit eines Modells hängt deshalb wesentlich an diesem angezielten Zweck: Mit einer Schere kann man nicht gut einen Nagel einschlagen, mit einem Hammer definitiv kein Papier schneiden. Zu der deshalb unabdingbaren Reflexion auf die verschiedenen Funktionen, Stärken und Schwächen christologischer Modelle hat Bernhardts Christologie erheblich beigetragen. Rückfragen stellen sich hingegen im Blick auf den sehr umfassenden Anspruch, den er mit dem Modell der Repräsentation erhebt. Angesichts der Grenzen, die die vergleichende Analyse für alle Modelle aufgezeigt hat, ist zu fragen, ob es sich nicht lohnen könnte, mit einer Pluralität komplementärer Modelle zu arbeiten: nicht mit einem vermeintlichen Generalschlüssel, sondern mit einem christologischen Instrumentenkasten.

---

dem Symbolisierten erfüllt ist» (Karl Rahner: Zur Theologie des Symbols, in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. 4, Einsiedeln u. a. 1960, 275–311, 292f. [Herv. i. O.]). Theodor Schneider markiert einleitend in seiner Sakramententheorie: «Das, was im engeren Sinn mit Sakrament gemeint ist, lässt sich am deutlichsten an Jesus Christus ablesen. Er ist im ursprünglichen Sinn Sakrament, er ist das ›Ursakrament‹ im genauen theologischen Wortverstand.» (Theodor Schneider: Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie, Durchgängig überarbeitet und ergänzt zusammen mit Dorothea Sattler, Ostfildern <sup>7</sup>1998, 17).

<sup>60</sup> Dass sie mit «Repräsentation» schlicht nicht möglich sei, soll dabei hier nicht behauptet werden, sondern nur, dass sie bei Bernhardt bisher nicht ausdrücklich entwickelt ist.



## **Repräsentationschristologien im christlich-jüdischen Dialog**

Denkfiguren der Repräsentation in der Christologie sind keine neue Entdeckung, wie nicht zuletzt Reinhold Bernhardt in theologiegeschichtlichen Klärungen deutlich macht.<sup>1</sup> An eine schlichte Innovationslogik ist bei ihrem Einsatz ja nun auch nicht gedacht. Stärken und mögliche Schwächen entfalten sie vielmehr im jeweiligen argumentativen Kontext. Das titelgebende Werk für diesen Band benennt dafür die Theologie der Religionen. In diesem Beitrag suche ich in Erfahrung zu bringen, wie die Stärken und Schwächen des Repräsentationsgedankens sich ausnehmen, wenn sie in einem spezifischeren Rahmen angesiedelt sind, nämlich im christlich-jüdischen Dialog und dabei namentlich in den christlichen Versuchen, das Verhältnis zu Israel neu beschreiben zu lernen und von unseligen zweiwertigen Hermeneutiken wie Verwerfung-Erwählung, Gesetz-Evangelium oder Regionalität-Universalität Abstand zu nehmen. Dass dies ohne Durchmusterung der Christologie nicht möglich ist, leuchtet sofort ein. Welchen Gewinn, so die Leitfrage, versprechen Beiträgerinnen und Beiträger sich dabei vom Einsatz der Denkfigur «Repräsentation»? Das soll an zwei anlassbezogen und zeitlich durchaus weit auseinanderliegenden Konzeptionen sichtbar gemacht werden. Bei ihrer Zusammenschau ist auch zu fragen, wie das Verhältnis von Israeltheologie einerseits und Theologie der Religionen andererseits zu denken ist.

### **1. Entdeckungszusammenhang**

Arbeiten zur Theologie der Religionen aus Reinhold Bernhardts Feder gibt es nun wahrlich viele. Wenige aber fokussieren auf die israeltheologische Fragestellung. In einer davon aus dem Jahr 2009 diskutiert er vor allem das sogenannte «Stimmgabelmodell» des christlich-jüdischen Verhältnisses. Nach ihm – Tradition Franz Rosenzweig und Paul van Buren – gibt es für Juden und Christinnen zwei vollgültige Heilswege mit Gott, den

---

<sup>1</sup> Reinhold Bernhardt: *Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie* (BThR 23), Zürich 2021, 297–363.

einen mit Mose und der Thora, den anderen mit Christus. Zwei Bernhardt'sche Beobachtungen daraus: Zum einen neigt das Modell – und da würde ich zustimmen – zu einem christlich-jüdischen Exklusivismus. Wer ein derart singuläres Verhältnis der beiden Religionen denkt – und zwar nicht etwa historisch, sondern soteriologisch singulär – für den müssen zwangsläufig die anderen Religionen und ihre Heilsansprüche in die zweite und dritte Reihe gedrängt werden. Zum anderen: Wenn man einmal die Logik des Stimmgabelmodells mitgeht, heisst die Vexierfrage, ob es eine eschatologische Funktion Christi für das Judentum gibt oder nicht – in der Zeit ist sie ja ausgeschlossen, weil der eigene Weg Israels mit und zu Gott in keiner Weise defizient ist. Aber neigen sich am Ende die Zinken der Stimmgabel gleichsam zueinander? Die Details der Debatte lasse ich hier beiseite. Folgende Beobachtung ist aber wichtig: Auf der Basis (damals) neuer exegetischer Debatten argumentiert Reinhold Bernhardt, dass die endzeitliche Rolle Christi darin besteht, nach getanem Werk sich zurückzuziehen und seine Funktion aufzugeben: Die endzeitliche Einigung zwischen Juden und Christen ist nicht christozentrisch, sie ist theozentrisch: «*Gott* ist letztlich der Herrscher (vgl. Röm 11,36). Christus handelt im Auftrag Gottes.»<sup>2</sup>

Christus übernimmt eine zeitlich und funktional begrenzte Aufgabe, nach deren Beendigung er gleichsam in die zweite Reihe zurücktritt und «Gott» gesagt werden kann, ohne «Christus» zu sagen. Der knapp ausgeführte Gedanke soll hier nicht über Gebühr strapaziert werden. Aber offenbar ist hier ein Stück Repräsentationschristologie *avant la lettre* – der Begriff fällt tatsächlich nicht – zu sehen: Beschreibe Funktionen in der Christologie, aber unterscheide diese Funktionen letztlich von der Identität Gottes. Das ist wohl das Motiv. Näheres Zusehen lohnt da, wo es explizit zur Denkfigur der Repräsentation im Rahmen der Klärung des christlich-jüdischen Verhältnisses ausgebaut wird.

---

<sup>2</sup> Reinhold Bernhardt: Das andere Ende der Stimmgabel. Überlegungen zur Israel-Theologie, in: Fernando Enns / Martin Hailer / Ulrike Link-Wieczorek (Hg.): Profilierte Ökumene. Bleibend Wichtiges und jetzt Dringliches. Festschrift für Dietrich Ritschl zum 80. Geburtstag, Frankfurt/M. 2009, 229–248, 246.

## 2. Kornelis Heiko Miskotte: Christus – der Name als Repräsentation Gottes<sup>3</sup>

Der niederländische Theologe Kornelis Heiko Miskotte (1894–1976) wurde als eine Stimme des niederländischen Reformiertentums sowie als Promotor und später als Freund Karl Barths bekannt.<sup>4</sup> Sein umfangreiches und dank Hinrich Stoevesandt und Heinrich Braunschweiger in wesentlichen Auszügen auch auf Deutsch vorliegendes Werk hat aber einen vernehmlich eigenen Akzent. Er zeigt sich in seiner für die Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg radikal ungewöhnlichen Aufmerksamkeit für jüdisches Denken und für die Konsequenz, die er daraus für christliche Gotteslehre und ebenso für die Christologie zieht.

Die christliche Übung, eine Wesensbestimmung des Christlichen vorzunehmen und dies u. a. durch eine Kontrastierung zu «dem» Jüdischen vorzunehmen, war verbreitet. Prominent wurde sie etwa in Adolf von Harnacks «Wesen des Christentums», der eine allenfalls lose Verbindung Jesu zum Judentum erkennt, dessen Predigt «uns auf wenigen, aber großen Stufen sofort in eine Höhe führen wird», die seiner Mutterreligion unerschwinglich ist und deren Ablösung von einer partikularistischen Gesetzesreligion mit den späten paulinischen Briefen manifest wird.<sup>5</sup> Jüdische Reaktionen, ihrerseits für die Selbstbesinnung des liberalen wie des orthodoxen Judentums in Europa nicht unbedeutend, wurden christlich nahezu

---

<sup>3</sup> Zu Miskottes Werk insgesamt vgl. Martin Hailer: Heiko Miskottes Israeltheologie als theologisches Kaleidoskop, in: Martin Leiner / Michael Trowitzsch (Hg.): Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis, Göttingen 2008, 291–316; ders.: Barth und Miskotte, in: Michael Beintker (Hg.): Barth Handbuch, Tübingen 2016, 122–126; Philip G. Ziegler: Kornelis H. Miskotte's Biblical ABCs. A Theological Provocation, in: Journal of Reformed Theology 16 (2022), 326–347.

<sup>4</sup> Miskottes Auseinandersetzung mit Karl Barth wird im Schriftwechsel der beiden gut fassbar: Hinrich Stoevesandt (Hg.): Karl Barth / K. Heiko Miskotte, Briefwechsel 1924–1968, Zürich 1991. Erstdruck: K. H. Miskotte: Verzameld Werk 2, Karl Barth, inspiratie en vertolking: inleidingen, essays, briefwisseling, Kampen 1987, 430–540.

<sup>5</sup> Claus-Dieter Osthövener (Hg.): Adolf von Harnack: Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten von Adolf v. Harnack, Tübingen 2007, 18; zu Paulus 100–109.

nicht rezipiert.<sup>6</sup> «Nahezu», weil Heiko Miskotte zu den sehr wenigen Ausnahmen zählt.

Im Jahr 1932 erschien Miskottes Dissertation unter dem Titel «Das Wesen der jüdischen Religion».<sup>7</sup> In ihr stellt er prominente jüdische Selbstwahrnehmungen – unter ihnen Leo Baeck, Hermann Cohen, Martin Buber und Franz Rosenzweig – dar und fragt, welche Dialogansätze sich daraus für das christliche Gespräch mit dem Judentum ergeben könnten. Das über eine religionskundliche Darstellung hinausgehende systematische Interesse ist in diesem frühen Werk nicht immer deutlich, wohl aber in einer Monografie, die im Sommer 1939 unmittelbar vor dem Beginn des Zweiten Weltkriegs erschien:

«Edda und Thora. Ein Vergleich germanischer und israelischer Religion» ist ein ungewöhnliches Buch. Miskotte, damals Gemeindepfarrer, diagnostiziert eine heraufziehende Katastrophe der europäischen Kultur und fragt nach ihren Grundlagen. Diese zeigen sich in Militarismus und Rassismus. Die Grundlage freilich ist noch einmal eine andere: Es handelt sich um den Urgegensatz zwischen germanisch-heidnischer Religion auf der einen und dem Gott, zu dem Israel und die Kirche sich bekennen, auf der anderen Seite. Ein «*großer sakraler Streit*» ist im Gange.<sup>8</sup> Es gibt den Urgegensatz zwischen der heidnischen Götterwelt und dem Gott der Thora. «Der Antisemitismus ist im Kern [...] nichts anderes als ein grenzenloser, viel zu lang verschwiegener Hass gegen den Gott der Thora, der auch der Gott der Kirche ist.»<sup>9</sup>

Denken und Lebensgefühl des nordischen Heidentums – Miskotte denkt vor allem an die in Island niedergeschriebene Sagensammlung der Edda – sind gemäss seiner Analyse nicht vergangen, sondern manifeste Wirklichkeit der Gegenwart. Die neuheidnischen Autoren von Paul de Lagarde über Houston St. Chamberlain bis zu den NS-Ideologen in Miskottes unmittelbarer Gegenwart konnten – qualitativ wie auch immer –

---

<sup>6</sup> Vgl. Leo Baeck: Das Wesen des Judentums, Wiesbaden 6o. J. (1991, zuerst 1905); Isaac Breuer: Lehre, Gesetz und Nation. Eine historisch-kritische Untersuchung über das Wesen des Judentums, Frankfurt/M. 1914.

<sup>7</sup> Kornelis Heiko Miskotte: Das Wesen der jüdischen Religion. Die Dissertation von 1932 – erstmals ins Deutsche übersetzt und mit einer Einführung versehen von Heinrich Braunschweiger, Berlin 2017.

<sup>8</sup> Kornelis Heiko Miskotte: Edda und Thora. Ein Vergleich germanischer und israelischer Religion. Übersetzt aus dem Niederländischen und mit einer Einführung versehen von Heinrich Braunschweiger, Berlin 2015, 279.

<sup>9</sup> A. a. O., 255.

am alten Material anknüpfen, weil es dem Denken und Erleben eben doch nicht fern ist. Das Grundgefühl etwa des Chaos und der amoralischen Natürlichkeit, vom Nationalsozialismus als wahre Natur der arischen Rasse propagiert, sind nichts Neues, sondern knüpfen an das an, was sich im Edda-Text *Voluspá* über den Beginn von allem finden lässt. Diese Faszination hat Miskotte nicht zuletzt auch bei sich selbst festgestellt.<sup>10</sup>

Miskotte beobachtet an den Edda-Texten vor allem, dass in ihnen die Welthaftigkeit göttlicher Kräfte, die Dominanz des Schicksalsmotivs und die Abweisung eines universal-moralischen Diskurses dominieren. Nichts Fremdes tritt einem also entgegen, wenn man die Edda-Texte liest. Stattdessen führt die Lektüre zur Einsicht:

«*Wir wollen das Heidentum ehren.* [...] Wir wollen einander die Augen für die unsinnige Assoziation öffnen, die das Wort ‚Paganismus‘ bei uns aufruft. Heidentum ist *kein* Paganismus, sondern im Gegenteil ein dauerhafter, stattlicher Glaube. Heidentum ist nicht Liberalismus oder Libertinismus, sondern im Gegenteil ein stets auf Staatsbindung und -Verehrung angelegtes kommunales Leben. [...] Kurzum: Heidentum ist *die* Religion der menschlichen Natur, immer und überall.»<sup>11</sup>

Bei dieser Hochhaltung des nordischen Heidentums geht es also um nichts weniger als «das Wiederfinden eines anderen Gottes, unseres eigenen Gottes, seiner Macht in uns und über uns».<sup>12</sup> Dieser Nostrifikation Gottes erscheinen die alttestamentlichen Behauptungen von der Weltjenseitigkeit Gottes, seiner Theophanie und Rettungstat, seines Schöpfungswerks völlig fremd und maximal irritierend. So kommt es aus Sicht Miskottes zum «Hass gegen den Gott der Thora».<sup>13</sup>

Vor diesem Hintergrund stellt Miskotte problematisierend fest: Es steht das Heidentum gegen den Gott der Thora – aber wo steht die Kirche? Wo, nicht nur in erklärermassen «brauner Theologie», die Identität JHWHs mit Gott, dem Vater Jesu Christi geleugnet wird, wird nicht nur

<sup>10</sup> A. a. O., 47.

<sup>11</sup> A. a. O., 15.

<sup>12</sup> A. a. O., 7.

<sup>13</sup> Siehe Anm. 9. Das ist im Umriss die Skizze einer Frontstellung, die nicht zufällig – wenn auch unter genau umgekehrten Vorzeichen – an die Oppositionsfiguren beim späten Friedrich Nietzsche erinnert, auch wenn er – und das dürfte angesichts des Missbrauchs von Nietzsches Werk im völkischen Denken zu Miskottes Zeit erklärbar sein – bei Miskotte kaum fair behandelt wird. Einige Beispiele a. a. O., 229–244.

das Judentum schlicht preisgegeben, sondern das christliche Gotteszeugnis selbst entscheidend verstellt. Es bräuchte, so schreibt Miskotte nicht ohne Pathos, einen neuen Landtag zu Sichem und das glasklare Bekenntnis, dass Juden und Christen zum selben Gott beten. Eine «Scheidung der Geister» und die entschiedene Kritik an jedem heidnisch-christlichen Synkretismus seien nötig.<sup>14</sup> Oder noch deutlicher: «Israel und die Kirche müssen *eins* werden.»<sup>15</sup>

Diese Spitzenforderung aus der Feder des Gemeindepfarrers Miskotte, deren alarmistischer Grundton nicht eben akademisch, aber im Juli 1939 wohl durchaus verständlich ist, hat der spätere Professor Miskotte nicht wiederholt. Aber das Thema war ihm gestellt: Die Kirche kann gar nicht anders, als sich zum Gott Israels zu bekennen, wenn anders sie sich glatt verlieren und zum Heidentum zurücksinken würde. Das ist zu bedenken. In Arbeiten aus der Nachkriegszeit hat Miskotte das immer wieder auszubuchstabieren versucht.

Bekannt, und auch in der deutschen Übersetzung mehrfach aufgelegt wurde die Monografie «Wenn die Götter schweigen». Miskotte sucht die gemeinsamen Themen von Juden- und Christentum auf und kehrt sie gegen das, was er als Heidentum versteht und – hier nicht eigens zu entfalten – gegen die Anknüpfungsversuche christlicher Theologie am philosophischen Monotheismus. Für Miskotte sind Juden- und Christentum prophetische Religionen, sie leben wesentlich vom Einspruch Gottes gegen das Vorfindliche und vom besonderen, unverrechenbaren Ereignis der Gegenwart Gottes. Biblischer Glaube beginnt nicht bei der Omnipräsenz Gottes, sondern bei der überraschenden Epiphanie. Deswegen spricht er in Hoffnungen und Erwartungen, nicht in Affirmationen. Das Heidentum ist «die große Geborgenheit im Sein»,<sup>16</sup> das Christentum aber in der aufgespannten Zeit zwischen Pfingsten und der Parusie, und damit im Modus der Hoffnung und Erwartung. Das ist – die barthianischen Spuren sind deutlich genug – der Unterschied zwischen Religion einerseits und Glaube andererseits.

---

<sup>14</sup> A. a. O., 265.

<sup>15</sup> A. a. O., 283.

<sup>16</sup> Kornelis Heiko Miskotte: Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments, übersetzt von Hinrich Stoevesandt, München <sup>3</sup>1966, 320, i. O. teilw. herv.

Welche Wege aber nimmt dann die Christologie? Zunächst, sie wird im Rahmen einer Theologie des göttlichen Namens, der göttlichen Namen entfaltet: Wo JHWH genannt wird, wird seine Geschichte aufgerufen und da ist es mit der Behaglichkeit derer, die göttliche Größen sein wollen, vorbei. «Name» heisst aber auch, «daß Gott der Herr *wahrhaft die menschliche Natur angenommen* hat.»<sup>17</sup> Das aber, so Miskotte, wird im Alten Testament nicht etwa vorbereitet, wie die verbreitete Hermeneutik von Verheissung und Erfüllung es gern hätte, «es ist vielmehr im Alten Testament *vorausgesetzt*; es ist dort nicht bloß vorausgesetzt als etwas Kommendes, sondern als etwas Beschlossenes, als begründet im Wesen, im Charakter, im Wollen dieses Gottes.»<sup>18</sup> Gottes menschliche Präsenz ist Credo Israels. Der Bund Gottes ist «*realisiert im Fleisch des Gottesvolkes*».<sup>19</sup>

Entsprechend kann es nicht darum gehen, die Botschaft von Christus gleichsam rückwärts als im Alten Testament erahnt und angekündigt zu sehen, vielmehr gilt, dass wir «vom Alten Testament immer wieder neu zu lernen haben, was eigentlich der *Inhalt*, der Sinn und die Absicht dessen ist, was wir «Christus» nennen. *Wer* es ist, davon zu wissen, ist der Grund der Kirche. *Was* er ist, [...] darüber müssen wir stets von neuem durch die Thora und die Propheten belehrt werden.»<sup>20</sup> Die Geschichte Israels und die Geschichte Christi stehen in einem Analogieverhältnis.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> A. a. O., 136.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> A. a. O., 171. Dieser Gedanke entspricht Erwägungen des orthodoxen jüdischen Theologen Michael Wyschogrod, der die Denkfigur der Inkarnation als Inkarnation Gottes in seinem Volk deutet, vgl. Michael Wyschogrod: Inkarnation aus jüdischer Sicht, in: Evangelische Theologie 55 (1995), 13–28; ders.: Abraham's Promise. Judaism and Jewish-Christian Relations, Grand Rapids 2004, 165–187.

<sup>20</sup> Miskotte, Wenn die Götter schweigen, 166f. Die Parallele zu Wilhelm Vischers nahezu gleichlautender Formulierung ist augenfällig: «Das Alte Testament sagt, *was* der Christus ist, das Neue, *wer* er ist.» Wilhelm Vischer: Das Christuszeugnis des Alten Testaments 1, München <sup>2</sup>1935, 7. Sogleich freilich beginnen die erheblichen Differenzen, da für Vischer das AT ein typologisch vorausweisender Kommentar zur Benennung Jesu als des Christus im NT ist, Miskotte die Verhältnisbestimmung aber geradewegs umkehrt: Weil die Erfüllung in Jesus Christus den Namen JHWHs bestätigt und bestärkt, ist das NT ein Kommentar auf die Zeugnisvielfalt des AT, von dem es seine Inhalte gewinnt.

<sup>21</sup> Miskotte, Wenn die Götter schweigen, 461.

Daraus folgt zum einen, dass der Bund Gottes mit seinem Volk Israel ungekündigt ist. Soteriologisch fehlt ihm nichts, wenn auch der Weg Gottes mit ihm gewiss noch nicht zuende ist und es eingespannt bleibt zwischen Verheissung und Erfüllung. Christliche Mission jüdischer Menschen ist entsprechend nicht nur überflüssig, sondern falsch. Franz Rosenzweigs berühmt gewordene Formulierung, dass niemand zum Vater komme denn durch Christus – ausser denen, die schon beim Vater sind, zitiert der Rosenzweig-Kenner Miskotte zustimmend.<sup>22</sup>

Zum anderen rückt Christus in die Reihe der Namen Gottes ein. Miskotte unterscheidet zunächst den einen, niemals ausgesprochenen Gottesnamen JHWH von einer Vielzahl von Namen, die ihm zugesprochen werden und nennt «JHWH Elohim», «JHWH Zebaoth», «El Schaddaj» und auch die etwa von Psalmbetern gepriesenen Eigenschaften Gottes als seine Namen. Namen sind dabei wesentlich die auf das Subjekt des Handelns kondensierten Erzählungen der Wege Gottes in und mit seinem Volk. Sie stehen also für das, was und wie Gott an seinem Volk und in der Welt handelt. Für den Gottesnamen Christus gilt nun:

«*Der Name hat Gestalt angenommen* in einem Menschenleben; ein ganzes Menschenleben ist restlos zur Offenbarung geworden. Jesus Christus ist der Name, durch den wir das Wesentliche dessen, was uns zu erkennen gegeben worden ist, erkennen, durch den wir zurückblickend und vorwärts witternd, das Ganze von Gottes Welt-Werk erblicken als *Heil*.»<sup>23</sup>

«So ist der Namen *Jesus Christus* für seine Gemeinde die *Erfüllung, Bestätigung und erneute Inkraftsetzung* des einen Gottesnamens JHWH. Das bedeutet a), daß das Christentum niemals eine neue Religion sein kann; b) daß der neue Bund die Erfüllung des alten, daß aber das Neue Testament als *Schrift* ein Kommentar zum Alten ist; c) daß das «Ich werde bei euch sein, so wie ich bei euch sein werde» die überlegene freie Macht des Namens bezeichnet, welcher andererseits die Treue selbst ist: «Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt» (Matth. 28,20).»<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> A. a. O., 85f. Der gemeinte Brief Rosenzweigs an seinen Vetter Rudolf Ehrenberg steht in Rachel Rosenzweig / Edith Rosenzweig-Scheinmann (Hg.): Franz Rosenzweig. Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I. Briefe und Tagebücher, Den Haag 1979, 132–137.

<sup>23</sup> Kornelis Heiko Miskotte: *Biblisches ABC. Wider das unbiblische Bibellesen*, Neukirchen-Vluyn 1976, 47.

<sup>24</sup> A. a. O., 48, eine Einrückung und einige Absatzschaltungen getilgt.



Das sind programmatische Aussagen einer israeltheologischen Namenschristologie. Ihre wesentlichen Implikationen scheinen mir diese zu sein:

- Das Unterscheidende und offenbar auch das Singuläre an der Person Jesus Christus ist, dass sie ganz und gar zur Offenbarung gewordene ist. Bei jemandem, der Allsätzen derart misstraut wie Heiko Miskotte, ist der Allquantor «restlos» ein wichtiges Signal. Sichtlich ist diese Bestimmung aus den zitierten Sätzen diejenige, die der chalcedonensischen Zwei-Naturen-Lehre am nächsten kommt: Setzt man «Menschenleben» gleich «Person», dann bestimmt Miskotte die Unterscheidung und Zuordnung der Naturen als Offenbarungsereignis. Das ist, chalcedonensisch-orthodox gewiss möglich und richtig, wobei die Zwei-Naturen-Lehre insbesondere noch zum Herr-Sein Christi Aussagen macht, die Miskotte offenbar nicht anstrebt.
- Der Offenbarungsanspruch an Christenmenschen wird ebenfalls mit einem Maximalsatz bestimmt: Das «Wesentliche dessen, was uns zu erkennen gegeben ist», hat sich im Menschenleben Jesu Christi offenbart. Für den Offenbarungsvorgang Jesus Christus gilt offenbar das *solus Christus*.
- Unter Einbezug der Unterscheidung des einen und der vielen Namen Gottes gerät der Name Jesus Christus ausweislich des zweiten Zitats in eine eigentümliche Doppelrolle: Er ist einerseits Bestätigung und Inkraftsetzung, und damit auf einer Rangstufe wie die genannten mehreren Namen Gottes. Andererseits wird er ausdrücklich als «Erfüllung» des einen Gottesnamens JHWH bezeichnet. Gibt es nun *die* Erfüllung des Namens JHWH oder ist Christus *eine* davon? Das bleibt in der Schwebelage, wiewohl die Reihung Erfüllung – Bestätigung – Inkraftsetzung in Sinne der klimaktischen Anordnung eher an die erstere Lösung denken lässt.

So weit Bericht und erste Einordnung. Es sollte am Tage liegen, dass Miskotte mit Denkfiguren der Repräsentation arbeitet, auch wenn der Begriff nicht fällt. Der eine Name JHWH wird auf verschiedene Weisen repräsentiert, wobei der Repräsentation namens Jesus Christus eine für diejenigen, die aus den Völkern kommen, universale Offenbarungsfunktion zukommt. Sie ist nicht die einzige Repräsentation, wiewohl von »Erfüllung« gesprochen werden darf.

Mit diesen Bestimmungen zielt Heiko Miskotte auf die Verhältnisbestimmung Christentum-Judentum allein. Er macht mit ihr deutlich, dass bereits die Konstitution des christlichen Redens von Gott nur in dieser

singulären Beziehung möglich ist. Israeltheologie ist kein Addendum zur christlichen Gotteslehre, denn wer sie übersähe, spräche nicht von Gott, dem Vater Jesu Christi. Aussagen zu weiteren religionstheologischen Fragen finden sich nicht, wenn man von flüchtigen Bezugnahmen auf Hinduismus und Islam, die aber kaum länger als Halbsätze sind, absieht. Die Repräsentationsbeziehung, die erfüllt, bestätigt und erneut in Kraft setzt, macht den Blick ins weitere Rund der Religionen zunächst einmal nicht nötig – schlicht, weil es um die Frage geht, von wem denn die Rede sei, wenn es um den Anlass für christliche Theologie geht. Im zweiten Beispiel einer Repräsentationschristologie in der Israeltheologie wird dies tendenziell anders angesiedelt sein. In der Zusammenschau ist dann zu fragen, wo die stärkeren Argumente liegen.

### 3. Barbara U. Meyer – Christus als Repräsentant der Thora

Barbara U. Meyer, als christliche Theologin Professorin am Center for Religious and Interreligious Studies der Universität von Tel Aviv und unter anderem damit betraut, Rabbinatsstudenten christliche Theologie nahezubringen, gehört zur dritten Generation der Theologinnen und Theologen, die sich um die Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses bemühen. Ein wichtiger Vertreter der ersten Generation kam soeben zu Wort, die zweite besteht aus denjenigen, die für gewöhnlich als «die» Anreger und Stichwortgeber für den Prozess der Erneuerung gelten, also Peter von der Osten-Sacken, Friedrich-Wilhelm Marquardt, Paul van Buren und Johann Baptist Metz unter den christlichen Theologen, auf jüdischer Seite u. a. Chana Safrai und David Flusser, nicht zu vergessen Judaisten wie Peter Schäfer und Günter Stemberger. Zweien der christlichen Klassiker widmete Meyer ihre Dissertation.<sup>25</sup>

Im Gegensatz zu den Vertreterinnen und Vertretern der zweiten Generation kann Meyer darauf verzichten, den Horizont der Fragestellung freizulegen und allererst Problembewusstsein für die Fragen einer sich im Licht der bleibenden Erwählung Israels erneuernden christlichen Theologie zu schaffen. Hatte – um bei den Protagonisten des ersten Meyer'schen Buches zu bleiben – Marquardt gefragt, wie Christen und Christinnen zum Gott Israels finden könnten, und van Buren, wie die gleichzeitige und

---

<sup>25</sup> Barbara U. Meyer: *Christologie im Schatten der Shoah – im Lichte Israels. Studien zu Paul van Buren und Friedrich-Wilhelm Marquardt*, Zürich 2004.

jeweils vollgültige Existenz von Kirche und Israel zu denken wäre, kann Meyer so beginnen, dass sie streitfrei feststellt: Es ist so, dass Menschen aus den Heiden, die zu Gott kommen, zum Gott Israels kommen, und es ist auch so, dass Israel und die Kirche in Unterschiedenheit und asymmetrischer Bezogenheit beide ihre Wege mit und zu Gott gehen.

Gewiss: Die Älteren fragten nicht nur nach dem «dass», sondern auch, «wie» dies denn nun geschehe, waren mit der ersteren Frage aber viel stärker okkupiert als die jetzt aktive Generation von Theologinnen und Theologen, die an einer konstruktiven Israeltheologie interessiert ist. Die eingehende Konzentration auf wenige Aspekte aus der Christologie, die nicht wenig von der Faszination von Meyers Beitrag ausmacht, hat daher ihren Ermöglichungsgrund.

Und damit zum «wie»: Meyer knüpft vor allem bei denen an, die das Judesein Jesu betonen – einschlägige Äusserungen gibt es auch bei Klassikern wie Karl Barth bis hin zu Martin Luther. Freilich will sie genauer zusehen: Es genügt nicht, wie Martin Luther zu betonen, dass Jesus als Jude geboren wurde, oder wie manche aus ihrer Lehrergeneration, dass er als solcher starb. Was ergibt sich, wenn man «his living as a Jew» in den Blick nimmt?<sup>26</sup> Aus dem Fokus darauf gewinnt sie ihr Schlüsselkorrektiv für die Christologie:

«Although the acclamation that Jesus was a Jew is central to most of the recent Church declarations that aim to revise the Christian approach to Judaism, his Jewishness has been more declared than elaborated on or explained. [...] What has usually been missing is an effort to show how the Jewishness of Jesus interacts with Christian dogmatic discourse.»<sup>27</sup>

Damit ist Barbara Meyer an einer notorisch schwierigen Sachstelle, nämlich bei der Frage nach dem historischen Jesus. In der historischen Jesusforschung ist eine wichtige Hürde genommen worden, als es nachgerade *communis opinio* wurde, dass das Differenzkriterium falsch ist. Nach ihm kann nur das echt jesuanisch sein, was sich aus dem Motiveninventar von Jesu jüdischer Umwelt nicht erklären lässt. Damit wurde dem Juden Jesus das Judesein und zugleich Israel die Möglichkeit genommen, noch wahrheitsfähig von Gott zu sprechen. Auch ist es schlicht unplausibel, dass nur wahr sein könne, was zuvor nicht gedacht und nicht gesagt wurde – dafür

---

<sup>26</sup> Barbara U. Meyer: *Jesus the Jew in Christian Memory. Theological and Philosophical Explorations*, Cambridge u. a. 2020, 4.

<sup>27</sup> A. a. O., 7.

lässt sich ausser dem Bedürfnis, anders zu sein, kein Grund erkennen, und entsprechend kann das Differenzkriterium verabschiedet werden. Freilich: Wo Dogmatik neuerdings mit dem Alten Testament als Dokument einer anderen Religion fremdelt, tauchen diese Probleme leider wieder auf.<sup>28</sup> Es ist aber unnötig, sie von neuem bearbeiten zu müssen: Jesus der Jude kann nur aus seiner jüdischen Umwelt verstanden werden, nicht gegen und auch nicht ohne sie. Barbara U. Meyers überraschender argumentativer Zug in dieser Sache geht dann so: In der Israeltheologie wird weithin für wahrscheinlich gehalten, dass Jesus ein charismatisch lehrender Rabbiner aus galiläischen Kreisen war. Seine Lebensweise, seine Ferne zur Jerusalemer etablierten Religionsszene und nicht zuletzt viele Inhalte seiner Predigt legen das ziemlich nahe.<sup>29</sup> Meyer'sche Gegenthese: Dies etablierte Bild blendet Jesu Leben mit der Thora ab. Im Bild des Jerusalem-distanzierten Charismatikers vom See Genezareth lebt noch ein Stück Differenzkriterium fort, das nicht in den Blick bekommt, dass Jesus selbstverständlich mit der Thora und also als halachischer Jude lebte. Der Zwölfjährige im Tempel und der Gang zu den jährlichen Festzeiten unterstreichen das. Gerade diejenigen, die sich offensiv um die Erneuerung des jüdisch-christlichen Verhältnisses bemühen, müssen sich also mit Ludwig Wittgenstein sagen lassen: «Ein *Bild* hielt uns gefangen.»<sup>30</sup> Meyers Gegenbild: Die Halacha, das jüdische Religionsgesetz, als lebens- und lebensrhythmusprägend war der nie zur Diskussion gestellte und selbstverständliche Hintergrund von Jesu Selbstverständnis. Jesus lebte nach der Thora und brach die Gesetze nicht:<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Vgl. Notger Slenczka: Vom Alten Testament und vom Neuen, Leipzig 2017, programmatisch 82f.; mit anderen Akzenten Christian Danz: Jesus von Nazareth zwischen Judentum und Christentum. Eine christologische und religionstheologische Skizze. Tübingen 2020, 227.244 u. ö.

<sup>29</sup> Als jüdische Stimme für diese Sicht nennt Meyer Geza Vermes: The Changing Faces of Jesus, New York 2000, als christliche Michael Krupp: Jesus und die galiläischen Chassidim, Tübingen 2014. Vgl. Meyer, Jesus, 64.

<sup>30</sup> Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen § 115, Kritisch-genetische Edition, hg. von Joachim Schulte u. a., Frankfurt/M. 2001, 811, Kursivsetzung im Original gesperrt.

<sup>31</sup> Meyer, Jesus, 49, Verweis auf den jüdischen Neutestamentler David Flusser: Jesus, Jerusalem <sup>3</sup>2001, 56–80.

«I regard the view of Jesus himself as fundamentally observant as constitutive for any discourse on Jesus the Jew.»<sup>32</sup> «Beyond the categorizations of Jesus as a «marginal» or «central» Jew, I find him best described as a «halakhic Jew.» Knowledgeable about the written and oral Torah, observant of contemporaneous Jewish law, and an active, even passionate, participant in halakhic discussion.»<sup>33</sup>

Was aber heisst das für die Soteriologie? Zunächst impliziert Barbara Meyers Position, dass an Karfreitag und Ostersonntag Gott *gezeigt* wurde, aber Heil sich nicht auf neue Weise *ereignet*. Denn wer sagt, dass die Auferstehung Jesu alle Wunden geheilt und den Tod besiegt hat, muss doch doketisch werden und von einem nurmehr scheinbaren und nicht wirklichen Menschen sprechen. Auch der auferweckte ist doch der verwundete Jesus.<sup>34</sup> Das Argument steht in einer gewissen Nähe zu der traditionellen jüdischen Kritik am christlichen Erlöserglauben, nach der doch schlicht nicht sichtbar ist, dass sich durch Kreuz und Auferweckung für die Welt alles geändert hat. Die Opfer der Shoah müssen, so etwa Emil Fackenheim, die Oster-Aussagen als glattweg zynisch empfunden haben.<sup>35</sup> Deshalb die Konklusion: «many statements of Christian belief overload the positive aspects of the Christ event.»<sup>36</sup>

Das unterscheidend Christologische ist also nicht von Kreuz und Auferweckung her zu sagen, sondern von der Frage, wo Jesus herkommt und was er repräsentiert. Und das lässt sich mit Anschluss an die Beobachtung gewinnen, dass Jesus halachischer, Thora-observanter Jude war. Dann ergibt sich eine zweischrittige Argumentation: (1) «Torah is intrinsic to Christ. There is no Christ without Torah. [...] Torah was the form as well as the content of the connection between the historical Jesus and the God of Israel. [...] Torah is the comprehensive name of the texts and legal traditions shaping Jesus' life and his perspective on God and Israel.»<sup>37</sup> Soviele gleichsam zur niedrigen Christologie und zum historischen Jesus. Hohe Christologie, Argumentationsschritt (2): Das Christentum bekennt den ewigen Sohn Gottes, die Präexistenz des Logos. Das rabbinische Judentum sagt dasselbe von der Thora als Gottes Bauplan für die Schöpfung. Dann

---

<sup>32</sup> Meyer, Jesus, 51.

<sup>33</sup> A. a. O., 65, vgl. 147f.

<sup>34</sup> A. a. O., 103.

<sup>35</sup> A. a. O., 102.

<sup>36</sup> A. a. O., 103.

<sup>37</sup> A. a. O., 167.

aber gilt: Christus ist die Thora für die Gläubigen aus den Heiden, oder genauer: «Christ is presented as an affirmation of the Torah».<sup>38</sup> Christus ist die Thora für die Völker, indem er die Thora affirmiert und so Gott repräsentiert.

Barbara U. Meyer schliesst hier an die rabbinische Tradition der Hypostasierung der Thora an. Sie ist Gottes Bauplan für die Schöpfung. Im Midrasch Bereschit Rabba heisst es:

«Die Tora sagt: Ich war das Werkzeug von Gottes Kunstfertigkeit, ganz so, wie ein König aus Fleisch und Blut, der sich in dieser Welt einen Palast baut, das nicht mittels seines Wissens tut, sondern mit dem Wissen eines Künstlers. Und auch der Künstler tut das nicht einfach aus seiner Kenntnis, sondern mit seinen Werkzeugen, damit er weiss, wie man Räume baut und Verzierungen schnitzt. Genauso sah Gott in die Tora und erschuf die Welt. Und in der Tora heisst es «Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde». Und es gibt keinen Anfang, ausser für die Tora. Wie geschrieben steht: «Der Herr hatte mich am Beginn seines Weges.» (Prov. 8,22)»<sup>39</sup>

Hieraus ergibt sich für Meyer auch die Möglichkeit, mit dem Islam in den Dialog zu treten: Er kennt die Rede von der Unerschaffenheit des Korans, womit nichts anderes als seine Präexistenz vor der Schöpfung gemeint ist. Es geht nun nicht darum, zu fragen, welche Tradition welche andere wie beeinflusst hätte, so dass diejenige, die einen Einfluss aufnahm, nicht im Recht sein könne. Vielmehr ist hier «a set of complex dynamics» aufzufinden: «A synopsis of preexistent words of God might help to develop a more appreciative approach to Islamic thought altogether.»<sup>40</sup> Was zwischen Jüdinnen und Christen bereits gut funktioniert, kann ohne Gefahr fundamentalistischer Schnellabschlüsse auf das Gespräch mit dem Islam ausgeweitet werden.

Soweit der Bericht. In impliziter Anknüpfung (der Name fällt nicht) und Widerspruch zur zuvor entwickelten Position von Heiko Miskotte lässt sich festhalten:

---

<sup>38</sup> A. a. O., 171.

<sup>39</sup> BerRab 1.1, [www.sefaria.org/Bereshit\\_Rabbah.1.1](http://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah.1.1) (27.12.2023), dt. M. H. Informationen zum Midrasch Bereschit / Genesis Rabba bei Günter Stemberger: Einleitung in Talmud und Midrasch, München 2011, 306–314.

<sup>40</sup> Beide: Meyer, *Jesus the Jew*, 172. Der Gedanke wird näher erkundet in Reinhold Bernhards Erwägungen zum Koran als Repräsentation Gottes: Bernhardt, *Jesus Christus*, 271–274.

- Wieder ist es so, dass die Christologie in der Logik des repräsentierenden Denkens gefasst wird, ohne dass der Begriff fällt. Wer, in Meyer'scher Sprache, die Thora affirmiert, repräsentiert sie ganz offensichtlich. An eine wechselseitige Repräsentanz – der Thora vor den Menschen, der Menschen vor Gott oder der Thora – ist aber offenbar nicht gedacht: Der «Christ event» – locus classicus des Zusammenkommens beider Repräsentationsformen in der herkömmlichen Christologie, soll, wie berichtet, vor Überladung gehütet werden.
- Meyers Litorientierung für die Christologie ist die Thora, nicht wie bei Miskotte ein oder der Name Gottes. Weil die Werkzeuglichkeit und damit Niederrangigkeit der Thora gegenüber Gott trotz ihrer Präexistenz feststeht, tendiert ihre Lösung in Richtung der subordinationistischen Traditionen: Christus affirmiert die Thora und damit Gottes vorzüglichstes Schöpfungswerkzeug/Bauplan, aber die Selbigkeit von Gott und Christus wird genau nicht ausgesagt.
- In Miskottes Modell blieb in der Schwebelage, ob Christus als die – zuvor nicht vorhandene – Erfüllung des Namens Gottes oder als seine Bestätigung gedacht wird. Dieses Dilemma existiert bei Meyer nicht: Die Thora ist (heils-)suffizient, weil sie das «Werkzeug von Gottes Kunstfertigkeit» ist. Christus affirmiert genau diese; er sagt und ist ihr gegenüber nichts Neues. Ähnlich sind die beiden Modelle trotz des hier zu notierenden Unterschieds darin, dass Christus für die Gläubigen aus den Heiden gänzlich offenbarenden Charakter hat. Meyer schärft hierfür allerdings das Leben Jesu vor Kreuz und Ostern als modellbildend ein.
- Explizit andere Wege als Miskotte geht Meyer in der Frage nach der soteriologischen Relevanz auch anderer Religionen: Wo die Präexistenz eines göttlichen Wortes gedacht wird, besteht eine Parallele, die auf Interdependenzen befragt werden soll, nicht jedoch als Abhängigkeitsverhältnis zu (de-)konstruieren ist. Sie bezieht dies explizit auf den Islam, die Modellbildung ist aber so angelegt, dass andere Religionen, in denen sich vergleichbare Strukturen aufweisen lassen, zu Gesprächspartnern werden können.

### 3. Einige Facetten des Repräsentationsbegriffs in israeltheologischer Verwendung

(1) *Grundeinsicht*: Eine einfache, womöglich aber folgenreiche Beobachtung zu Beginn: Beide, Heiko Miskotte wie Barbara U. Meyer konstruieren das interreligiöse Gespräch, auf das es ihnen ankommt, in einer zunächst zweiwertigen Beziehung: Wie kommen die Menschen aus den Völkern zum Gott Israels? Unstrittig ist für beide das Gottes-Volk-Sein des jüdischen Volks, bestimmungsbedürftig die Rede davon, was denn nun mit den *gojim* sei, die behaupten, in Christus dazuzugehören. Dies ist nicht einem plötzlichen Anfall von Bescheidenheit zu verdanken, sondern m. E. eine doppelte Reaktion: Sie entstand zum einen in kritischer Wendung gegen die eingespielten Ersetzungs- und Verwerfungstheorien, mit denen sich die Kirche das Problem über Jahrhunderte vom Leib hielt – und ist eben deswegen bei Miskotte so interessant, weil er dies in Grundzügen schon vor der Shoah und nicht etwa im erschrockenen Rückblick auf sie konzipierte. Zum anderen spiegeln beide Positionen das Grundmotiv einer Theologie, die nicht bei einem allgemeinen Gottesbegriff ansetzt und sich dann an die christlichen oder jüdischen Konkretionen macht, sie ist vielmehr offenbarungs- und erwählungstheologisch konzipiert: Die Rede von Gott kann gewagt werden, weil er in ungeschuldeter und durch nichts als sich selbst begründeter Freiheit Israel erwählte. Das in anderen Ohren dezisionistisch klingende Moment von «wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich» (Ex 33,19) versucht eine so angelegte Gotteslehre voll durchzuhalten. Dass es sich mit Gottes Gnade und Erwählung so verhalte, ist der Beginn jeder Theologie, zugleich ist es unbeweisbar. In Dietrich Ritschls Worten: «Der Satz von der Erwählung ist am Grund des Glaubens und am Rand der Sprache. Er ist durch keine Deduktion beweisbar und ist im Leben und Denken der Gläubigen [...] nur in ständiger Auseinandersetzung mit der gesamten Vernetzung der zentralen Aussagen der Bibel und ihrer Aufnahme in der Tradition begründbar.»<sup>41</sup>

So gesehen ist der intellektuelle Gestus des Erstaunens über die Erwählung durchaus nicht zufällig im Rahmen der Israeltheologie wiederentdeckt worden. Der jüdische Religionsphilosoph Jacob Taubes berichtet in einer seiner letzten Äusserungen von einem Gespräch, das er Jahre zuvor mit Krister Stendahl geführt habe. In diesem vernahm er zu seiner völligen

---

<sup>41</sup> Dietrich Ritschl: Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München <sup>2</sup>1988, 167.



Überraschung Stendahls Sorge, ob er als Christ denn zum «commonwealth of Israel» gehöre. Diese Frage sagt nicht wenig über israeltheologische Basisausrichtungen aus. Taubes reagierte damals übrigens ziemlich lapidar: «Ich konnte ihn beruhigen: Bei mir ist er drin.»<sup>42</sup> Diese, wenn man so will, israeltheologische «Grundbefindlichkeit» ist ein erster Hinweis auf die Konjunktur repräsentationstheologischer Denkfiguren in israeltheologischer Verwendung: Mindestens ein wichtiges Ziel ist erreicht, wenn in der Christologie gezeigt werden kann, dass Christus den Heiden den Gott Israels vorstellt, und zwar so vorstellt, dass sie durch diesen Akt oder Prozess der Repräsentation auch zu ihm gehören. Dass «der Richtige» vorgestellt werde, und zwar so, dass dies Beziehung und Partizipation ermögliche, ist die Basisfunktion des Repräsentationsdenkens für den hier vorgestellten Problemzusammenhang.

(2) *Subjekt der Repräsentation*: So weit, so einig. Dann freilich beginnen teils nicht ganz unerhebliche Differenzen zwischen den beiden hier kurz referierten Positionen. Die augenfälligste betrifft das zu repräsentierende Subjekt: Was/wer wird denn repräsentiert? Nach Miskotte ist der ganze Christus der Name Gottes. In ihm kommt Gott zu Wort und ist in ihm. Die Nähe zu inkarnationstheologischen Vorstellungen wurde bereits vermerkt. Nicht so Barbara U. Meyer: Christus affirmiert mit seinem ganzen Leben, insbesondere in seiner halachischen Grundeinstellung, die Thora. Sie aber ist Gottes Bauplan für die Welt und Inbegriff dessen, was nach jüdischer Auskunft, studiert, gekannt und geliebt werden muss, um allem teilhaftig zu sein, worum es im Leben und im Sterben geht. Die Depoten-zierung des Status Christi ist gegenüber der Miskotte'schen Position nicht zu übersehen.

Beide, Miskotte wie Meyer, äussern sich allenfalls am Rande zu trinitätstheologischen Erwägungen, Meyer etwa in einer kritischen Relecture des Zwei-Naturen-Schemas von Chalcedon.<sup>43</sup> Mindestens bei ihr ist die Tendenz zu einer subordinatianischen Christologie aber nicht von der Hand zu weisen. Das ist nun nicht vorschnell orthodoxistisch zu bemängeln, viel eher ist die Suche nach Motiven aufschlussreich. Wieder hilft der Vergleich zu Miskotte: Dessen Affinität zu Denkfiguren der Inkarnation

---

<sup>42</sup> Jacob Taubes: Die politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.–27. Februar 1987, hg. von A. Assmann u. a., München <sup>2</sup>1995, 59 (beide Zitate).

<sup>43</sup> Meyer, Jesus the Jew, 126f.

ist schon angesprochen und – vgl. oben Anm. 19 – ins Gespräch mit ähnlich argumentierenden jüdischen Positionen gebracht worden. Meyer akzentuiert hier merklich anders. Kaum zufällig spielt in ihrem Werk *der jüdische Denker der Inkarnation*, Michael Wyschogrod, keine Rolle, sehr wohl aber Emmanuel Levinas.<sup>44</sup> Dessen Reserven in der Sache sind überaus deutlich: Gleichsam als, christlich gesprochen, ein Reformierter unter den prominenten jüdischen Religionsdenkern schärft er die Inkommensurabilität Gottes ein, deretwegen so etwas wie seine Menschwerdung ganz undenkbar ist: Der «Urmodus der Anwesenheit Gottes», schreibt Levinas, ist die «Mehrdeutigkeit der Transzendenz», nicht jedoch ihre Vereindeutigung.<sup>45</sup> Diese Tendenz ist mit der Affirmation der Thora durch das Leben Jesu viel eher zu vereinbaren als mit dem Grundgedanken, in Christus sei Gott selbst erschienen.

(3) *Wechselseitige Repräsentation?* Unstrittig im Rahmen repräsentationstheologischen Denkens ist, dass Christus Gott repräsentiert. Die Diskussion wird deutlich breiter, wenn es um die Fragen der Wechselseitigkeit des Repräsentationsvorgangs geht: Wie stellt Christus die Menschen Gott vor bzw. vor Gott? Mit Miskotte wäre wohl zu sagen: Eben indem Christus Gott ganz und gar offenbart, tut er auch dies: Menschen vor das Antlitz Gottes bringen. Mit Meyer klingt es anders: Die Repräsentation der Thora als das Ein und Alles Gottes ist suffizient – mehr bedarf es nicht. Eine Wechselseitigkeit der Repräsentation ist offenbar weniger im Blick. Wenn die Beobachtung richtig ist, dass subordinatianische Motive im Spiel sind, dann erstaunt dies auch eher nicht: Der Subordinierte kann Menschen gar nicht vor Gott bringen, weil er selbst mit Gott nicht auf Augenhöhe steht.

Interessanterweise akzentuiert die für das vorliegende Buch titelgebende Konzeption von Reinhold Bernhardt hier anders: Die wechselseitige Repräsentation – also Gottes für die Menschen und der Menschen für Gott – in Christus, ist in seinem Ansatz mitgedacht.<sup>46</sup> Andernorts zu verfolgen sind die Gründe dafür, die in einer gegenüber Meyer merklich anders angelegten Gotteslehre zu finden sein dürften: Eine Gotteslehre, die glaubensphänomenologisch als Trinitätslehre entfaltet wird, hat reiches Sensorium für die Fragen, wie Christus denn wohl die Menschen vor Gott

---

<sup>44</sup> Nachweise a. a. O., 199.209.

<sup>45</sup> Emmanuel Levinas: *Menschwerdung Gottes?*, in: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München 1995, 73–82, 76.

<sup>46</sup> Bernhardt, *Jesus Christus*, 268–295.

repräsentiere: Sie kennt drei Grunderfahrungen göttlichen Handelns an der Welt und kann in Sachen der christologischen («Heil», «Rettung») eine grosse Themenbandbreite abrufen, wogegen die unidirektionale Auslegung von Repräsentation hier auskunftärmer bleiben muss.<sup>47</sup>

(4) *Repräsentationschristologie israeltheologisch und religionstheologisch*: Der Unterschied an diesem Punkt zwischen Heiko Miskotte und Barbara Meyer ist deutlich: Miskotte interessiert sich schlicht nicht für Religionstheologie, weil seine gesamte Aufmerksamkeit der Repräsentation des Gottes Israels in Christus für die *gojim* gilt. Meyer stellt die Einmaligkeit und Unersetzbarkeit des Verhältnisses Christentum-Judentum nicht infrage. Freilich entdeckt sie Strukturparallelen zum Islam: Wird in ihm ein/das präexistente(s) Wort Gottes gedacht, so ergibt sich ein Feld von Strukturanalogien zur Rede von der Thora als Bauplan der Schöpfung und zu deren Repräsentanten für die Heiden. Eine Religionstheologie der Monothemen ist eine Möglichkeit, die sich aus dieser Fassung des Repräsentationsbegriffs ergibt. Könnte sie weitergehen und Repräsentation zur Grundfigur religionstheologischen Denkens überhaupt erheben? Vermutlich genau dann, wenn sich vergleichbare Spuren der Präexistenz von Gottes schaffendem und ordnendem Willen finden lassen. Repräsentanz des transzendenten Gottes ist hier kein religionstheologisches Muster überhaupt, sondern an die israeltheologisch identifizierte Rolle der Thora gebunden.

Das begründet vielleicht keine fundamentale Differenz zu einer allgemeinen Theologie der Religionen, wohl aber einen bleibenden Akzentunterschied: Israeltheologische Erwägungen legen gute Argumente für die Einzigartigkeit des Verhältnisses Judentum-Christentum vor; entsprechend werden sie skeptisch, wenn diese Einzigartigkeit in den Vorstellungsrahmen einer allgemeinen Theologie der Religionen aufgehoben werden soll.

---

<sup>47</sup> Reinhold Bernhardt: *Monotheismus und Trinität. Gotteslehre im Kontext der Religionstheologie* (BThR 25), Zürich 2023, 244–290. In Nachbarschaft und zugleich in manchen Differenzen zu dieser Konzeption versucht der Vf. Repräsentation der Menschen vor Gott mit der Leitmetaphorik der Stellvertretung zu verstehen: Martin Hailer: *Stellvertretung. Studien zur theologischen Anthropologie*, Göttingen 2017, 129–229; ders.: *Das Motiv der Stellvertretung in der Christologie*, in: *Gegenwartsbezogene Christologie. Denkformen und Brennpunkte angesichts neuer Herausforderungen*, hg. von M. Hofheinz und K.-O. Eberhardt, Tübingen 2020, 365–388.



Matthias D. Wüthrich

## «Divine Action»? Providenztheologische Vorentscheidungen in der Repräsentationschristologie

Die Theologie der Religionen bildet unbestritten den roten Faden von Reinhold Bernhardts akademischem Schaffen. Ihr galt und gilt seine wissenschaftliche Leidenschaft und er hat die einschlägigen innertheologischen und interreligiösen Diskurse über viele Jahre hin entscheidend mitgeprägt. Doch er hat auch eine ganze Reihe von Publikationen veröffentlicht, die sich nicht mit der Religionstheologie beschäftigen oder bei denen sie nur gleichsam subkutan mitläuft. Die wohl wichtigste, bis in die gegenwärtigen Debatten diskutierte Publikation bildet Bernhardts Habilitationsschrift *«Was heisst ‹Handeln Gottes›? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung»*<sup>1</sup>. Ich finde nicht nur den darin unternommenen Versuch einer Rekonstruktion der Vorsehungslehre spannend, sondern auch seine Nachwirkungen im religionstheologischen Denken Reinhold Bernhardts. Im folgenden Beitrag möchte ich darum vor dem Hintergrund dieses Buches und im Hinblick auf Bernhardts Buch *«Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie»*<sup>2</sup>, das nicht *die*, aber doch sicher *eine* Summe seines religionstheologischen Nachdenkens darstellt, *zwei Thesen* plausibilisieren:

---

<sup>1</sup> Reinhold Bernhardt: *Was heisst ‹Handeln Gottes›? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*, Wien/Berlin (1999) <sup>2</sup>2008. – Zur Rezeption in aktuellen Debatten vgl. z. B. Simon Maria Kopf: *Reframing Providence. New Perspectives from Aquinas on the Divine Action Debate*, Oxford 2023, bes. 3f.; Matthias Ruf: *«Handeln Gottes»*. Zur Hermeneutik theologischer Rede von Gott (*Religion in Philosophy and Theology* 120), 2022, 20–30 et passim; Lisanne Teuchert: *Gottes transformatives Handeln. Eschatologische Perspektivierung der Vorsehungslehre bei Romano Guardini, Christian Link und dem ‹Open Theism›* (FSÖTh 161), Göttingen 2018, bes. 229–231.253–255.

<sup>2</sup> Reinhold Bernhardt: *Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie* (BThR 23), Zürich 2021.

1. Die in diesem letztgenannten Christologiebuch entwickelte Repräsentationschristologie verdankt sich werkgenetisch unter anderem der Präferenz des Repräsentationsmodells hinsichtlich des Wirkens Gottes, das bereits im Vorsehungsbuch ansatzweise entwickelt wurde.

2. Diese Präferenz führt im Christologiebuch tendenziell zu einer Restriktion der Konzeptualisierung des Wirkens Gottes, wie sich am Verständnis von Kreuz und Auferstehung zeigen lässt. So, dass gerade die reife Repräsentationschristologie Bernhardts noch einmal die Nachfrage provoziert, ob und wie noch von einem «Handeln Gottes» zu reden ist.

Mein Beitrag ist so aufgebaut, dass in einem ersten Schritt ein kurzer Seitenblick auf *eine* Spielart der Divine-Action-Debatte geworfen wird (1), um die Relevanz dieser Nachfrage und die Reichweite von Bernhardts Präferenz des Repräsentationsmodells besser konturieren zu können. In einem zweiten Schritt wird dieses Modell im argumentativen Kontext des Vorsehungsbuches erläutert (2). Sodann wird in einem dritten Schritt zu zeigen versucht, inwiefern jenes Modell die spätere Repräsentationschristologie mitprägt und hinsichtlich Kreuz und Auferstehung Jesu tendenziell zu Restriktionen führt (3), um von da aus im vierten Kapitel noch einmal kritisch nach dem «Handeln Gottes» zu fragen (4).

## 1. Das «Divine Action Project»

Die grossen naturwissenschaftlichen Entdeckungen des 20. Jahrhunderts insbesondere in der Relativitätstheorie und Quantenmechanik, z. T. in der Chaostheorie, aber auch in der Molekularbiologie und in den Neurowissenschaften haben auch den Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften befördert. Vor allem im angloamerikanischen Bereich wurde dieser *Science and Religion*-Dialog vorangetrieben.

Einen wichtigen Meilenstein in jenem Dialog bildet bis heute das sogenannte «Divine Action Project» (DAP).<sup>3</sup> Es wurde von Robert Russell vom *Center for Theology and the Natural Sciences* (CTNS) in Berkeley und George Coyne, vom Vatikanischen Observatorium (VO), in Kooperation mit Nancey Murphy und William Stoeger, angestossen. Das Projekt dauerte von 1988 bis 2003.

---

<sup>3</sup> Für einen ersten Überblick vgl. z. B.: Wesley Wildman: *The Divine Action Project 1988–2003*, in: *Theology and Science* 2/1 (2004), 31–75; oder: Kopf, *Reframing Providence*, 19–66.

Ziel des DAP war es, die Frage zu klären, wie Gottes Handeln in der Welt gedacht werden soll, bzw. «to come to terms with the doctrine of providence in light of modern scientific thought»<sup>4</sup>, wobei der Fokus nicht so sehr auf das *allgemeine* providentielle Handeln gelegt wurde, sondern auf das *spezielle* providentielle Handeln Gottes. Als verbindender Konsens der Forschenden darf gelten, dass es auch beim speziell-providentiellen Handeln Gottes in der Welt um ein Handeln im Sinn einer «Non-Interventionist Objective Divine Action» (NIODA) geht. Gegen einen *Deismus* wird betont: Gott überlässt die Welt nicht ihren Naturgesetzen, nachdem er sie einmal geschaffen hat. Vor allem aber wird gegen einen *Interventionismus* herausgestellt: Gott interveniert auch nicht einfach auf übernatürlich-wundersame Weise in die Naturprozesse und den Lauf der Welt. Dabei wird unter «Intervention» meist ein externer aktiver Eingriff Gottes verstanden, der die Naturgesetze verletzt oder irgendwie ausser Kraft setzt.<sup>5</sup>

Für die Konzeption eines nicht-interventionistischen Handelns Gottes schienen die Entdeckungen der modernen Physik im 20. Jahrhundert besonders geeignet – wie z. B. die Erkenntnis, dass man von einem Elektron oder einem Kleinstpartikel nicht gleichzeitig Ort und Impuls scharf bestimmen kann; dass wir im subatomaren Bereich nur Wahrscheinlichkeitsaussagen über Quantenzustände machen können. So versuchte der bereits erwähnte Theologe und Physiker Robert Russell zu zeigen, wie ein spezielles nicht-interventionistisches Handeln Gottes vor dem Hintergrund der Quantenunbestimmtheit zu verstehen ist. Russell ist der Meinung, dass Gott in, mit und durch quantenmechanische Ereignisse Neues in der Welt hervorbringt. Die Unbestimmtheit der subatomaren Welt der Quanten ist der Ort, wo Gott auf die Welt einwirkt. Der Zufall der Quantenereignisse bedeutet nicht Willkür, sondern ist die Art und Weise wie Gott wirkt: «to the scientist, quantum processes are entirely random; to the Christian, God can be seen as choosing the outcome from among the

---

<sup>4</sup> Kopf, *Reframing Providence*, 5.

<sup>5</sup> Vgl. Michael Hüttenhoff: Gottes Wirken in einer Welt natürlicher Verursachung. Theologische und naturphilosophische Überlegungen im Anschluss an «nicht-interventionistische» Theorien göttlichen Handelns, in: *ThZ* 67/1 (2011), 350–378, 352.

quantum mechanically allowed options»<sup>6</sup>. Gott greift also nicht intervenierend in die Naturgesetze ein, er handelt im Rahmen der Unbestimmtheit der Quantenereignisse.

Die Frage liegt nahe: in allen Quantenereignissen? Russell meint: «God acts in all events (God's action is never <more> or <less>, but always equally causative). Still, on certain occasions, God will choose to actualize one state in particular, and not the other, because that state, and not the other, promotes life, thus conveying God's intentionality in this particular event.»<sup>7</sup> Russell geht aber noch weiter: Er behauptet nämlich, dass durch dieses Handeln Gottes auf der Mikroebene nun auch Prozesse auf der Mesoebene nicht nur beeinflusst, sondern auch gesteuert und geformt werden. Nach dem Modell einer bottom-up causality, einer von den Mikroereignissen her aufsteigenden Kausalität, lenkt Gott den Naturprozess nicht nur auf physikalischer, sondern auch auf biologischer Ebene. Via genetische Mutationen ist Gottes Wirken auf der Quantenebene auch auf biologischer Ebene effektiv.<sup>8</sup> Russell bejaht also nicht nur die weiterentwickelte Evolutionstheorie, sondern er versucht sie christlich zu perspektivieren. Er versucht eine «theistic evolution»<sup>9</sup> zu denken. Russell geht also aufs Ganze – die theologisch adaptierte Quantentheorie wird so gleichsam zum Ausgangspunkt der theologischen Vorsehungslehre.

Ich habe hier das DAP am Beispiel von Robert Russell kurz vorgestellt. Natürlich bin ich dabei der Vielfalt und Komplexität dieses Projektes nicht gerecht geworden (und auf die später vielfach geäußerte Kritik werde ich nur ganz kurz im letzten Kapitel eingehen). Doch das DAP musste hier

---

<sup>6</sup> Robert John Russell: Special Providence and Genetic Mutation: A New Defense of Theistic Evolution, in: Robert John Russell / William R. Stoeger / Francisco J. Ayala (Hg.): Evolution and Molecular Biology: Scientific Perspectives on Divine Action, Vatican City State 1998, 191–224, 208.

<sup>7</sup> Robert John Russell: Quantum Physics and the Theology of Non-Interventionist Objective Divine Action, in: Oxford Handbook of Religion and Science, Oxford 2008, 1–18, 13 (<https://academic.oup.com/edited-volume/34377/chapter/291563419> [13.12.2023]).

<sup>8</sup> Vgl. Emily Qureshi-Hurst / Christopher T. Bennett: Outstanding Issues with Robert Russell's NIODA Concerning Quantum Biology and Theistic Evolution, in: Zygon 56/1 (2020), 75–95, 80.

<sup>9</sup> Qureshi-Hurst/Bennett, Outstanding Issues with Robert Russell's NIODA, 80f. et passim.



nur insofern aufgerufen werden, als es in scharfer und zugleich überzogener Weise das Problem markiert, an dem sich auch Reinhold Bernhardt ziemlich zeitgleich (!) in seinem Vorsehungsbuch abgearbeitet hatte.

## 2. Wie kann das «Handeln Gottes» vorsehungstheologisch konzipiert werden?

Das war die Frage, mit der sich Reinhold Bernhardt im bereits erwähnten Vorsehungsbuch auseinandergesetzt hat. Er hat dabei die damalige anglo-amerikanische Debatte um «Divine Action» eingehend analysiert, aufgearbeitet und in die deutschsprachigen Diskurse eingebracht. Er hat die Debatte jedoch nicht einfach isoliert dargestellt, sondern vor dem Hintergrund der langen theologiegeschichtlichen Entwicklung der dogmatischen Tradition beleuchtet und so der Debatte die nötige Tiefenschärfe verliehen. Ich beleuchte ein paar Aspekte daraus, die für unseren Zusammenhang wichtig sind:

Reinhold Bernhardt verwendet den Begriff «Divine Action» ganz bewusst in einem weiten Sinne. Er umfasst ihm zufolge alle theologischen Versuche, «die Wirksamkeit Gottes zu konzeptualisieren»<sup>10</sup>. Bernhardt streicht heraus, dass es problematisch ist, «unifizierend von einer ›Divine-Action-Debatte‹ zu reden. Denn die Beiträge, aus denen sie besteht, sind in z. T. sehr verschiedenen Kontexten und Diskussionslagen entstanden und nehmen nicht immer Bezug aufeinander».<sup>11</sup> Entsprechend betrifft seine Analyse auch nicht nur das eben vorgestellte DAP, auf das er als solches nur am Rande eingeht. Er befasst sich jedoch intensiv mit dessen Sachanliegen.<sup>12</sup> So kritisiert er zum Beispiel die Versuche, ein Vorsehungshandeln Gottes direkt auf die quantenmechanische Unbestimmtheit anzuwenden – wie das im erwähnten DAP teilweise unternommen wurde. Damit werde, so kritisiert Bernhardt, Gottes Handeln zu einer innerweltlichen Wirkursache herabgestuft, Gott werde zu einem «God of the gaps» –

<sup>10</sup> Bernhardt, Was heisst «Handeln Gottes»? , 47.

<sup>11</sup> A. a. O., 45f., vgl. 45–47.

<sup>12</sup> Vgl. a. a. O., 20–22, u. insbes. die Diskussion der Positionen 242–264. – Ich lese Bernhardt nicht so fokussiert auf diese spezifische DAP-Debatte wie das Kopf, Reframing Providence, 4, tut. War die DAP zur Zeit der Erarbeitung der Studie Bernhardts überhaupt schon so profiliert erkennbar, wie das heute *ex post* der Fall ist?

zu einem Gott, dessen Wirken sich nur noch auf die vorläufigen Erkenntnis-Lücken der Naturwissenschaften erstreckt.<sup>13</sup> Er entgegnet: «Gott handelt nicht *als* Zufall, sondern als *Gott* durch den Zufall.»<sup>14</sup> Diese und ähnliche Kritikpunkte wurden später oft an das DAP gerichtet.

Trotz Bernhardts Kritik an den Sachanliegen des DAP gibt es auch Konvergenzen: Wie das DAP so lehnt auch Bernhardt das Konzept eines *interventionistischen* Handelns Gottes ab – und zwar noch viel grundsätzlicher als das im DAP geschieht. Denn der Begriff der Intervention Gottes steht bei Bernhardt – neben anderen – für einen Typus, ja ein *Modell* des Handelns Gottes, das nicht nur den Dialog mit den modernen Naturwissenschaften verstellt, sondern dessen theologiegeschichtliche Wurzeln viel tiefer zurückreichen und das entsprechend die Konzipierung der Vorsehungslehre als Ganze betrifft. «Intervention» charakterisiert auch ein Handeln Gottes, das mit einem ganzen Imaginationskreis von alten Bildern personaler Welteinwirkung Gottes verbunden ist, von Bildern, die alle eine Reinterpretation der Vorsehungslehre in der Gegenwart mehr verstellen als ermöglichen.<sup>15</sup> Bernhardts Kritik wird noch plausibler, wenn man sie vor dem Hintergrund seiner Unterscheidung dreier verschiedener Modelle eines providentiellen Wirkens Gottes versteht, die er nach einem ausführlichen Durchgang durch die Geschichte entwickelt: 1. *Das aktuelle Modell*, 2. *das sapiential-ordinative Modell* und 3. *das Repräsentationsmodell bzw. Modell der operativen Präsenz*. Alle drei Modelle des Wirkens Gottes operieren mit verschiedenen sie prägenden und steuernden *Leitmetaphern*.

1. Im Falle des aktuellen Modells orientiert sich die Leitmetapher am produktiven Schaffen, an der königlichen Macht- und Herrschaftsausübung und an der richterlichen Rechtsprechung.<sup>16</sup> Diese alten Bilder werden verdichtet und auf Gott übertragen, der als personale Aktinstanz vorgestellt wird und intervenierend-handelnd die Geschichte lenkt. Dabei stellt sich für Bernhardt (im Anschluss an Reiner Preul) unter anderem die Problematik, dass eine aus menschlichen Handlungszusammenhängen entlehene Sprache auf Gottes Wirken angewandt wird, die nur schwerlich

---

<sup>13</sup> A. a. O., 248, vgl. 247.

<sup>14</sup> A. a. O., 248.

<sup>15</sup> Zum Interventionsbegriff im Kontext des aktuellen Modells: Bernhardt, «Handeln Gottes», 41.45f.241.275.288f.339f.389. Zur Bezeichnung des aktuellen Modells als Interventionsmodell vgl. 355.359.

<sup>16</sup> Vgl. a. a. O., 274–335, vgl. 389f.

zum Gottesbild passt und dieses in problematischer Weise anthropomorphisiert. Zum menschlichen Handeln gehört etwa ein Körper, gehören Wahrnehmungsakte wie Sehen, Hören, Riechen, die es steuern – diese Körperlichkeit und Sinnlichkeit kann Gott noch nicht einmal via Analogie sinnvoll zugesprochen werden. Die Rede vom Handeln Gottes stellt darum nach Bernhardt eine «abgeleitete Metapher zweiter Ordnung»<sup>17</sup> dar, eine Rede, die sich «theoretisch nicht erklären und plausibilisieren, sondern nur in einer Art zweiten Naivität im Modus bekennder, zeugnishafter (statt beschreibend-explikativer) Sprache zuschreiben» lässt – was freilich nicht ausschliesst, dass sie dennoch einen kognitiven Gehalt haben kann.<sup>18</sup> Als ein weiteres Problem dieses Modells erweist sich die Vereinbarkeit von Gottes Handeln und menschlichem Handeln: Wie gehen die beiden zusammen? Wie können zwei so kategorial verschiedene Akteure wie Gott und Mensch in *einem* Akt sinnvoll zusammengedacht werden, wie wäre eine «double agency» konzipierbar? Bernhardt kommt zum Schluss, dass die analysierten Positionen des aktuellen Modells entweder in einem Anthropomorphismus enden oder dann aber – um diesen zu vermeiden – gerade in die gegenteilige aporetische Position einer Ineffabilität, einer letzten Sprachlosigkeit fallen. Er schlägt darum vor, statt von einem Handeln Gottes von einem *Wirken Gottes* zu sprechen.<sup>19</sup>

2. Das zweite Modell nennt Reinhold Bernhardt das sapiential-ordinative Modell. Es verortet Gottes Wirken in den immanenten Seinsstrukturen der Schöpfung, in den Gesetzen der Natur, in der kontinuierlichen Ordnung des physikalisch-biologischen Gesamtprozesses. Gottes Wirken wird im Regelmäßigen, nicht jedoch in den spontanen, kontingenten, supranaturalen Interventionen Gottes angenommen. Gottes Wirken wird als universales, kontinuierliches Wirken verstanden, das den gesamten Weltprozess durchdringt. Bernhardt nennt als einen berühmten und klassischen Vertreter des sapiential-ordinativen Modells *Thomas von Aquin* mit seiner Theorie der Erst- und Zweitursache.<sup>20</sup> Während im aktualistischen Modell aufgrund des zentralen Begriffes des Handelns die Absicht, die Ausrichtung des Willens Gottes im Zentrum stehe, sei es beim sapiential-

---

<sup>17</sup> A. a. O., 334, Anm. 188.

<sup>18</sup> Vgl. a. a. O., 289, 287–290.

<sup>19</sup> Vgl. a. a. O., 333f.

<sup>20</sup> Vgl. a. a. O., 338–341.

ordinativen Modell der Begriff der Kausalität in teleologischer Ausrichtung.<sup>21</sup> Doch auch dieses Modell bringt etliche Schwierigkeiten mit sich. Neben den Schwierigkeiten bei der Bestimmung des Kausalitätsbegriffes diagnostiziert Bernhardt eine Tendenz zu einem Deismus oder einem Pantheismus, die in einem Determinismus enden könnte.<sup>22</sup> Ebenso unklar bleibe das sapiential-ordinative Modell in seinen verschiedenen Spielarten hinsichtlich der Frage, wie Gottes Erstursache und die weltlichen Zweitursachen ineinandergreifen, wie die «kausale Fuge» («causal joint») genau-erhin zu bestimmen sei.<sup>23</sup>

3. Schliesslich skizziert Bernhardt auch noch ein drittes Modell: das Repräsentationsmodell bzw. das Modell der operativen Präsenz Gottes.<sup>24</sup> Bernhardt rekurriert hier – neben Bezügen auf die Pneumatologien von Jürgen Moltmann, Michael Welker und anderen, wie etwa John Cobb – auf das Konzept des pneumatischen Kraftfeldes von Wolhart Pannenberg und Peter C. Hodgsons Konzept der «shapes of freedom».<sup>25</sup> Im Repräsentationsmodell wirke Gott durch die Ausstrahlung seines Wesens im Sinne einer überpersonalen Macht. Das aktuelle Modell verstehe Gottes Handeln als personal-eingreifende Machtausübung, das sapiential-ordinative Modell deute das Wirken Gottes als ordinative, die Ordnung realisierende geistige Kraftwirkung. Das Repräsentationsmodell hingegen deute Gottes Wirken im Sinne einer operativen Präsenz Gottes durch seinen kreativen und innovativen Geist.<sup>26</sup> Das Kraftfeld in dem und durch das Gott wirke, sei ein Kraftfeld ausstrahlender, formativer Liebe. Das Repräsentationsmodell arbeite mit Metaphern überpersonaler bzw. transpersonaler Energien<sup>27</sup> und gehe von einer *panentheistischen* Gott-Welt-Relation aus.<sup>28</sup> Auch dieses Modell berge Gefahren: etwa diejenige, Gott tendenziell apersonal denken zu müssen, eine Gefahr, die freilich trinitätstheologisch unterbunden werden könne.<sup>29</sup>

Bernhardt selbst vertritt das dritte Modell, das Repräsentationsmodell. Er plädiert also für eine Verschiebung der providentiellen Leitmetaphorik

---

<sup>21</sup> Vgl. a. a. O., 335f.

<sup>22</sup> Vgl. a. a. O., 350.390.

<sup>23</sup> Vgl. a. a. O., 350.

<sup>24</sup> Vgl. a. a. O., 352–389, vgl. 390f.393ff.

<sup>25</sup> Vgl. a. a. O., 361–373.373–385.

<sup>26</sup> Vgl. a. a. O., 352–356.

<sup>27</sup> Vgl. a. a. O., 390; vgl. 352.

<sup>28</sup> Vgl. a. a. O., 391.

<sup>29</sup> Vgl. ebd.

der Gott-Welt-Beziehung: pneumatisch motivierende Präsenz, Liebesgegenwart, Ausstrahlung, Kraftfeld – statt interventionistisches Handeln und zielgerichtete Kausalität. Entsprechend soll dann auch, wie bereits erwähnt, von einem *Wirken* und nicht einem Handeln Gottes gesprochen werden. Dieses dritte Modell ermögli-che – so Bernhardt – im Blick auf die Vorsehungslehre zudem eine Überwindung der alten «Dualität von allgemeiner und besonderer Wirkweise Gottes» sowie der «Trias von providentia generalis, specialis und specialissima»<sup>30</sup>. Gemäss dem Repräsentationsmodell lasse sich stattdessen «von unterschiedlichen Graden der Verdichtung (= Konzentration) von Geistpräsenz sprechen»<sup>31</sup>.

Soweit ein kurzer Überblick über die drei von Bernhardt diskutierten Modelle<sup>32</sup>. Sie spielen für das normative Anliegen des Vorsehungsbuches eine entscheidende Rolle. Im Anschluss daran möchte ich drei Beobachtungen festhalten, die für den folgenden Argumentationszusammenhang wichtig sind:

1. Reinhold Bernhardt unterscheidet zwar diese drei providenztheologischen Modelle und präferiert klar das Repräsentationsmodell. Doch er sieht durchaus auch im aktualen und im sapiential-ordinativen Modell «unverzichtbare[] Wahrheitsmomente», die sich auch ins Repräsentationsmodell einholen lassen<sup>33</sup> – insbesondere was die neueren Konzeptionalisierungen dieser beiden Modelle angeht.

Bernhardt insistiert aber darauf, dass man sich bei der Verwendung des aktualen Modells der spezifischen Metaphorik bewusst sein müsse. Es bleibt also bei einer gewissen Pluralität bzw. Offenheit, auch was die präskriptive Modellierung des Vorsehungswirkens Gottes angeht. Gewisse Formen eines pneumatologisch konzipierten (nicht nur metaphorisch verstandenen?) Handelns Gottes scheinen für Bernhardt noch immer denkbar.<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> Vgl. a. a. O., 355.

<sup>31</sup> Vgl. ebd.

<sup>32</sup> Bernhardt interpretiert sie als «disclosure models», a. a. O., 305.389.

<sup>33</sup> A. a. O., 391.

<sup>34</sup> Das zeigt sich z. B. daran, wie Bernhardt Pannenberg rezipiert. So spricht er von einem «schöpferische[n] Handeln Gottes bei Pannenberg» (Herv. M. W.) und bezieht sich später im Kontext seiner Erörterung des Repräsentationsmodells nicht unkritisch, aber doch mehrheitlich positiv auf seine pneumatische Kraftfeldtheorie, a. a. O., 264–273.361–373.

2. Im Blick auf Kreuz und Auferstehung Jesu Christi scheint das jedoch nicht der Fall zu sein. Ich gehe kurz auf die Andeutungen ein, die Bernhardt dazu in den Schlussüberlegungen seines Vorsehungsbuches macht.<sup>35</sup> Bernhardt schlägt hier unter Rückgriff auf Jürgen Roloffs sogenanntes Kontrastschema vor, den Foltertod Jesu am Kreuz nicht als aktiv durch Gott verursacht und von ihm positiv gewollt zu deuten. Das Kreuz sei vielmehr ein Symbol tiefster Gottesfeindschaft und nicht zu verherrlichen. Vom «österlichen Erkenntnisstandpunkt»<sup>36</sup> her, «in der Retrovidenz des glaubenden «seeing-as»»<sup>37</sup>, zeige sich jedoch, «daß Gott selbst im Kreuzesleiden präsent war, wenn auch nicht aktiv, sondern in letzter Passivität bzw. Passion». Entgegen der anfänglichen Sinnlosigkeit des Kreuzes ergebe sich von dort her eine «göttliche Sinnstiftung», die als echte «*Transformation* der Bedeutung dieses Geschehens», eine «Neuschöpfung von Sinnzusammenhängen» ermögliche, «die ein neues Sein aus sich entlassen» würden.<sup>38</sup> Gottes Wirken im Kreuz Jesu ist dementsprechend für Bernhardt nicht präkursiv oder konkursiv, sondern *postkursiv* bzw. *postkurativ* zu verstehen. «Gott ist auctor der postcurativen Sinnstiftung, nicht Wirkursache der Faktizität des Geschehens.»<sup>39</sup>

Das Spannende an dieser Deutung ist, dass bei Bernhardt die *Auferweckung Jesu* als solche gar keinen direkten Gegenstand des postkurativen Vorsehungswirkens Gottes darzustellen scheint. Bernhardt erwähnt sie gar nicht explizit. Er spricht nur vom österlichen Erkenntnisstandpunkt (der freilich die Auferweckung Jesu Christi impliziert), der seitens der Glaubenden eine neue Sicht auf den an sich sinnlosen Kreuzestod eröffnet. Gottes Vorsehungswirken besteht allein darin, diese *postkurative* Transformation der Sicht auf den Kreuzestod hervorzubringen, jene Sinnstiftung zu generieren. Bernhardt hält zwar durchaus fest, dass Gottes Vorsehungswirken grundsätzlich sowohl «konstitutiv (praecursiv), konvivial (concur-siv) und innovativ (postcursiv)» konzipiert werden müsse.<sup>40</sup> Sehe ich recht, so kommt freilich hinsichtlich Kreuz und Auferstehung Jesu Christi allein ein *postkursives* bzw. *postkuratives* Vorsehungswirken zur Deutung des Kreuzestodes infrage, das ein neuschöpferisches «seeing-as» und insofern

---

<sup>35</sup> Vgl. a. a. O., 404–407, vgl. 407f.

<sup>36</sup> A. a. O., 405.

<sup>37</sup> A. a. O., 406.

<sup>38</sup> Alle Zitate: a. a. O., 405.

<sup>39</sup> A. a. O., 406.

<sup>40</sup> Vgl. a. a. O., 407, vgl. 404.

ein neues Sein ermöglicht.<sup>41</sup> Man fragt sich: Lässt sich im vorsehungstheologischen Repräsentationsmodell überhaupt eine Auferweckung Jesu Christi denken? Doch müsste das nicht der Fall sein, wenn Bernhardt ganz zu Recht die alten abstrakten Unterscheidungen zwischen *providentia generalis*, *specialis* und *specialissima* in der Vorsehungslehre infrage stellt (s. o.)?

3. Das Repräsentationsmodell denkt Gottes Vorsehungswirken durchweg als *Geistwirken*. Die Vorsehungslehre wird also konsequent pneumatologisch verortet.<sup>42</sup> Bernhardt spricht mehrfach von einer Allgegenwart des Geistes Gottes in der Schöpfung<sup>43</sup>, die dann auch zur Folge hat, dass der klassische hamartiozentrische Rahmen der Soteriologie gleichsam kosmisch entgrenzt wird zu einer «Weltwirksamkeit Gottes als kosmisch universalisierte[r] <Soteriologie> (im weiteren Sinne)»<sup>44</sup>. Es ist gerade das eben skizzierte «universalpneumatologische[]» Verständnis der Wirksamkeit Gottes<sup>45</sup>, das Bernhardt bereits in seinem Vorsehungsbuch dazu veranlasst, nicht nur von einem «Repräsentationsmodell» zu sprechen, sondern sogar von einer «Repräsentations-Christologie»<sup>46</sup>! Die pneumatische Allgegenwart Gottes ist «in Jesus Christus einzigartig und normgebend in geschichtlicher Konkretion repräsentiert» und erst von dieser Repräsentation her wird dann auch die inhaltliche Qualifikation des Geistwirkens Gottes erkennbar.<sup>47</sup> Solche Bezüge zur Christologie werden im Vorsehungsbuch jedoch nur am Rande und erst andeutungsweise erwähnt.

---

<sup>41</sup> Für eine providenztheologisch weiterführende Ausarbeitung des postkurativen Handelns Gottes auch in Anschluss an Bernhardt vgl. Teuchert, *Gottes transformatives Handeln*, bes. 229–231.253–255.

<sup>42</sup> Bernhardt, «Handeln Gottes», 393–400.

<sup>43</sup> Vgl. a. a. O., 354.386.

<sup>44</sup> Vgl. a. a. O., 398. Mehr am Rande trägt Bernhardt freilich auch Differenzierungen in diese kosmische Geistpräsenz ein: etwa da, wo er, wie bereits erwähnt, «von unterschiedlichen Graden der Verdichtung (= Konzentration) von Geistpräsenz» oder von der Verborgenheit Gottes spricht oder sogar ein Wirken Gottes nicht nur *in*, *mit* und *unter*, sondern auch *gegen* die (Widersprüche der) Welt erwähnt. Vgl. a. a. O., 355.407.391.

<sup>45</sup> A. a. O., 386.

<sup>46</sup> Ebd., vgl. 387; der Repräsentationsbegriff wird ausserhalb des Modellbezuges nicht auf die Christologie angewandt und kommt nur spärlich vor (vgl. z. B. a. a. O., 281.289)

<sup>47</sup> A. a. O., 387.

### 3. Repräsentationschristologie

Im Christologiebuch werden etliche Erkenntnisse des früheren Vorsehungsbuches aufgenommen. Dazu gehört etwa der starke Akzent auf die Pneumatologie. Und offensichtlich wird auch die Rede von der Repräsentation weitergeführt. Die frühere vorsehungstheologische Präferenz für das Repräsentationsmodell wird bestätigt und christologisch zugespitzt,<sup>48</sup> der Begriff der Repräsentation wird nun allein auf Jesus Christus angewandt und – im Rahmen dieses Modells – zum «Leitbegriff»<sup>49</sup> dieses christologischen Entwurfes. So schreibt Bernhardt programmatisch: Jesus Christus ist «die verleblichte Vergegenwärtigung des Wortes, des Geistes und der Weisheit Gottes, das heißt: Repräsentant Gottes»<sup>50</sup>.

Schon diese wenigen Hinweise zeigen an, wie prägend die früheren vorsehungstheologischen Verschiebungen nun auch ins Konzept der Repräsentationschristologie hineinreichen.<sup>51</sup> Im Vorsehungsbuch war die Ausarbeitung des Repräsentationsmodells mit einer Kritik am aktuellen Modell und dem zugehörigen Metaphernfeld eines königlich-machtvollen, richtenden, ja intervenierenden Handelns Gottes verbunden. Es ist darum nur folgerichtig, dass Reinhold Bernhardt auch in seinem Christologiebuch den Begriff des Wirkens, der Wirkung und der Wirksamkeit Gottes bevorzugt, etwa da wo er festhält: «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.»<sup>52</sup> Entsprechend wendet sich Reinhold Bernhardt auch in seinem Christologiebuch gegen die Vorstellung eines «intervenierenden Handeln[s]» sowie gegen eine «effiziente[]

---

<sup>48</sup> Zur gelegentlichen Rede von einem christologischen «Repräsentationsmodell» vgl. etwa Bernhardt, *Jesus Christus*, 79.168.169.

<sup>49</sup> So schon in der Kapitelüberschrift: a. a. O., 71. Vgl. den Beitrag von Veronika Hoffmann in diesem Band.

<sup>50</sup> A. a. O., 179.

<sup>51</sup> Was daneben den Einfluss auf die spezifische repräsentationstheoretische Gestalt seiner *Christologie* und ihren Inhalt angeht, referiert Bernhardt explizit auf «Wegbereiter und -gefährten» wie Friedrich Schleiermacher, Alois Emanuel Biedermann, Albrecht Ritschl, Schubert M. Ogden und Roger Haight, vgl. a. a. O., 297–363.

<sup>52</sup> A. a. O., 91.



Kausalität» und nimmt erneut den Begriff einer «*praesentia operosa*» in Anspruch.<sup>53</sup>

Trotzdem findet sich des Öfteren die Rede von einem «*Heilshandeln*» Gottes.<sup>54</sup> Bernhardt versteht dieses Heilshandeln aber eben als ein Wirken im Sinne der Repräsentation; der Handlungsbegriff ist dem Oberbegriff des Wirkens Gottes eingeordnet.<sup>55</sup> Wird die Rede vom Handeln Gottes hier überhaupt noch im Sinne des alten aktualen Modells verstanden? Und wenn ja: Kommt ihr als hochgradige<sup>56</sup> metaphorische Rede – unter den streitbaren Voraussetzungen von Bernhardts Metapherntheorie<sup>57</sup> – überhaupt noch theologisches Gewicht und erklärkräftige Plausibilität zu? Klar scheint auf jeden Fall: Der ganze Imaginationskreis einer personal-intervenierenden «*Divine action*» wird mehr oder weniger aus der Christologie ausgeschieden. Die Ablehnung des aktualen Modells schlägt sich entsprechend in der Art nieder, wie Reinhold Bernhardt die alten *Topoi* der Christologie auslegt: wie er Offenbarung, Präexistenz, Inkarnation, insbesondere aber Tod und Auferstehung Jesu Christi interpretiert. Das sei exemplarisch an seiner *Deutung des Kreuzestodes* aufgezeigt:

Im dritten, zentralen Kapitel seines Buches wendet sich Reinhold Bernhardt unter der programmatischen Überschrift «*Wirken und Wirkung Jesu Christi*»<sup>58</sup> gegen das Konzept einer sogenannten *Konstitutionsoterio-*

<sup>53</sup> A. a. O., alle Zitate 99. Zur abgelehnten Intervention vgl. 188.

<sup>54</sup> A. a. O., 20 et passim.

<sup>55</sup> «Repräsentation» bezeichnet einen Modus des Wirkens, der das Handeln einschließt, aber darüber hinausgeht: Der Repräsentant wirkt durch ausstrahlende Präsenz.» A. a. O., 96f.

<sup>56</sup> Bernhardt unterscheidet «verschiedene Grade von Metaphorizität», und meint, dass «Inkarnation» Jesu einen höheren Grad an Metaphorizität als «Repräsentation» habe. Vgl. a. a. O., 219. Dasselbe wird dann wohl dem Argumentationsduktus entsprechend auch für die Metaphern bzgl. des Heilstodes und der Auferweckung gelten müssen, vgl. a. a. O., 271.282.

<sup>57</sup> Neben den in der vorherigen Fussnote genannten Stellen gibt es auch Aussagen im Vorsehungsbuch, die nahelegen, dass Bernhardt die Erklärungskraft nicht-metaphorischer Sprache höher wertet als analogische, metaphorische Redeweisen; vgl. Bernhardt, «Handeln Gottes», 287–290.333f. Vgl. jedoch auch: Ulrike Link-Wieczorek / Reinhold Bernhardt: Einleitung, in: Reinhold Bernhardt / Ulrike Link-Wieczorek (Hg.): *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur* (FS Dietrich Ritschl), Göttingen 1999, 9–25.

<sup>58</sup> A. a. O., 268 (Herv. M. W.).

*logie*. Darunter fasst er einerseits alle traditionellen, insbesondere reformatorischen Positionen, die davon ausgehen, dass der Kreuzestod Jesu notwendig war, um Gott zu versöhnen, bzw. Positionen, die davon ausgehen, dass der Kreuzestod konstitutiv war für Gottes Versöhnung und Heilswillen. Andererseits rechnet er zu dieser Konstitutionssoziologie auch die Mehrzahl der modernen theologischen Entwürfe bis in die Gegenwart. Es seien Entwürfe, so Bernhardt, die zwar nicht mehr davon ausgingen, dass Gott versöhnt werden müsse. Gott sei nicht Objekt, sondern Subjekt der Versöhnung. Doch auch in diesen Entwürfen würde davon ausgegangen, dass es das Sühneopfer, die stellvertretende Dahingabe Jesu in den Kreuzestod notwendigerweise brauche, um eine *objektive* Heilsmöglichkeit der Menschen zu konstituieren.<sup>59</sup>

In Widerspruch zu dieser traditionellen Annahme eines kausativ-konstitutiven Versöhnungshandelns Gottes im Kreuzestod Jesu setzt Bernhardt nun seine provokative Gegenthese: «Dem Tod Jesu an sich kommt keine Heilsbedeutung zu. Er ist kein Heils-, sondern ein Unheilereignis.»<sup>60</sup> Dennoch kann Bernhardt dem Kreuzestod theologisch Einiges abgewinnen – jedoch nur, sofern er retrospektiv aus der Auferstehungsperspektive betrachtet wird. Denn aus dieser Sicht zeige sich, dass Jesus gerade in seinem schrecklichen Tod den Heilswillen Gottes vergegenwärtigt und repräsentiert: Wie und inwiefern ist das möglich? Bernhardt unterscheidet hier eine leidentheologische und eine sündentheologische Sicht:

a) In *leidentheologischer* Hinsicht erweise sich Gott im Kreuzestod Jesu als ein «naher und mitleidensfähiger Gott»<sup>61</sup>. Zudem würden in Jesu Tod die «traumatischen Abgründe menschlicher Existenz» sichtbar.<sup>62</sup> Der Tod führt also die Menschen zu tieferer Gottes- und Selbsterkenntnis.

b) In *sündentheologischer* Sicht kann Bernhardt sogar von einer «Überwindung»<sup>63</sup> der selbstverschuldeten Trennung des Menschen von Gott sprechen. Bernhardt sagt es klassisch: Im Kreuzestod werden Sünde, Gesetz und Tod überwunden.<sup>64</sup> Doch er meint es m. E. nicht klassisch: Denn in Jesu Tod findet keine objektive Sündenvergebung statt, sondern lediglich eine Repräsentation und Vergegenwärtigung des Heilswillens Gottes.

---

<sup>59</sup> Vgl. a. a. O., 273–279.

<sup>60</sup> A. a. O., 273.

<sup>61</sup> A. a. O., 286.

<sup>62</sup> A. a. O., 287.

<sup>63</sup> A. a. O., 288.

<sup>64</sup> Vgl. a. a. O., 287f.

Alles was hier geschieht, bewegt sich allein in einem subjektiv «existenz-theologischen Rahmen»<sup>65</sup>; Sünde, Tod und Gesetz werden nicht objektiv besiegt, sondern nur im glaubenden Subjekt überwunden, das sich so des ewigen Heilswillens Gottes für sich gewiss wird.<sup>66</sup>

Insofern, aber eben *nur* insofern ist der Kreuzestod Jesu also doch mehr als ein Unheilsereignis und Bernhardt kann sogar sagen: «Dem Tod Jesu eignet [...] keine Heils*notwendigkeit*, es kommt ihm aber *post festum* eine Heils*bedeutung* zu.»<sup>67</sup> Diese Heilsbedeutung kommt ihm aber eben nicht per se zu, sondern erst von der im Glauben erschlossenen Auferweckung Jesu Christi her. Die ganze Soteriologie hängt bei Bernhardt letztlich nicht am Kreuz, sondern an der Auferweckung.<sup>68</sup> Es ist darum notwendig, an dieser Stelle auch auf sein *Auferweckungsverständnis* einzugehen:

Reinhold Bernhardt versteht die Rede von der «Auferweckung» Jesu Christi als *metaphorischen* Ausdruck<sup>69</sup> für einen «schöpferischen Akt[] Gottes»<sup>70</sup>, der die bleibende Beziehung Gottes zu Jesus in seinem Leiden, in seiner Gottverlassenheit und durch seinen Foltertod hindurch markiert. Die Rede von der Auferweckung Jesu Christi bringe den «Kern des Evangeliums» zur Sprache: dass nämlich – wie Bernhardt in Aufnahme von Röm 8,38 festhält – weder Tod noch Leben, noch Mächte und Gewalten uns von der Liebe Gottes scheiden könnten, die in Jesus Christus sei.<sup>71</sup> Dass uns unsere Sünde nicht von Gott trennt, wird daran erkennbar, dass Jesus, der selbst zur Sünde gemacht wurde, im Tod nicht von Gott verlassen, sondern auferweckt wurde. Erst von der Auferweckung her wird erkennbar, welchen Heilsinhalt Jesus Christus im Tod für uns repräsentiert: Es ist dieses verheissungsvolle Von-Gott-nicht-Getrenntsein, eben die Überwindung der Trennung.

Durch die Auferweckung repräsentiert Jesus Christus «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»<sup>72</sup>. Der Tod Jesu hebt *meine* Trennung von

---

<sup>65</sup> A. a. O., 287, vgl. 271f.286.

<sup>66</sup> Vgl. a. a. O., 288f., vgl. 271.

<sup>67</sup> A. a. O., 284.

<sup>68</sup> A. a. O., 273.

<sup>69</sup> A. a. O., 282, vgl. 104.271 – der Begriff wird stets in Anführungszeichen gesetzt!

<sup>70</sup> A. a. O., 282.

<sup>71</sup> A. a. O., 104, vgl. 283.

<sup>72</sup> A. a. O., 288.

Gott zwar nicht objektiv auf, er macht aber *pro me* subjektiv sichtbar, dass sich die Trennung nicht durchhält im Tod. In dieser Erkenntnis besteht – so verstehe ich Bernhardt – die soteriologische Funktion der Auferweckung. Auferweckung ist darum glaubende «Sinnumkehr»<sup>73</sup>. Sie ist nichts anderes und nicht mehr als eine retrospektive, sinnstiftende Versinnbildlichung der eschatologischen Gottesgemeinschaft.<sup>74</sup> Sehe ich richtig, so reiht sich Bernhardts Interpretation der Auferweckung Jesu in die Deutungen der *hermeneutischen Theologien* des 20. Jahrhunderts ein. Die Auferweckung Jesu ist das eschatologisch-hermeneutische Ereignis der pneumatisch vermittelten Selbstausslegung Gottes.<sup>75</sup>

Bernhardts Ansatz bewegt sich damit auf der im Vorsehungsbuch vorgezeichneten Linie: Anders als dort spricht er hier im Christologiebuch zwar explizit von der Auferweckung Jesu Christi und diesbezüglich sogar von einem Handeln Gottes.<sup>76</sup> Doch die Rede von der Auferweckung markiert als hochstufig «metaphorischer *modus loquendi*»<sup>77</sup> auch hier nichts anderes als das sinnstiftende hermeneutische Erschliessungsereignis ungetrennter Gottesgemeinschaft über den Tod hinaus; ein Ereignis, das sich – die Begrifflichkeit ist fast gleich wie im Vorsehungsbuch – dem «nach-sorgenden, postcurativen, aufrichtenden Handeln Gottes»<sup>78</sup> bzw. dem «zurechtbringenden»<sup>79</sup> Handeln Gottes verdankt. Deshalb frage ich, ähnlich wie im Blick auf das Vorsehungsbuch, auch hinsichtlich des Christologiebuches:

Kann unter den Voraussetzungen des so gedeuteten Repräsentationsmodells überhaupt noch ein konstitutiv-präkursives Auferweckungshandeln Gottes gedacht werden, ein wirklich neues Handeln Gottes am toten Jesus über dessen Tod hinaus? Muss nicht unter den Bedingungen dieses Modells jedes objektive Versöhnungshandeln Gottes in Kreuz und Auferstehung dogmatisch eingezogen bzw. in eine göttlich vermittelte noetisch-resonante Heilswirkung auf Seiten des Glaubenssubjektes ausgelagert werden? Ich komme im folgenden Kapitel darauf zurück.

---

<sup>73</sup> A. a. O., 282.

<sup>74</sup> Vgl. a. a. O., 272f.

<sup>75</sup> Vgl. in subtiler Weiterführung Bultmanns den mittlerweile als klassisch zu bezeichnenden Aufsatz von Ingolf U. Dalferth: Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten, in: ZThK 95/3 (1998), 379–409.

<sup>76</sup> Vgl. Bernhardt, Jesus Christus, 284f.

<sup>77</sup> So schon im Blick auf den Kreuzestod: a. a. O., 271.

<sup>78</sup> So Bernhardt im Anschluss an Karl Barth: a. a. O., 284, Anm. 360.

<sup>79</sup> A. a. O., 284.

#### 4. Soll, und wie soll von einem «Handeln Gottes» geredet werden?

Im Anschluss an meine selektiven werkgeschichtlichen Ausführungen zur Repräsentationschristologie möchte ich in fünf Schritten Rückfragen an Reinhold Bernhardt formulieren und Impulse für eine substanzielle Rückgewinnung der theologischen Rede von einem «Handeln Gottes» geben.<sup>80</sup>

1. Brauchen wir das aktuelle Modell und die Leitmetapher des Handelns Gottes und den zugehörigen Imaginationskreis nicht doch noch, sowohl in der Vorsehungslehre als auch in der Christologie – und zwar im Sinne einer theologisch gewichtigen und zumindest im Sprachspiel ihrer Narrative erklärkräftigen metaphorischen Sprache? Im Vorsehungsbuch besteht dafür ja noch eine gewisse Offenheit. Im Christologiebuch dominiert aber das Repräsentationsmodell sehr eindeutig (selbst wenn zwar nicht das aktuelle Modell, aber doch die Metapher eines Handelns Gottes – gerade im Kontext der Ausführungen zur Auferweckung Jesu Christi – erneut verwendet wird). Wird durch die einseitige Präferenz für das Repräsentationsmodell nicht der divergente Reichtum biblischer Bildsprache, die Gottesrede in Liturgie und Gebet, dogmatisch zu sehr auf *einen* Typus des Gotteswirkens beschränkt?

2. Problematisch finde ich diese Restriktion weniger hinsichtlich der Konstitutionssoteriologie (Sühnetheologie o. Ä.) als im Blick auf das Verständnis der Auferweckung. Denn sie bleibt dadurch, sowohl was die Leiblichkeit als auch ihre kosmische Dimension angeht, unterbestimmt. Ähnliche Restriktionen lassen sich im modernen Protestantismus nicht nur in der hermeneutischen Theologie, sondern auch in einer zumindest tendenziell noetischen Verengung des Auferstehungsverständnisses bei Karl Barth u. a. beobachten. Die Auferweckung Jesu ist entweder nur ein Ereignis im Leben der Jünger oder im Leben Gottes.<sup>81</sup> Damit gerät die Möglichkeit ausser Sicht, die Auferweckung zuerst als ein Ereignis im «Leben» des Gekreuzigten zu denken, nämlich als glaubensunabhängiges (jedoch allein im Glauben erkennbares) präkursives, geistleibliches Auferweckungshandeln

---

<sup>80</sup> Für eine weiterführende und grundlegende analytische Aufarbeitung der Hermeneutik der theologischen Rede vom Handeln Gottes vgl. Ruf, «Handeln Gottes».

<sup>81</sup> So auch Günter Thomas: Gottes Lebendigkeit. Beiträge zur Systematischen Theologie, Leipzig 2019, 204f.

Gottes am toten Jesus über seinen Tod hinaus, als ein interventionistisches, neues Handeln Gottes<sup>82</sup> – das deswegen aber noch nicht als «supranatural» konzipiert werden muss oder die Annahme des leeren Grabes zur Voraussetzung hat<sup>83</sup>, da es sich um eine *geist-leibliche* Auferstehung handelt.

Mir liegt die Benennung jener Restriktion des Auferweckungsverständnisses gerade darum am Herzen, weil sie meines Erachtens an ein wichtiges Anliegen Reinhold Bernhards erinnert, das in seinem Christologiebuch an mehreren Stellen anklingt: nämlich der universalpneumatische Einbezug der Schöpfung und ihrer Vollendung in die Repräsentationschristologie. Ist der in Jesus Christus repräsentierte Heils- und Erlösungswille Gottes auf die Vollendung der ganzen Schöpfung gerichtet,<sup>84</sup> muss diese dann nicht als konstitutiv mit der Auferweckung Jesu Christi verbunden konzipiert werden, nämlich als *proleptische* Realisierung der *neuen Schöpfung* in der geistleiblichen Auferweckung Jesu Christi?<sup>85</sup> Eine solche transformative (nicht substitutive oder restitutive) kosmische Neuschöpfung und Erlösung denken zu können, erscheint mir heute für das Christentum – gerade angesichts der aporetischen Umweltkrise – dringend erforderlich!

3. Ich spinne den Faden noch etwas weiter, den ich im ersten Punkt entwickelt habe: 2018 hat der nunmehr in Cambridge lehrende Systematiker *David Fergusson* sein Buch «The Providence of God» publiziert.<sup>86</sup> In diesem Buch plädiert Fergusson dafür, die Vorsehung als eine «plurality of

---

<sup>82</sup> Ich schliesse mich mit diesen Überlegungen Günter Thomas an, der im Blick auf die Auferweckung Jesu von einem Interventionshandeln Gottes spricht, das nicht nur emergent Neues, sondern «radikal Neues» hervorbringt, a. a. O., 310f. (vgl. 306), vgl. auch 187–225, da bes. 210f.

<sup>83</sup> Für die Annahme des leeren Grabes (im Verbund mit den Erscheinungen Jesu) hat wirkmächtig plädiert: Wolfhart Pannenberg: Die Auferstehung Jesu – Historie und Theologie, in: ZThK 91, (1994), 318–328; vgl. ders.: Systematische Theologie Bd. 2, Göttingen 1991, 385–405. – Vgl. dazu in kritisch-konstruktiver Weiterführung: Thomas, Gottes Lebendigkeit, 187–225.

<sup>84</sup> Bernhardt, Jesus Christus, 105f.279f.289.

<sup>85</sup> Vgl. schon Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 2, 385–405; sowie Thomas, Gottes Lebendigkeit, 187–225, bes. 203. Thomas denkt diese Neuschöpfung nicht abstrakt (und im Sinne der Ganztodthese) als *creatio ex nihilo*, sondern als *creatio nova ex vetere* (ebd.).

<sup>86</sup> David Fergusson: The Providence of God. A Polyphonic Approach, Cambridge 2018.

modes of divine agency»<sup>87</sup> zu konzipieren, eine Pluralität von Handlungsmodi Gottes jenseits der alten und zu einfachen Unterscheidung von allgemeiner und spezieller Vorsehung. Eine solche Pluralität der Handlungsmodi lasse sich zwar nur beschränkt systematisieren, sie komme aber – so Fergusson – dem biblischen und liturgischen Reden der Kirchen viel näher. Was ich an Fergussons Ansatz spannend finde, ist, dass er die Rede von einer «Divine Action» so weit spannt, dass darunter auch dezente, weichere Wirkformen inbegriffen sind: Formen der Zulassung Gottes, Formen, die Kontingenz und Grade kreatürlicher Freiheit (auch im extrahumanen Bereich) einschliessen, kenotische Formen der liebend-freiheitlichen Selbstzurücknahme Gottes, spielerisch-interaktive und sponsoralische Formen, aber auch machtvoll erlösende Formen. Geduld und Improvisation gehören ebenfalls ins bildsprachliche Arsenal der Rede von «Divine Action».<sup>88</sup> Auch die Christologie wird als Teil des providentiellen Handelns Gottes interpretiert und gerade in ihrem Zusammenhang spricht Fergusson, obwohl nur sehr zurückhaltend, von einem Gotteshandeln im Sinne der Intervention.<sup>89</sup> Fergussons Buch lässt etliche Wünsche offen, insbesondere den Wunsch nach mehr Systematizität<sup>90</sup>. An dieser Stelle zeigt sich auch, wie misslich es ist, dass er das Vorsehungsbuch von Reinhold Bernhardt nicht zur Kenntnis genommen hat. Doch mit seinem elastisch-pluralen Verständnis von «Divine Action» weckt Fergussons Buch auch die spielerisch-tentative Lust, einige alte Bilder aus dem Imaginationskreis des aktuellen Modells noch einmal neu auf ihr gegenwärtiges Sinnpotenzial hin zu befragen. Nicht alle Bilder sind dazu geeignet, da kann ich Reinhold Bernhardt nur zustimmen, aber doch einige wenige. Vielleicht sogar dasjenige der Intervention ...?

4. Daraus ergibt sich auch gleich die Anschlussfrage: Müssen wir in der Systematischen Theologie nicht wieder ein etwas entspannteres Verhältnis zur Vorstellung eines Interventionshandelns Gottes entwickeln? Diese Rückfrage betrifft selbstverständlich nicht nur das Repräsentationsmodell

---

<sup>87</sup> Fergusson, *Providence of God*, 240. Zur Relativierung der Differenz allgemeiner und spezieller Providenz: a. a. O., 26 sowie 41 (dennoch unterscheidet Fergusson zwischen «inneren» und «äusseren» Dimensionen göttlichen Handelns, a. a. O., 299). – Zum Ansatz einer pluriformen Konzeptionalisierung des Handelns Gottes (das immer providentiell ist!): a. a. O., 11.240.342 et passim.

<sup>88</sup> Vgl. zu den letzten beiden: Fergusson, *Providence of God*, 179.236f. sowie 11.27.300.322 vgl. 109.261–266.288.292.

<sup>89</sup> Vgl. a. a. O., 238.

<sup>90</sup> Vgl. a. a. O., 301f.

von Reinhold Bernhardt. Sie betrifft in unterschiedlicher Weise die verschiedensten modernen Theologien – angefangen von der hermeneutischen Theologie<sup>91</sup> bis hin zur Prozesstheologie –, die sich dabei nicht nur an den weltanschaulichen Implikationen moderner naturwissenschaftlicher Erkenntnisse abarbeiten, sondern auch aus Gründen der vermeintlichen Umgehung oder Entlastung des Theodizeeproblems ein Interventionshandeln Gottes ablehnen. Beides trifft m. E. in zugespitzter Weise auf die explizite Interventionskritik des eingangs erwähnten DAP zu.<sup>92</sup> Nicht ganz zu Unrecht stellt der finnisch-amerikanische Theologe Veli-Matti Kärkkäinen die «almost pathological (or at least exaggerated) fear of ›intervention›» der NIODA-Vertreterinnen und -Vertreter infrage.<sup>93</sup> Und auch der Religionsphilosoph Alvin Plantinga hat vor einigen Jahren in bekannter Schärfe nachgefragt: «What is ›Intervention?›»<sup>94</sup> Plantinga bestreitet, dass eine Intervention Gottes notwendig eine Verletzung der Naturgesetze implizieren muss. Er zeigt vielmehr, dass die Art und Weise, wie man das Konzept der Intervention Gottes fasst und auf die Vorstellung von Naturgesetzen bezieht, jeweils ein Verständnis von Naturgesetzen impliziert, das selbst nicht mehr naturwissenschaftlich eingeholt werden kann, sondern Teil einer naturphilosophischen Weltanschauung ist. Da die philosophische Bestimmung dessen, was Naturgesetze sind, höchst umstritten war und ist, wird schnell einmal klar, dass auch eine sie verletzende «Intervention Gottes», was immer man näherhin darunter versteht, weder so leicht behauptet noch bestritten werden kann.<sup>95</sup>

---

<sup>91</sup> Vgl. etwa Rudolf Bultmann: *Jesus Christus und die Mythologie*. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik, Hamburg 1964, da insbes. 69–101.

<sup>92</sup> Solche theodizeeanalogen Entlastungsversuche Gottes lassen sich zum Beispiel beobachten bei George Ellis: *Ordinary and Extraordinary Divine Action. The Nexus of Interaction*, in: Robert John Russell / Nancey Murphy / Arthur R. Peacocke (Hg.): *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican City / Berkeley 1997, 359–395, 383; oder: John Polkinghorne: *Belief in God in an Age of Science*, New Haven / London 1998, 13–15. Vgl. auch Qureshi-Hurst / Bennett: *Outstanding Issues with Robert Russell's NIODA*, 75–95.83–92.

<sup>93</sup> Veli-Matti Kärkkäinen: *Creation and Humanity (A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World Vol 3)*, Grand Rapids/MI 2015, 179.

<sup>94</sup> Alvin Plantinga: *What is Intervention?*, in: *Theology and Science* 6/4 (2008), 369–401.

<sup>95</sup> In diese Richtung geht auch die Kritik von Amos Young: *Natural Laws and Divine Interventions: What Difference Does Being Pentecostal or Charismatic Make?*, in: *Zygon* 43/4 (2008), 961–989. – Zu den relativ frühen der vielen



5. Vielleicht darf man das Kernanliegen der Religionstheologie von Reinhold Bernhardt so formulieren: Es geht ihr um eine dogmatische *Begründung* der Bedingung der Möglichkeit einer Haltung der kritisch-wertschätzenden Offenheit in der Begegnung mit anderen Religionen.<sup>96</sup> Diesem Anliegen dient auch die in diesem Band diskutierte Repräsentationschristologie. Die entscheidende Frage ist, wo und in welchem Umfang die Dogmatik umgebaut werden muss, um diese kritisch-wertschätzende Offenheit doktrinal unterlegen zu können. Reinhold Bernhardt hat mit seinem Christologiebuch eine sehr bedenkenswerte Antwort darauf geliefert. Es ist jedoch eine Antwort, die beim aktuellen Modell abbaut! Es stellt sich freilich die Frage, ob nicht gerade die substanzielle Beibehaltung einiger ausgewählter alter Bilder aus dem Imaginationskreis des aktuellen Modells es anderen Religionen (insbes. den sogenannten abrahamitischen Religionen) auch schlicht einfacher machen könnte, im *Vollzug* der interreligiösen Begegnung zumindest Familienähnlichkeiten im Christentum zu entdecken.

Man verstehe die fünf kritischen Punkte richtig: Sie wollen nicht hinter Bernhardts Christologiebuch zurück. Die gründliche und gelehrte Ausarbeitung der Repräsentationschristologie stellt ohne Zweifel eine bedeutende Weiterführung der dogmatischen Diskussion nicht nur für die Religionstheologie, sondern auch für die Christologie dar! Meine allen Anfragen zugrundeliegende Grundfrage ist nicht, *ob* wir das Repräsentationsmodell dogmatisch implementieren müssen, sondern *wie exklusiv* das geschehen soll.

---

folgenden (theologischen) Kritiken zählt auch: Taede Smedes: Beyond Barbour or Back to Basics? The Future of Science-and-Religion and the Quest for Unity, *Zygon* 43/1 (2008), 235–258; vgl. auch Hüttenhoff, Gottes Wirken in einer Welt natürlicher Verursachung.

<sup>96</sup> Vgl. Bernhardt, *Jesus Christus*, 375.



*Jürgen Werbick*

## **«In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig» (Kol 2,9). Christologische Weichenstellungen der Repräsentationschristologie – Voraussetzungen, Implikationen, Alternativen**

Reinhold Bernhardt's Repräsentationschristologie fasziniert durch die Klarheit, in der sie sich den Aporien der großkirchlichen Christologie stellt und gerade so zu einem Entwurf kommt, der im interreligiösen Gespräch Absolutheitsansprüche vermeidet. Ich will sie zu würdigen versuchen, indem ich mich ihr mit dem Bedenken einer proto-christologischen, neutestamentlichen Metapher nähere – der Metapher der Einwohnung Gottes. Sie findet auch bei Bernhardt Berücksichtigung, bahnt bei ihm aber nicht – wie ich das erproben will – den Zugang zum nervösen Zentrum der Christologie, an dem sich die entscheidenden christologischen Fragen zuspitzen. Auf der Spur der metaphorischen Verweisungen, mit denen sie arbeitet, werden womöglich Implementierungen des Repräsentationsmodells erreicht, die ihm eine zusätzliche Prägnanz einbringen. Wenn ich Bernhardt's imponierendes Konzept schließlich doch nur in eigenen Worten und in dürftigen Umrissen wiederhole, soll mir auch das recht sein.

### **1. Die biblische Metapher der Einwohnung Gottes**

Metaphern sind bis an die Grenze der Vieldeutigkeit beziehungsreich; missverständlich im Blick derer, die es semantisch unmissverständlich sagen wollen. Religiöse und theologische Überlieferungen arbeiten sich – ob bewusst oder beiläufig – an dieser Vieldeutigkeit ab, bestimmen sie in dieser oder jener Hinsicht, entdecken neue Bedeutungen und Referenzen, versuchen, «Missweisungen» abzustellen, entwickeln theologische Modelle, in denen sie zu regulativer Bedeutung kommen. Mitunter wollen sie die Metaphern ganz hinter sich lassen, um den Sachverhalt, den sie umspielen, genau zu erfassen: zu sagen, was ist, nicht nur darüber zu sprechen,

wie es einem vorkommt. Mit alldem hat man es zu tun, wenn man sich der biblischen Metapher der *Einwohnung Gottes* annimmt.<sup>1</sup>

Ausgehen will ich von dem metaphorischen Sprachgebrauch, wie er im Kolosserbrief begegnet, in einschlägigen exegetischen Publikationen aber eher am Rand behandelt wird.<sup>2</sup> Von Christus, dem Sohn, wird gesagt, dass Gott «mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen» wollte (Kol 1,19) bzw. dass «in ihm [...] die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig» wohnt (Kol 2,9). Die Einwohnungsmetapher hat hier offensichtlich eine soteriologische Zentralbedeutung («Durch ihn haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden»; Kol 1,13), die von dem Paulus-Schüler, der hier zu Wort kommt, auch auf das uranfängliche Mitbeteiligt-Sein des Christus bei der Schöpfung zurückgeführt wird: Alles wurde durch ihn erschaffen und hat in ihm Bestand (V. 16–17), weil er allem innewohnt und Bestand verleiht. Er ist «das Haupt aller Mächte und Gewalten» (Kol 2,10), die die Schöpfung durchwalten, sie zusammenhalten, aber eben auch unheilvoll zersetzen und in Unfrieden bringen. Am Kreuz hat er durch sein Blut Frieden gestiftet und alles in sich versöhnt (vgl. Kol 1,20). Mit der von ihm gewirkten Versöhnung ist der Unfriede überwunden, den die Zwietrachtsmächte in die Welt gebracht haben. Sie müssen sich nun seiner Versöhnungs-Herrschaft fügen, in der zur Geltung kommt, worauf schon die «in ihm» gewirkte Schöpfung angelegt war.

Die hier mit der Einwohnungs-Metapher mobilisierten Verweisungen werden einem zunächst eher unübersichtlich vorkommen. Die Unübersichtlichkeit steigert sich noch, wenn man die im unmittelbaren Sinnzusammenhang eingeführte Metapher des Bildes Gottes hinzunimmt (Kol 1,15). Auf diesen Assoziations-Zusammenhang wird zurückzukommen sein. Manches klärt sich, wenn man die Prägung der Einwohnungs-Metapher durch eine lange Überlieferungs- und Transformationsgeschichte in den Blick nimmt.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. den Beitrag von Veronika Hoffmann in diesem Band.

<sup>2</sup> Ich habe vor allem die Beiträge des Bandes: Bernd Janowski / Enno Edzard Popkes (Hg.): *Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum*, Tübingen 2014 gesichtet. Hier bezieht sich nur Samuel Vollenweider cursorisch auf dieses Motiv, was bei der Themenstellung seines Aufsatzes naheliegt (vgl. ders.: *Göttliche Einwohnung. Die Schechina-Motivik in der paulinischen Theologie*, a. a. O., 203–217, 214).

<sup>3</sup> Vgl. Bernd Janowski: *Die Einwohnung Gottes in Israel. Eine religions- und theologiegeschichtliche Skizze zur biblischen *Schekina*-Theologie*, in: ders. /

## 2. Gottes Schechina

Schechina ist der nachbiblische Name für das Wohnen Gottes, seiner machtvoll ausstrahlenden, aber auch von den Menschen geschändeten Herrlichkeit (*kabod/doxa*), ursprünglich im Begegnungszelt, dann im Tempel, schließlich inmitten seines Volkes, noch inmitten seines in die Diaspora zerstreuten Israel.

Ursprünglich nimmt JHWH Wohnung im Allerheiligsten des Tempels. Hier ist die Bundeslade eingezogen; im bildlosen Einwohnen der göttlichen Herrlichkeit, nicht in Ägyptens Götterbildern, gewährt JHWH den segnend-versöhnenden Zugang zu sich. Die Absage an Kultbilder findet in der priesterschriftlichen Theologie eine neue Sinnspitze: Jeder Mensch wird als Gottes Bild gewürdigt.<sup>4</sup> Im Allerheiligsten erweist der im Himmel thronende Gott seinem Eigentumsvolk den Segen des Mit-ihm-Seins und Für-es-Daseins. Hier gehen himmlischer und irdischer Bereich ineinander über; hier ist der Weltmittelpunkt, von dem her der Welten-König seine Herrschaft ausübt und Israel an ihr teilhaben lässt (vgl. Jes 8,18b; Ps 68,17; 74,2).<sup>5</sup> Die Unermesslichkeit und Transzendenz des zunehmend reflektiert monotheistisch verstandenen JHWH findet ihre als spannungsreich erfahrene Entsprechung in der Immanenz seiner Herrlichkeit (*kabod*) am zentralen Kult-Ort Israels, an dem er Wohnung nimmt.

Exil und Tempelzerstörung erzwingen eine Reformulierung der Gottes-Einwohnung, die bis an die prophetische Wahrnehmung reicht, JHWH sei wegen des Götzendienstes seines Volkes aus seinem Tempel ausgezogen und habe ihn so der Zerstörung preisgegeben (vgl. Jer 7,1–15). Die Hoffnung auf die Wiederherstellung des Tempels geht mitunter einher mit der Intuition, JHWH wohne nun *inmitten* des Volkes Israel (vgl. Ez 43,7.9; Ex 25,8; 1Kön 6,13) – bis dahin, dass man JHWHs Mit-Sein als sein Mit-verbannt-Werden, ja Mit-zerstreut-Werden verstehen lernt. So stellt sich aber die Frage, *wie* JHWH jetzt seinem Volk einwohnt und

---

Enno Edzard Popkes: Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum, Tübingen 2014, 3–40.

<sup>4</sup> Janowski stellt eindrücklich dar, wie sich in Ägypten eine Theologie der Gottes-Deszendenz, des Wohnung-Nehmens der Göttin / des Gottes im Kultbild, entwickelt; vgl. ders., Einwohnung Gottes in Israel, a. a. O., 6–10.

<sup>5</sup> Eindrucksvoll verdichtet begegnet das Motiv in Ps 68,35–36: «Gebt Gott die Macht / Über Israel ragt seine Hoheit, / seine Macht ragt bis zu den Wolken. Furcht gebietend bist du, Gott, von deinem Heiligtum aus, / er ist der Gott Israels, der dem Volke Macht und Stärke gibt. Gott sei gepriesen.»

es zu seiner kraftspendenden Gegenwart unter den Völkern – und für die Völker – macht.

In der spätnachexilischen Weisheitsliteratur kommt es zu einer «Sapientalisierung» der alttestamentlichen Einwohnungs-Theologie.<sup>6</sup> Mit der nun als eigenständiges Agens dargestellten Weisheit strömt Gottes ordnend-erhaltende, die Thora verwirklichende Energie in die Schöpfung ein. Die Menschen sind gerufen, an ihr und damit an Gott selbst und seinem fortwährenden Schöpfungswerk teilzunehmen.<sup>7</sup> Als ihr Einwohnungs-Ort – «Erbbesitz» – wird der Weisheit Israel zugewiesen. Hier findet sie die Ruhe, die ihr in den Welt-Abgründen und bei ihrem Umhergehen unter den Völkern nicht zuteil wurde; hier *zeltet* sie, tut ihren Dienst im Zelt der Begegnung (vgl. Sir 24,5–10). Die weisheitliche Ausprägung des Wohnung-Nehmens akzentuiert das dynamische Geschehen der Wanderung unter den Völkern. Sie findet keine Wohnung, ehe ihr Israel als Wohnort angewiesen wird. Hier erst kann sie zelten, hier wird sie vom Zion aus ihre ordnende Herrschaft über die ganze Schöpfung errichten.

Die spätere, apokalyptisch geprägte Weisheit stellt auch dieses Wohnung-Nehmen inmitten des Volkes infrage. Nach dem «apokryphen» Ersten Henochbuch findet sie auch hier keinen Wohnort. So «kehrte sie an ihren Ort zurück und nahm ihren Sitz unter den Engeln. Und die Ungerechtigkeit kam hervor aus ihren Kammern»<sup>8</sup>. Nun muss es zur endzeitlichen Scheidung kommen zwischen denen, die sie aufnehmen – womöglich ohne sie gesucht zu haben – und denen, die sich verschließen (vgl. 1 Hen 42,2f.). Das Einwohnungs-Motiv gerät in Spannung zum Nichtwohnen-Lassen der Weisheit; die Ungerechten verschließen ihr die Tür. Ihre Abweisung führt zu immer mehr Unrecht; sie muss das endzeitliche Gericht nach sich ziehen.

### 3. Das Wohnung-Nehmen des Logos

Unter dem Einfluss der Logos-Lehre des Philo von Alexandrien werden die göttliche Weisheit und ihr Wohnung-Nehmen im Johannesprolog in

<sup>6</sup> Vgl. Bernd Janowski, Die Einwohnung Gottes in Israel, 29.

<sup>7</sup> Vgl. Hartmut Gese: Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie, in: ders., Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, 218–248, 226.

<sup>8</sup> 1 Hen 41,2–3.

Logos-Begrifflichkeit formuliert und inkarnationstheologisch profiliert. Der göttliche Logos war uranfänglich bei Gott; durch ihn ist alles geschaffen und aus ihm ist das Leben.<sup>9</sup> In Jesus Christus ist der Logos Fleisch geworden «und wohnte [zeltete] unter uns, und wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, wie sie ein Einziggeborener vom Vater hat, voller Gnade und Wahrheit.» (Joh 1,14).

Man kann wie Jörg Frey der Auffassung sein, dass die eher traditionsfremde Vorstellung der Fleischwerdung des Logos vom Motiv der Einwohnung (des Zeltens unter den Menschen) her zu deuten ist<sup>10</sup> und wird dann darauf aufmerksam, dass hier – wie schon im Kolosserbrief – die Metapher der Einwohnung in christologischer Absicht mit der der Fülle verbunden wird: «Aus seiner Fülle haben wir ja alle empfangen, Gnade um Gnade.» (Joh 1,16). Im Wohnung-Nehmen des Logos – durch Jesus Christus – kamen «Gnade und Wahrheit» in die Welt, wurde Gott selbst in ihr vergegenwärtigt; durch den, der von Gott – von seinem Herzen – kommt und ihn den Menschen exegisiert (vgl. Joh 1,17–18). Die Gottes-Vergegenwärtigung im Fleisch lässt Gottes Herrlichkeit (*doxa*) in der Welt wohnen und ausstrahlen. Sie teilt sich denen mit, die sie in Jesus Christus «geschaut» und den nach Aufnahme suchenden Logos eingelassen haben, durch seine Macht «Kinder Gottes» geworden sind (vgl. Joh 1,12). Dass die Gottes-Doxa noch in der Zerstörung des Fleisches am Kreuz Glaubenssichtbar wird und ausstrahlt, dass sie auch im Sterben des Sohnes «wohnt» (vgl. Joh 12,28) und in der Auferweckung des Gekreuzigten ihre verherrlichende Macht erweist, ist für das Johannesevangelium die äußerste Konsequenz und nicht etwa die Widerlegung ihres Eingehens ins Fleisch. Sie ist Gottes Selbstbezeugung, Bezeugung seiner *Kondeszenz*. Mit Jörg Frey gesagt: «Die Fleischwerdung des Wortes – als Variation der Einwohnung

---

<sup>9</sup> Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass bei Philo in diesem Sachzusammenhang auch die Bild Gottes-Thematik eine bedeutsame Rolle spielt: Der Logos ist das Abbild Gottes. Nach seinem Bild ist die Menschheit erschaffen; Nachweise in: Jutta Leonhardt-Balzer: Vorstellungen von der Gegenwart Gottes bei Philo von Alexandrien, in: Bernd Janowski / Enno Edzard Popkes (Hg.): Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum, Tübingen 2014, 103–118, 104, Anm. 6.

<sup>10</sup> Jörg Frey, Joh 1,14, die Fleischwerdung des Logos und die Einwohnung Gottes in Jesus Christus. Zur Bedeutung der «Schechina-Theologie» für die johanneische Christologie, in: Bernd Janowski / Enno Edzard Popkes: Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum, Tübingen 2014, 231–256.

Gottes inmitten seines Volkes – zielt auf das Kreuz, an dem der als ›König der Juden‹ gekreuzigte Gesandte seinen Weg vollendet. Und gerade im verherrlichten Gekreuzigten ist nach Johannes bleibend Gottes Wesen und sein uranfänglicher Liebeswille erkennbar.»<sup>11</sup>

Johanneische und deuteropaulinische Proto-Christologie verbindet bei allen Unterschieden das Zusammenziehen des Einwohnungs- und des Fülle-Motivs. So wird hier die soteriologische Bedeutung der göttlichen Kondeszenz ausgesagt: Der Christus *ist* das Wohnung-Nehmen Gottes in Fülle; Gottes Gegenwart in ihm *ist* Heils-Gegenwart. In tiefster Erniedrigung wirkt sie Versöhnung, strahlt sie aus und geht sie ein in die, die sich von ihr ergreifen lassen. Für Paulus selbst ist von zentraler – rettender – Bedeutung, dass die von ihr Ergriffenen ihrerseits in Christus sind und durch ihr In-Christus-Sein dem Sündentod entrissen werden (vgl. 1Kor 15,22f.; Phil 1,1 u. ö.), eine neue Schöpfung sind (vgl. 2Kor 5,17).<sup>12</sup> Ihr In-Christus-Sein ist hier als durch den Heiligen Geist erwirkt verstanden. Er hat in ihnen, da sie zum neuen Tempel zusammengefügt wurden, Wohnung genommen (vgl. 1Kor 3,16). Sie haben darum besorgt zu sein, dass der Tempel, der sie sind, nicht von bösen Geistern bewohnt und beherrscht wird. Paulus arbeitet durchaus reflektiert mit solchen In-Figuren; er verwendet sie mit gegenläufiger Richtungsangabe: Die «Heiligen» sind, sie leben in Christus (Phil 1,1; Röm 16,11; vgl. Kol 1,12); Christus lebt mit und in ihnen (vgl. Gal 2,20; 4,14). Mit ihm sind sie der Sünde gestorben; mit ihm werden sie auferweckt zu einem Leben im Geist, der in ihnen wirkt (vgl. Röm 6,5–8).

#### 4. Die «Logik» des In-Seins, der Teilhabe und der Teilnahme

In den skizzierten und in weiteren biblischen Kontexten wird eine Metaphorik des In-Seins in Anspruch genommen, die es auch zu ermöglichen scheint, die elementare Spannung zwischen Gottes Welt-Transzendenz und seiner in der Schöpfung wirksamen oder in auserwählten Menschen sich vergegenwärtigenden Welt-Immanenz zu halten. Gott vermag es, im Endlichen da zu sein. Sein durch das heilige Pneuma erwirktes Da-Sein in endlichen Wirklichkeiten in den dazu erwählten und davon erfüllten

<sup>11</sup> A. a. O., 256.

<sup>12</sup> Vgl. die Übersicht in Jürgen Werbick: Soteriologie, Düsseldorf 1990, 178–184.



Menschen kann auf die übergreifen, die sich ihm öffnen, und sie in die Gottes-Wirklichkeit inkorporieren; in der paulinischen Leib Christi-Ekklesiologie wird das ausdrücklich bedacht. Die Metaphorik des Wohnung-Nehmens im Endlichen und der Erfüllung der Zur-Wohnung-Genommenen mit dem Heiligen Geist, der sie zugunsten der göttlich-heiligenden Macht «dezentriert»<sup>13</sup>, lässt biblisch noch nicht die Frage aufkommen, die sich in der Auseinandersetzung mit der hellenistischen Metaphysik unabdingbar stellt: wie es der Unermesslichkeit und Unendlichkeit des Göttlichen überhaupt entsprechen kann, im Endlichen als es selbst da zu sein.

Die sich schnell ausbildende Trinitätslehre urgiert dieses Vorkommen-Können des Unendlichen im Endlichen, wie es der Mythos schon erzählte und der Kult begeht. Theologie und Philosophie haben sich bis ins 20. Jahrhundert daran abgearbeitet, ein Verständnis des Göttlich-Absoluten auszubilden, das dieser irritierenden Herausforderung eines jeden platonisch imprägnierten Denkens gewachsen wäre. Dabei haben sich Logiken und Kategorien des In-Seins als theo-logisch wie christologisch und auch ekklesiologisch leistungsfähig herausgestellt, zumal man mit ihnen biblische Metaphoriken wie die oben nachgezeichneten weiter bedenken konnte. Diese Logiken und Kategorien gaben es – an der Grenze des Denkbaren – christologisch her, eine Erfüllung des endlich-menschlichen Daseins mit dem göttlichen Geist in den Blick zu nehmen, die dieses Menschen-Dasein zur vollkommenen Gegenwart des Göttlichen in einem Menschen gemacht hat. In Jesus Christus wollte Gott mit seiner ganzen Fülle wohnen; er sollte den Menschen den Geist mitteilen, der ihn vollkommen erfüllte, damit sie an ihm und an der göttlichen Wirklichkeit teilhaben konnten, die er ihnen eröffnen und *repräsentieren* durfte.

Hat man es hier – wie die Lehre von der hypostatischen Union geltend machte – mit einem exklusiven Ausnahme-Vorkommnis zu tun? Oder mit der höchsten Steigerung eines Lebens aus dem Heiligen Geist, die das Erfülltwerden-Können des Menschseins mit dem Pneuma gewissermaßen höchstmöglich realisierte? Oder mit einer Höchstform der Geist-Inspiration, die einem Gottes-Menschen von denen zugesprochen wird, die ihm die Erfüllung des eigenen Lebens mit dem Göttlichen verdanken? Herkömmliche Christologie plädierte für den Ausnahmefall; Theologen des

---

<sup>13</sup> Vgl. Samuel Vollenweider: Göttliche Einwohnung. Die Schechina-Motivik in der paulinischen Theologie, in: Bernd Janowski / Enno Edzard Popkes (Hg.): Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum, Tübingen 2014, 203–217, 209.

20. Jahrhunderts wie Karl Rahner dachten die «ganze Fülle» in Kol 2,9 eher als höchstmögliche Verwirklichung der dem Menschen-Geschöpf wesensgemäß zukommenden Selbsttranszendenz im Geist. Pluralistische Theologinnen und Theologen favorisieren eine Inspirations-Christologie, die das *Höchstmögliche* herkömmlicher Geist-Christologien relativiert und Jesus Christus andere authentisch Geist-Erfüllte zur Seite stellt. Eine mit In-Kategorien und -Logiken arbeitende, pneumatologisch orientierte Christologie scheint alle diese Optionen tragen zu können. Bleibt sie damit aber nicht hinter dem christologisch unabdingbar zu Bedenkenden zurück – nicht auch hinter dem Differenzierungsgewinn einer in Repräsentations-Kategorien argumentierenden Christologie, wie Reinhold Bernhardt sie erarbeitet hat?

Der Ansatz einer pneumatologischen Christologie soll hier nicht gegen Bernhardts Entwurf ausgespielt werden; dieser gewährt ihm ja selbst breiten Raum. Ich möchte vielmehr Argumentations- und Artikulationsreserven sichern, die das Bedenken der christologischen Anknüpfung an die Schechina-Überlieferungen bereitstellt und die vielleicht auch dazu dienen können, Bernhardts Konzept mit weiteren Aspekten einer «Christologie von oben» zu implementieren.

## 5. Christologie der Repräsentation

Bernhardt kann christologisch-soteriologisch von der Repräsentations-Metaphorik Gebrauch machen, weil er auf das Moment der *Präsenz* fokussiert, das in juridisch-institutionellen Funktionszusammenhängen eher untypisch ist. Heute wird hier normalerweise – in Abkehr von absolutistischen Identifikations-Ansprüchen – die Differenz zwischen dem Repräsentanten und dem Repräsentierten deutlich markiert. Nicht (mehr): *L'état c'est moi*; allenfalls: *Im Namen des Volkes*. Die Repräsentierenden nehmen hier nur noch einen abgeleiteten Präsenzmodus in Anspruch. Versteht man nun Jesus Christus als Repräsentanten Gottes, seines Reiches, so ist die Differenz zwischen Repräsentierendem und Repräsentiertem nicht eingezogen; es ist keine schlechthinnige Identität behauptet. Aber sie ist übergriffen von einem Geschehen, in dem sich der Repräsentierte im Repräsentierenden real vergegenwärtigt und denen begegnet, denen dieses Geschehen gilt. Der Repräsentierende repräsentiert nicht den Abwesenden, um ihn in gewisser Hinsicht jetzt präsent sein zu lassen, etwa als

Autorität, die das jetzt gesprochene Urteil autorisiert; sondern: *Im* Repräsentierenden vergegenwärtigt sich der Anwesende, der als Grund der Selbst-Vergegenwärtigung verborgen Gegenwärtige, der den Menschen durch seine Selbst-Vergegenwärtigung im Repräsentierenden *real-präsent* wird.

Der Repräsentationsbegriff bezeichnet hier «die erfahrbare Repräsentation eines der Erfahrung entzogenen Anwesenden.»<sup>14</sup> Es geht in diesem Repräsentations-Vorgang also «um die Manifestation von Anwesenheit in einer Person.»<sup>15</sup> Im Blick auf Jesus Christus darf darüber hinaus gesagt werden, dass er nicht nur seinen Mitmenschen Gott repräsentiert und vergegenwärtigt, sondern ebenso das Menschsein in seinen Abgründen und Verheißungen vor Gott repräsentiert, es ihm darbietet; entschiedener noch: Als Repräsentant des Menschseins nimmt Jesus Christus seine Sendung wahr, den Menschen Gott zu vergegenwärtigen. Zu notieren wäre freilich, dass die Repräsentations-Weisen unterschiedlich geschehen: Gott vergegenwärtigt *sich* im Repräsentierenden; das Menschsein *wird* von Jesus Christus repräsentiert, da er es authentisch durchlebt – und gerade so Gott unter den Menschen und für sie repräsentiert.

Dieser doppelte Repräsentations-Vorgang gründet von Gott her gesehen in seinem In-Sein im Repräsentierenden, das diesen zur «Begegnungswirklichkeit»<sup>16</sup> des Repräsentierten macht. Gottes erlösendes Dasein für die Menschen geschieht in ihm (vgl. 2Kor 5,19). So gilt: «So wie Jesus Christus, so ist Gott»; noch entschiedener: «Wo Jesus [ist], da [ist] Gott selbst.»<sup>17</sup> Gottes Präsenz in Jesus Christus ist die wirksame Präsenz seines Heilwillens unter den Menschen, seiner Heil wirkenden Selbstmitteilung. So kann Bernhardt in soteriologischer Perspektive von Jesus Christus sagen: «Dieser Mensch ist vollkommen durchdrungen von der Kraft der sich mitteilenden Selbstgegenwart Gottes». Sie ist in ihm gewissermaßen «in Fleisch und Blut übergegangen».<sup>18</sup> Weil er von ihr «vollkommen

---

<sup>14</sup> Reinhold Bernhardt: Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie (BThR 23), Zürich 2021, 83.

<sup>15</sup> A. a. O., 82.

<sup>16</sup> Diesen Begriff übernimmt Reinhold Bernhardt von mir im trinitätstheologischen Kontext; vgl. ders.: Monotheismus und Trinität. Gotteslehre im Kontext der Religionstheologie (BThR 25), Zürich 2023, 260.

<sup>17</sup> Bernhardt, Jesus Christus, 85 mit Verweis auf Hermann Deuser: Kleine Einführung in die Systematische Theologie, Stuttgart 1999, 100 und Wilfried Joest: Dogmatik I, Göttingen <sup>2</sup>1987, 234.

<sup>18</sup> Bernhardt, Jesus Christus, 219.

durchdrungen» ist und in diesem Sinn an ihr teilhat, selbstwirksam an ihr teilnimmt, wird sie durch ihn zur Heilswirklichkeit für die Menschen, an der auch sie teilhaben dürfen.

Es ist mir nicht ganz klar, ob der Repräsentations-Begriff die beiden «Richtungen» – Jesus Christus repräsentiert Gott für die Menschen und die Menschen, ihr Menschsein, vor Gott – gleichermaßen und in gleichem Sinn zum Ausdruck bringt.<sup>19</sup> Vielleicht lässt sich diese Gegenläufigkeit ja auf das paulinische Modell der Gegenläufigkeit beziehen und darin begründet sehen: Gott ist – *geschieht* – in Christus und durch seinen Geist in den Menschen, damit die Menschen mit Christus durch den Heiligen Geist in Gott hineingenommen werden und an ihm teilhaben können. Da mag für Bernhardt zu viel Partizipations-Metaphysik im Spiel sein. Aber darf man nicht in seinem Sinne sagen: Hier ist von einem doppelten Partizipations-*Geschehen* die Rede: Gott partizipiert in Christus am Menschsein, damit die Menschen von diesem geistlichen Partizipationsgeschehen ergriffen werden und «in Gott sein» können?

Die Präsenz der Heil schaffenden Selbst-Gegenwart Gottes in Jesus Christus: Auf diese Bestimmung läuft Bernhardts *christologische* Inanspruchnahme der Repräsentations-Metapher jedenfalls hinaus. Der Repräsentations-Gedanke bahnt damit einen aufschlussreichen Zugang zu den christologischen Zentral-Wahrheiten, so auch einen geeigneten Rahmen für die Diskussion der Themen Inkarnation, hypostatische Union und Heilswirksamkeit des Lebens und Sterbens Jesu Christi. Mein Hinweis auf die Einwohnungs-Metapher in diesem Beitrag kann womöglich der christologisch-*soteriologischen* Profilierung des Repräsentations-Gedankens dienen, indem er das In-Sein Gottes in seinem Sohn und Messias deutlicher akzentuiert: Gottes Wirklichkeit geschieht im Menschen Jesus, *damit* sie die Wirklichkeit der Menschen erreicht und in Gottes Herrschaft, in Gottes Wirklichkeit hineinnimmt.

Man mag nun auf die Frage zurückkommen, wie man sich die heilshafte Selbst-Gegenwart Gottes in Jesus Christus zu denken oder auch nur vorzustellen hat: Als den exklusiven, metaphysisch-theologischen Ausnahmefall oder als die höchste Steigerung eines Menschseins, das sich Gottes gnadenhaft-pneumatischer Selbstmitteilung verdankt, in Jesus Christus aber – da Gott in diesem Leben mit und aus seiner «ganzen Fülle» gegenwärtig und wirksam sein wollte – eine unvergleichliche (?) Höhe und

---

<sup>19</sup> Vgl. die Ausführungen von Christiane Tietz in diesem Band.

Dichte erreichte? Vielleicht sollte man sich nicht in diese prekäre Alternative hineintreiben lassen und sich an Karl Rahners Axiom halten: Selbstmitteilung Gottes und höchste Verwirklichung des Menschseins stehen nicht in einem umgekehrt-proportionalen Verhältnis zueinander, sodass das Eine zu Lasten des Anderen ginge. Sie verhalten und verwirklichen sich vielmehr christologisch und dann auch anthropologisch zueinander direkt proportional in dem Sinne, dass Gottes Selbstmitteilung wahres Menschsein hervorruft und verwirklicht.<sup>20</sup> Wenn einem Menschen Gottes Wirklichkeit geschieht, verwirklicht sie sein Menschsein, zutiefst menschliches Menschsein. Auch dieser Gedanke lässt sich in der Einwohnungs-Christologie biblisch angebahnt finden und anhand einer *anthropologischen* Logik des In-Seins wenigstens soweit plausibilisieren, dass man sehen kann: Es ist dem Menschsein nicht wesenswidrig, dass Gott es durch seine Selbstvergegenwärtigung in einem Menschen annimmt und vollendet. Die Gottes-Beziehung bringt dem Menschen keine Selbst-Entfremdung ein, sondern ermöglicht ihm Selbstsein in Beziehung, in der Beziehung zu dem, der am Menschsein des Menschen zutiefst «interessiert» ist. Sie macht ihn zum Bild Gottes, wozu er ja in der Menschen-Schöpfung berufen wurde.

## 6. Das Gottesgeschehen Jesus von Nazaret, anthropologisch in den Blick genommen

Wie könnte man mit guten Argumenten annehmen, dass Gottes Selbst-Einsatz und Selbst-Präsenz – sein «Wohnung-Nehmen» in einem Menschen – erfülltes Mensch-Sein hervorruft und auch erlösend «ausstrahlen» lässt,<sup>21</sup> sodass christologisch gesagt werden dürfte: In diesem Menschen, in dem Gott mit seiner Fülle wohnen wollte, begegnet Gott selbst befreiend und erlösend? Dass ein Mensch einen anderen «bewohnt», wird in der

---

<sup>20</sup> Vgl. Aaron Langenfeld: *Frei im Geist. Studien zum Begriff direkter Proportionalität in pneumatologischer Absicht*, Innsbruck 2021.

<sup>21</sup> Das ist ein Motiv, das in der christlichen Mystik des Mittelalters zentral wurde (vgl. Meister Eckhart: *Predigt 1: Intravit Jesus in templum et coepit eicere vendentes et ementes*, in: ders.: *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. von Josef Quint, München <sup>5</sup>1978, 153–158), aber auch noch im 20. Jahrhundert bei der jüdischen Mystikerin Etty Hillesum begegnet; vgl. dies.: *Ich will die Chronistin dieser Zeit werden. Sämtliche Tagebücher und Briefe 1941–1943*, dt. Ausgabe hg. von Pierre Bühler, München 2023, 299, Eintrag am 15. Januar 1942: «Gott, ich danke dir. Ich danke dir, dass du in mir wohnen möchtest».

therapeutischen Arbeit vielfach als Selbstentfremdung wahrgenommen, die es zu überwinden gilt. Das Beherrscht-Werden durch frühe Beziehungs-Erfahrungen und die aus ihnen resultierenden innerpsychischen Repräsentanzen sabotiert vielfach das Selbst-werden-Können. Was mich in diesem Sinne bewohnt, «imprägniert» mich mit dem früh wirksamen Zugriff anderer auf mein Zuneigungs-bedürftiges Dasein. Sie gebrauchten mich; der Übergang zum Missbrauch war (ist) nicht ausgeschlossen: schädigende, traumatisierende Selbstpräsenz anderer, der mir besonders Nahen vor allem; ein unfrei machendes, entfremdendes Bewohnt-Werden, entfremdete Identität.

Lässt sich am Negativ das Positiv erkennen? Die Geist-Metapher *Inspiration* mag es vorstellbar machen. Ein Mensch kann einem anderen zur Inspiration werden; er kann ihm vermitteln, was ein Leben trägt und zu den ihm eigenen Möglichkeiten herausfordert. Er kann ihm erfahrbar machen, wofür ein Leben – dieses mein eigenes Leben – gelebt werden will und unvergänglich Frucht bringen kann, was seine Berufung ausmacht, was Leben – unvergängliches Leben? – ins Leben bringt. Menschen können einander zu einer Hoffnung ermutigen, die durch Abgründe hindurchträgt, mit einer Liebe «anstecken», die stark ist wie der Tod (vgl. Hld 8,6). Sie können mich mit ihrer Ermutigung bewohnen, mit ihrer Herausforderung, mit dem, was da von ihnen in mein Leben ausstrahlt. Man dürfte dann mit einer gewissen semantischen Bestimmtheit sagen: Ich lebe in und aus ihrer Selbstmitteilung, aus dem, was ich ihrem Selbst-Einsatz verdanke; ich schöpfe aus ihm, was mein Leben lebendig und erfüllt sein lässt. Ich schöpfe *mich* aus ihm und bin gerade so der, der ich sein kann und sein will.

Mitmenschlich wird es niemals so sein, dass, was einen Menschen ausmacht, ganz aus einem Anderen geschöpft ist. Ich werde am Anderen und von ihm her ich selbst. Aber mein Vom-Anderen-her-Sein ist nicht identisch mit meinem Selbst-Sein. Ist es gleichwohl wenigstens denkbar, dass ich dem, der mich «bewohnt», mein Selbst-Sein verdanke? Es ist wohl allenfalls vorstellbar als die höchste Verwirklichung eines Vom-Anderen-her-ich-selbst-Seins, auf die mitmenschliche Wirklichkeiten in ihrem Mehr-oder-Weniger allenfalls verweisen, die sie aber niemals erwirken können. In Jesus Christus wollte Gott mit seiner ganzen Fülle wohnen. So ist er – christo-logisch gesprochen – der Grenzfall, der menschlich-unerreichbar höchste «Fall» eines Erfüllt- und Durchdrungen-Seins, bei dem das Du (des Vaters) durch seine Selbst-Mitteilung das Selbst-Sein dieses Men-

schen hervorruft und ganz erfüllt, sodass es die Wirklichkeit des Erfüllenden *ist*, zu seinem Wirken, zu seiner Aus-Wirkung auf die Menschengeschwister hin wird. In diesem Sinne wird man die höchste Steigerung der biblischen Einwohnungs-Metaphorik im Johannes-Prolog und im Kolosserbrief begrifflich ausformulieren dürfen.<sup>22</sup> Dabei wird man noch nicht fragen, ob der Sohn Jesus Christus als die einzige höchste Erfüllung angesehen werden muss. Das darf zunächst einmal – überhaupt? – dahingestellt bleiben, denn es ist für die Würdigung Christi als Gottes-Wirklichkeit nicht von konstitutiver Bedeutung.

Also noch einmal gefragt: Jesus Christus, der metaphysische Ausnahmefall oder Höchstfall des Erfülltwerdens? Die Antwort scheint klar: aus dem, was mitmenschlich vorkommt, nicht ableitbar; und doch dem Menschsein in seiner inneren Dynamik des Vom-Anderen-her-es-selbst-Werdens zutiefst entsprechend; das Menschsein gewissermaßen als Verheißung genommen, die die Menschen von sich aus nicht als eingelöst oder menschlich einlösbar ansehen könnten. Jesus Christus verstanden als der Mensch ganz aus Gott und von Gott her; deshalb die Gottes-Wirklichkeit, durch die Gott das Seine – Erlösung und Erfüllung des Menschseins – in der Menschenwelt wirkt und die Menschen an seiner Selbst-Mitteilung teilhaben lassen will: In diesem dann zuhöchst gesteigerten Sinn

---

<sup>22</sup> Hier käme – wie schon in Kol 2 – auch das biblisch so vielfältige Versöhnungs-Thema in den Blick: Versöhnung geht, zumal bei Paulus, von Gott aus; durch die Sendung des Sohnes will sie auf die Menschen übergreifen. Gottes Gegenwärtig-Werden in ihrer Mitte ist sein «Versöhnungs-Angebot», das Angebot, aus ihm und nicht – in Selbst-Behauptung – aus der «Welt» zu leben. Wenn diese Theozentrik der Erlösung soteriologisch zur Geltung kommt, wird der wirkungsgeschichtlich so prekäre Gedanke hinfällig, Gott müsse durch das Opfer Jesu am Kreuz versöhnt werden. Dass es dann aber auch um eine neue, biblisch verantwortlichere Wahrnehmung der Opferpraxis Israels geht, die neutestamentlich vielfach als Referenz des Kreuzes-«Opfers» herangezogen wird, steht außer Frage: Opfer nicht als Abwendung des Zornes Gottes, vielmehr als die Bereitung des Volkes Gottes dafür, dass Gott es mit seinem Segen heimsucht; vgl. meine vor allem auf Bernd Janowski und Alfred Marx zurückgreifenden Überlegungen in: Gott-menschlich. Elementare Christologie, Freiburg i. Br. 2016, 157–212. Opfer als heilsames Beziehungs-Ereignis: Auf das Kreuz Jesu übertragen müsste man deshalb nicht fragen, ob es als heilsnotwendig und in diesem Sinne als Heils-kausativ verstanden werden muss. Es ist christlich verstanden Heils-Ereignung, Gottes Zuden-Menschen-Kommen bis hinein in die abgründigste Gottferne des Todesleidens.

wäre er christologisch als Repräsentant Gottes zu bezeichnen; und zugleich als Repräsentant (?) der Menschen, die sich noch in den tiefsten Abgründen ihres Lebens von Gottes Selbst-Mitteilung ergriffen und gerettet glauben dürfen.

## 7. Gottes Kondeszenz: sein In-Christus-da-Sein

Dass es dem Menschen zutiefst entsprechen könnte, vom Geist Gottes «bewohnt» zu werden, und dass Jesus Christus der Mensch ist, in dem Gott mit seiner ganzen Fülle wohnen wollte, ihn so durch seine Selbstmitteilung im Heiligen Geist zur Gotteswirklichkeit in der Menschenwelt machte: So weit könnte die biblische Einwohnungs-Metaphorik theologisches Nachdenken führen und herausfordern. Aber es bleibt – gerade im interreligiösen Gespräch – diese weitere Herausforderung: Wie kann es Gott entsprechen, in einem Menschen ganz da zu sein, in ihm sein Dasein für die Menschen zu verwirklichen?

Die Inkarnations-Metapher verführte Theologie und Verkündigung mitunter dazu, verkürzend von der Menschwerdung Gottes zu sprechen. Reinhold Bernhardt warnt zu Recht vor der Missverständlichkeit dieser Eindeutschung; sie suggeriert eine Wesens-Verwandlung Gottes: vom Gott-Sein ins Mensch-Sein. Da legt es sich dann «nahe, in Jesus den vom Himmel herabgestiegenen Gott zu sehen. Das aber würde die Selbst-Verendlichung des unendlichen Gottes bedeuten, der dann eben nicht mehr unendlich wäre – die Selbstrelativierung des Absoluten, das dann nicht mehr absolut wäre. Die Vorstellung, dass Gott zugleich unendlich und endlich, zugleich absolut und nicht absolut ist, ist denkerisch» – so Bernhardt weiter – «nicht einzuholen.»<sup>23</sup> Nicht: Gott wurde Mensch, sondern: Gottes Selbst-Mitteilung – sein Logos – geschah in diesem konkret-fleischbestimmten Menschsein, geschieht weiterhin durch seinen Heiligen Geist an allen, die sich ihr öffnen und sich von ihr ergreifen lassen. Diese unabdingbare Präzisierung Bernhardts beseitigt nicht den Anstoß für das Denken, den es bedeutet, eine menschliche Wirklichkeit als Gottes-Wirklichkeit verstehen zu sollen. Der Anstoß ist denkend aufzunehmen; er gibt zu denken, ist also nicht von vornherein als widersinnig abzuwehren. Hier teile ich Bernhardts Einschätzung nicht;

---

<sup>23</sup> Bernhardt, *Jesus Christus*, 194.



und dies führt auch zu etwas anderen christologischen bzw. trinitätstheologischen Akzentsetzungen.

Folgt man den Denkwegen des Deutschen Idealismus ein Stück weit, wird man einräumen, dass das «wahrhaft Unendliche» nicht durch die Negation des Endlichseins definiert ist, so wenig wie die Absolutheit durch die Unfähigkeit zur Selbstrelativierung. Gottes Dasein ist biblisch verstanden ein *Dasein für*; will man auf Gott «vor der Schöpfung» Bezug nehmen: ein *Dasein-Können für*. In diesem elementaren Sinn kommt Gott die Fähigkeit der Selbstrelativierung zu. Seine höchste, unendliche Vollkommenheit ist dadurch bestimmt, dass er seiner Selbstrelativierung fähig ist, weil er die Liebe ist: absolute Beziehungswilligkeit und Beziehungsfähigkeit. Beziehungswilligkeit will das Andere ihrer selbst, dem sie sich zuwenden – *mitteilen* – kann. Sie vollzieht die Lebens-Konkretheit der Liebes-Zuwendung: ihre mitmenschlich-«fleischliche» Konkretion, das mitmenschlich-konkrete Geschehen einer Beziehung, die das Beste für die Geliebten will und dies auch herbeiführen möchte. Versteht man Gottes Dasein als das denkbar höchste, vollkommenste Dasein der Liebe, so darf man es als der höchsten Konkretheit fähig und zu ihr entschlossen begreifen. Und man wird diesen Wesens-Zusammenhang in einer immanenten Trinitätslehre nachvollziehen, welche in den differenten Gott-Begegnungs-Wirklichkeiten mit Gottes «Wesen» als Liebe gesetzte Wirklichkeiten sieht. Die Gott-Begegnungs-Wirklichkeiten wären nicht nur differente Weisen der Gotteserfahrung, sondern tatsächlich Gottes eigene Möglichkeiten und Wirklichkeiten: Der unerschöpflich schöpferische Vater ist sein Vermögen, mit seiner ganzen Fülle in einem konkreten Menschsein zu wohnen. Dieser Mensch lebt sein Menschsein, er findet seine Identität darin, sich ganz von der Gottes-Fülle erfüllen zu lassen. Und die erfüllt ihn so, der Gottesgeist erweist seine schöpferische Über-Fülle darin, dass der Geist vom Gottesmenschen Jesus Christus noch in dem über ihn verhängten Sterben «ausgeht», dass er überströmt, um auch seine Mitmenschen zu erfüllen (vgl. Joh 19,34).

Auch Reinhold Bernhardt scheint das so zu sehen. Er bestimmt die Funktion der immanenten Trinitätslehre dahingehend, dass sie die «dreifache Zuwendung Gottes» als ein Geschehen ausweist, «das nicht nur voluntativ, sondern *wesenhaft* in Gott angelegt ist [...] Gott *hat* nicht nur <Wort> und <Geist>, sondern *ist* <Wort> und <Geist>.» Hier versucht man theologisch, die Frage zu beantworten: «Wie ist Gott in sich, wenn er in dreifacher Weise auf den Menschen und die Welt bezogen ist; wenn er also [...] ein Gott [ist], der ein anderes seiner selbst konstituiert (Schöpfung),

dieses durch sein ›Wort‹ heilhaft transformiert (Erlösung) und es in der Kraft seines ›Geistes‹ auf das Ziel der vollkommenen Gemeinschaft mit sich selbst ausrichtet (Vollendung)?»<sup>24</sup> Dann gilt zwar die trinitätstheologische These vom Miteinander der drei Daseins- und Selbstrelativierungsweisen Gottes, aber eben auch dies: dass diese drei Selbstrelativierungsweisen Gott selbst in seinem «Wesen» kennzeichnen. Das theologisch-spekulativ nachzuvollziehen ist die Aufgabe der immanenten Trinitätslehre; «Mehr» ist ihr nicht aufgetragen. Ich teile Bernhards Skepsis gegen weiter greifende Spekulationen einer interpersonalen oder gar sozialen Trinitätslehre.<sup>25</sup> Aber ich würde doch so weit gehen, eine trinitätstheologisch begründete «Christologie von oben» mit der von Bernhardt mit guten Gründen favorisierten «Christologie von unten» verbunden bzw. in ihr theologisch vorausgesetzt zu sehen. Leben und Sendung Jesu Christi als Gottes Begegnungswirklichkeit – als geschichtliche Verwirklichung seiner Selbst-Mitteilung im Geist – zu verstehen, bedeutet anzunehmen, dass auch sein Tod Entscheidendes über Gottes Gott-Sein offenbart: über die Radikalität seiner Selbstrelativierung und Selbsthingabe. Das Offenbar-Werden der Radikalität seines Dasein-Wollens mit den Menschen und für sie *bewirkt* nicht die Rettung der Menschen; es manifestiert ihre Gültigkeit. Diese Radikalität ist, will man es menschlich so sagen, der äußerste Liebesbeweis, der ja nicht die Gültigkeit der hier bewiesenen Liebe begründet.

Macht man sich diese trinitätstheologische Verortung der Christologie klar, wird man mit Bernhardt gegen eine «kausative» und für eine eher repräsentative Christologie plädieren,<sup>26</sup> womöglich aber auch diese Alternative anders formatieren wollen:<sup>27</sup> Ein Liebesbeweis ist – wenn man das generell so sagen und im Blick auf die Sendung Jesu bis in seinen Tod hinein *a fortiori* bekennen darf – die sakramental-leibhafte Verwirklichung des zuvor schon Wirklichen. Er mag den Glauben daran stärken, dass man sich an diese Liebe bis zuletzt halten und an ihr teilhaben darf. Darin ist mitgesagt, dass Gott sich in diesem Liebesbeweis selbst greifbar macht. So überrascht mich Bernhards These, die Rede von «verschiedenen Typen

<sup>24</sup> Ders., Monotheismus und Trinität, 265.

<sup>25</sup> Das schließt eigene frühere Versuche ein, so etwa: Jürgen Werbick: Trinitätslehre, in: Theodor Schneider (Hg.): Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, Ostfildern <sup>6</sup>2017, 481–575.

<sup>26</sup> Vgl. Bernhardt, Jesus Christus, 270–273.

<sup>27</sup> Michael Seewald unterscheidet zwischen operativen und demonstrativen Soteriologien; vgl. ders.: Christ, der Retter ist da?, in: Christ in der Gegenwart 71 (2019), 565–566.

des göttlichen Handelns» habe ihren Grund «nicht in real verschiedenen Aktivitätsmodi Gottes, sondern in verschiedenen *Erfahrungen* der kreativen und transformierenden Kraft, die von Gottes Gegenwart ausgeht.»<sup>28</sup> Sie hat ihren Grund gewiss nicht in «real verschiedenen Aktivitätsmodi Gottes», aber auch nicht nur in verschiedenen Begegnungs- oder Gnaden-Erfahrungen, sondern darin, dass Gott so *ist* und deshalb so erfahrbar werden kann, wie er sich als Begegnungs-Wirklichkeit den Menschen zur Erfahrung bringt. Die «verschiedenen Erfahrungen der kreativen und transformierenden» Gottes-Gegenwart drängen dazu, doxologisch den zu nennen, der uns hier auf sich bezieht.

## 8. Bekenntnis-Metaphern weiterdenken?

Ich habe versucht, mit meiner Auslegung christologischer Überzeugungen nah an biblischen Texten und Bekenntnis-Metaphern zu bleiben, sie so weit zu präzisieren, dass sie das Person-Geheimnis Jesu Christi beziehungsreich erschließen und helfen können, es Glaubens-Erfahrungsnah und nachvollziehbar zu artikulieren. Dabei kamen Denkmodelle zum Einsatz, die das Bekenntnis in seinem inneren Zusammenhang aufleuchten lassen und mit allgemein zugänglichen Erfahrungsmustern vernetzen sollen. Reinhold Bernhardt weist zu Recht darauf hin, dass sich solche Modelle in der Trinitätslehre – auch in der Christologie – verselbstständigen und die Vorstellung mit sich führen können, sie würden das im Bekenntnis Affirmierte «sachgerecht» zur Sprache bringen, weshalb man es genau *so* aussagen müsse, da sich hier «die Alternative zwischen einem wahren und einem falschen Erfassen der Gottheit Gottes»<sup>29</sup> auf tue.

Gegen dieses doktrinalistische Missverständnis ist mit Bernhardt geltend zu machen, dass elaborierte Glaubenslehren nicht als solche das Gelaubte bzw. zu Glaubende sind, sondern die Bedeutung haben, die den Menschen von Gott eröffnete heilschaffende Beziehung in rechter Weise wahrzunehmen, sodass sie Gott-entsprechend geglaubt und gelebt werden kann. Sie weisen in dieses Beziehungsgeschehen ein, artikulieren, was in ihm den Menschen zugute geschieht und als Berufung zuteilwird.<sup>30</sup> Sie

<sup>28</sup> Bernhardt, *Monotheismus und Trinität*, 261.

<sup>29</sup> A. a. O., 246; vgl. den Zusammenhang a. a. O., 246–251.

<sup>30</sup> Vgl. a. a. O., 248: «[...] der Bekenntnisinhalt ist nicht die Trinität selbst, sondern eine dreifache Prädikation Gottes als Schöpfer, Erlöser und Vollender.»

haben eine unverzichtbare Funktion dafür, dass der Glaube im biblisch-christlichen Sinne Gottesglaube sein und bleiben kann.

Um diese Funktion erfüllen zu können, bedürfen sie einer Reflexionsgestalt, die es erlaubt, Herausforderungen für das menschliche Denken in seinen jeweiligen kulturellen Ausprägungen zu bewältigen oder wenigstens zu stabilisieren, die der christliche Glaube mit sich bringt. Das waren von Anfang an – für ein hellenistisch-theistisches Gottesverständnis – die Herausforderungen der hier geglaubten Immanenz des transzendenten Gottes in der Menschenwelt und seiner geschichtlichen Selbstmitteilung sowie die Herausforderung einer heilhaft-responsiven Gottesbeziehung, in der der Absolute sich in die Unheils-Dramatik menschlichen Lebens involvieren lässt, um den Menschen an der Fülle seines göttlichen Lebens Anteil zu gewähren. Theologische Denkmodelle sollten die kognitiven Dissonanzen zum kulturell-religiös Selbstverständlichen oder Naheliegenden tragbar machen. Mitunter gewannen sie in den Kirchen kanonische Geltung; und sie haben eben doch eine relativ-funktionale Bedeutung in Bezug auf den Glauben, die ihnen nicht in jeder glaubensgeschichtlichen Situation gleichermaßen zukommt. Es kann so sein, dass sich überlieferte «Lösungen» als nicht mehr hinreichend leistungsfähig erweisen und neue Denkmodelle erarbeitet werden müssen.

Die hier unterstellte Funktionalisierung von Glaubenslehren bedeutet ihre Relativierung: Sie sind nicht als solche Glaubensinhalt, sondern dafür da, dass das Geglaubte in den jeweiligen, *kontingenten* Denk- und Lebens-Herausforderungen festgehalten werden kann. Aber lässt sich genau unterscheiden zwischen dem biblisch-christlich Geglaubten und dem, was um seinetwillen formuliert, in diesem abgeleiteten Sinn «geglaubt» wurde? Was ist Glaubens-Inhalt und was ein Denkmodell, in dem man sich seiner vergewissert, ihn angesichts kontingenter Problemlagen genauer herauszustellen und zu sichern versucht? Der Übergang scheint fließend zu sein. Wir haben das Geglaubte und zu Glaubende nicht ohne die «Denkmodelle» und haben diese doch auf das Geglaubte hin zu relativieren, wenn es nicht zu einem doktrinalistisch-objektivistischen Für-wahr-halten-Glauben kommen soll.

Wie diese Relativierung jeweils auszusehen hat, wie sie das im Glauben primär Intendierte konkret-situativ artikuliert und menschlichem Verstehen erschließt, das wird strittig bleiben. Lehramtliche Instanzen werden diesen Streit kaum definitiv entscheiden, sondern allenfalls moderieren können. Man wird hinter ihre Urteile, wenn sie gesamtkirchliche Bedeu-

tung gewonnen haben, nicht zurückgehen können, aber über sie hinausgehen müssen, wenn es gilt, neuen Glaubens-Herausforderungen gerecht zu werden. Kirchlich und theologisch noch viel wichtiger: Man wird das *Worum-Willen* aller elaborierten Glaubenslehren immer wieder *neu* herauszuarbeiten, es mithilfe der Glaubenslehren und ihrer Artikulationskraft auszulegen haben.

So sehen es viele heute; so sieht es auch Reinhold Bernhardt, wenn ich ihn recht verstehe: Christinnen und Christen wagen es, an einen Gott zu glauben, der für sie da ist, sie ins Dasein gerufen hat, sie zur Teilhabe an seiner Gottes-Wirklichkeit beruft, ihnen diese Gottes-Wirklichkeit im Messias Jesus begreiflich macht und durch seinen guten Geist eröffnet. Nichts an theologischer und an Glaubens-Lehre, was dazu dient, dieses Glaubens-Wagnis vor Augen zu stellen und gegen Missverständnisse zu schützen, ist überflüssig. Es ist um seinetwillen notwendig, *hermeneutisch* notwendig – aber auch zu relativieren.<sup>31</sup>

Hat diese Relativierung religionstheologische Bedeutung? Sie ermöglicht es mit validen christlich-theologischen Gründen, sie macht es geradezu erforderlich, sich im Gespräch mit anderen religiösen Überzeugungen und deren Reflexionsgestalten darüber Rechenschaft zu geben, wovon das Glaubens-Wagnis elementar herausgefordert ist und wem es gilt. Ob das christlich *Glaubens-Entscheidende* das sich von anderen (religiösen) Überzeugungen Unterscheidende ist, lässt sich im konkreten Fall womöglich gar nicht entscheiden. Es muss sich nicht am *unterscheidend Christlichen* zeigen.<sup>32</sup> Die Herausforderung, im Gespräch mit den anderen die in allen Glaubens-Lehren zu identifizierende und zu ergreifende Glaubens-Herausforderung besser zu verstehen, mag viel bedeutsamer sein als das Bedürfnis, sich gegen andere religiöse Traditionen zu profilieren.

---

<sup>31</sup> Vgl. a. a. O., 250.

<sup>32</sup> Das ist schon die These meines Buches mit dem gleichnamigen Titel gewesen; vgl. Jürgen Werbeck: *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, Düsseldorf 1992, 77–113. Wo man auf den Titel dieses Buches Bezug nahm, um sich gegen die mir fälschlich unterstellte These abzugrenzen, das entscheidend Christliche *sei* das Unterscheidende, hat man die Intention dieses Buches verkannt.



## Jesus Christus als Repräsentant der Menschen

Als Titel für sein Buch hat Reinhold Bernhardt gewählt: «Jesus Christus – Repräsentant Gottes». Dies war – wie es in einer Anmerkung heisst – «dem Bemühen um eine prägnante Formulierung geschuldet».<sup>1</sup> Tatsächlich aber möchte er Jesus Christus in *zweifacher* Hinsicht als Repräsentanten verstehen: Er sieht «in Jesus Christus den Repräsentanten Gottes gegenüber den Menschen und den Repräsentanten der Menschen gegenüber Gott. Das Repräsentationsgeschehen vollzieht sich [...] in Jesus Christus in zweifacher Richtung: von Gott zum Menschen hin und vom Menschen zu Gott hin.» (78)

Wohl wissend, dass beide Richtungen als «Einheit in Unterschiedenheit» (25) anzusehen sind, interessiert mich in diesem Beitrag der zweite Aspekt. Denn es ist auffallend, dass in Reinhold Bernhardts Buch *rein quantitativ* die Aussagen und Ausführungen über Jesus Christus als Repräsentanten *Gottes* deutlich überwiegen.<sup>2</sup> Diesen Sachverhalt will ich nicht bekritteln. Ich will vielmehr *qualitativ* fragen, in welcher Weise Jesus Christus in der Konzeption Bernhardts den Menschen repräsentiert – und worin bei dieser Repräsentation die Unterschiede gegenüber der Repräsentation Gottes in Jesus Christus bestehen.

Ich gehe in drei Schritten vor: Zuerst werfe ich einen genaueren Blick auf Bernhardts Repräsentationsbegriff. Zweitens nehme ich Bernhardts Bestimmung des wirklichen und des wahren Menschseins und ihr Verhältnis zueinander in der Repräsentation durch Jesus Christus in den Blick. Drittens und abschliessend frage ich, ob Jesus Christus als Repräsentant *des* Menschen auch Repräsentant von Menschen anderer Religionen ist.

---

<sup>1</sup> Reinhold Bernhardt: Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie (BThR 23), Zürich 2021, 78, Anm. 6 (die Seitenzahlen im Text beziehen sich darauf).

<sup>2</sup> Z. B. in Kapitel 3 geht es fast ausschliesslich um die Repräsentanz Gottes.

## 1. Der Repräsentationsbegriff<sup>3</sup>

Reinhold Bernhardt unterscheidet verschiedene Repräsentationskontexte. Für die im Kontext der Christologie relevante Repräsentation gelten in seinen Augen folgende Aspekte: Repräsentation ist «personale[], intentionale[], explizite[] Repräsentation» (76). Sie beinhaltet a) «ein bestimmtes Beziehungsmuster und [b)] ein Beziehungsgeschehen» (76). Das Beziehungsmuster impliziert drei Relate:

- «die Person, die sich repräsentieren lässt (Subjekt der Repräsentation)» (76) oder auch der «Auftraggeber» (77) der Repräsentation – in unserem (also Jesus Christus als Repräsentanten des Menschen bedenkenden) Fall: der Mensch,
- den «Repräsentanten, der das Subjekt vergegenwärtigt bzw. vertritt» (76) – in beiden Fällen: Jesus Christus – und
- «die Person, Gemeinschaft oder Institution, dergegenüber die Repräsentation erfolgt und die sie als solche erkennen und anerkennen muss» (76) – in unserem Fall: Gott.

In einer jeden Repräsentation sind diese drei Relate «über zwei *Relationen* miteinander verbunden» (77), insofern der Repräsentant «[z]ur einen Seite hin [...] in Beziehung zu dem [steht], den er repräsentiert [in unserem Fall: zum Menschen], und zur anderen Seite hin [in Beziehung] zu dem, für den (bzw. dem gegenüber) er die Repräsentation vornimmt [in unserem Fall: zu Gott]» (77). Die beiden Beziehungen sind durchaus unterschiedlich: «Von der einen Seite [nämlich der Seite, die er, sc. der Repräsentant, repräsentiert, in unserem Fall: vom Menschen] her empfängt er seine Autorität, seine Beauftragung und seine Legitimation, nach der anderen Seite hin [nämlich der Seite, gegenüber der er die Repräsentation vornimmt, in unserem Fall: gegenüber Gott] tritt er damit auf und bringt

---

<sup>3</sup> In der auf der Tagung «Jesus Christus, Repräsentant Gottes und der Menschen» an meinen Vortrag anschließenden Diskussion wurde der Vorwurf erhoben, ich hätte den Repräsentationsbegriff in den nachfolgenden Überlegungen zu statisch verstanden und «gepresst». Aber weil Bernhardt in Bezug auf die Repräsentation Gottes den Repräsentationsbegriff derart detailliert erörtert, erscheint es mir legitim, eben diesen Begriff genauer in den Blick zu nehmen. Damit soll der Repräsentationsgedanke nicht grundsätzlich abgewiesen werden, vielleicht aber angeregt werden, ihn schon in der begrifflichen Konstruktion in seiner Wechselseitigkeit der Repräsentationen deutlicher herauszustellen.



sie zur Geltung.» (77) In der personalen Repräsentation «wird die Repräsentationsbeziehung durch einen Akt der Autoritätsübertragung der repräsentierenden durch die repräsentierte Instanz [in unserem Fall: durch den Menschen] konstituiert» (76). Es braucht «[a]uf jeden Fall [...] eine Legitimation, auch dann, wenn es sich um eine selbst-angemaßte Repräsentation handelt» (76). Rechenschaftspflicht und Loyalität hat der Repräsentant gegenüber dem Repräsentierten [in unserem Fall: dem Menschen]. Der Rezipient der Repräsentation [in unserem Fall: Gott] hingegen muss die «Autorität des Subjekts der Repräsentation [in unserem Fall: des Menschen] und die dem Repräsentanten verliehene Autorität» anerkennen, damit der Repräsentationsprozess funktioniert (77).

Weiter ist festzuhalten, dass Repräsentation in der Christologie c) «Vergegenwärtigung in einem räumlich-zeitlichen Sinn» (72) ist und d) Vergegenwärtigung «seine[r] [nämlich des Repräsentierten, also in unserem Fall: des Menschen] machtvolle[n] Präsenz» (80).

Schliesslich zum *Beziehungsgeschehen*: «Das *Beziehungsgeschehen* besteht in der Funktion, die der Repräsentant wahrnimmt» (77). Er repräsentiert nämlich nicht nur die ihn beauftragende Person, sondern «vollzieht auch deren [hier: des Menschen] Willen, handelt also in ihrem Namen und Auftrag» (77).

Sie merken schon, worauf ich hinaus will: Die von Bernhardt in den Punkten a)–d) beschriebene Repräsentationsbeziehung funktioniert ganz sicher, wenn *Gott* das Subjekt ist, das den Repräsentanten beauftragt und autorisiert, und der *Mensch* derjenige, der die Repräsentation anerkennen muss, wenn also Jesus Christus als Repräsentant Gottes verstanden wird. Aber funktioniert sie auch dann, wenn der *Mensch* ihr Subjekt ist, das beauftragt und autorisiert, und *Gott* hier etwas anerkennen muss? Ich meine, hier entstehen gewisse Probleme.

a) Zunächst zum *Subjekt*: Bleibt man bei der beschriebenen Weise der Repräsentation, dann ist die Zustimmung des Menschen zur Repräsentation durch Jesus Christus essenziell.

Ist es richtig, auch in *dieser* Repräsentationsform davon zu sprechen, dass der Repräsentierte, also *der Mensch*, Jesus Christus Autorität verleiht und sein Auftraggeber ist?

Reinhold Bernhardt betont, dass das repräsentierte Subjekt im Repräsentationsgeschehen nicht passiv, sondern aktiv ist (77). Inwiefern gilt dies aber für den durch Jesus Christus repräsentierten Menschen? Bernhardt betont selbst, dass es hier einen Unterschied zwischen der Repräsentation Gottes und der des Menschen gibt: Gott «vergegenwärtigt sich» in Jesus

Christus, aber für den Menschen gilt, dass er «von ihm [sc. Christus] vergegenwärtigt [wird]» (84).

Kann man sagen, dass Jesus Christus den Willen «des Menschen» vollzieht, also, da es sich um einen Allgemeinbegriff handelt, letztlich *aller* Menschen? Gilt hier nicht vielmehr das Umgekehrte: Jesu Christi Repräsentation des Menschen geschieht zunächst und zumeist gegen des Menschen Willen? Bernhardt betont das ja auch selbst: Es geht in der «Repräsentationschristologie» um die «Heilsgegenwart Gottes, der gegenüber sich die Menschen aber immer wieder verschließen» (143). Es wird spannend sein zu sehen, wie Reinhold Bernhardt dieses Problem löst.

Daraus ergibt sich die Folgefrage: *Geschieht, funktioniert* Jesu Repräsentation des Menschen auch dann, wenn der Mensch der Repräsentation nicht zustimmt, also wenn der Mensch Jesus Christus keinen Auftrag gibt, ihn zu repräsentieren? Ist ohne diese Legitimation Jesu Repräsentation des Menschen nur eine potenzielle, weil sich diese unverzichtbare Seite des Repräsentationsgeschehens erst dann ereignet, wenn ein Mensch – sozusagen im Nachhinein – Jesus beauftragt, ihn zu repräsentieren?<sup>4</sup>

Mir scheint, Bernhardt will diese Problematik der Beteiligung des Menschen in der Repräsentation dadurch lösen, dass er diese Repräsentation *nicht* als eine schlichte personale Repräsentation, sondern als Repräsentation der Menschheit oder des *Menschseins* bestimmt: «In der Beziehung Jesu zu *Gott* ist die *Menschheit* bzw. das *Menschsein* die Instanz, die von ihm repräsentiert wird.» (87 u. ö.) Damit scheint die Zustimmungfrage gelöst; denn das Menschsein als Abstraktbegriff kann und muss – da es nicht als Subjekt handeln kann – gar nicht zustimmen.

So wird aber, befürchte ich, die Repräsentationsbeziehung eines ihrer personalen Teile beraubt. Bernhardt spricht zwar von den «beide[n] Beziehungen», der «Beziehung Jesu zu Gott wie [...] zum Menschsein» (144), bzw. «der Beziehung zum Menschsein, dem er als Mensch angehört, d. h. zur menschlichen Existenzverfassung» (165). Aber in dieser Beschreibung geht es nur noch um die Personalität Jesu (vgl. auch 159) und nicht

---

<sup>4</sup> So denkt auf jeden Fall Hans-Martin Barth, der zwar nicht von Repräsentation, aber von einem wechselseitigen Identifikationsgeschehen spricht: Gott hat «sich mit Jesus und Jesus sich mit den Menschen identifiziert [...]. Dadurch konnten und können die Menschen «sich nun selbst identifizieren als diejenigen, mit denen Jesus und durch seine Vermittlung Gott selbst sich identifiziert hatte.» (89 mit Zitat von Hans-Martin Barth: *Abschied von der Dominanz der Inkarnationschristologie*, in: ders.: *Authentisch glauben. Impulse zu einem neuen Selbstverständnis des Christentums*, Gütersloh 2010, 88–105, 95.

mehr um die der Repräsentierten. Geht mit dieser Verschiebung nicht die Struktur der Repräsentationsbeziehungen zwischen *Personen*, die Bernhardt im begrifflichen Teil so herausgestrichen hat, verloren?

Und, so muss weitergefragt werden, ist das Verhältnis Jesu «zum Menschsein», «zur menschlichen Existenzverfassung» wirklich eine «Beziehung»? Anders als beim Konzept der Stellvertretung muss Jesus «nicht erst an die Stelle der Menschen *treten*, er *steht* schon dort» und repräsentiert «als Mensch» schon «die Menschheit» (143). «Jesus [war] selbst Teil der Menschheit [...] und [machte] die Erfahrung des Menschseins – bis in die Abgründigkeit seines Foltertodes» (87). Jesus Christus realisiert vielleicht dieses Abstractum, aber eine personale Beziehung kann ich in dieser Beschreibung nicht erkennen.

b) Nun zur Person, dergegenüber die Repräsentation erfolgt, in unserem Fall: Gott. Ist es richtig, dass *Gott* die *Autorität des Menschen* (und die dadurch dem Repräsentanten verliehene Autorität) anerkennen muss? «Die Repräsentation wird «für» einen [...] Adressaten vorgenommen. Sie gilt diesem Adressaten und er soll sie für sich gelten lassen, d. h. der Adressat soll im Repräsentanten die repräsentierte Person [...] erkennen und deren Autorität anerkennen.» (101) Wird man das von Gott fordern dürfen?

c) Es ist nachvollziehbar, dass in der anderen Richtung der Repräsentation Gott in Jesus Christus in einem räumlich-zeitlichen Sinne repräsentiert wird und dass dieses räumlich-zeitliche Vergegenwärtigen Gottes in Jesus Christus einen ungeheuren Mehrwert hat. Dabei geht es, sagt Bernhardt, um die «Vergegenwärtigung eines *Anwesenden* (nicht eines *Abwesenden*), der aber der sinnlichen Wahrnehmung entzogen ist und auch in der Repräsentation entzogen bleibt» (82).<sup>5</sup> Es ist die «Besonderheit *religiöser* Repräsentation»: Sie macht das «unanschauliche Göttliche [...] anschaulich» und respektiert «zugleich dessen Entzogenheit» (78). Auch die Repräsentation des Menschen durch Jesus Christus ist vermutlich als «religiöse Repräsentation» anzusehen. Gilt hier eine ähnliche Spannung

---

<sup>5</sup> Vgl. 83: Repräsentation «bezeichnet die erfahrbare Repräsentation eines der Erfahrung entzogenen *Anwesenden*»; auf dieser Seite ist deutlich: Bernhardt denkt hier über die «Gottesgegenwart in Person» nach. Vgl. 142: In der «Vergegenwärtigung» «ereignet sich personale Anwesenheit». Freilich wird durch Jesus Gott nicht erst «zur Geschichte» gebracht: «Die spirituelle Anwesenheit [Gottes] muss nicht erst zur Geschichte kommen, sie ist schon darin gegenwärtig, auch wo sie noch nicht in Jesus manifest ist.» (221).

von Anschaulichmachen und Entzogenheit? Und was genau könnte sie in Bezug auf den Menschen bedeuten?

Gott wird von Jesus Christus räumlich-zeitlich repräsentiert; aber Gott wird dadurch nicht zu einem räumlich-zeitlichen Wesen. Aber brauchen auch Menschen, die ja schon in Raum und Zeit existieren, eine solche *räumlich-zeitliche* Repräsentation gegenüber dem nichträumlichen Gott, dem – mit Boethius gesprochen – «die Unendlichkeit der bewegten Zeit gegenwärtig»<sup>6</sup> ist?

d) Schliesslich: Es ist ein wichtiger Punkt, dass sich in *Gottes* Vergegenwärtigung in Jesus Christus dessen «machtvolle Präsenz» (80) vollzieht. Repräsentation ist «*Ereignung*, [...] Realisierung dieser Gegenwart in personaler Präsenz» (96). «Die Gottesrepräsentanz in Jesus bewirkt, was sie darstellt: die immer neue Restitution der Gottesbeziehung der Menschen von Gott her.» (97) «Mit «Repräsentation» ist [...] eine performative Präsenz bezeichnet, in der die repräsentierte Wirklichkeit zur Wirkung kommt.» (98) Aber gilt dies auch für die Repräsentation des Menschen in Jesus Christus? Ist richtig, dass Jesus Christus als «Repräsentant [...] deren [sc. der repräsentierten Person] Rolle, Bedeutung und Wirkung zur Geltung» (101) bringt? In Bezug auf die Repräsentation des *wirklichen* Menschen kann man nur hoffen, dass dies nicht der Fall ist, dass nicht die Repräsentation des wirklichen, leidenden und sündigen Menschseins diese Gegenwart immer wieder realisiert und zur Wirkung bringt.

Zeigen die aufgelisteten Punkte nicht, dass in Bezug auf die Repräsentation *des Menschen* der Repräsentationsbegriff etwas anders konzipiert werden müsste als in Bezug auf Gott?

## 2. Zum Verhältnis von wirklichem und wahren Menschsein in Jesu Christi Repräsentation des Menschen

Paul Tillich ist an vielen Stellen wichtiger Gesprächspartner für Reinhold Bernhardt. Bei Tillich repräsentiert Jesus Gott und die Essenz des Menschseins, von der der Mensch aber abgefallen ist (295). Es hat mich beeindruckt, dass Reinhold Bernhardt sich bewusst dazu entscheidet, anders als Tillich Jesus Christus nicht nur die Essenz, sondern auch die «Abgründigkeit» des Menschseins repräsentieren zu lassen (295). Bernhardt

---

<sup>6</sup> Consolatio Philosophiae V 6.

nennt dies Jesu Christi Repräsentation des *wirklichen* Menschseins. Er erklärt: Das wirkliche Menschsein ist «die existenzielle Grundsituation des Menschen», das «Menschsein mit all seiner kreatürlichen Endlichkeit, Bedürftigkeit und Begrenztheit bis hin zum Todesleiden, zur Verzweiflung und zur Klage über die Gottverlassenheit» (94). Aber Jesus repräsentiert nicht nur das von ihm (!) erfahrene Leid, sondern auch die «Sünde», die diese Erfahrungen verursachte, die «Selbstzentriertheit und Selbstüberhebung des Menschen» (95) mit ihren Folgen von Gewalt, Ungerechtigkeit, Sadismus. Diese repräsentiert Jesus anders als das von ihm erfahrene Leid, nämlich «auf gewissermaßen negative Weise als das, dem er zum Opfer gefallen ist» (95). Jesus repräsentiert – «[a]ls Opfer» – das, was unter Menschen «der göttlichen Bestimmung des Menschseins [...] frontal widerspricht und die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen ausmacht» (95).<sup>7</sup> Mit dieser für das Leiden und die Verletzung des Menschseins empfindlichen Anthropologie erweist Reinhold Bernhardt einmal mehr seine menschenfreundliche und phänomensensible Art, Theologie zu treiben, die sich auf das Wunderbarste mit seinem eigenen warmen, zugewandten Menschsein trifft.

Jesus Christus repräsentiert nach Bernhardt gewissermassen die zwei Seiten des Menschseins. Er repräsentiert das Menschsein «in all seiner Abgründigkeit (also das wirkliche Menschsein)» (79) und das Menschsein «in seiner göttlichen Bestimmung (also das wahre Menschsein)» (79). Das *wahre Menschsein*, wie es in Jesus repräsentiert wird, ist das Ziel menschlicher Existenz: es ist ein Leben gemäss der göttlichen Bestimmung. «[D]iese Person [sc. Jesus] [ist] in ihrem Selbstverständnis und in all ihren Existenzäußerungen von der Gottesgegenwart ergriffen und durchdrungen [...], [dies] macht sie zum Repräsentanten wahren Menschseins.» (166)

Dass der Mensch in seinem «wirklichen» Menschsein von dieser Bestimmung abweicht, wird ihm freilich erst angesichts der «Offenbarung der göttlichen Bestimmung des Menschen (wahres Menschsein)» (166) deutlich. In alter Terminologie: «Sünde» wird erst vom «Evangelium» her erkannt.

Obwohl Bernhardt immer wieder auch von Jesus als dem Repräsentanten des wahren, der göttlichen Bestimmung entsprechenden Menschseins spricht, beschreibt er mehrheitlich Jesu Repräsentanz des wirklichen, von

---

<sup>7</sup> Vgl. 103: «Diese ›Ursündlichkeit‹ kommt paradigmatisch in dem Jesus zugefügten Leiden zum Ausdruck.»

Leid gezeichneten Menschseins. Jesus Christus «repräsentiert die Heilsgewalt Gottes für die Menschen und das von Gott getrennte und nach Heil verlangende Menschsein, wie auch das Menschen widerfahrende Unheil gegenüber Gott.» (153) Oder, noch einmal anders formuliert:

«[...] 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.» (269)

Das erinnert an Luthers Definition des Gegenstandes der Theologie: «Theologiae proprium subiectum est homo peccati reus ac perditus et Deus iustificans ac salvator»<sup>8</sup> – «der eigentliche Gegenstand der Theologie ist der der Sünde schuldige und verlorene Mensch und der rechtfertigende und rettende Gott». Bernhardt möchte Repräsentation allerdings nicht soteriologisch engführen – und in der Soteriologie «nicht nur auf Sünde und Vergebung [schauen], sondern auf die heilshafte Gegenwart Gottes im Leiden, aber auch in allen anderen Existenzzuständen» (81).

Wie nun verhalten sich die beiden Formen der Repräsentanz, die des wirklichen und die des wahren Menschen, zueinander? Gibt es einen heilvollen Umschwung vom einen zum anderen? Oder fehlt dieser hier genauso wie auf der Seite Gottes, wo Bernhardt ja auch einfach nur von der «unbedingten und universalen Heilsgewalt Gottes» (84) sprechen will, ohne dass diese Heilsgewalt erst z. B. durch eine Satisfaktionsleistung hergestellt werden müsste: Der «unbedingte und universale Heilswille Gottes [ist] *von Ewigkeit her* im Wesen Gottes konstituiert», weshalb es «kein von Jesus erbrachtes Blutopfer braucht, um die Entfremdung der Menschen von Gott aufzuheben. Das Wesen Gottes *besteht* in diesem Heilswillen. [...] Es muss keine sündhafte Blockade des göttlichen Heilswillens aufgehoben werden.» (90) Beim *Gottesgedanken* will Reinhold Bernhardt keinen Umschwung, um *nicht* sagen zu müssen: In Jesus Christus hat sich auf der Seite Gottes etwas verändert, und deshalb brauchen alle Menschen Jesus Christus. Sein Argument in Bezug auf Gott

---

<sup>8</sup> Martin Luther: Enarratio Psalmi LI, Weimarer Ausgabe [WA] 40/II, 328,17.

ist dabei, dass dessen Wesen in seinem ewigen, unveränderlichen Heilswillen besteht.

Eine Unveränderlichkeit des menschlichen Willens wird man aber lieber nicht aussagen wollen; hier *braucht* es einen Umschwung. Es braucht auf der Seite des Menschen eine Aufhebung der Entfremdung. Die Blockade des menschlichen Willens muss aufgehoben werden.

Es gibt Formulierungen, bei denen es so klingt, als wolle Reinhold Bernhardt tatsächlich *keinen* Umschwung bei der Repräsentation des Menschen denken: «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» (279). Gottes Heilshandeln besteht «nicht primär in der Überwindung dieses von Seiten des Menschen unüberwindbaren Negativums» (279). Das ist zumindest missverständlich formuliert. Denn das wirkliche Menschsein ist doch durchaus überwindungsbedürftig. Und diese Überwindung ist immer wieder nötig (vgl. 280).

Aber wie genau? Bernhardt verwendet geistchristologische Motive, um den Umschwung näher zu beschreiben: «[...] der Geist Gottes [hat] Jesus so sehr bestimmt, dass er als dessen Verleiblichung erfahren und verstanden werden konnte. [...] Der Gottgeist hat seine Person geprägt, seinen messianischen Auftrag initiiert und ihn zu dessen Ausführung ermächtigt. [...] In seiner Person hat sich der Geist Gottes in einem dafür absolut offenen Menschen manifestiert.» (234f.) Diese «vollkommene Gottoffenheit» (242) Jesu setzt einen «Erlösungsimpuls» (242) frei, der auch bei anderen Menschen die «Lösung von Verhärtungen in individuellen und kollektiven Geisteshaltungen» (241) bewirkt; Menschen wird so neuer «Mut zum Sein»<sup>9</sup> zugespielt (241).

Alle «vier Grundbeziehungen des Menschen: [...] Beziehung zu sich selbst, zur sozialen Mitwelt [...], zur natürlichen Umwelt und zu Gott» (102) sollen erneuert werden. Für diese Erneuerung spielt *die Auferweckung* und nicht das Kreuz die entscheidende Rolle. Denn in der Auferweckung setzt sich Gott über die Auswirkungen der «Ursündlichkeit» hinweg und nimmt dieser «den Charakter des Definitiven» (104). Hier wird die Wirkung des wirklichen Menschen unterbrochen. Die Auferweckung

---

<sup>9</sup> Vgl. Paul Tillich: *Der Mut zum Sein*, Berlin/New York 1991.

zeigt: «Die Beziehung Gottes bestand durch das Leiden, durch die Verzweiflung an der Gottverlassenheit [...] und durch den Foltertod hindurch fort.» (104)

Das Kreuz ist für Bernhardt entsprechend nicht Heilsereignis, sondern «Unheilsereignis» (279). «Es ist das Realsymbol schieren Unheils, das Menschen einem Menschen antun können.» (282) Das Kreuz war nicht von Gott gewollt, sondern ist «der Inbegriff sinnloser Gewalt» (281). Gleichzeitig ist – wie eben die Auferweckung zeigt – am Kreuz Gott selbst in der tiefsten Tiefe menschlicher Existenz gegenwärtig: In Jesus ereignet sich «die Verleiblichung der Gegenwart Gottes [...] auch und gerade in der brutalen Zerstörung dieses Selbstvollzugs, in seinem Leiden und Sterben» (199). Denn in diesem «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.» (199)

Demgegenüber ist Auferweckung das «die Gewalt überwindende Beziehungsangebot» (281) Gottes. Nicht im Kreuz selbst liegt Sinn, sondern erst sozusagen von hinten her «verbindet sich mit dem Kreuzeshorror [...] 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» (282). Die Auferweckung zeigt, dass alles von Gott Trennende «letztlich nicht von Gott trennen» (283) kann. Nichts Menschliches ist seitdem Gott fremd.<sup>10</sup>

Insofern gehören zwei Perspektiven zum Verständnis des Kreuzes: eine «leidenstheologische» und eine «sündentheologische»:

«Die *leidenstheologische* Deutung [...] 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

---

<sup>10</sup> Vgl. 283: «Die Heilsbotschaft lautet, dass Gott auch im Widerfahrnis tiefster Gottferne, 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.» (Mit Zitat von Hermann Deuser: Kleine Einführung in die Systematische Theologie, Stuttgart 1999, 103f.).



alle Störungen der menschlichen Grundbeziehungen angesichts des zu-rechtbringenden Handelns Gottes letztlich keinen Bestand haben.» (287)

Vor diesem Hintergrund «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» (288), dass also trotz allen wirklichen Menschseins *wahres* Menschsein stattfindet.

Jesus Christus steht also in zwei für ihn konstitutiven Beziehungen: «Jesus ist der Repräsentant Gottes in seiner heilshaften Selbstmitteilung gegenüber den Menschen»; und «Jesus ist [...] der Repräsentant der Menschen in ihrer Existenzverfassung gegenüber Gott.» (166) Beide Repräsentationen zusammengenommen ergeben seine «Gott-Menschheit»: «Jesu ›Gott-Menschheit‹ und damit sein Christussein besteht im Vollzug dieser Repräsentation.» (166) Bernhardt erläutert dann in Abgrenzung von der altkirchlichen Zwei-Naturen-Lehre: Jesu Göttlichkeit liegt nicht in einer irgendwie substanzhaft zu denkenden göttlichen «Natur» Jesu, sondern in der «intensive[n] Beziehung, in der er mit Gott verbunden ist» (166). Deshalb wird das «*vere deus* [...] zum Ausdruck für die einzigartige Gottesbeziehung Jesu» (166).

Hier drängen sich zwei Fragen auf: Worin liegt das *vere homo*? Und: *wieso* kann Jesus diese einzigartige Beziehung haben?

Auf die zweite Frage antwortet Bernhardt sofort. Es ist die «Bewegung von Gott auf den Menschen zu», die «die Bewegung des Menschen zu Gott [ermöglicht]» (166). Klar ist also, der Mensch Jesus hat diese «einzigartige» Beziehung nicht aus sich selbst heraus, nicht aufgrund besonderer menschlicher Fähigkeiten, sondern allein aufgrund von Gottes Bewegung auf ihn zu. Insofern «repräsentiert [Jesus] die Beziehungshaftigkeit *Gottes* und lässt sie damit erfahrbare Wirklichkeit werden.» (166) Jesu wahres Menschsein ist durch Gottes Beziehung zu ihm, die er ebenfalls repräsentiert, konstituiert. Jesus stimmt dieser Beziehung seinerseits in Freiheit zu, will sie selbst, wobei genau diese Freiheit wieder ein «Teil der Repräsentation Gottes» (177) ist.<sup>11</sup> Entsprechend gilt: «Als Repräsentant *Gottes* [nicht der

---

<sup>11</sup> Vgl. 236: Es geht um eine «Interaktion zwischen dem inspirierenden und führenden Einfluss Gottes auf der einen Seite und der vertrauenden Hingabe des Menschen Jesus auf der anderen [...]. ›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.»

Menschen; Hervorhebung von mir] ‹verkörpert› Jesus die Selbstbestimmung Gottes und die Bestimmung des Menschen.» (166) Genau so wird er ‹zur Quelle der Gottes- und der Menschenerkenntnis› (166).

Aber was ist mit dem *vere homo* Jesu? Bernhardt bezieht es formal nur auf das ‹wahre Menschsein›, das sich ‹in dessen [sc. Jesu] Menschlichkeit [...] mit seiner göttlichen Quelle und Zielbestimmung offenbart› (vgl. 12<sup>12</sup>). Aber müsste nicht auch das wirkliche Menschsein hier genannt werden, insofern Jesus ja auch darin in einem zweiten Sinne *wahrer* Mensch ist, dass er des Menschen Leid und Schuld repräsentiert, das eben auch – Gott sei’s geklagt – das Menschsein ausmacht?

Noch ein letzter Gedanke: Bernhardt schärft ein, dass Jesus Christus in der Repräsentation zwar mit der Menschheit verbunden, aber durch seine ‹Sündlosigkeit› auch von ihr unterschieden ist (168f.). Er sei zwar ‹ganz und gar Mensch›, habe aber auch ‹die Welt überwunden› (169). Denn Jesus sei ‹in allem den anderen Menschen gleich [...] außer in der Qualität seines personalen Erfülltseins von Gott›, in dem er ‹verwirklicht [...], was die Bestimmung aller Menschen ist› (177). Insofern könne von einer ‹Einheit Jesu mit den Menschen und dem Menschsein› sowie einer ‹Unterschiedenheit Jesu von den Menschen und dem Menschsein› (170) gesprochen werden. Die Einheit besteht darin, dass er ‹Erfahrungen menschlicher Existenz bis zur äußersten Dehumanisierung [...] machte›, so dass ‹[s]eine Wundmale [...] das Menschsein, das seine göttliche Bestimmung verfehlt, das sündige Menschsein› repräsentieren (170). Auch Jesu leibliche Bedürftigkeit und seine Beschränktheit in Urteil und historischem Kontext gehören zu seinem Menschsein (170). Positive, *gelingende* Formen von Menschsein erscheinen in dieser Auflistung überraschenderweise nicht. Wieso nicht? Liegt hier nicht auch eine gewisse Einheit zwischen Jesus und uns?

### 3. Jesus Christus und andere Repräsentanten wahren und wirklichen Menschseins

Jesus Christus repräsentiert, wie gesagt, für Bernhardt das wirkliche, abgründige Menschsein und das wahre Menschsein, also die göttliche Bestimmung des Menschen (vgl. 79). Interessant ist nun, dass Bernhardt

---

<sup>12</sup> Einziges Vorkommen des Begriffs *vere homo* in Bernhardts eigenem Entwurf; das zweite Vorkommen auf S. 208 bezieht sich auf John Hick.

zwar nicht bei der Definition der Repräsentation, wohl aber später durchaus betont, dass es *auf der Seite des Menschen* einer Art nachträglicher «Zustimmung» zur Repräsentation bedarf. So schreibt Bernhardt, dass von Jesus eine Erlösungsbewegung ausgeht, die Menschen dazu verhilft, sich vom wirklichen zum wahren Menschsein zu bewegen: Von «Jesu Reden, Tun und Ergehen, [...] von seinem Leben, seinem Leiden und In-Gott-hinein-Sterben sowie seiner bleibenden spirituellen Gegenwart» geht eine «Transformationskraft» (151) aus. Diese wirkt jedoch nicht aus sich selbst heraus. Vielmehr hat sie die Gestalt einer «personal-relationale[n] Einwirkung auf Menschen, die sich davon ergreifen, berühren, affizieren und in eine neue Beziehung zu Gott versetzen *lassen*» (151; Hervorhebung von mir). Die Zustimmung des Menschen, die Autorisierung des Repräsentanten sozusagen, ist also erforderlich. Erst in der menschlichen «Rezeption» (151) vollzieht sich die Heilsbedeutung Jesu.

Mit seiner Figur, dass der Repräsentanz zwar nicht Gottes, aber doch des Menschen in Jesus Christus erst von Seiten des Menschen zugestimmt werden muss, damit sie ihre Wirkung entfalten kann, gelingt es Bernhardt, die exklusive Bedeutung Jesu nur für die an ihn Glaubenden herauszustellen. Ich nenne einige Beispiele: Die «Erkenntnis der *verborgenen* Anwesenheit Gottes» geht nur im Glauben; denn diese «entbirgt sich zwar an einem geschöpflichen Medium, doch erschließt sich diese Entbergung nur dem glaubenden Verstehen» (261). Deshalb darf keine vom Glauben, von der (in die Gemeinschaft der Glaubenden «eingebettet[e]») Teilnehmendensperspektive unabhängige Aussage über die Heilsbedeutung Jesu Christi gemacht werden (vgl. 369). Wie beim Offenbarungskonzept, bei dem auch das «Wahrnehmen und Verstehen» (263) zur Offenbarung mit dazugehört, weil sich das «Erschließungsgeschehen [...] im verstehenden Subjekt vollzieht», so ist es auch hier: Die Repräsentation ist «darauf angewiesen, als solche erkannt und anerkannt zu werden» (263). Nur «für diejenigen, die sich von dieser Repräsentation ergreifen ließen und lassen», führt die Präsenz Gottes in Jesus Christus zu einer «erneuerten Gottesbeziehung» (270). Das Heil wird durch Christus nur für diejenigen «konstituiert» – für sie aber wird es dies –, die subjektiv daran partizipieren (280). Für die an ihn Glaubenden hat Jesus Christus «Heilseffektivität». Bernhardt warnt aber: Diese «Heilseffektivität» darf nicht «auf die Beziehung Jesu Christi *zu Gott* übertragen werden» (280). Das bedeutet zusammengefasst: Nur wenn der Mensch sich auf die Präsenz Gottes in Jesus Christus einlässt, wird er durch Jesus Christus repräsentiert.

Fragen möchte ich: Muss er sich dabei auch auf die Repräsentanz des *wirklichen* Menschseins in ihm einlassen (weil er sonst nicht durch Jesus repräsentiert wird?), also sein Sündersein anerkennen, seine zugefügten oder erlittenen Entfremdungserfahrungen? Und muss er sich bewusst auch auf Jesu Repräsentanz des wahren Menschseins einlassen (weil er sonst keinen Zugang dazu bekommt)? Diese Fragen sind vermutlich zu bejahen.

Wenn aber «die Wirkung, die das Wirken [Jesu] bei den davon Betroffenen erzielt, die in ihnen evozierte Transformation und sogar ihr eigenes Handeln, soweit es von dieser Wirklichkeit inspiriert ist, [...] zu dieser Wirklichkeit [gehört]» (153), dann ist die Christuswirklichkeit, weil nicht alle Menschen von Jesus Christus transformiert werden (wollen), eigentlich unvollständig; denn Jesus Christus repräsentiert ja die Menschheit, das Menschsein, – und nicht nur das christliche Menschsein.

Bernhardt betont weiter, ich kam schon darauf zu sprechen, dass Jesus «in allem den anderen Menschen gleich ist außer in der Qualität seines personalen Erfülltseins von Gott» (177). Wenn Bernhardt es möglich sein lässt, dass auch ausserhalb und neben Christus Repräsentanten Gottes und des Menschen vorkommen, die in gleicher Weise so umfassend von Gott erfüllt sind, dass sie die Bestimmung aller Menschen verwirklichen, müsste man dann nicht auch schon bei Jesus formulieren, dass er sich in seinem wahren Menschsein nicht von allen Menschen kategorial unterscheidet, sondern hier auch schon manchen Menschen gleich ist? Es gibt ja auch *andere* Menschen, die sich gegen solche problematischen Formen des Menschseins abgrenzen, so dass Jesus zumindest von ihnen keineswegs unterschieden ist. Gibt es nicht auch bei anderen Menschen ein der Bestimmung Gottes entsprechendes Menschsein, so dass man bei Jesus nicht wirklich von einer kategorialen Unterschiedenheit von den Menschen und dem Menschsein sprechen kann?

Und: Viele Menschen machen «die Erfahrung des Menschseins – bis in die Abgründigkeit seines Foltertodes» (87). Können nicht auch sie dann das wirkliche Menschsein so repräsentieren wie Jesus?

Jesus Christus repräsentiert aus der Sicht des christlichen Glaubens Gott «normativ (vollgültig) und suffizient (nicht ergänzungsbedürftig)» (270). Reinhold Bernhardt unterstreicht, dass es «daneben andere Repräsentationen *Gottes* geben kann» (270; Hervorhebung von mir). Meine Frage ist also: Kann es auch andere Repräsentationen wirklichen und wahren *Menschseins* geben? Und müssen die jeweiligen Repräsentanten deckungsgleich sein oder können die einen das wirkliche und die anderen

das wahre Menschsein repräsentieren? Was ginge verloren, wenn sie nicht jeweils beides repräsentierten?

Die vielen Fragen, die ich aufgeworfen habe, zeigen, wie sehr mich Reinhold Bernhardts Buch zum Nachdenken angeregt hat. Ich bewundere sein fokussiertes, produktives Arbeiten und danke ihm für seinen Mut, diesen Entwurf vorzulegen.



## 2Kor 5,14–21: Exegetische Impulse für Fragen der Christologie

Seit Johann Philipp Gabler in seiner Antrittsrede von 1787 scharfsinnig und präzise der biblischen Theologie ein Gebiet zugewiesen hat, in das die Dogmatik nicht eindringen darf, sind sich die Beiden nicht mehr sicher, was sie voneinander haben.<sup>1</sup> Der Dialog zwischen Exegese und Dogmatik ist trotz dieser komplizierten Beziehungsgeschichte unerlässlich.<sup>2</sup> Es gibt systematisch-theologische Entwürfe, die das exegetische Mitbedenken biblischer Texte nicht scheuen. Umgekehrt sind viele Exegeten und Exegetinnen zur hermeneutischen Überzeugung gelangt, dass die historische Sinndimension *nicht* absolut gesetzt werden kann. Daher kann dogmatischen Textlektüren ihr Recht nicht dadurch entzogen werden, dass sie vor dem Gericht historisch-kritischer Exegese nicht standhalten würden. Die Exegese kann m. E. nicht gleichzeitig *Anwältin* der Texte und *Richterin* theologischer Aussagen sein.<sup>3</sup>

Treten Exegese und Dogmatik in einen echten Dialog, dann sollte der Beitrag der Exegese darin bestehen, das Spektrum pluraler Deutungen des christlichen Glaubens zu *erweitern* und nicht durch Rekurs auf eine historisch-philologisch verbindliche Deutung *einzuengen*. Der Blick in die biblischen Glaubenszeugnisse lässt vielfältige Verästelungen und Entwicklungsmöglichkeiten erkennen, von denen manche im weiteren Verlauf der Christentumsgeschichte ausgebaut, andere umgebaut und andere wiederum mehr oder weniger verschüttet wurden. Diese Öffnung kann die dogmatische Arbeit dazu verlocken, alte Impulslinien neu aufzunehmen, in andere Richtungen zu entwickeln und in zeitgemässer Form zur Geltung

---

<sup>1</sup> Johann Philipp Gabler: Von der richtigen Unterscheidung der biblischen und der dogmatischen Theologie und der rechten Bestimmung ihrer beider Ziele [1787], in: Otto Merk: Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit (Marburger Theologische Studien 9), Marburg 1972, 273–284.

<sup>2</sup> Gerhard Ebeling: Dogmatik und Exegese, in: ZThK 77 (1980), 269–286 sieht, ganz im Sinne Bultmanns, in dem übergreifenden Bogen einer hermeneutischen Theologie den gemeinsamen Boden von Exegese und Dogmatik.

<sup>3</sup> Mit diesem Beitrag knüpfe ich in dankbarer Erinnerung an die mit Reinhold Bernhardt gemeinsam durchgeführten Seminare an.

zu bringen. Umgekehrt gehören gegenwärtige dogmatische Entwürfe ihrerseits zur Wirkungsgeschichte der biblischen Texte und bilden somit einen Verstehenshorizont, dem sich die kritische Exegese nicht durch einen historistischen Grabensprung entziehen kann. Der Dialog zwischen Exegese und Dogmatik zirkuliert also fortwährend in beide Richtungen.

Der vorliegende Beitrag ist ein Versuch, Exegese mit ihren pluralen Textstrategien und Entdeckungsmöglichkeiten zugänglich zu machen für den dogmatisch-christologischen Dialog. Dabei mag die Begrenzung auf ein Textsegment aus dem 2. Korintherbrief des Paulus in den Weiten gegenwärtiger Christologie sehr kleinteilig erscheinen. Es handelt sich jedoch um einen der neutestamentlichen Texte, auf den christologische Entwürfe – auch der von Reinhold Bernhardt – häufig zugreifen.<sup>4</sup> Wichtige Aspekte der Lebenshingabe Jesu in Verknüpfung mit der Kategorie der «Repräsentation» lassen sich hier produktiv diskutieren.

## 1. Theologische Lektüre von 2Kor 5,14–21

Wer sich diesem Abschnitt im 2. Korintherbrief nähert, gerät zunächst in die Gefahrenzone eines Beziehungskonflikts. Es ist, als würden wir durch eine Tür in einen Raum treten, in dem gerade ein Paar streitet. Das ist an sich noch keine theologische Erkenntnis, aber: Man sollte die Hebelwirkung von Konflikten für die Bildung und Schärfung theologischer Überzeugungen nicht unterschätzen. In diesem Sinne blicken wir in die theologische Werkstatt des Paulus, der situativ und kontextuell, schrift- und traditionsgebunden, kommunikativ und gemeindeorientiert und dabei stets mit seiner ganzen Existenz theologisch agiert. Der Apostel könnte gut als Vorbild für das gelten, was Reinhold Bernhardt allen christologischen Entwürfen bescheinigt: «Christologien sind stets kontextuell. Sie sind immer auch interessengeleitet.»<sup>5</sup>

Blicken wir kurz auf die Gemeinde in Korinth: Die kulturelle und religiöse Vielfalt der Stadt spiegelt sich im Leben einer Gemeinde wider,

---

<sup>4</sup> Vgl. Reinhold Bernhardt: *Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie* (BThR 23), Zürich 2021, 94f.134f.174. 288.324. Ausführlich beschäftigt sich auch Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991, 447–487 in immer neuen Anläufen mit diesem Textabschnitt.

<sup>5</sup> Bernhardt, *Jesus Christus*, 9.



die von Anfang an unterschiedliche theologische Gruppierungen bildet. In der überlieferten Korinther-Korrespondenz zeichnet sich eine Gemeinde ab, die ein besonderes Interesse für rhetorische Brillanz, pneumatische Erlebniswelten, moralische Experimente und ekstatische Erfahrungen hat. Ob hier ein platter Platonismus, Einflüsse aus den Mysterienreligionen oder jüdische Mystik den Ton angaben, ist schwer feststellbar – und dazu theologisch irrelevant.<sup>6</sup>

Für unseren Text ist ein Aspekt aus dieser Gemengelage hervorzuheben: Die *Legitimation* des Paulus als Autorität für die Glaubenden in Korinth steht auf ganz fundamentale Weise zur Debatte. Es geht in diesem Brief fortwährend um das Problem der Anerkennung. Es gibt in Korinth Stimmen, die Paulus – immerhin der Gemeindegründer – eine besondere Autorität absprechen.<sup>7</sup> Zudem sind christliche Redner und Theologen von aussen in Korinth tätig, die gegenüber Paulus – je nach Betrachtungsweise – Besseres und Beeindruckenderes zu bieten haben: rhetorische Kunstfertigkeit, körperliche Überlegenheit, tiefgründige ekstatische Offenbarungen – und wer weiss noch was alles.<sup>8</sup> Paulus sieht sich im 2. Korintherbrief fortwährend vor die unangenehme Herausforderung gestellt, sich mit diesen von ihm abschätzig genannten «Superaposteln» (2Kor 12,11) zu messen. Er muss «in den Ring steigen» und sich gegenüber seiner Gemeinde neu empfehlen, für sich werben, sich in einem kompetitiven Umfeld Ehre und Ruhm zusprechen.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Zuverlässig und ausführlich informieren dazu Margaret E. Thrall: *The Second Epistle to the Corinthians*, Vol. I. Introduction and Commentary on 2Cor 1–7 (International Critical Commentary), Edinburgh 1994, 49–77; Thomas Schmeller: *Der zweite Korintherbrief*, in: Martin Ebner / Stefan Schreiber (Hg.): *Einleitung in das Neue Testament*, 3., überarb. Aufl. (Kohlhammer Studienbücher Theologie 6), Stuttgart 2020, 329–348.

<sup>7</sup> Das Wortfeld der «Empfehlung» ist im Brief allgegenwärtig.

<sup>8</sup> 2Kor 10–11 spiegelt ein recht allgemeines Bild dieser «Gegner» wider. Zur Frage der Körperlichkeit des Paulus vgl. Moisés Mayordomo: *Konstruktionen von Männlichkeit in der Antike und der paulinischen Korintherkorrespondenz*, in: *EvTh* 68 (2008), 99–115.

<sup>9</sup> Das Paradigma der «Apologie» ist in der Forschung zum 2. Korintherbrief seit der klassischen Studie von Ernst Käsemann: *Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu II Korinther 10–13*, in: *ZNW* 41 (1942), 33–71 dominant. Vgl. Jens Schröter: *Der versöhnte Versöhner. Paulus als unentbehrlicher Mittler nach 2 Kor 2,14–7,4 (TANZ 10)*, Tübingen/Basel 1993; Loïc P. M. Berge: *Faiblesse et force, présidence et collégialité chez Paul de Tarse. Recherche*

Die Frage nach der Legitimation christlicher Deutungs- und Gestaltungsmacht ist keine beiläufige. Sie betrifft ja nicht nur ein bestimmtes Amtsverständnis, sondern auch Probleme der Erkenntniswege christlicher Glaubensüberzeugungen. Darin geht es Paulus ganz ähnlich wie vielen klassischen Autoritäten in unserer Gesellschaft: Es reicht nicht aus, Arzt zu sein, um sich in Fragen der Gesundheitsvorsorge durchzusetzen; es reicht nicht aus, Pfarrerin zu sein, um das religiöse Vertrauen der Menschen zu genießen. Er reicht für Paulus nicht aus, Apostel und Gemeindegründer zu sein, um weiterhin in Form von Besuchen und Briefen die Christusgläubigen in Korinth anzuleiten. *Theologisch* bedeutet diese Situation, dass Paulus Prinzipien der Anerkennung und Legitimation herleiten muss, die sich von denen der öffentlichen Rede oder religiösen Erfahrungswelt seiner Umgebung unterscheiden. *Rhetorisch* bedeutet diese Situation, dass Paulus in hohem Masse auf der Seite des Ethos argumentieren muss – er muss sich fortwährend in sprachlicher Form selbst ins Vertrauen bringen.<sup>10</sup> Der Apostel vermeidet den scheinbar einfachen, aber wenig erfolgversprechenden Weg, die korinthischen Christusgläubigen durch Drohungen und Mahnungen formal auf sein Apostelamt einzuschwören und geschlossen hinter sich zu bringen. Er macht es sich schwer; und er hinterlässt dabei eine tiefe theologische Spur in jeder argumentativen Einheit seines Schreibens.

Wenn wir nun also durch die Tür von Kapitel 5 in den 2. Korintherbrief treten, vernehmen wir gleich etwas von dem angedeuteten Konflikt (5,12): «Nicht schon wieder müssen wir uns euch gegenüber empfehlen (*synistanomen*)!» Der Verkündigungsauftrag, dem Paulus mit seinen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen so hingebungsvoll nachkommt, sollte eigentlich Anlass dazu bieten, dass die Korinther auf «ihren» Apostel stolz sind (5,12b) – und nicht umgekehrt. Mit einer kurzen und sehr allgemeinen Aussage leitet Paulus zu seiner theologischen Begründung über (5,13): «Sei es, dass wir ausser uns waren (*exestêmen*), dann für Gott. Sei es, dass wir vernünftig (*sôfronoumen*) sind, dann für euch.» Das Ekstatische – oder

---

littéraire et théologique sur 2 Co 10–13 (NT.S 161), Leiden 2015; Lisa M. Bowens: An Apostle in Battle. Paul and Spiritual Warfare in 2 Corinthians 12.1–10 (WUNT 2.433), Tübingen 2017; Benjamin G. White: Pain and Paradox in 2 Corinthians. The Transformative Function of Strength in Weakness (WUNT 2.555), Tübingen 2021.

<sup>10</sup> Zur rhetorischen Tradition der Überzeugungsmittel *Pathos*, *Ethos*, *Logos* vgl. Moisés Mayordomo: Argumentiert Paulus logisch? Eine Analyse vor dem Hintergrund antiker Logik (WUNT 188), Tübingen 2005, 63–67.

weiter gefasst: die religiöse Erfahrungsdimension – ist auf Gott ausgerichtet. In der Kommunikation mit den Korinthern gilt jedoch die Vernunft.<sup>11</sup> Insofern Theologie *vernünftige* Rede von Gott ist, setzt Paulus hier eine interessante pragmatische Klammer: Die Vernunft steht im Dienst der Menschen; dank ihr und mit ihr gilt es den Glauben zum Wohle der Menschen nachvollziehbar zu entfalten. Die Theologie des Paulus ist daher *kommunikative* Theologie – sie verliert den Verantwortungsraum der christlichen Gemeinschaft nie aus den Augen.

### 1.1 Die Bekenntnisformel als Ausgangspunkt (2Kor 5,14f.)

<p>14 Denn die Liebe Christi drängt uns dazu, zu diesem Urteil zu gelangen: <b>einer ist «für alle» (<i>hyper pantôn</i>) gestorben</b> folglich sind alle gestorben.</p> <p>15 Und «für alle» (<i>hyper pantôn</i>) ist er gestorben, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der «für sie» (<i>hyper autôn</i>) <b>gestorben und auferweckt</b> worden ist.</p>	<p>14 ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς, κρίναντας τοῦτο, ὅτι εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον</p> <p>15 καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι.</p>
---	---

Im Kern dieses ersten Argumentationsgangs steht eine Variation des frühen christlichen Bekenntnisses: *Einer ist für alle gestorben*.<sup>12</sup> Von diesem Zentrum her scheint sich der Gedankengang des Paulus zu entfalten. Anders gesagt: Aus dem Bekenntnis bezieht die paulinische Argumentation

<sup>11</sup> Diese Denkfigur dominiert 1Kor 14.

<sup>12</sup> Vgl. zur frühchristlichen Bildung von Sterbeformeln Cilliers Breytenbach: Christus starb für uns. Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten Sterbeformeln, in: NTS 49 (2003), 447–475 und den instruktiven Überblick von Jörg Frey: Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft. Streiflichter zur exegetischen Diskussion, in: Jörg Frey / Jens Schröter (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (UTB 2953), Tübingen 2012, 3–50.

ihre Axiomatik.<sup>13</sup> Der Apostel erweist sich damit als ein traditionsbewusster Theologe, der kreativ mit dem Material arbeitet, das dem Bekenntnis der Glaubenden gegeben ist.

Bekanntlich ist dieser knappe Bekenntnissatz in der Lage, enorme christologische Fliehkräfte in alle Richtungen freizusetzen. Das liegt mitunter auch an seiner Vieldeutigkeit, die sich einer klar umrissenen Deutung des Sterbens Jesu entzieht und damit einen weiten Spielraum eröffnet. Jesu Tod wird durch die griechische Partikel *hyper* (mit Genitiv) ins Verhältnis zu den Menschen – zu *allen* Menschen – gesetzt. Vieles ist möglich, wenn man ein griechisches Wörterbuch zur Hand nimmt: *für* alle, *aufgrund von* allen, *zum Wohle* aller, *im Interesse* aller, *zugunsten von* allen, *anstelle von* allen.<sup>14</sup> Die christliche Reflexionsgeschichte hat diesen Deutungsraum mit Begriffen wie Opfer, Sühne, Stellvertretung, Realpräsenz, edles Sterben, Märtyrertod, leidende Gerechte, Loskauf, Substitution oder auch Repräsentation gefüllt.<sup>15</sup> Die damit verknüpften Deutungsangebote sind seit den Tagen der Alten Kirche durch sehr viele Stadien gegangen. Die exegetische Forschung hat in diesem Diskurs deutlich zur Erweiterung von Deutungsmöglichkeiten des Sterbens Jesu beigetragen und zugleich

---

<sup>13</sup> Wenn Dietrich Ritschl als systematischer Theologe danach fragt, wie aus «komplexen Aussagesystemen, z. B. den paulinischen Briefen, die dort wirksamen impliziten Axiome gewonnen werden» können (Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken [KT 38], München <sup>2</sup>1988, 117), so wird man bei Paulus häufig auf Variationen frühchristlicher Bekenntnisformeln hinweisen dürfen. Zum «axiomatischen Rückgriff auf das Kerygma» bei Paulus vgl. einige Hinweise in Mayordomo, Logisch, 164.166.170.

<sup>14</sup> Die Präpositon «für» hat den breitesten Bedeutungsraum und kann – nach Duden – Ziel, Zweck, Nutzen, Bestimmung, Zugehörigkeit, Vertretung, Ersatz, Gegenleistung, u. v. a. m. umfassen. Daher bietet sich «für alle» als generelle Übersetzung von *hyper pantôn* an. Kontextuell wäre an vielen Stellen «zum Wohle, zugunsten von» präziser als «anstelle von».

<sup>15</sup> In einem gemeinsamen Seminar mit Reinhold Bernhardt zur Frage nach den Deutungen des Sterbens Jesu gab es zwischen Dogmatik und Exegese wichtige Konvergenzpunkte, die ich kurz benennen will: Alle diese Begriffe sind *Deutungen* des Sterbens Jesu, die auf metaphorische Felder zugreifen, um dem Sterben Jesu einen Sinngehalt zu geben. Alle diese Begriffe sind quellsprachlich dem Neuen Testament fremd. Vgl. weiterhin Jens Schröter: Sühne, Stellvertretung und Opfer. Zur Verwendung analytischer Kategorien zur Deutung des Todes Jesu, in: Frey/Schröter (Hg.), Deutungen, 51–72; Michael Wolter: Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 101–110.

kritische Impulse geliefert, um hegemoniale Deutungen der christlichen Tradition abzuschwächen.

Die hegemoniale christliche Tradition verbindet sich am stärksten mit Begriffen wie Opfer oder Sühne. Bevor jedoch die Sterbeformel in 2Kor 5,14f. bereits in diesem Sinne vereindeutigt wird, möchte ich einen anderen Weg beschreiten: Statt nach einer kontextunabhängigen *Bedeutung* dieser Formel zu suchen, soll in erster Linie interessieren, was Paulus aus diesem Bekenntnissatz macht. Es geht also weniger um den theologischen Gehalt der Sterbeformel, als vielmehr um die Frage, welche Schlussfolgerungen dieser Fundamentalsatz der Argumentation des Paulus ermöglicht.<sup>16</sup> Formal geschieht dies gleich in doppelter Weise: als formaler Schluss (V. 14d: «folglic») und in Form eines Finalsatzes (V. 15b: «damit ...»). Die beiden Sätze erklären einander. Wenn also einer «für / aufgrund von / zum Wohle von / im Interesse von / anstelle von» *allen* gestorben ist, dann ist zu schliessen, dass *diese alle* gestorben sind. In anderen Worten: Die Lebenshingabe Jesu zielt darauf ab, dass die Lebenden nicht mehr «sich selbst» leben. Stattdessen leben sie für den, der *hyper* sie gestorben *und* auferstanden ist. Paulus weitet damit die traditionelle Formel aus: Das *hyper* der Lebenshingabe Jesu umfasst nun auch die Auferstehung Jesu. Das macht eine Deutung im Sinne eines stellvertretenden Sühneopfers ausgesprochen schwierig.<sup>17</sup> Denn die Vorstellung, dass Jesus durch seinen Tod Gottes Strafhandeln gegen die sündigen Menschen auf sich nimmt, lässt sich in gleicher Form auf die Auferstehung *nicht* übertragen. Paulus bewegt sich christologisch in eine andere Richtung: Das Sterben Jesu ist in dieser Perspektive nicht ein Ereignis der Offenbarung eines zornigen oder richtenden Gottes, sondern ein alle Ordnung durchbrechender Akt der Liebe.

Wie lässt sich dieser Schluss theologisch fassen? Jesu Tod und Auferstehung nehmen die Menschen in eine Bewegung Gottes hinein, die sich in einer neuen Form der Lebensausrichtung manifestiert. Es setzt einen

---

<sup>16</sup> Damit wird zugleich vorausgesetzt, dass die Sterbeformel ein deutungs-offenes sprachliches Konstrukt ist.

<sup>17</sup> Augustin, *De civ.* 20,6 kann die klassische Sühnedeutung nur vertreten, indem er den Schluss umkehrt: Alle Menschen sind aufgrund der Erbsünde tot. Für all diese musste Jesus, der selbst frei von Sünde ist, sterben. Deutscher Text in Aurelius Augustinus: *Vom Gottesstaat (De civitate dei)*, Bd. 2. Buch 11 bis 22, übers. Wilhelm Thimme, eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen, Zürich 1955 = München 1985, 596.

Prozess des Sterbens im Hinblick auf «sich selbst» und des Lebens im Hinblick auf Christus in Gang. Für diesen paradoxen Wechsel von Tod und Leben muss Paulus mit dem Tod Jesu auch dessen Auferstehung in den Blick nehmen. Man könnte Tod und Auferstehung – vielleicht in Anknüpfung an die Adam-Christus-Analogie<sup>18</sup> – als Ausdruck einer Verbindung zu einer Schicksals- oder Solidargemeinschaft deuten. So wie Adam die Menschheit in sein Todesschicksal eingesponnen hat, zieht nun Christus in Tod und Auferstehung alle in eine Gegenbewegung hinein.<sup>19</sup> Hier klingt der Gedanke einer neuen Schöpfung bereits an.

Eine letzte Beobachtung: Am Anfang von Vers 14 nennt Paulus sein erkenntnisleitendes Interesse. Die Schlussfolgerung vom Tod Jesu auf den Tod aller ergibt sich nicht als logisch zwingender Schluss, sondern dazu «drängt uns die Liebe Christi».<sup>20</sup> Paulus benutzt einen relativ starken Ausdruck: Die Lebenshingabe Jesu als Ausdruck seiner Liebe «drängt uns, treibt uns an, bestimmt uns» (*synechô*) zu einem kritischen Urteil zu gelangen. Es ist eine verblüffende Form der theologischen Argumentation. Die Lebenshingabe Jesu lässt viele Schlussfolgerungen zu. Aber: Aus der Perspektive jener Deutung, die in dieser Hingabe einen Akt der Liebe sieht,

---

<sup>18</sup> Röm 5,14f. nennt Adam «ein Bild des Zukünftigen» (τύπος τοῦ μέλλοντος). Adam und Christus werden im Auferstehungskapitel 1Kor 15 zueinander in Beziehung gebracht (1Kor 15,20–22.45).

<sup>19</sup> Analogien sind immer unvollständig. Trotzdem: Als am 11.09.2001 der Anschlag auf das World Trade Centre in New York verübt wurde, sagte bei einem Plenum im deutschen Bundestag Peter Struck (SPD): «Heute sind wir alle Amerikaner.» ([www.welt.de/print-welt/article475606/Wir-sind-alle-Amerikaner.html](http://www.welt.de/print-welt/article475606/Wir-sind-alle-Amerikaner.html) [25.02.2024]) Er wollte damit nicht sagen, dass die USA stellvertretend oder sührend das erlitten haben, was die anderen westlichen Demokratien hätten erleiden sollen. Sondern: Dieser Anschlag auf eine westliche Demokratie hätte jede westliche Demokratie treffen können. In diesem Sinne wurden die USA zur «Metonymie» für die Verwundbarkeit aller westlichen Länder. Eine ähnliche «Repräsentation» spiegelte sich etwa nach den Anschlägen auf die Redaktion des Satire-Magazins «Charlie Hebdo» wider, als in den Wochen danach Demonstrationen mit der Aufschrift «Je suis Charlie» stattfanden. Eine ähnliche Figur findet sich übrigens in Stanley Kubricks historischem Sklavendrama «Spartacus» (USA, 1960) in der finalen Szene, in der die gekreuzigten Sklaven solidarisch erklären «Ich bin Spartacus», was wiederum in «Monty Pythons Life of Brian» persifliert wurde («Ich bin Brian»).

<sup>20</sup> Es handelt sich hierbei um einen *genitivus subiectivus* (also nicht die Liebe zu Christus, sondern die Liebe, die Christus gezeigt hat). Das zeigt eindeutig V. 14c mit dem Hinweis auf den Tod Jesu als Erweisungsgrund seiner Liebe.

drängt sich *eine* Schlussfolgerung auf. Diese Schlussfolgerung ist auch auf den Konflikt in Korinth zugemünzt, denn der Wechsel vom Tod ins Leben hat einen radikalen Perspektivenwechsel vom Selbstbezug zum Christusbezug zur Folge. Christusbezug kann in diesem Kontext nur bedeuten, dass es zu einer Existenz *zum Wohle / zugunsten* anderer kommt. Paulus unterhöhlt damit implizit die Ordnungsmacht der sozialen Praxis von Ehre und Schande, Empfehlung und Selbstlob.<sup>21</sup>

Die Christologie greift bei Paulus immer ins Leben, in die Existenz, in das Beziehungsgeflecht der Christusglaubenden und damit auch in die Welt. Sie ist nicht einfach dogmatische Entfaltung des Bekenntnisses, sondern Änderung in der Welt- und Selbstwahrnehmung. Genau das führt Paulus in einem kleinen Seitengang in den Versen 16 und 17 aus.

## 1.2 Konsequenzen für die Standards von Anerkennung (2Kor 5,16f.)

<p>16 Daher kennen wir von nun an niemand nach dem Fleisch; wenn wir Christus auch nach dem Fleisch gekannt haben, so kennen wir [ihn] doch jetzt nicht mehr [so].</p>	<p>16 Ὅστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἶδαμεν κατὰ σάρκα εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν.</p>
<p>17 Daher wenn jemand in Christus, [so ist er/sie] eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden.</p>	<p>17 ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά.</p>

Wenn die Liebe Christi in dieser Deutung von Tod und Auferstehung auf das Leben der Menschen ausstrahlt, dann verändern sich die sozialen Anerkennungsmechanismen – wieder ein Seitenhieb gegen die Anfälligkeit der Korinther für die pneumatischen Imponiergesten der «Superapostel». Niemanden soll man «nach dem Fleisch» kennen bzw. nach den Standards gesellschaftlicher Statusanerkennung beurteilen.<sup>22</sup> Dies gilt selbst für

<sup>21</sup> Ralf Stolina: Für alle (2Kor 5,14–21), Göttinger Predigtmeditationen 74 (2020), 235–241, 237: «Die bedingungslose Liebe Christi ist unbedingt verbindlich. Ein allein auf sich bezogenes, an der eigenen Selbstbehauptung orientiertes Leben ist damit ausgeschlossen.»

<sup>22</sup> Treffend formuliert Rudolf Bultmann: Der zweite Brief an die Korinther, hg. v. Erich Dinkler (KEK Sonderband), Göttingen 1976, 155: «Im Zusammenhang handelt es sich darum, wie ein Mensch verstanden und beurteilt werden soll, nämlich nicht nach seiner Vorfindlichkeit, nach seinen sichtbaren Vorzügen oder

Christus, der auch nach dem Fleisch in einer falschen, rein menschlichen Bewertungsskala erkannt werden kann.<sup>23</sup>

Der Wechsel von Tod zu Auferstehung versetzt die Glaubenden in eine neue Gegenwart. Es gibt ein «jetzt nicht mehr». Es gilt eine neue Schöpfung *in ihm*, also in der kollektiven Verbundenheit aller Christusglaubenden mit ihm.<sup>24</sup> Die Gegenüberstellung von alt und neu zielt hier nicht darauf ab, den neuen vom alten Bund abzuheben, das Evangelium vom Gesetz oder die kommende Welt von der alten.<sup>25</sup> Das Alte ist Erkenntnis nach dem Fleisch, das Leben für sich selbst; das Neue ist die Auferstehung und ein Leben, das der Pro-Existenz Jesu entspricht.<sup>26</sup>

---

Schwächen, sondern nach dem Unsichtbaren seines eigentlichen Wesens.»

<sup>23</sup> Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, 156–158 leitet aus der Formulierung «Christus dem Fleische nach kennen» ab, dass für Paulus die Vorfindlichkeit des irdischen Jesus theologisch irrelevant ist. Diese sehr wirkmächtige Deutung ist aber deswegen schwer zu halten, weil syntaktisch *κατὰ σάρκα* auf das Verb zu beziehen ist und nicht auf die Nomina. Es geht also nicht um «Christus dem Fleische nach», sondern um «Erkennen dem Fleische nach». Vgl. dazu Thomas Schmeller: *Der zweite Brief an die Korinther*, Bd. I: 1,1–7,4, Neukirchen-Vluyn 2010, 324f. (mit Anm. 99).

<sup>24</sup> Die syntaktische Einheit «neue Schöpfung» (*καινή κτίσις*) ist vor Paulus nicht belegt. Die Vorstellung knüpft an die prophetische Verheissung eines neuen Himmels und einer neuen Erde an (Jes 65,17; 66,22). In der jüdischen Bekehrungsnovelle *Joseph und Aseneth* wird die Hinwendung Aseneths zum jüdischen Glauben sprachlich als Schöpfungsakt gefasst (JosAs 8,9). Ähnlich bezeichnet Paulus in 2Kor 4,6 die Verkündigung des Evangeliums in Analogie zur Schöpfung («Licht soll aus der Finsternis hervorleuchten ...»).

<sup>25</sup> Die Gegenüberstellung von alt und neu, vergänglich und ewig ist in 2Kor 3–4 prägend (vgl. 3,6: «neuer Bund»). Wichtig ist die parallele Formulierung in Gal 6,15: «Denn in Christus Jesus gilt weder Beschneidung noch Unbeschneidensein etwas, sondern eine neue Schöpfung (*ἀλλὰ καινή κτίσις*).»

<sup>26</sup> Die prophetisch-apokalyptische Figur der neuen Schöpfung setzt voraus, dass Tod und Auferstehung Jesu als das eschatologische Grundereignis gedeutet werden.



### 1.3 Theologische «Totale»: Gottes Versöhnungsangebot und der Verkündigungsauftrag der Glaubenden (2Kor 5,18–21)

18 Alles von Gott, der uns mit sich selbst versöhnt hat	18 τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος [aktiv] ἡμᾶς ἑαυτῶ
durch Christus und uns den Vermittlungs- dienst der Versöhnung gege- ben hat,	διὰ Χριστοῦ καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς,
19 [nämlich] dass Gott in Christus war	19 ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῶ
und die Welt mit sich selbst ver- söhnt hat, ihnen ihre Übertretungen nicht zurechnete und in uns das Wort von der Versöhnung gelegt hat.	κόσμον καταλλάσσω [aktiv] ἑαυτῶ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς.

Der paulinische Gedankengang ist wie eine Kamerafahrt, die einen immer grösseren Bildausschnitt zeigt: Er beginnt bei dem Anerkennungsproblem des apostolischen Dienstes in Korinth, nimmt dann Tod und Auferstehung Jesu als Impuls zu neuen Anerkennungsformen in den Blick, stellt das in den grösseren apokalyptischen Rahmen einer «neuen Schöpfung» und geht am Ende in die theologische Totale: Alles ist von Gott. Hier erst bekommt die Deutung der Lebenshingabe Jesu ein Subjekt. Die Argumentation des Paulus steuert genau diesen Punkt an: Das Alte geht ins Neue über nicht wie in der Johannesapokalypse durch ein kosmisches Kataklisma, aus dessen Rauch eine makellose Himmelsstadt herunterschwebt (Offb 19–21), sondern durch einen Akt der Versöhnung.

Die exegetische Diskussion zu dieser Stelle hat dogmatisch einiges zu bieten. Die Versöhnungsmetapher entstammt nicht dem Bereich der religiösen Rede, sondern dem Bereich der politischen Friedensvermittlung zwischen Feinden.<sup>27</sup> Der bildspendende Bereich ruft also ein Geschehen auf, «in dem zwei Parteien handeln, und zwar in einer solchen Weise, dass das gestörte, feindliche Verhältnis zwischen ihnen aufgehoben und durch eine Relation des Friedens, der Freundschaft oder Eintracht ersetzt

<sup>27</sup> Grundlegend weiterhin Cilliers Breytenbach: Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie (WMANT 60), Neukirchen-Vluyn 1989.

wird»<sup>28</sup>. Die Metapher setzt zwar eine Beziehungsstörung zwischen Gott und Welt voraus, auffällig an dieser Stelle (s. a. Röm 5,10) ist jedoch die aktive Verbform: Gott *versöhnt* (aktiv) die Menschen mit sich selbst.<sup>29</sup> Die Vorstellung, dass Gott durch eine Opferleistung versöhnt werden müsste (passiv), ist angesichts der schlichten Verbalsyntax als Deutung dieser Stelle daher kaum zutreffend.<sup>30</sup> Die Initiative geht einseitig von Gott selbst aus. Diese Besonderheit darf nicht verwischt werden.

Im Bereich des Politischen musste die unterlegene Partei ein Angebot mit weitreichenden Konzessionen machen, damit es zu einem Friedensschluss kommen kann. In der paulinischen Verwendung ist es jedoch umgekehrt: Gott hat durch Christus der Welt ein einseitiges Friedensangebot gemacht. Paulus unterstreicht die Einseitigkeit dieser Heilsbewegung noch durch die Aussage, dass Gott den Menschen ihre Übertretungen und Normverletzungen nicht zu ihren Ungunsten anrechnet. Gott tritt in Christus eben nicht als verletzter, entehrter oder beleidigt-zorniger Machthaber auf, der nur durch einen Akt der Genugtuung sich zur Versöhnung bewegen lässt. Er ist in seiner Souveränität in der Lage, das Geschuldete abzuschreiben, damit das Neue in die Welt treten kann: Versöhnung, Friede, Liebe.

Aus dem Versöhnungsakt geht wieder ein Impuls in die Welt: Die Versöhnung muss nämlich im öffentlichen Raum zur Sprache gebracht werden. Es braucht einen Vermittlungsdienst, ein «Wort der Versöhnung», ein Mitteilungsgeschehen, das diesen einseitigen Friedensschluss proklamiert. Im Zentrum dieser Proklamation steht, dass durch das Wirken Jesu Gott selbst als Versöhner sich in der Welt zu erkennen gibt: Gott war in Christus.

---

<sup>28</sup> A. a. O., 82.

<sup>29</sup> Ein religiös konnotierter Gebrauch der Versöhnungsmetapher begegnet nur in 2Makk 1,5; 7,33; 8,29 – bezeichnenderweise immer in passiver Formulierung.

<sup>30</sup> Rainer Stuhlmann: Mit Gott versöhnt kämpft es sich besser (2Kor 5,19–21), Göttinger Predigtmeditationen 70 (2016), 202–207, 202 formuliert in aller Schärfe: «Eine Satisfaktionslehre ist gemessen an den Vorgaben des Alten und Neuen Testaments als solche eine Häresie. In der Bibel ist Gott immer das Subjekt und nie das Objekt der Versöhnung.» Zurückhaltender Pannenberg, Systematische Theologie 2, 447: «im Gegensatz zum paulinischen Sprachgebrauch».

20 So sind wir nun Botschafter an Christi statt, indem Gott gleichsam durch uns ermahnt.

Wir bitten an Christi statt:  
Lasst euch versöhnen mit Gott!

21 Den, der Sünde nicht kannte, hat er *hyper êmôn* zur Sünde gemacht,

damit wir Gottes Gerechtigkeit würden in ihm.

20 Ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν

δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ, καταλλάγητε τῷ θεῷ.

21 τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν,

ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ.

Der Ton ist ausgesprochen feierlich. Die Verkündiger werden zu zentralen Figuren der göttlichen Versöhnungsmision. Sie sind «Botschafter an Christi statt».<sup>31</sup> So wie also Gott in Christus den Menschen ein Versöhnungsangebot macht, lässt nun Gott Paulus und andere Verkündigerinnen und Verkündiger stellvertretend für Christus die Einladung aussprechen: «Lasst euch versöhnen mit Gott!»

Paulus fügt noch eine weitere christologische Aussage an, mit der sich der Kreis zum Bekenntnissatz am Anfang schliesst. Die Formulierung ist in ihrer äussersten Verknappung vieldeutig, kann aber im Kontext wohl durch den Bezug zu Vers 14–15 etwas erhellt werden. Die seltsame Formulierung «zur Sünde machen» hebt einen besonderen Aspekt des Sterbens Jesu hervor.<sup>32</sup> Gott hat den, der Sünde nicht kannte «für uns / an unserer Stelle / zu unserem Wohl» den Weg der Sünde bis zum Ende gehen lassen, nämlich bis zum Tod.<sup>33</sup> «Sünde» als Metonymie für die Lebenshingabe Jesu zugunsten aller bildet einen rhetorischen Kontrast zum Begriff der Gerechtigkeit, der am Ende steht. Durch diesen Posi-

<sup>31</sup> *Presbeuô* (πρεσβεύω) bedeutet «als Statthalter, Botschafter von jemandem auftreten».

<sup>32</sup> Die These, dass hier «Sünde» metonymisch für «Sündopfer» steht, passt eher schlecht in den Duktus des Gedankengangs.

<sup>33</sup> Strukturell ist hier eine ähnliche Denkbewegung wie im Philipperhymnus (Phil 2), wo sich der Gottgleiche bis zum Tod am Kreuz entäussert. Der Unterschied jedoch ist, dass 2Kor 5 konsequent Gott als Subjekt voraussetzt.

tionswechsel von Sündlosigkeit zu Sünde wird der Einbezug der Gläubigen in den Heilsbund, die Anerkennung von Bundeskonformität (*dikaiošyne*) möglich.<sup>34</sup>

## 2. Christologische Anregungen und Rückfragen im Horizont des Repräsentationsbegriffs

Im Dialog mit der Repräsentationschristologie von Reinhold Bernhardt ist zunächst festzuhalten, dass für diesen christologisch zentralen Text Kategorien wie Opfer, Sühne, Satisfaktion oder Stellvertretung recht unpassend erscheinen. Eine Satisfaktionsvorstellung, die Gottes Versöhnungswillen von der besänftigenden Wirkung eines Opfers abhängig macht, erweist sich geradezu als unvereinbar mit zentralen Aussagen des Textes.

Der Repräsentationsbegriff eröffnet m. E. einige interessante christologische Möglichkeiten. Paulus selbst verweist in 1Kor 1–2 darauf, dass eine kulturell-konventionelle Deutung des Sterbens Jesu darin nichts anderes als Schwäche und Dummheit zu erblicken vermag: Die Kreuzigung als die schmachvollste und niedrigste Form menschlichen Sterbens ist keine naheliegende Option für die Offenbarung von Gottes Macht und Weisheit. Erst durch die «Entdeckung», dass diese Lebenshingabe ein Akt der Liebe ist, eröffnet sich auch die Möglichkeit, in Jesu Tod und Auferstehung eine Bewegung zu erahnen, in der das Schicksal aller Menschen repräsentiert wird. Dadurch wird das Unverfügbare von Gottes Heilswillen gleichsam vergegenwärtigt.

In den Versen 18–19 kommt der Repräsentationsgedanke in zwei Formen zur Sprache. Zunächst christologisch: Gott war *in* Christus (V. 19). Dies ist nicht einfach eine ontologische Aussage (wie vielleicht Joh 1,1), denn das «in-Christus-Sein» wird gleich funktional im Sinne der aktiven Versöhnung Gottes mit der Welt entfaltet. Repräsentationschristologisch gedeutet: Gott hat sich in seinem Versöhnungswillen für die Welt in der historischen Person Jesu (Vergangenheitsform!) repräsentiert. Hier lassen sich alle Positionen einer Repräsentationsbeziehung besetzen: Gott (Wer)

---

<sup>34</sup> Die Tatsache, dass Paulus den Sachverhalt der Rechtfertigung in Versöhnungssprache wiedergeben kann, ist ein weiterer Hinweis dafür, dass der Apostel *δικαιοσύνη* (*dikaiošynē*) konsequent im Sinne einer breiten alttestamentlichen Tradition als *relationalen* Begriff gebraucht (etwa «Bundeskonformität») und streng an die Stiftung eines Heilsbundes bindet.

versöhnt (Was) durch Christus (Mittler) die Welt (Objekt). Zweitens, lässt sich der Repräsentationsgedanke auch auf den Vermittlungsdienst durch die christlichen Verkündigerinnen und Verkündiger übertragen. Was sich durch das Nomen *diakonia* (Vermittlungsdienst) und das Verb *tithemi* (aufstellen, einrichten) bereits andeutet, wird in V. 20 mit der Metapher des Botschafters entfaltet. Dadurch wird der kommunikative Auftrag der Kirche analog der Repräsentation Gottes durch Christus gedeutet.

Besonders interessant aus der Perspektive des Repräsentationsbegriffs ist sicherlich die knappe Aussage in Vers 21. Hier könnte man die doppelte oder zweiseitige Repräsentation sehen, von der die Repräsentationschristologie spricht. Als Sündloser repräsentiert Christus Gott, als in die Sünde Gegebener repräsentiert er die Menschen. Bernhardt arbeitet diesen Aspekt heraus:

«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. 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. Sein Tod ist der Sünde Sold.»<sup>35</sup>

Ganz symmetrisch erweist sich die zweiseitige Repräsentation allerdings nicht, denn es gibt für die Repräsentation der Menschheit keine entsprechende menschliche Autorisierungsinstanz. Paulinisch gedacht, kommt

---

<sup>35</sup> Bernhardt, *Jesus Christus*, 94f.

am Ende alles von Gott. Es ist so, als würde Gott sich gegenüber den Menschen von jemandem repräsentieren lassen, zu dessen Auftrag es gehört, sich bis zum bittersten Ende auf das Schicksal und Elend derer einzulassen, die Empfänger des Repräsentierten sind. Man könnte auch erwägen, ob Christus mit seiner Lebenshingabe paradoxerweise nicht die Trennlinie zwischen Subjekt und Objekt der Repräsentationshandlung verwischt. Denn die Funktion Christi als Repräsentationsfigur von zwei «Parteien», die sich als «Feinde» bzw. als «Zu-Versöhnende» gegenüberstehen, sprengt die Möglichkeiten der Repräsentationsmetapher.

Der Repräsentationsbegriff bietet interessante Möglichkeiten, paulinische Aussagen weiterzudenken und konzeptionell zu fassen. Er fällt in der gegenwärtigen neutestamentlichen Exegese sicherlich auch deswegen auf fruchtbaren Boden, weil neutestamentliche Christologien in aller Regel die ontologischen Kategorien der späteren christologischen Entwicklung entweder verwerfen, einklammern oder als eine Entwicklungsmöglichkeit unter anderen betrachten. Von daher gibt es eine grosse Affinität zu dogmatischen Entwürfen, die stärker das dynamische und relationale der Christologie hervorheben. Ganz Ähnliches wäre auch zum Umgang mit der Deutung des Sterbens Jesu als Opfer, Sühne oder Stellvertretung zu sagen. Der Begriff der Repräsentation kommt einem starken Interesse der neutestamentlichen christologischen Forschung nach, im Sinne einer narrativen Christologie das ganze Leben Jesu in den Blick zu nehmen und nicht nur Tod und Auferstehung.<sup>36</sup>

Die Beschäftigung mit 2Kor 5 zeigt weiterhin gewisse Grenzen oder Ausweitungsmöglichkeiten des Repräsentationskonzepts auf. So verlockend es ist, die wechselseitige Repräsentation symmetrisch zu denken, so sehr wird diese Symmetrie durch die starke Theozentrik des Paulus relativiert. Auch wirft die Ausweitung der Sterbeformel in Vers 15 auf die Auf-

---

<sup>36</sup> Ganz ausgespart habe ich die gegenwärtige religionsgeschichtliche Erforschung, die unter dem Stichwort «jüdischer Binitarismus» oder «christologischer Monotheismus» geführt wird. Demnach lassen sich im antiken Judentum durchaus Denkkonzepte nachweisen, die Gott immer schon mit einer zweiten Figur verbinden: die Weisheit, der Logos, der Engel des Herrn, Metatron, Melchisedek, die Dynamis Gottes, der «kleine JHWH». Sehr häufig tritt der transzendente Gott durch eine irgendwie auch göttlich zu nennende Mittlergestalt in die Welt. Es wäre nun ausgesprochen spannend, diese Quellentexte darauf abzuklopfen, ob Repräsentation ein passendes Modell zum Verständnis dieser Vorstellung liefern könnte.

erstehung *hyper pantôn* die Frage auf, ob sich die Auferstehung auch repräsentationschristologisch formulieren lässt.<sup>37</sup> Christus würde in dieser doppelten Perspektive nicht nur das reale Elend einer von Gewalt zerstörten Menschheit repräsentieren, sondern auch die Möglichkeit einer wiederhergestellten «neuen» Schöpfung zur Geltung bringen. Schliesslich ist zu bedenken, dass der relationale Charakter der paulinischen Christologie immer auch eine Spur in die Ethik legt, in diesem konkreten Fall in Fragen der gegenseitigen Anerkennung und Beurteilung in zwischenmenschlichen Beziehungen. So wäre auch zu fragen: Was ist das Relevanzpotenzial einer Repräsentationschristologie?

Zum Schluss möchte ich noch betonen, dass sich für die theologische Konstruktion einer paulinischen oder gar neutestamentlichen Christologie ein einziger Leitbegriff bzw. ein Zentralmodell *nicht* anbietet. Die Exegese hat ausreichend Freiräume, die es ihr erlauben, die Pluralität ihrer Texte und Auslegungen mit einer Pluralität von Meta-Begriffen zu verbinden.

---

<sup>37</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Matthias D. Wüthrich in diesem Band.





## Transparenz für das Unbedingte: Repräsentationschristologie und Buddhologie

### 1. Einführung

Aus der Perspektive interreligiöser Theologie ist ein Impuls von Reinhold Bernhardts christologischem Entwurf *Jesus Christus – Repräsentant Gottes* besonders bedeutsam: Christologie muss jetzt und zukünftig «die Fragen, die mit der Vielfalt der Religionen gestellt sind, von vornherein im Blick haben und sich darauf ausrichten.»<sup>1</sup> Damit fordert Bernhardt von der gegenwärtigen Theologie nicht nur, Ansätze zu *dekonstruieren*, die sich einer adäquaten theologischen Reflexion der «Situation religiöser und weltanschaulicher Pluralität» verweigern, sondern Theologie auch konsequent in diesem Rahmen zu *rekonstruieren*.<sup>2</sup> Sein Entwurf ist damit ein wegweisender Beitrag zur Entwicklung von Christologie im Sinne einer Theologie, die im Dialog mit Angehörigen nichtchristlicher Traditionen betrieben wird.

Reinhold Bernhardt selbst hat seine Repräsentationschristologie bereits ins Gespräch mit Judentum und Islam gebracht.<sup>3</sup> In diesem Kapitel soll der christologische Dialog fortgeführt und erweitert werden, indem die Repräsentationschristologie im Licht des buddhistisch-christlichen Dialogs und der «Buddhologie» reflektiert wird, hier verstanden als buddhistische Reflexion über Wesen und Wirken eines Buddha.<sup>4</sup> Für einen Dialog zwischen Repräsentationschristologie und Buddhologie gibt es zwei unmittelbare Gründe.

*Erstens* hat sich im buddhistisch-christlichen Dialog über Christologie aus historischer Sicht ein repräsentationschristologischer Ansatz als besonders anschlussfähig zu buddhistischen Interpretationen des Buddha

---

<sup>1</sup> Reinhold Bernhardt: *Jesus Christus – Repräsentant Gottes*. Christologie im Kontext der Religionstheologie (BThR 23), Zürich 2021, 11.

<sup>2</sup> A. a. O., 10.

<sup>3</sup> Vgl. a. a. O., 62–69, 371–374.

<sup>4</sup> Für eine umfassende Analyse und Diskussion des buddhistisch-christlichen Dialogs zur Christologie vgl. Mathias Schneider: *Buddhistische Interpretationen Jesu*. Eine religionshistorische und theologische Studie (BThR 26), Zürich 2023.

erwiesen.<sup>5</sup> Einige Buddhisten haben Gemeinsamkeiten zwischen Jesus und ihrem Verständnis eines Buddha oder Bodhisattva konstatiert und Jesus auf dieser Grundlage in unterschiedlichen Graden Heilsrelevanz zugeschrieben. Dabei tendieren sie zu einer Interpretation Jesu, die wichtige strukturelle Grundzüge der Repräsentationschristologie teilt, aber wiederum in ihren eigenen buddhistischen Buddhologien und Soteriologien wurzelt.

*Zweitens* geht die Interpretation Jesu aus der Sicht buddhistischer Kategorien stets mit «semantic shifts»<sup>6</sup> einher: Christliche Selbstinterpretationen und buddhistische Fremdinterpretationen sind niemals deckungsgleich, weshalb beide einander in neuem Licht erscheinen lassen können. Somit bietet ein buddhistisch-christlicher Dialog über Christologie enorme Möglichkeiten theologischen Lernens.

In diesem Beitrag möchte ich im Dialog mit der Buddhologie Möglichkeiten interreligiösen Lernens und Weiterdenkens einer Repräsentationschristologie reflektieren. Dabei muss die Reflexion aus Platzgründen äußerst selektiv bleiben: Aufgrund der Vielschichtigkeit von Bernhards Christologie und der Vielfältigkeit des buddhistisch-christlichen Dialogs über Christologie könnte die Diskussion noch um zahlreiche andere Aspekte erweitert werden. Ich beschränke mich daher auf drei Themen, die mir für eine erste konstruktive Diskussion der Repräsentationschristologie aus buddhistisch-christlicher Perspektive besonders relevant erscheinen: (a) die traditionsübergreifende Idee der Vermittlung einer transzendenten letzten Wirklichkeit, (b) die Lehre der zwei Wahrheiten/Wirklichkeiten (*satyadvaya*) und das Problem der Verhältnisbestimmung von göttlicher und menschlicher Natur Jesu sowie (c) geistchristologische Impulse und die Frage nach der Einzigkeit von Repräsentation.

## 2. Der Christus und der Buddha als Mittler letzter Wirklichkeit

### *Mitlerschaft christlich und buddhistisch*

Die Möglichkeit eines theologischen Dialogs zwischen Repräsentationschristologie und Buddhologie baut auf zwei Faktoren auf: (a) einem

<sup>5</sup> Vgl. Schneider, Interpretationen, 153.331f.386ff.410.

<sup>6</sup> Catherine Cornille: *Meaning and Method in Comparative Theology*, Chichester 2020, 98.

«passing over» in die jeweils andere Tradition, gefolgt von der Identifikation funktionaler Äquivalente<sup>7</sup> zwischen beiden, die einen Dialog inhaltlich begründen können, sowie (b) einem «coming back»<sup>8</sup> in die eigene Tradition, woran eine konstruktive Reflexion über entdeckte funktionale Äquivalente sowie das wechselseitig erhellende<sup>9</sup> Lernen aus deren Differenzen und Gemeinsamkeiten anschließt.

Eine erste signifikante Strukturparallele, die sowohl zentral für die Repräsentationschristologie als auch für prominente Stränge der Buddhologie ist, ist der Gedanke der Mittlerschaft.<sup>10</sup> In der Repräsentation Gottes ist Jesus Christus Reinhold Bernhardt zufolge «die bedingte Gestalt des Unbedingten, die endliche Repräsentation des Unendlichen, die konkrete Vergegenwärtigung der universalen Präsenz Gottes, die Ereignung seiner Anwesenheit.»<sup>11</sup> Damit lassen sich zwei Hauptaspekte des Repräsentationsgeschehens identifizieren.

*Erstens* repräsentiert Jesus Gott als eine unbedingte, universale Wirklichkeit. Das bedeutet einerseits, dass die durch Jesus «vergegenwärtigte Heilsgegenwart Gottes»<sup>12</sup> für die Menschen nicht durch ein bestimmtes Ereignis (z. B. Kreuzestod) oder eine Bedingung (z. B. Glauben) konstituiert werden kann, da sie «im Heilswillen und damit im Liebes-Wesen Gottes»<sup>13</sup> begründet liegt.<sup>14</sup> Die göttliche Heilsgegenwart wird durch den Repräsentanten *immanent*. Andererseits bleibt Gott als unbedingte Wirklichkeit *transzendent* und unsagbar, d. h. Gott übersteigt menschliche, bedingte Denk- und Beschreibungsversuche: «Das *göttliche Mysterium* ist das Absolute, nicht aber das Symbolsystem, das darauf verweist.»<sup>15</sup>

---

<sup>7</sup> Vgl. Raimon Panikkar: *The Intra-Religious Dialogue*. Revised Edition, New York/Mahwah 1999, 17f.

<sup>8</sup> John Dunne: *The Way of All the Earth*. Experiments in Truth and Religion, Notre Dame 1978, ix.

<sup>9</sup> Vgl. Arvind Sharma: *Religious Studies and Comparative Methodology*. The Case for Reciprocal Illumination, Albany 2005.

<sup>10</sup> Vgl. 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.

<sup>11</sup> Bernhardt, *Jesus Christus*, 225.

<sup>12</sup> A. a. O., 44.

<sup>13</sup> A. a. O., 270.

<sup>14</sup> Vgl. a. a. O., 44f.

<sup>15</sup> A. a. O., 266 (kursiv i. O.).

*Zweitens* ist Jesus Repräsentant Gottes, indem er für das Unbedingte transparent ist. Einerseits ist er als partikulares Medium von der universalen Wirklichkeit verschieden, auf die er im Repräsentationsgeschehen hinweist.<sup>16</sup> Mit Roger Haight gesprochen ist Jesus ein Symbol Gottes, d. h. er vermittelt als endlicher Mensch eine unendliche, transzendente Wirklichkeit. Andererseits ist diese Wirklichkeit in ihm realpräsentisch anwesend. Dadurch partizipiert er an dieser Wirklichkeit und verkörpert sie in diesem Sinne als ihre Inkarnation. In dieser dynamischen «Einheit in Differenz» ist Jesus transparent für die göttliche Wirklichkeit, die er so anderen *vermittelt* und *offenbart*.<sup>17</sup> Sie wird in Jesu unmittelbarer Zuwendung zur Welt (*agápē*) erfahrbar (1Joh 4,7–9.12), die er als «unbeding[t]e Nächsten-, Fremden- und Feindesliebe» predigte und ausübte.<sup>18</sup>

Mit Blick auf die Buddhologie lässt sich ein ähnlich differenziertes Verhältnis zwischen universaler Wirklichkeit und partikularem Mittler rekonstruieren.<sup>19</sup>

*Erstens* vermittelt auch der Buddha eine transzendente Wirklichkeit. Was Siddhartha Gautama zum Buddha macht, ist sein «Erwachen» (*bodhi*) zum *dharma*, der zeitlosen kosmischen Wahrheit. Er ist nicht der Erfinder dieser Wahrheit, da sie unabhängig davon existiert, ob sie von einem Buddha erkannt wird oder nicht. Stattdessen ist er sowohl ihr *Entdecker*, der «zu ihr durchbricht», als auch ihr *Mittler*, da er unerleuchteten Wesen den Zugang zum *dharma* in der Form seiner den Bedingtheiten des Wiedergeburtenskreislaufs (*saṃsāra*) angepassten Lehre ermöglicht.<sup>20</sup> Das Ziel des vom Buddha gelehrtens Heilspfades, der zur Überwindung von Tod und Wiedergeburt im *saṃsāra* führt, ist das *nirvāṇa*. Im *Udāna* wird es als «ungeborene», «ungewordene», «ungemachte», «unbedingte» Wirklichkeit beschrieben, die Bedingung der Möglichkeit einer Befreiung von den Fesseln des *saṃsāra* ist und deren Existenz (wie die des *dharma*) nicht davon abhängt, ob sie jemand erfährt oder nicht.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Vgl. a. a. O., 46.93.102.171.

<sup>17</sup> Vgl. Roger Haight: *Jesus Symbol of God*, Maryknoll 1999, 198.201f.207.

<sup>18</sup> Bernhardt, *Jesus Christus*, 281.

<sup>19</sup> Buddhistische Fachtermini werden im Folgenden in ihrer Sanskrit-Form wiedergegeben.

<sup>20</sup> Vgl. *Samyutta Nikāya* 12,20, in Bhikkhu Bodhi (Übers.): *The Connected Discourses of the Buddha. A Translation of the Samyutta Nikāya*, Somerville 2000, 551.

<sup>21</sup> Vgl. *Udāna* 8,3, in John D. Ireland (Übers.): *The Udāna and the Itivuttaka. Two Classics from the Pāli Canon*, Kandy 1997, 103; ebenso *Itivuttaka* 43, in

Zweitens ist der Buddha transparent für das nirvānische Unbedingte (*asaṃskṛta*). Vom Brahmanen Doṇa gefragt, ob seine Daseinsklasse die verschiedener übernatürlicher Wesen oder die eines Menschen sei, antwortet der Buddha, dass er mit seiner Erleuchtung all diese Kategorien, die mögliche Wiedergeburtstationen im *saṃsāra* beschreiben, transzendiert habe – er sei eben ein *Buddha*: jemand, der den *saṃsāra* überwunden hat.<sup>22</sup> Bei seiner Erleuchtung «taucht» der Buddha in das «Todlose» (*amṛta*), *nirvāṇa*, ein,<sup>23</sup> sodass von ihm (und anderen Erleuchteten) im Angesicht seiner sozialen Umwelt auch vom «sichtbaren *dharma*» bzw. «sichtbaren *nirvāṇa*»<sup>24</sup> gesprochen werden kann. Im *saṃsāra* verkörpert er die letzte Wirklichkeit, indem er völlig für diese transparent geworden ist. Dadurch bleibt er – als Individuum Gautama – von dieser verschieden, kann aber durch seine Person auf sie hinweisen: «One who sees the Dhamma sees me; one who sees me sees the Dhamma.»<sup>25</sup> Nach seinem Erwachen wendet sich der Buddha der Welt zu, indem er den *dharma* lehrt und praktiziert. Da er mit seinem Erwachen das höchste Heilsziel bereits erlangt hat, hat er durch sein Wirken in der Welt nichts mehr zu gewinnen: Sein Mitgefühl (*karuṇā*) ist damit rein altruistisch und Ausdruck der Erleuchtung.<sup>26</sup>

Zusammengefasst können Jesus und Gautama als Mittler beschrieben werden, die in der Welt eine nicht von ihrer Vermittlung abhängige, unbedingte und letztlich unsagbare Wirklichkeit repräsentieren. Ob Jesus und/oder Gautama von Menschen als Repräsentanten dieser Wirklichkeit wahrgenommen werden, hängt allerdings immer davon ab, ob durch sie eine heilsame Vergegenwärtigung von Transzendenz erfahren wird oder nicht.<sup>27</sup>

---

a. a. O., 180.

<sup>22</sup> Vgl. *Āṅguttara Nikāya* 4,36, in Bhikkhu Bodhi (Übers.): *The Numerical Discourses of the Buddha. A Translation of the Āṅguttara Nikāya*, Somerville 2012, 426.

<sup>23</sup> Vgl. *Suttanipāta* 228, in Bhikkhu Bodhi (Übers.): *The Suttanipāta. An Ancient Collection of the Buddha's Discourses*, Somerville 2017, 194.

<sup>24</sup> Vgl. *Āṅguttara Nikāya* 3,53–55, in Bodhi, *Numerical Discourses*, 250–253.

<sup>25</sup> *Samyutta Nikāya* 22,87, in Bodhi, *Connected Discourses*, 939.

<sup>26</sup> Vgl. Damien Keown: *The Nature of Buddhist Ethics*, New York 1992, 75.

<sup>27</sup> Vgl. Haight, Jesus, 200; Bernhardt, Jesus Christus, 125f.

### *Dieselbe letzte Wirklichkeit?*

Auf buddhistischer Seite ist es durchaus zu einer «Resonanzerfahrung»<sup>28</sup> von Transzendenz durch den Mittler Jesus gekommen, die sich beispielsweise in der Wertschätzung Jesu als Buddha durch den thailändischen Reformator Bhikkhu Buddhādāsa (1906–1993) ausgedrückt hat. Auslöser dieser Resonanzerfahrung war das Wiedererkennen von Qualitäten in Jesus, die aus buddhistischer Sicht mit der Buddhaschaft assoziiert werden – in Buddhādāsas Fall ein von Anhaftung befreiter, selbstloser (*anātman*) Geist, der die unbedingte Natur der Wirklichkeit realisiert hat. Jeder, der diese Qualität selbst verkörpert und andere zu ihrer Realisierung anleitet, kann aus seiner Sicht als Buddha beschrieben werden. Die Grundlage für diese Sicht ist seine hermeneutische Unterscheidung zwischen «alltäglicher Sprache», die auf der Literalebene operiert, und «*dhamma*-Sprache» (Sanskrit *dharmā*), die mystagogische Funktion hat. *Dhamma*-sprachlich interpretiert weisen für Buddhādāsa sowohl Jesus als auch Gautama mit ihrer personalen bzw. impersonalen Rede von «Gott» bzw. «*nirvāṇa*» auf eine diese Begriffe transzendierende, unsagbare Wirklichkeit hin (*dharmā*).<sup>29</sup>

Im Licht von Buddhādāsas Interpretation und den oben skizzierten Strukturparallelen ergibt sich eine religionstheologische Herausforderung für die Repräsentationschristologie: Vermitteln Jesus und Gautama dieselbe letzte Wirklichkeit, die ihre jeweiligen Ausdrucksformen übersteigt? Die Frage wurde nicht nur von einigen buddhistischen, sondern auch von christlichen Stimmen positiv beantwortet, etwa vom sri-lankischen Theologen Lynn de Silva (1912–1982).<sup>30</sup> Zur Illustration seiner Antwort hat er Grundelemente eines transzendentaltheologischen Argumentes präsentiert, das zunächst den Gedanken der Transzendenz und Unsagbarkeit dieser Wirklichkeit untermauern soll.<sup>31</sup>

(a) *Transzendenz*: Unsere Weltwahrnehmung ist durch Konzepte und Vorstellungen bedingt, die immer schon «de-finiert» sind: Indem ein Objekt zu Bewusstsein kommt und im Denken mit einem Begriff belegt wird, wird es von dem abgegrenzt, was es nicht ist: seinen Relationsbegriffen. Wenn wir eine unbedingte Wirklichkeit denken, hat sie das «Bedingte» als Relationsbegriff. Einerseits ist durch diese begriffliche Abhängigkeit in der

<sup>28</sup> Bernhardt, Jesus Christus, 98.

<sup>29</sup> Zu Buddhādāsa vgl. Schneider, Interpretationen, 95–114.

<sup>30</sup> Vgl. Lynn de Silva: Mit Buddha und Christus auf dem Weg, Freiburg/Basel/Wien 1998, 148–170.

<sup>31</sup> Vgl. für das folgende Argument Silva, Mit Buddha, 149–156.

Vorstellung des Endlichen/Bedingten/Geborenen die des Unendlichen/Unbedingten/Ungeborenen bereits präsent. Der Mensch besitzt daher, so de Silva im Rückgriff auf buddhistische Terminologie, die «Intuition des Ungeborenen». Andererseits kann das Unbedingte qua Unbedingtheit aber nicht vom Bedingten begrenzt werden, weshalb es Letzteres notwendigerweise transzendiert, sobald es in der Reflexion erscheint. Das Unbedingte offenbart sich in den Worten Karl Rahners (1904–1984) so als die Bedingung der Möglichkeit des Bedingten: die «unendliche Weite, die alles einfängt und alles einfangen kann», sich selbst aber «nicht noch einmal einfangen [läßt].»<sup>32</sup>

(b) *Unsagbarkeit*: Die radikale Transzendenz des Unbedingten führt zur Einsicht seiner Unsagbarkeit. Der Relationsbegriff des «Bedingten» steht der sachlich angemessenen Erfassung des Unbedingten entgegen – genau wie der Begriff des «Unbedingten» selbst, der ebenfalls Relationsbegriff ist. Dies führt in den Worten Johann Gottlieb Fichtes (1762–1814) zu der Einsicht, dass das Unbedingte oder Absolute überhaupt nicht begrifflich gefasst werden kann: «Absolut ist selbst ein relativer Begriff, nur denkbar im Gegensatze mit dem *relativen*; u. ich wünschte das K<un>ststück, den ersten ohne das letzte zu denken, angestellt zu sehen. [...] Wem die Absolutheit beigelegt wird, dem wird sie gerade dadurch genommen.»<sup>33</sup> So führt der Begriff des Unbedingten/Absoluten das Denken zur Einsicht seiner eigenen Grenze, an der es sich selbst aufheben muss. Somit hat der Begriff des «Unbedingten» (oder Gott, *dharma* usw.) keinen *definitorischen*, sondern *funktionalen* Charakter als Hinweis auf eine überbegriffliche Wirklichkeit.

Dass sowohl die christliche als auch die buddhistische Tradition die Vorstellung einer überbegrifflichen letzten Wirklichkeit kennen, legt für Lynn de Silva nahe, dass «Gott» und «*dharma/nirvāṇa*» als komplementäre, begriffliche und darin selbsttranszendierende Hinweise auf eine letzte Wirklichkeit interpretiert werden können.<sup>34</sup> Ähnlich formuliert John Hick (1922–2012) seine «Real-Hypothese», wonach unterschiedliche personale und impersonale Transzendenzkonzepte menschliche Antworten

---

<sup>32</sup> Karl Rahner: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 1976, 72.

<sup>33</sup> Johann Gottlieb Fichte: Vierter Vortrag der Wissenschaftslehre, in: Reinhard Lauth / Hans Gliwitzky (Hg.): J. G. Fichte – Gesamtausgabe. Nachgelassene Schriften 9 (GA II/9), Stuttgart 1993, 195 (kursiv i. O.).

<sup>34</sup> Vgl. Silva, *Mit Buddha*, 158.

auf die unsagbare Wirklichkeit *an sich* («the Real») im Modus religiöser Erfahrung sind.<sup>35</sup>

An dieser Stelle kann ich nicht auf die komplexen Überlegungen über die Gestalt der Komplementaritäten und Differenzen personaler oder impersonaler Transzendenzkonzepte eingehen, die im Dialog aus dieser Sicht erwachsen sind.<sup>36</sup> Stattdessen möchte ich mich auf eine von Reinhold Bernhardt vorgenommene Qualifikation des oben skizzierten Argumentationsganges konzentrieren.

Wie de Silva und Hick lehnt Bernhardt exklusivistische und inklusivistische religionstheologische Deutungen ab, die beide dem Gedanken der Universalität und Unbedingtheit göttlicher Wirklichkeit nicht gerecht würden.<sup>37</sup> Vom in mehreren Traditionen jeweils vorkommenden *Bezug* auf eine unbedingte, universale Wirklichkeit auf die *Tatsache* zu schließen, dass sich diese Traditionen auch wirklich auf dieselbe Wirklichkeit bezögen, sei allerdings ein *non sequitur*. «Man» dürfe «die *Erwartung und Hoffnung*», dass es so sei, «nicht zu einer *Gegebenheit* verfestigen»<sup>38</sup>, d. h. vorschnell aus einem letztlich heilsagnostischen «Potenzialis» einen religionstheologischen «Realis» machen.<sup>39</sup>

Damit erinnert Bernhardt an zwei wichtige religionstheologische Anliegen, wie sie auch von John Hick vertreten wurden. *Erstens* kann der oben dargestellte Argumentationsgang kein «Gottesbeweis» sein. Das Universum ist ambig, da es mit rationalen Gründen sowohl religiös als auch naturalistisch interpretiert werden kann.<sup>40</sup> Nur im Fall, *dass* es eine letzte Wirklichkeit gibt und menschliche Reaktionen darauf keine Schimären sind, kann gesagt werden, dass diese Wirklichkeit notwendigerweise transzendent und unsagbar ist. *Zweitens* muss es sich selbst bei einem «Realis» stets um eine *Hypothese* handeln. Einerseits steht schon die zugrunde liegende Annahme der Existenz einer transzendenten Wirklichkeit unter dem Vorbehalt, dass sie nur eschatologisch verifiziert werden kann.<sup>41</sup> Andererseits kann die Hypothese des «Realis» dann eschatologisch falsifiziert werden, wenn z. B. *post mortem* erkennbar würde, dass alle Nichtchristen

---

<sup>35</sup> Vgl. John Hick: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Basingstoke/London 1989.

<sup>36</sup> Vgl. dazu Schneider, *Interpretationen*, 509–516.

<sup>37</sup> Vgl. Bernhardt, *Jesus Christus*, 17–21.49ff.59ff.

<sup>38</sup> A. a. O., 268 (kursiv i. O.).

<sup>39</sup> A. a. O., 375.

<sup>40</sup> Vgl. Hick, *Interpretation*, 73–125.

<sup>41</sup> Vgl. John Hick: *Faith and Knowledge*, Basingstoke/London 1988, 174ff.



einer ewigen Höllestrafe entgegensehen würden.<sup>42</sup> Damit teilen «Potenzialis» und «Realis» dieselben hermeneutischen Einschränkungen.

Kann man aber den «Realis» theologisch begründet als plausible *Arbeitshypothese* der religionstheologischen Analyse zugrunde legen?<sup>43</sup> Die folgenden beiden Punkte legen dies nahe:

(a) *Kriteriologie*: John Hick leitet seine Hypothese von einer zentralen negativ-theologischen Einsicht ab: «We cannot know it [the Real] as it is in itself, but we do know it as it affects us.»<sup>44</sup> Nach Hick weisen die in allen großen Traditionen als Vervollkommnung dieser «Affizierung» identifizierten Formen (Erlösung, Erwachen usw.) große Ähnlichkeiten zueinander auf, was die Annahme einer gemeinsamen Quelle dieser «transformed human state[s]» nahelege.<sup>45</sup> Das Kriterium für die Authentizität des jeweiligen Zustandes ist für Hick soteriologisch: die Transformation von der Selbstzentriertheit zur Wirklichkeitszentriertheit. Diese gewinnt in ethischen Früchten Gestalt, die etwa Angehörige der buddhistischen bzw. christlichen Tradition in ihrem jeweiligen «kriteriale[n] Erkenntnisgrund»<sup>46</sup>, dem Mitgefühl (*karuṇā*) Gautamas bzw. der unbedingten Liebe (*agápē*) Jesu – und den ihnen jeweils nachfolgenden «Heiligen» –, verkörpert sehen.<sup>47</sup> An anderer Stelle wurde bereits entfaltet, dass es sich bei *agápē* und *karuṇā* nicht um inkommensurable, sondern komplementäre Größen handelt, wonach eine Bestätigung des soteriologischen Kriteriums im Falle Jesu und Gautamas plausibilisiert wäre.<sup>48</sup>

---

<sup>42</sup> Vgl. John Hick: *The Rainbow of Faiths. Critical Dialogues on Religious Pluralism*, London 1995, 74ff.; Bernhardt, *Jesus Christus*, 375: «Die Frage, wie diese [nichtchristliche Religionen] theologisch zu sehen sind, [...] soll und muss letztlich offen bleiben. Sie könnte nur in einer eschatologischen Perspektive beantwortet werden.»

<sup>43</sup> Vgl. dazu auch John Hick: *In Defence of Religious Pluralism*, in: ders.: *Problems of Religious Pluralism*, New York 1985, 99f.

<sup>44</sup> John Hick: *The New Frontier of Religion and Science. Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*, Basingstoke/New York 2010, 206.

<sup>45</sup> Hick, *Rainbow*, 69.

<sup>46</sup> Bernhardt, *Jesus Christus*, 270.

<sup>47</sup> Vgl. Hick, *Interpretation*, 299–342; vgl. auch Bernhardt, *Jesus Christus*, 21.

<sup>48</sup> Vgl. Schneider, *Interpretationen*, 421f.429–432.435; Perry Schmidt-Leukel: *Inkommensurabilität oder Komplementarität? Zu den Kriterien wechselseitiger Beurteilung von Christentum und Buddhismus*, in: Reinhold Bernhardt / ders. (Hg.): *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung (BThR 1)*, Zürich 2005, 211–232.

(b) *Unbedingtheit und Universalität*: Eine weitere Plausibilisierung geht von der o. g. Konzeption letzter Wirklichkeit aus. Da es nur *eine* unbedingte Wirklichkeit geben kann (mehr als eine würden sich gegenseitig bedingen), die Beschränkung ihrer Anwesenheit auf eine einzige Mittlerinstanz ihre Universalität gefährden würde (Partikularität würde sie ebenfalls bedingen) und sie durch kein religiöses Symbolsystem eingefangen werden kann (was ihre Unsagbarkeit leugnen würde), würde dies – zusammen mit dem Befund der Komplementarität ethischer Früchte – die «Realis»-Arbeitshypothese rechtfertigen. Wenn man außerdem zumindest für die eigene Tradition von einem «Realis» ausgeht, gibt es Haight zufolge aus christlicher Sicht gute Gründe, dies im Anschluss auch von anderen Traditionen anzunehmen: «If God were absent from all religions of the world, what would encourage confidence in God's presence in Jesus?»<sup>49</sup>

Letztlich kann ein solches Urteil aber nur von den Angehörigen der infrage stehenden religiösen Traditionen selbst gefällt werden.<sup>50</sup> Auch bleibt die Arbeitshypothese des «Realis» immer dem Vorbehalt einer eschatologischen Verifikation bzw. Falsifikation ausgesetzt – und bewahrt darin die wichtigen Anliegen des «Potenzialis».

### 3. Zwei Naturen und zwei Wahrheiten

#### *Inkarnation und trikāya*

Ein wichtiger Impuls für die Formulierung von Reinhold Bernhards Repräsentationschristologie ist das klassische Problem eines im Rahmen der Zwei-Naturen-Lehre formulierten Inkarnationsgedankens.<sup>51</sup> Eine ontisch-substanzmetaphysische Interpretation von Inkarnation tendiert vielfach dazu, «die Göttlichkeit Jesu Christi gegenüber seinem Menschsein zu privilegieren».<sup>52</sup> Diese Vergöttlichung Jesu führt zu *exegetischen* und *soteriologischen* Problemen. *Erstens* hat der historische Jesus in seiner Verkündigung vor allem von sich weg auf das kommende Königreich Gottes verwiesen («theozentrisch»). Aus seiner jüdischen Perspektive heraus hat sich

---

<sup>49</sup> Haight, Jesus, 423.

<sup>50</sup> Vgl. Schmidt-Leukel, Buddha and Christ, 170.

<sup>51</sup> Vgl. Bernhardt, Jesus Christus, 156–160.

<sup>52</sup> A. a. O., 173.

Jesus höchstwahrscheinlich nicht als Gottmensch verstanden («christozentrisch»), sondern als Mensch, der mit besonderer göttlicher Vollmacht wirkte. *Zweitens* wäre nach Haight ohne die Konsubstanzialität mit den Menschen Jesu Mittlerfunktion infrage gestellt: Weder könnte er als «neuer Adam» das von Gott intendierte Menschsein offenbaren (1Kor 15,45–49), noch könnten ihm Menschen nachfolgen, «if Jesus were simply and undialectically divine.»<sup>53</sup>

Versuche, angesichts dieser und anderer Schwierigkeiten aus ontisch-substanzmetaphysischer Perspektive eine denkerisch befriedigende Balance zwischen göttlicher und menschlicher Natur herzustellen, führten indes zu Aporien, die gemäß Bernhardt «nicht lösbar»<sup>54</sup> sind: «Eine 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.»<sup>55</sup>

Die Problematik dieser Verhältnisbestimmung wurde auch im buddhistisch-christlichen Dialog diskutiert. Im Folgenden werden Grundpositionen dieser Diskussion skizziert, die ein neues Licht auf die Interpretation von Göttlichkeit und Menschlichkeit Jesu werfen können.

Im Dialog ist der Inkarnationsgedanke aus buddhistischer Sicht u. a. im Rückgriff auf die Drei-Körper-Lehre (*trikāya*) formuliert worden.<sup>56</sup> Wie die christliche fragt auch die buddhistische Tradition nach einer Verhältnisbestimmung zwischen bedingtem Mittler und unbedingter Wirklichkeit. Dabei unterscheidet die *trikāya*-Lehre zwischen drei «Verkörperungen»<sup>57</sup> eines Buddha: seinen grob- und feinstofflichen Formkörpern (*rūpakāya*), «Genusskörper» (*sambhogakāya*) und «Transformationskörper» (*nirmāṇakāya*), sowie dem formlosen «Körper der Lehre» (*dharmakāya*). Der *dharmakāya* bezeichnet die reine, unbedingte und unsagbare Natur eines Buddha, die mit der Wirklichkeit aus erleuchteter Perspektive (*dharmadhātu*) identifiziert wird. Er ist die «Basis» (*āśraya*) der formhaften *rūpakāyas*, in denen die wahre Natur für unerleuchtete Wesen zugänglich wird. Bei seiner Erleuchtung erlangt ein Buddha einen feinstofflichen,

<sup>53</sup> Roger Haight: The Case for Spirit Christology, in: Theological Studies 53 (1992), 278.

<sup>54</sup> Bernhardt, Jesus Christus, 177.

<sup>55</sup> A. a. O., 175f.

<sup>56</sup> Vgl. Schneider, Interpretationen, 404f.; zur Anwendbarkeit der Kategorie «Inkarnation» im buddhistischen Kontext vgl. a. a. O., 325–329.

<sup>57</sup> Vgl. John Makransky: Buddhahood Embodied. Sources of Controversy in India and Tibet, Albany 1997, 56.

überweltlichen «Genusskörper» (*saṃbhogakāya*). Er erschafft durch seine unermesslichen karmischen Verdienste eine paradiesische Welt, ein «Reines Land», in dem er als *saṃbhogakāya* residiert und fortgeschrittene Bodhisattvas unterweist. Zum Wohl gewöhnlicher Wesen projiziert ein *saṃbhogakāya* mannigfaltige «Transformationskörper» (*nirmāṇakāya*) in die grobstoffliche Welt (wie Siddhārtha Gautama).

Die Frage nach zwei ontisch verschiedenen Naturen eines Buddha (etwa einer «dharmischen» und einer «menschlichen») stellte sich nach José Cabezón in der *trikāya*-Lehre nicht wie in der Zwei-Naturen-Lehre: Da der *dharmakāya* die wahre Natur von *saṃbhogakāya* und *nirmāṇakāya* ist, ist er nur aus unerleuchteter Perspektive von beiden verschieden. «Nothing in Mahāyāna doctrine calls for an explanation of how one person can have the natures of two distinct types of being. When a buddha incarnates as a human being, *that incarnation is human in appearance only*. In reality, it is a buddha.»<sup>58</sup>

Im buddhistisch-christlichen Dialog wurden die Zwei-Naturen- und die Drei-Körper-Lehre aber auch kritisch aufeinander bezogen. In der christlichen Tradition hat die Überbetonung der göttlichen Natur u. a. zum *Doketismus* geführt, der in seiner Radikalform Jesu Menschlichkeit als reine Erscheinung (*dókēsis*) deklariert. Im Dialog wurde von christlicher Seite zuweilen der Vorwurf gegen *trikāya*-Buddhologien erhoben, dass es sich hier um das funktionale Äquivalent einer solchen Lehre handele.<sup>59</sup> Für eine Auswertung dieses Vorwurfs müssen zunächst zwei Modelle unterschieden werden, mit denen die *trikāya*-Lehre interpretiert werden kann.<sup>60</sup>

(a) Das *quasi-doketische Modell* basiert auf der Lehre der zwei Wahrheiten bzw. Wirklichkeiten (*satyadvaya*), der konventionellen (*saṃvṛtisatya*) und der absoluten (*paramārthasatya*).<sup>61</sup> Ihr Grundgedanke ist die bereits

<sup>58</sup> José Ignacio Cabezón: Incarnation. A Buddhist View, in: Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers 16/4 (1999), 453 (kursiv M. S.).

<sup>59</sup> Für Beispiele vgl. Schneider, Interpretationen, 443.

<sup>60</sup> Vgl. für die folgenden Überlegungen a. a. O., 443–446; Luis O. Gómez: Contributions to the Methodological Clarification of Interfaith Dialogue among Buddhists and Christians, in: G. W. Houston (Hg.): The Cross and the Lotus. Christianity and Buddhism in Dialogue, Delhi u. a. 1985, 155f.160–163; John Makransky: Buddha and Buddha Bodies, in: Robert E. Buswell (Hg.): Encyclopedia of Buddhism, New York u. a. 2004, 78.

<sup>61</sup> *Satya* hat eine subjektiv/epistemisch/ethische Dimension als *Wahrheit* und eine objektiv/ontologische als *Wirklichkeit*, vgl. Ernst Steinkellner: A Word on the

oben benannte Unterscheidung «zwischen der Illusion, man lebe in einer beschreibbaren, begrifflich erfassbaren Welt, und der Erfahrung ihrer unbeschreiblichen und unvorstellbaren wahren Natur». <sup>62</sup> Die «verhüllte» oder konventionelle Wahrheit/Wirklichkeit (*saṃvṛtisatya*) operiert auf der saṃsārischen Ebene der «begriffliche[n] Repräsentation der Wirklichkeit» (*prapañca*). <sup>63</sup> Statt ein begrifflich fassbares, selbstständiges «Eigensein» (*svabhāva*) aufzuweisen, ist die alltägliche Wandelwelt ständigem Entstehen und Vergehen in wechselseitiger Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*) unterworfen: Sie ist leer (*śūnya*) von Eigensein, sodass sie nur im Modus der Verblendung (*avidyā*) wie eine Illusion (*māyā*) konventionell existiert. Das Anhaften (*upādāna*) an der Illusion des *prapañca* führt zur leidvollen Perpetuierung saṃsārischen Daseins. Mithilfe der Lehre von der Leerheit (*śūnyatā*), die selbst Teil des begrifflichen Komplexes der *saṃvṛtisatya* ist, erfolgt die Dekonstruktion des *prapañca* und damit der Durchbruch zur unsagbaren, nirvāṇischen absoluten Wahrheit/Wirklichkeit (*paramārthasatya*). Die Unterscheidung zwischen den zwei Wahrheiten ist jedoch nur aus verblendeter, kategorialer Perspektive möglich, da sie selbst noch begrifflich verfasst ist und so auf ihren eigenen Überstieg im Angesicht der transkategorialen absoluten Wahrheit (*paramārthasatya*) verweist. <sup>64</sup> Die wahre Wirklichkeit ist nondual.

Wenn also die alltägliche Weltwirklichkeit nur konventionell existiert, befindet sich der Transformationskörper (*nirmāṇakāya*) eines Buddha auf derselben ontologischen Ebene wie die Welt und andere Wesen, weil er genau wie diese Teil der *māyā* und in diesem Sinne «wahrer Mensch» ist. Der Unterschied zwischen Buddha und Mensch ist stattdessen epistemologisch und funktional zu fassen. Unter dem Eindruck der Illusion eines Eigenseins nehmen Unerleuchtete einen Buddha wie sich selbst als völlig real wahr. Ein *nirmāṇakāya* nimmt an dieser Illusion teil und arbeitet darin auf die Buddhaschaft der Illusionierten hin, indem er den saṃsārischen Schein in seinem Lehren und Wirken heilvoll gegen den *saṃsāra* selbst wendet.

(b) Das *hyper-doketische Modell* geht dagegen einen Schritt weiter. Hier ist ein ontologischer Unterschied zwischen den Wesen und einem

---

Translation, in: Perry Schmidt-Leukel: Buddha Mind – Christ Mind. A Christian Commentary to the *Bodhicaryāvatāra*, Leuven/Paris/Bristol 2019, XXIIff.

<sup>62</sup> Perry Schmidt-Leukel: Buddhismus verstehen, Gütersloh 2017, 225f.

<sup>63</sup> A. a. O., 242.

<sup>64</sup> Vgl. Schmidt-Leukel, Buddha Mind, 420.477.

*nirmāṇakāya* impliziert: Letzterer ist ein «Schein im Schein», eine Projektion im verblendeten Geist der Wesen. Die soteriologische Funktion des *nirmāṇakāya* in diesem zweiten Modell ist analog zum ersten, jedoch scheint der Buddha hier seine «wahre Menschheit» zu verlieren.

Die Darstellung der beiden Modelle zeigt, dass es zu weit gehen würde, der gesamten Mahāyāna-Buddhologie Docketismus vorzuwerfen. Zwei Überlegungen dazu können dies weiter veranschaulichen: *Erstens* betonen Michael von Brück und Whalen Lai zu Recht, dass sich «die Bewertung einer Anschauung als Docketismus [...] erst innerhalb eines dualistischen Rahmens [ergibt]». <sup>65</sup> Dem ersten Modell zufolge muss ein *nirmāṇakāya* schlichtweg «docketisch» sein, um in der ebenfalls «docketischen» *māyā* zum Wohl der «docketischen» Wesen zu wirken: «[I]n a world where everything finally is an illusion, a manifestation can work just as efficiently as anything else to bring about a «real» effect.» <sup>66</sup> Reißt daraufhin der Schleier der *māyā* auf, scheint die immer schon erleuchtete, befreiende Wirklichkeit des *dharmakāya* hindurch. *Zweitens* weist das «quasi-docketische» Modell aus der Perspektive von *saṃvṛtisatya* Strukturparallelen zum oben skizzierten Mittlergedanken auf. Einerseits ist ein endlicher Repräsentant wie ein *nirmāṇakāya*-Buddha von der unendlichen letzten Wirklichkeit verschieden – darin ist er konsubstanziell mit den Menschen. Andererseits ist er jedoch für diese Wirklichkeit transparent und verkörpert sie so – darin ist er konsubstanziell mit ihr. In dieser Dialektik scheint der Grundgedanke der Zwei-Naturen-Lehre auf. <sup>67</sup>

### *Historizität und Nondualität?*

Die bisherigen Überlegungen zeigen, dass nicht nur die Christologie, sondern auch die Buddhologie eine «differenzsensible Verhältnisbestimmung» <sup>68</sup> von Bedingtem und Unbedingtem in ihren jeweiligen Repräsentanten letzter Wirklichkeit anbietet. Der christliche Inkarnationsgedanke kann als funktionales Äquivalent für die Manifestation eines *nirmāṇakāya*-Buddha gemäß dem quasi-docketischen Modell betrachtet werden. Beide

---

<sup>65</sup> Michael von Brück / Whalen Lai: Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog, München <sup>2</sup>2000, 471f.

<sup>66</sup> Malcolm David Eckel: To See the Buddha. A Philosopher's Quest for the Meaning of Emptiness, Princeton 1992, 85.

<sup>67</sup> Vgl. Haight, Jesus, 295.

<sup>68</sup> Bernhardt, Jesus Christus, 178.

Konzepte sind aber keineswegs deckungsgleich, was Möglichkeiten wechselseitiger Erhellung eröffnet.

Ein *christlicher Impuls* könnte das Hervorheben der Bedeutung der «historische[n] Bodenhaftung»<sup>69</sup> eines Heilmittlers sein. Dies entspräche dem exegetischen Befund und könnte soteriologisch die Konsubstanzialität mit den Menschen als entscheidende Quelle der Strahlkraft von Repräsentation ausweisen. Ähnlich hat auch der Shin-Buddhist John Yokota im Anschluss an seinen Lehrer John Cobb die Bedeutung des historischen Auftretens Gautamas und Jesu als *Aktualisierung* des vom Buddha Amida bzw. dem Logos ausstrahlenden unbedingten Mitgeföhls betont.<sup>70</sup> Kann also die Forderung der chalcidonensischen Zwei-Naturen-Lehre, die «Menschlichkeit» des Repräsentanten nicht zugunsten seiner «Göttlichkeit» auszublenzen, als Impuls für Christen und Buddhisten wahrgenommen werden?

Ein *buddhistischer Impuls* würde dagegen betonen, dass sich die Menschlichkeit Jesu immer im Rahmen konventioneller Wirklichkeit bewegt, der von der absoluten Wirklichkeit überstiegen wird. Könnte dies zu einer Interpretation der Zwei-Naturen-Lehre aus der Sicht der zwei Wahrheiten/Wirklichkeiten im Sinne eines Nondualismus führen?

*Erstens* wären die zwei Naturen dann nicht nur auf Jesus beschränkt, sondern ein Charakteristikum der gesamten Wirklichkeit. In der christlichen Tradition sind Anhaltspunkte für einen solchen Gedanken in jenen Vorstellungen zu finden, die die Immanenz des Logos auf die gesamte Wirklichkeit ausweiten. Beispielsweise greift Wolfhart Pannenberg (1928–2014) christologisch auf den altkirchlichen Gedanken zurück, dass die ganze Welt von «ihrem schöpferischen Ursprung», dem Logos, «begründet und durchwaltet» ist.<sup>71</sup> Dies hat einen ontologischen und einen gnoseologischen Aspekt: *Ontologisch* kommt «in allen Geschöpfen die «Natur» des Logos in irgendeinem Grade zum Ausdruck»<sup>72</sup> (Joh 1,3). So kann Pannenberg auch von der «Logoshaftigkeit» der Wirklichkeit sprechen.<sup>73</sup> *Gnoseologisch* bezeichnet der Logos als Schöpfungsursprung «das generative

---

<sup>69</sup> A. a. O., 51.

<sup>70</sup> Vgl. John Yokota: Process Thought and Shin Buddhism, in: The Pure Land (NS) 10–11 (1994), 254ff.

<sup>71</sup> Wolfhart Pannenberg: Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, 330f.; vgl. Bernhardt, Jesus Christus, 222.

<sup>72</sup> Pannenberg, Systematische Theologie, 429.

<sup>73</sup> A. a. O., 331.

Prinzip der Besonderung», das auch dem menschlichen Bewusstsein inne-  
wohnt (Joh 1,9), da «[b]ei der Erfassung endlicher Gegenstände in ihrer  
Besonderheit [...] immer schon das Unendliche als Bedingung ihrer Er-  
kenntnis und ihres Daseins mitgewußt» ist.<sup>74</sup> Dieser Gedanke hat Ähn-  
lichkeiten mit Karl Rahners «übernatürlichem Existenzial» oder Lynn de  
Silvas «Intuition des Ungeborenen» (siehe Abschnitt 2).

*Zweitens* wäre in der Differenz von «göttlicher» (Logos) und «mensch-  
licher» (Welt) Natur zugleich der Überstieg dieser Differenz angelegt. Da-  
bei würde es sich *nicht* um eine statische Identität handeln, die göttliche  
und menschliche Natur undialektisch miteinander identifiziert. Denn ei-  
nerseits hätte die Differenz beider Naturen auf der Ebene konventioneller  
Wahrheit (*samvṛtisatya*) ihr notwendiges Recht: Ohne die Differenz wäre  
auch die «Intuition des Ungeborenen» unmöglich, die auf ihren Überstieg  
zur absoluten Wahrheit (*paramārthasatya*) hinweist. Das hieße aber  
zugleich, dass die Differenz nur auf kategorialer/konventioneller Ebene  
bestehen könnte, oder buddhistisch gesprochen: «From the perspective of  
samsara, nirvana is, on the one hand, totally different – as different as truth  
is from illusion – because attaining to nirvana implies, among other things,  
overcoming the world of conceptual differences, that is, the world of  
samsara.» Andererseits hätte die Differenz auf der Ebene transkategorialer/  
absoluter Wahrheit keinen Bestand mehr – der Schleier der *māyā* wäre  
zerrissen: «Thus on the other hand, it must be affirmed that at the level of  
nirvana (as anticipated within conventional samsaric reality), there is not  
the slightest difference between samsara and nirvana.»<sup>75</sup>

Eine strukturell ähnliche dynamische Asymmetrie formuliert Karl Rahner  
aus christlicher Perspektive: Dadurch, dass der Begriff des Bedingten das  
Unbedingte setzt, begreift man das Unbedingte (Gott) als Horizont des  
Bedingten (Welt), als sein «Woraufhin» und «Woraufher», von dem «aus  
die ganze Wirklichkeit getragen wird und überhaupt erst begreifbar ist.»  
Dieses Begreifen transzendiert sich jedoch selbst, wenn das Unbedingte  
tatsächlich adäquat – d. h. frei von jeder Relation – erfasst werden soll. So  
«[bejaht] der Unterschied noch einmal die letzte Einheit von Gott und  
Welt», von der aus «erst der Unterschied verständlich wird.»<sup>76</sup>

Zusammengefasst ließe sich das Verhältnis von göttlicher und mensch-  
licher Natur Jesu aus buddhistisch-christlicher Perspektive christologisch

---

<sup>74</sup> Ebd.

<sup>75</sup> Schmidt-Leukel, *Buddha Mind*, 477f.

<sup>76</sup> Rahner, *Grundkurs*, 72.



weiterdenken, indem die göttliche Natur als Grundzug der ganzen Schöpfung, insbesondere aber aller Menschen, bestimmt würde (siehe Abschnitt 4). So wäre Jesus wahrer Mensch, verlöre dabei aber nicht seine Göttlichkeit: die «Logoshaftigkeit», die in seiner Person in vollem Maße hindurchscheint, zu ihrer Selbsttranszendenz auffordert und Jesus so zum Repräsentanten Gottes und des «Gott vollkommen entsprechenden Menschseins» macht.<sup>77</sup> Die Repräsentationschristologie ist ein idealer Gesprächspartner für diesen Weg.

#### 4. Geistchristologie, Buddha-Natur und Erleuchtungsgeist

##### *Christologie und Buddhologie: graduell und funktional*

Reinhold Bernhardt schlägt vor, das Problem der Konsubstanzialität durch eine «Überführung der Zwei-Naturen-Lehre in eine Zwei-Beziehungs-Lehre»<sup>78</sup> zu lösen, die das Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Natur auf relational-dynamische Weise bestimmt.<sup>79</sup> Die Bevorzugung einer dynamischen statt statischen Perspektive hat durchaus eine Parallele zur oben skizzierten nondualen Verhältnisbestimmung. Für die Ausformulierung seiner «Zwei-Beziehungs-Lehre» stellt Bernhardt dem Inkarnationsdenken eine Geistchristologie zur Seite.<sup>80</sup> Da eine Neubesinnung auf die Pneumatologie im buddhistisch-christlichen Dialog ebenfalls theologische Früchte getragen hat<sup>81</sup>, soll auch hier Bernhardts Entwurf zunächst ins Gespräch mit Strukturparallelen aus der buddhistischen Tradition gebracht werden. Ansatzpunkte dazu sind zunächst die Aspekte der Repräsentationschristologie, die diese in die Nähe gradualistischer und funktionalistischer Christologien rücken.<sup>82</sup>

<sup>77</sup> Bernhardt, Jesus Christus, 95; vgl. a. a. O., 177.

<sup>78</sup> A. a. O., 168.

<sup>79</sup> Vgl. a. a. O., 235.

<sup>80</sup> Vgl. a. a. O., 226f.

<sup>81</sup> Vgl. Mathias Schneider: Mindfulness, Buddha-Nature, and the Holy Spirit. On Thich Nhat Hanh's Interpretation of Christianity, in: Buddhist-Christian Studies 41 (2021), 279–293.

<sup>82</sup> Zu beiden Kategorien vgl. Perry Schmidt-Leukel: Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente, Neuried 1997, 496f.

*Gradualistischen* Christologien zufolge ist Jesus nicht ontisch, sondern graduell von anderen Menschen verschieden, d. h. er verkörpert die allen Menschen zukommende Gottesgegenwart auf vollkommene Weise:

«Er lebt ganz und gar in und aus der Erfülltheit vom Wort und vom Geist Gottes. Diese Präsenz konstituiert seine Person [...]. Eine solche Auffassung erlaubt es, Jesus wirklich als Menschen 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.»<sup>83</sup>

*Funktionalistische* Christologien fokussieren die Wirkung Jesu, die er aufgrund seiner Transparenz für das Unbedingte entfalten kann, was im Kontext einer Geistchristologie zu einer «Inspirations-soteriologie»<sup>84</sup> führt: «Im Kraftfeld seiner Ausstrahlung werden Menschen davon ergriffen und so ihrerseits zu Strahlzentren der Gottesgegenwart, zu Gottesvergegenwärtigern also.»<sup>85</sup> Die äußere Wirkung dieser Transformation äußert sich in Nachfolge (*metanoia*) und Nachahmung (*mimesis*), die innere in einer «Resonanz» mit der von Jesus vermittelten Wirklichkeit, einer «Erweckung» zu ihr, die in die Gemeinschaft der Glaubenden führt.<sup>86</sup> Damit hat die Transformation auch eine gnoseologische Qualität.

Auch in der Buddhologie lassen sich graduelle und funktionale Aspekte identifizieren. Wichtige Interpretationen der *trikāya*-Lehre weisen *graduelle* Züge auf, indem sie Wesen in dem Maße als *nirmāṇakāya* begreifen, in dem sie transparent für den *dharmakāya* sind.<sup>87</sup> Ein ähnlicher Gedanke ist in der Vorstellung der Buddha-Natur (*buddhadhātu* bzw. «Buddha-Keim/-Embryo», *tathāgatagarbha*) prägend. Nach Perry Schmidt-Leukel lassen sich drei Modelle unterscheiden. Das *erste* Modell bezeichnet die Buddha-Natur als latentes *Potenzial* aller Wesen, dereinst zum Buddha werden zu können. Das *zweite* Modell geht von einer Identität zwischen *tathāgatagarbha* und *dharmakāya* in dem Sinne aus, dass Ersterer die verhüllte Präsenz des Letzteren in allen Wesen ist. Das *dritte* Modell präsentiert die Buddha-Natur als wahre Natur nicht nur der Wesen, sondern

<sup>83</sup> Bernhardt, Jesus Christus, 177.

<sup>84</sup> A. a. O., 241.

<sup>85</sup> A. a. O., 97.

<sup>86</sup> Vgl. a. a. O., 97f.

<sup>87</sup> Vgl. Makransky, Buddha, 78; ähnlich auch im Falle buddhistischer Interpretationen Jesu als Verkörperung des *dharmakāya*, vgl. Schneider, Interpretationen, 402–405.

aller Dinge.<sup>88</sup> Besonders die letzten beiden Modelle betonen, dass die Wesen in dem Maße, wie sie die ihre Buddha-Natur verhüllenden unheilsamen Geistesfaktoren, die «Befleckungen» (*kleśa*),<sup>89</sup> überwinden, das verkörpern, was sie aus erleuchteter Perspektive bereits sind.

*Funktionale* Aspekte der Buddhologie werden besonders im Bodhisattva-Ideal deutlich. Ein Bodhisattva ist ein Wesen (*sattva*), das von Mitgefühl (*karuṇā*) motiviert das Erwachen (*bodhi*) anstrebt, um als Buddha alle Wesen auf optimale Weise retten zu können. Diese für alle Bodhisattvas charakteristische altruistische Geisteshaltung wird als «Erleuchtungsgeist» (*bodhicitta*) bezeichnet. *Bodhicitta* hat mehrere Aspekte: (1) als initiales Streben zu Beginn des Bodhisattva-Pfades (*bodhicittotpāda*), (2) als motivierend-transformierende Kraft auf dem Pfad und (3) in seiner Vollendungsform als das Erwachen selbst: als Geist aller Buddhas.<sup>90</sup> Es ist das Ziel der Bodhisattvas, *bodhicitta* auch in ihren Mitwesen wachzurufen. Von dieser gnadenvollen Intervention profitieren die Wesen gewaltig: In Śāntidevas (ca. 7.–8. Jh.) *Bodhicaryāvatāra* wird *bodhicitta* etwa metaphorisch als kataklysmisches Feuer oder als Heilselixir beschrieben, das mentale Befleckungen (*kleśas*), die Wurzelübel *saṃsārischer* Existenz, zerstört bzw. heilt.<sup>91</sup> Derart vom Erleuchtungsgeist «entzündet», betätigen sich die Wesen als neue Bodhisattvas ebenfalls an der fortwährenden «Nirvāṇisierung» des *saṃsāra*.

### *Pneuma und bodhicitta?*

Die skizzierten buddhologischen Aspekte werfen in mehrerlei Hinsicht neues Licht auf die Christologie. *Erstens* können der repräsentationschristologisch gelesene Geist (*pneuma*), die Buddha-Natur und *bodhicitta* als funktionale Äquivalente interpretiert werden.<sup>92</sup> *Pneuma*, Buddha-Natur und *bodhicitta* bezeichnen Formen immanenter Transzendenz in ihren

<sup>88</sup> Vgl. Schmidt-Leukel, *Buddhismus*, 217f.

<sup>89</sup> Dazu zählen insbesondere die drei «Geistesgifte» (*triviṣa*) Gier (*rāga/lobha*), Hass (*dveṣa*) und Verblendung (*moha/avidyā*).

<sup>90</sup> Vgl. Luis Gómez: *Bodhicitta* (Thought of Awakening), in: Buswell (Hg.), *Encyclopedia*, 54f.

<sup>91</sup> Vgl. *Bodhicaryāvatāra* 1,10–14, in Ernst Steinkellner (Übers.): Śāntideva. *Eintritt in das Leben zur Erleuchtung*, Düsseldorf/Köln 1981, 23f.

<sup>92</sup> Vgl. für die folgende Darstellung Schmidt-Leukel, *Buddha Mind*, 112f.121–125.

Verleiblichungen, Jesus und den Bodhisattvas.<sup>93</sup> Indem er von *bodhicitta* durchdrungen ist, repräsentiert ein Bodhisattva das von der Buddha-Wirklichkeit ausstrahlende Mitgefühl (*karuṇā*), weshalb der *Bodhicaryāvatāra* den Bodhisattva sogar einen «Buddhasohn»<sup>94</sup> nennen kann. Ähnlich ist der Geist Gottes konstitutiv für Jesu Wesen, was sich in kenotischer Selbsthingabe äußert (Phil 2,5–11) – der Geist ist aber nicht auf Jesus begrenzt (Röm 8,14). In beiden Fällen drückt die vollkommene Repräsentation von Geist/*bodhicitta* die wahre Natur des Menschen aus:

«According to the Biblical tradition humans are created in the image of God [Gen 1,27] and [...] if Christ is regarded as the image of God [Kol 1,15] in the sense that he is the kind of human being that all humans are destined to be (as much as Śāntideva can speak of *bodhicitta* as accomplishing «the goal of humankind» <BCA 1:4>), one may argue that the spirit of Christ represents our true nature in the sense of our true destination or in the sense of the force moving us towards this goal.»<sup>95</sup>

*Zweitens* stellt diese funktionale Äquivalenz eine Herausforderung für substanzialistische Christologien dar: die Frage nach der Einzigkeit von Inkarnation/Repräsentation. Die Buddhologie geht nicht von deren Singularität aus: Es gibt der *trikāya*-Lehre zufolge zahllose *nirmāṇakāyas*, und die Buddha-Natur-Lehre wie das Bodhisattva-Ideal postulieren ebenso viele Wesen, die sich auf dem Weg zur Buddhaschaft befinden.<sup>96</sup> Die christliche Tradition ging in ihrer Geschichte dagegen mehrheitlich von der Einzigkeit von Inkarnation aus. Wie jedoch auch Reinhold Bernhardt gezeigt hat, geraten Christologien, die die vollständige Konsubstanzialität von göttlicher und menschlicher Natur zum einmaligen Sonderfall erklären, hinsichtlich ihres Gottesbildes, ihrer Verhältnisbestimmung beider Naturen und letztlich ihrer Pluralitätsfähigkeit in theologische Schwierigkeiten.<sup>97</sup> Die Repräsentationschristologie ist ein Weg, diese Schwierigkeiten

<sup>93</sup> Für die Möglichkeit einer Interpretation von *bodhicitta* und *tathāgata-garbha* als analoge Konzepte vgl. a. a. O., 303.

<sup>94</sup> Vgl. *Bodhicaryāvatāra* 3,25, in Steinkellner, Eintritt, 40.

<sup>95</sup> Schmidt-Leukel, Buddha Mind, 125.

<sup>96</sup> Wenngleich die Theravāda- und Teile der indischen Mahāyāna-Tradition davon ausgehen, dass es in einem Weltsystem nur einen Buddha zur selben Zeit geben konnte, wurde diese Beschränkung in anderen Teilen des Mahāyāna (und bei manchen Theravādins) aufgehoben, vgl. Schneider, Interpretationen, 146f.

<sup>97</sup> Vgl. Bernhardt, Jesus Christus, 222–225.

zu vermeiden: Denn «[w]enn Gott [...] ein *maßloser* Geber dieser Selbstgabe (seines Geistes) ist (Joh 3,34), dann kann diese nicht auf *ein* Geschichtsereignis beschränkt sein.»<sup>98</sup> Somit ist die Hypothese plausibel, Repräsentationen Gottes auch *extra Christum* anzunehmen.<sup>99</sup>

*Drittens* kann eine nicht-christozentrische buddhistisch-christliche Perspektive Impulse für eine pluralitätsfähige Soteriologie geben. Weder der Buddha noch der Christus sind einfachhin Vorbilder, sondern wirkmächtige «Transformatoren».<sup>100</sup> Denn wie können Wesen, deren Buddha-Natur/Geist-Immanenz von *kleśas* bzw. der Sünde als «Feindschaft gegen Gott» (Röm 8,7) verhüllt wird, zu «Söhnen und Töchtern Gottes» (Röm 8,14) bzw. des Buddha (s. o.) werden? In beiden Traditionen werden stereotype Dichotomien von Fremd- und Selbsterlösung aufgebrochen. Sowohl die Geistchristologie als auch die *tathāgatagarbha*-Lehre machen deutlich, dass die Bedingung der Möglichkeit von Erwachen/Erlösung niemals vom Menschen selbst erzeugt werden kann, sondern ihren Ursprung immer in der als Geist oder Buddha-Natur immanenten letzten Wirklichkeit hat. Jedoch ist es in den Worten des Pāli-Kanons für einen im Sumpf Versunkenen unmöglich, einen ebenfalls Versinkenden hinauszuziehen<sup>101</sup>: Menschen können zur befreienden Geistgegenwart nicht aus eigener Kraft durchbrechen. Sie benötigen einen «Erstgeborenen unter vielen Brüdern» (Röm 8,29), der nach Bernhardt «im Energiefeld der unmittelbaren Gottesgegenwart [lebt], [...] damit das Kraftfeld in seinem Wirkungskreis [verdichtet] und [...] eine durch seine Geistpräsenz weiterwirkende spirituelle Ausstrahlung [erzeugt].»<sup>102</sup> Die Kraft des Geistes führt den Menschen auf einen aktiv zu beschreitenden Weg, seine scheinbare Trennung zum «Grund des Seins» (Paul Tillich) und seinen Mitwesen zu überwinden – und infolge dessen von *agāpē/karuṇā* motiviert zu deren Wohl zu handeln. Hier kann das Bodhisattva-Ideal zu einer Wiederentdeckung christlicher Spiritualität der *metanoia* und *imitatio* führen.

Eine besondere Kraft, Umkehr zu initiieren, geht aus christlicher Sicht vom Kreuz aus. Das Kreuz wirkt Joseph O’Leary zufolge nicht durch

---

<sup>98</sup> A. a. O., 222 (kursiv i. O.).

<sup>99</sup> Vgl. a. a. O., 224.

<sup>100</sup> A. a. O., 123.

<sup>101</sup> Vgl. *Majjhima Nikāya* 8,16, in Bhikkhu Ñāṇamoli / Bhikkhu Bodhi (Übers.): *The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikāya*, Somerville 2015, 130.

<sup>102</sup> Bernhardt, *Jesus Christus*, 237f.

quasi-magische Satisfaktion, sondern durch existenziell-transformative Repräsentation und bleibt so an das Bodhisattva-Ideal anschlussfähig:

«Jesus draws on himself the violence generated by human greed and ambition, eloquently countering it in his death with an expression of forgiveness, compassion, humility, and love [...] (Lk 23:34). Jesus has a bodhisattva's insight into the bondage of his enemies to delusive passions [...], rooted in a delusive idea of self, and he exerts educative compassion on their condition, to release them from suffering. Wherever the cross is made known, the same compassionate education is continued.»<sup>103</sup>

## 5. Zusammenfassung und Ausblick

Reinhold Bernhardt verweist zu Recht darauf, dass ein christologischer Rückgriff auf Konzepte und Kategorien nichtchristlicher Traditionen nicht «nach dialogpragmatischen Kriterien»<sup>104</sup> erfolgen darf – er benötigt eine theologische Rechtfertigung. Diese ist aus christlich-theologischer Sicht dann gegeben, wenn auch in anderen religiösen Traditionen heilsame Vermittlungen von Gotteserkenntnis vorliegen. Mit Blick auf die Universalität und Unbedingtheit des göttlichen Heilswillens und -wirkens lässt sich die Hypothese plausibilisieren, «dass Gott das Licht seiner Selbstmitteilung auch über die Wirkungsgeschichte der Christusbotschaft und damit über die christliche Tradition hinaus leuchten lässt»<sup>105</sup>. Konkret bedeutet dies, dass auch nichtchristliche Traditionen «authentische Selbstmitteilungen Gottes» sein können, die von ihren eigenen Voraussetzungen ausgehend Transzendenz vermitteln.<sup>106</sup> Wenn aber infolgedessen nicht angenommen werden kann, dass sich die Erkenntnis letzter Wirklichkeit nur in christlicher Idiomatik artikulieren lässt, kommen funktionale Äquivalente zum Christusereignis in anderen religiösen Traditionen in den

---

<sup>103</sup> Joseph O'Leary: *Toward a Buddhist Interpretation of Christian Truth*, in: Catherine Cornille (Hg.): *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, Eugene 2002, 29–43, 33f. Für buddhistische Kreuzesdeutungen im Licht der Bodhisattva-Körperopfer (*dehadāna*) vgl. Schneider, *Interpretationen*, 206ff. 311–318. 460–465. 516–519.

<sup>104</sup> Bernhardt, *Jesus Christus*, 16.

<sup>105</sup> A. a. O., 46.

<sup>106</sup> A. a. O., 34, vgl. auch a. a. O., 60f.

Blick, die eine Repräsentation letzter Wirklichkeit in der Welt auf differente, aber komplementäre Weise beschreiben können.

Dies impliziert auch, dass Angehörige nichtchristlicher Traditionen am christologischen Diskurs teilnehmen sollten. Wenn Jesus als endliche Repräsentation der unendlichen göttlichen Wirklichkeit *totus Deus*, aber nicht *totum Dei* ist,<sup>107</sup> kann es grundsätzlich auch andere Mittler dieser Wirklichkeit geben, die transparent für das Unbedingte sind, aber nicht mit dem Namen «Christus» bezeichnet werden. Somit können auch buddhistische Beschreibungen von Repräsentationen letzter Wirklichkeit, den Buddhas und Bodhisattvas, wertvolle Erkenntnisse für die Christologie bereithalten. Damit wird der buddhistisch-christliche (bzw. interreligiöse) Dialog zur unverzichtbaren Ressource systematischer Theologie.

---

<sup>107</sup> Vgl. a. a. O., 199–216.





## Repräsentationschristologie postkolonial gelesen

Der vorliegende Beitrag nimmt eine Relektüre von Reinhold Bernhards Repräsentationschristologie aus der Perspektive postkolonialer Theologien vor. Diese setzen sich kritisch mit der Verflechtung des (v.a. westlichen) Christentums und dessen gegenwärtigen «Erblasten» in Kultur, Gesellschaft, Wirtschaft, Mentalitäten und Epistemologie auseinander.<sup>1</sup> Während die christliche Theologie historisch immer wieder dazu beitrug, «im Namen Jesu Christi» die koloniale Unterdrückung nicht-christlicher Völker zu legitimieren, gehen postkoloniale Theologien von der Solidarität Gottes mit den Unterdrückten und Machtlosen aus, die sie als Subalterne verstehen. In der postkolonialen Theorie sind die Subalternen die untergeordneten «Anderen». Subalternität ist dabei nicht als Eigenschaft der entsprechenden Personen oder Gruppen zu verstehen, sondern bezeichnet eine zugeschriebene Position im hegemonialen Diskurs, die es für die betroffenen Personen unmöglich macht, sich in diesem zu äussern und sich in die Aushandlungsprozesse der sozialen Ordnung einzubringen. Subalternisierte Personen wären prinzipiell in der Lage, ihre Sicht der Dinge zu artikulieren, sie sind reflexions- und urteilsfähig; sie werden aber aufgrund der hegemonialen Ordnung des Diskurses nicht gehört.<sup>2</sup> Vor diesem Hintergrund bemühen sich postkoloniale Theologien darum, die Stimmen der Subalternen hörbar zu machen und dabei kritisch zu

---

<sup>1</sup> Diese «Erblasten» werden in der postkolonialen Theorie im Zusammenhang mit dem Begriff der Kolonialität diskutiert; vgl. Stefan Silber: *Postkoloniale Theologien*, Tübingen 2021, 115–118, 248. Der Begriff der Kolonialität (*colonialidad*) wurde 1992 vom peruanischen Soziologen Aníbal Quijano in die Diskussion eingeführt. Kolonialität meint bei ihm ein Machtmuster der Moderne, das sich historisch auf die Eroberung Amerikas zurückführen lässt und sich mit der weltweiten Hegemonie Europas etabliert hat. Nach Quijano sind Rassismus und wirtschaftliche Ausbeutung die beiden «Machtmachsen» der Kolonialität.

<sup>2</sup> Diese Definition wurde im losen Anschluss an Winkler und Möhring-Hesse formuliert; vgl. Katja Winkler / Matthias Möhring-Hesse: *Reflexive Repräsentation der «Gerechtigkeit von unten»*. Wie kann die Urteilskraft Subalternen in der theologisch-sozialethischen Theoriebildung aufgegriffen werden?, in: Bernhard Emunds (Hg.): *Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis?* Friedhelm Hengsbach SJ zu Ehren (Ethik und Gesellschaft 4), Baden-Baden 2018, 155f.

reflektieren, inwiefern sie selbst dazu beitragen, dass diese stumm gemacht wurden (und vielleicht immer noch werden).

Bernhardts Repräsentationschristologie ist zwar keine postkoloniale Theologie und nimmt auch keinen Bezug auf den postkolonialen Theorie- und Diskursraum. Sie zeichnet sich aber – wie im Folgenden zu zeigen ist – durch einen respektvollen und wertschätzenden Umgang mit dem religiös Anderen aus und zeigt auch eine hohe Sensibilität bezüglich der Gefahr, dieses theologisch oder hermeneutisch zu vereinnahmen. Aus diesem Grund scheint es mir einen Versuch wert, sie mit postkolonialen Theologien und Theorien ins Gespräch zu bringen, die ebenfalls sensibel sind für Phänomene der Vereinnahmung, Unsichtbarmachung und Unterdrückung. Vor diesem Hintergrund ist es das Ziel des vorliegenden Beitrags, Perspektiven und Fragehorizonte zu öffnen, unter denen die Repräsentationschristologie als postkoloniale Christologie weitergedacht werden könnte.

## 1. Repräsentationschristologie im Kontext der Religionen

Ich verzichte an dieser Stelle auf eine ausführlichere Darstellung des Ansatzes der Repräsentationschristologie und verweise dafür auf die Einleitung dieses Bandes. Stattdessen erinnere ich hier in aller Kürze nochmals an die Grundüberlegungen und -entscheidungen:

Reinhold Bernhardts Repräsentationschristologie ist der Versuch, die Grundüberzeugung des Christentums – dass sich Gott in Jesus Christus offenbart und heilshaft vergegenwärtigt hat – in den «Plausibilitätsstrukturen» der Gegenwart verständlich zu machen. Diese Plausibilitätsstrukturen fasst er mit «dem (unscharfen) Begriff der ‹Postmoderne›» zusammen, welche sich u. a. durch eine «durchgehende Historisierung, Kontextualisierung und Pluralisierung des Denkens»<sup>3</sup> auszeichnet. In seinem Vorhaben geht es ihm auch darum, Christologie kontextuell zu denken; sie soll sich durch kritische Anfragen von «ausen» hinterfragen und zum Nachdenken anregen lassen und sich nicht in sich selbst verschliessen.<sup>4</sup> Besonders wichtig in dieser Hinsicht sind ihm die Anfragen durch die nicht-

---

<sup>3</sup> Reinhold Bernhardt: *Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie* (BThR 23), Zürich 2021, 10.

<sup>4</sup> Vgl. a. a. O., 15f.

christlichen Religionen wie auch das Faktum der religiösen Vielfalt an sich, die Bernhardt als «Herausforderung *christologischer* Reflexionen»<sup>5</sup> versteht.

Im Verbund mit der pluralistischen Religionstheologie grenzt sich die Repräsentationschristologie kritisch von Christologien ab, die die Inkarnation Gottes in Jesus Christus als einmaliges und exklusives Ereignis verstehen, demzufolge es keine Heilsvermittlung gibt, die nicht durch Christus vermittelt ist.<sup>6</sup> Diese Deutung ist aus Sicht von Bernhardt problematisch, weil dadurch «Zeugnisse des ‹Heiligen›» in anderen Religionen automatisch theologisch wertlos oder defizitär erscheinen und es aus christlicher Sicht keinen Anlass gibt, sich ernsthaft damit auseinanderzusetzen.<sup>7</sup>

Vor diesem Problemhintergrund nimmt Bernhardt eine Neudeutung der Inkarnationschristologie mittels des Begriffs der Repräsentation vor.<sup>8</sup> Repräsentation im christologischen Kontext heisst bei Bernhardt nicht Darstellung oder Stellvertretung, sondern Vergegenwärtigung eines Anwesenden, der an sich unanschaulich ist und gegenüber der Gestalt seiner Vergegenwärtigung auch frei und unabhängig bleibt.<sup>9</sup> Als Repräsentant Gottes vergegenwärtigt Jesus Christus die universale und unbedingte Liebe Gottes gegenüber den Menschen.<sup>10</sup> Als Repräsentant des *wirklichen* Menschseins vergegenwärtigt Jesus Christus die menschliche Bedürftigkeit wie auch das Leid, das den Menschen widerfährt, und bringt dieses vor Gott.<sup>11</sup> Als Repräsentant des *wahren* Menschseins vergegenwärtigt Christus die – auch im Leid bleibende – Bestimmung der Menschen zur Gemeinschaft mit Gott.<sup>12</sup>

Der Repräsentationsbegriff ist insofern wichtig für Bernhardts Vorhaben einer Neudeutung der Inkarnationschristologie, weil damit einerseits die Einheit von Gott und Christus ausgesagt werden kann (Christus repräsentiert Gott), ohne die beiden zu vermischen oder ineinanderzusetzen

---

<sup>5</sup> A. a. O., 15; Hervorhebung KM.

<sup>6</sup> Vgl. a. a. O., 17.

<sup>7</sup> Vgl. a. a. O., 17f.

<sup>8</sup> Meine eigene Formulierung an dieser Stelle ist stark verkürzt. Für eine ausführliche Darlegung dessen, was Bernhardt als «Logos-Inkarnations-Naturen-Christologie» bezeichnet und was er daran kritisiert, vgl. a. a. O., 156ff. sowie die Einleitung zu diesem Band.

<sup>9</sup> Vgl. a. a. O., 71–85, v. a. 82.

<sup>10</sup> Vgl. a. a. O., 85f.93f.

<sup>11</sup> Vgl. a. a. O., 87.94f.

<sup>12</sup> Vgl. a. a. O., 87.95f.118.166.

(Gott, der sich repräsentieren lässt, ist nicht identisch mit seinem Repräsentanten). Gleichzeitig ist er auch religionstheologisch nützlich, weil er formal erlaubt zwischen der «Sache», die repräsentiert wird, und dem «Repräsentanten» zu unterscheiden.<sup>13</sup> Damit eröffnet sich denkerisch die Möglichkeit, dass sich «die Sache» nicht nur in einem, sondern auch in anderen Repräsentanten oder Repräsentationen vergegenwärtigen könnte.

Diese Möglichkeit bedenkt Bernhardt in seiner Soteriologie weiter, deren Dreh- und Angelpunkt Gottes ewiger und universaler Heilswille ist, wie er sich im Sprechen, Handeln, Leiden, Sterben und «Auferstehen»<sup>14</sup> Christi erschliesst. In und an Jesus Christus zeigt sich nach Bernhardt, dass Gott auch im Leid gegenwärtig ist und stets neue «Heilsimpulse» setzt.<sup>15</sup> Christus ist folglich nicht «der *Ursprung*» des Heils (wie in traditionellen Sünde- und Sühnechristologien), sondern «der *Vergegenwärtiger*»<sup>16</sup>. Anders ausgedrückt: Christus «macht» bzw. «erwirkt» die Liebe Gottes nicht, sondern lässt sie lebendig und spürbar werden. Weil nun die in und durch Christus vergegenwärtigte Liebe Gottes universal und unbeding ist, kann sie *soteriologisch* nicht auf Christus beschränkt sein.<sup>17</sup> Dazu Bernhardt:

«Jesus Christus ist der für den christlichen Glauben maßgebliche Repräsentant der unbedingten und universalen Heilsgegenwart Gottes, was 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.»<sup>18</sup>

Damit wird aus der Möglichkeit, dass sich Gott auch jenseits des Christentums repräsentiert hat, eine religionstheologische Wahrscheinlichkeit, ohne dass die christliche Theologie diese in eine Wirklichkeit überführen könnte oder müsste.

---

<sup>13</sup> Vgl. a. a. O., 76f.

<sup>14</sup> «Auferstehen» ist bei Bernhardt ein hermeneutisches Geschehen; vgl. a. a. O., 282–285. Für eine kritische Auseinandersetzung mit der bei Bernhardt fehlenden leiblichen Dimension der Auferstehung vgl. den Beitrag von Matthias D. Wüthrich in diesem Band.

<sup>15</sup> Vgl. Bernhardt, Jesus Christus, 268–289.

<sup>16</sup> Vgl. a. a. O., 270.

<sup>17</sup> Vgl. a. a. O., 365–368.

<sup>18</sup> A. a. O., 84f.

Im Folgenden geht es nun darum, einen Überblick über Grundtendenzen der postkolonialen Religionstheologie und Christologie zu geben und diese mit der Repräsentationschristologie zu kontrastieren.

## 2. Repräsentationschristologie und postkoloniale Religionstheologie

Schaut man sich die postkoloniale Debatte zur Theologie der Religionen an, so stösst man zunächst auf eine überaus kritische Auseinandersetzung mit dem Religionsbegriff. Dieser wird als «imperiales Konstrukt» (mit Wurzeln in der christlichen/westlichen Kultur) problematisiert, mit dessen Hilfe bis heute Wirklichkeit geschaffen (z. B. «Weltreligionen»), geordnet (religiös – säkular) und hierarchisiert (Christentum als wahre oder beste Religion) wird.<sup>19</sup> Vor diesem Hintergrund wurde der Vorschlag gemacht, in der Theologie der Religionen auf den Religionsbegriff zu verzichten, was aber angesichts der weiten Verbreitung des Begriffs schwierig ist. Stattdessen wird Religion nun verstärkt als diskursiver Begriff verstanden und im Zusammenhang mit Fragen der Repräsentation, Macht und Identitätskonstruktionen diskutiert.<sup>20</sup> So schlug Sigrid Rettenbacher jüngst vor, die postkoloniale Religionstheologie ekklesiologisch zu verankern, damit der Raum, in dem religiöse Identitäten ausgehandelt und konstruiert werden, kritisch-konstruktiv in den Blick kommt.<sup>21</sup>

Vergleicht man diese Herangehensweise mit der Repräsentationschristologie, so fällt auf, dass letztere den Religionsbegriff zwar nicht diskursiv versteht, aber dennoch sensibel ist für die Prozesse, in denen religiöse Identitäten neu ausgehandelt werden. So verweist Bernhardt z. B. auf die Israeltheologie, die nach dem Holocaust ein neues christliches Selbstverständnis im Angesicht des Judentums entwickelte; diese ist für ihn die Vorreiterin für eine Religionstheologie, wie er sie betreibt, in der auch das christliche Selbstverständnis angesichts anderer Religionen wie

---

<sup>19</sup> Vgl. z. B. Kwok Pui-Lan: *Beyond Pluralism. Toward a Postcolonial Theology of Religious Difference*, in: dies.: *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*, Louisville 2005, 186–208.

<sup>20</sup> Vgl. Pui-Lan: *Beyond Pluralism*, 203f.; Sigrid Rettenbacher: *Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie. Eine postkoloniale Theologie der Religionen* (BThR 15), Zürich 2019, 324–331.

<sup>21</sup> Vgl. Rettenbacher, *Außerhalb der Ekklesiologie*, 332ff.

dem Islam reflektiert wird.<sup>22</sup> Die Religionstheologie bleibt für ihn aber Kontext der Christologie – so der Untertitel seines Buches. Bernhardt macht die Religionstheologie also nicht zur Grundlage der Christologie. Anders als postkoloniale Religionstheologien es tun würden, verzichtet er folglich darauf, christliche Identität als interreligiöse Identität verständlich zu machen, die immer schon Produkt religiöser Aushandlungsprozesse ist.<sup>23</sup>

Eine weitere, weit verbreitete Tendenz postkolonialer Beiträge zur Religionstheologie ist die kritische Auseinandersetzung mit dem religions-theologischen Pluralismus. Diesem zufolge findet sich heilshafte Offenbarung bzw. Transzendenzerkenntnis sowohl in der eigenen als auch in anderen religiösen Traditionen, ohne dass eine dieser Traditionen die anderen überragt; dieser Position zufolge ist die eigene Religion eine von vielen möglichen und (zumindest potenziell) gleichberechtigten Heilswegen.<sup>24</sup> Diese Position grenzt sich einerseits vom religionstheologischen Inklusivismus ab, der auch anderen Religionen heilshafte Offenbarung bzw. Transzendenzerkenntnis zugesteht, wenn auch nur in defizitärer Form, was die eigene Religion zur besten macht. Beide – sowohl Pluralismus als auch Inklusivismus – grenzen sich ab vom religionstheologischen Exklusivismus, demzufolge es heilshafte Offenbarung bzw. Transzendenzerkenntnis nur innerhalb der eigenen Tradition gibt und die eigene Religion die wahre Religion ist.<sup>25</sup>

Die postkoloniale Kritik am religionstheologischen Pluralismus entzündet sich einerseits daran, dass die damit verbundene Position historisch erst dann breit vertreten wurde, als das Christentum in den westlichen Gesellschaften an Einfluss verlor.<sup>26</sup> Vor diesem Hintergrund besteht der Verdacht, dass es sich beim religionstheologischen Pluralismus von christlicher Seite her bloss um ein Zugeständnis an die religionsplurale Situation

---

<sup>22</sup> Vgl. ebd.

<sup>23</sup> Man denke hier z. B. an die Diskussionen über das Judesein Jesu oder die Frage, ob der christliche Gott monotheistisch oder trinitarisch ist.

<sup>24</sup> Vgl. Perry Schmidt-Leukel: *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 62–87.

<sup>25</sup> Für einen Überblick über die kontrovers geführte Diskussion über die Deutung des Dreierschemas wie auch den Vorschlag, dieses logisch zu verstehen vgl. Perry Schmidt-Leukel: *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 62–87.

<sup>26</sup> Vgl. Pui-Lan, *Beyond Pluralism*, 198.

handelt, in der das Christentum an gesellschaftlicher Einflussmacht verliert. Darüber hinaus wird der religionstheologische Pluralismus auch kritisiert, weil er – trotz aller Unterschiede zwischen den Religionen – immer auch von der Annahme ausgeht, dass es «etwas Gemeinsames» gebe, das alle religiösen Traditionen teilen. Dies wird aus postkolonialer Perspektive als imperialistischer Akt durch diejenige Tradition verstanden, die «das Gemeinsame» definiert.<sup>27</sup>

Vor diesem Hintergrund zeigt sich in jüngeren postkolonialen Ansätzen eine Hinwendung zum Partikularismus, der in diesen Fällen als Nachfolgemodell des Pluralismus verstanden wird.<sup>28</sup> Anders als der Pluralismus betont der Partikularismus stärker die Diversität, Partikularität und Andersheit religiöser Traditionen. Da es sich bei Religionen um sprachlich-kulturell verfasste Systeme handle, sei es nur möglich, in und aus diesen heraus Theologie zu treiben, nicht aber globale Urteile aus der Vogelperspektive vorzunehmen.<sup>29</sup> Während frühe Interpretationen des Partikularismus (George Lindbeck u. a.) davon ausgingen, dass es sich bei Religionen um sprachlich-kulturell verfasste Systeme und abgeschlossene «Inseln» handelt, gehen jüngere, gerade auch postkolonial geschulte Interpretationen des Partikularismus vom Konzept einer fluiden religiösen Identität aus, die auch Kommunikation und Austausch zwischen den Religionen voraussetzt.<sup>30</sup>

Verortet man nun die Repräsentationschristologie gegenüber diesen Diskussionen, so ist es interessant festzustellen, dass sich auch die Repräsentationschristologie kritisch mit dem religionstheologischen Pluralismus (und damit verbunden der pluralistischen Religionstheologie) auseinandersetzt und Züge einer partikularistischen Position annimmt. Die kritische Auseinandersetzung mit dem Pluralismus zeigt sich zunächst in Bernhardts Abgrenzung von der pluralistischen Religionstheologie, insofern diese «die *Gegebenheit* authentischer Heilsvermittlungen außerhalb der Vergegenwärtigung Gottes in Christus [postuliere]»; demgegenüber

---

<sup>27</sup> Vgl. Paul Knitter: *The Pluralist Path. Where We've been and Where We're Going*, in: Elizabeth J. Harris / Paul Hedges / Shantikumar Hettiarachchi (Hg.): *Twenty-First Century Theologies of Religion. Retrospection and Future Prospects (Currents of Encounter 54)*, Leiden/Boston, 2016, 142–158, v. a. 150–153.

<sup>28</sup> Vgl. z. B. Jenny Dagers: *Postcolonial Theology of Religions. Particularity and Pluralism in World Christianity*, London/New York 2013.

<sup>29</sup> Vgl. Paul Hedges: *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions (Controversies in Contextual Theologies)*, Norwich 2010, 27–29.

<sup>30</sup> Vgl. Hedges, *Controversies in Interreligious Dialogue*, 229f.

suche die Repräsentationschristologie «nur die *Möglichkeit* dazu auf[z]uweisen.»<sup>31</sup> Diese Einschränkung ist nicht einer falschen Bescheidenheit geschuldet, sondern hat mit der Einsicht des Partikularismus zu tun, dass es keine Theologie aus der Vogelperspektive gibt, sondern diese immer an die Erkenntnisperspektive einer bestimmten Religion zurückgebunden ist.

Aufgrund der Rückbindung der Erkenntnisse an die christliche Perspektive ist es nicht zu vermeiden, dass es zu einer gewissen Vereinnahmung anderer Religionen kommt, da diese durch eine christliche «Brille» gesehen werden. Bernhardt spricht in diesem Zusammenhang auch von einem «hermeneutischen Inklusivismus»<sup>32</sup>. In der Repräsentationschristologie äussert sich eine solche (potenzielle) Vereinnahmung darin, dass Christus nach Bernhardt eine ihm vorausliegende Wirklichkeit repräsentiert, die ihm gegenüber frei und unabhängig bleibt und sich folglich auch anderswo repräsentiert haben könnte.<sup>33</sup> Bei dieser Wirklichkeit handelt es sich – wie oben gesehen – um Gott bzw. Gottes universalen und unbedingten Heilswillen, der sich gemäss dem Ansatz der Repräsentationschristologie auch in anderen Religionen zeigen könnte. Dabei wird – um die Terminologie von weiter oben aufzunehmen – zumindest der Möglichkeit nach, «etwas Gemeinsames» gesetzt, das alle Religionen verbinden könnte. Ob und inwiefern es sich dabei aber um eine Wirklichkeit handelt und sich andere Religionen in diesem von christlicher Seite eröffneten und hermeneutisch reflektierten Möglichkeitsraum wiederfinden, kann gemäss dem Ansatz der Repräsentationschristologie aber nur von diesen Traditionen selbst beantwortet werden. Die christliche Theologie kann dazu zwar Beobachtungen machen, aber keine Entscheidungen treffen.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Vgl. Bernhardt, *Jesus Christus*, 61. Ob diese Kritik an der pluralistischen Religionstheologie berechtigt ist, hängt u. a. davon ab, wie man den namensgebenden Pluralismus versteht. Folgt man Perry Schmidt-Leukels «logischem» Verständnis (= im Sinne der klassischen Aussagenlogik) von Pluralismus, Inklusivismus und Exklusivismus, könnte man Bernhardts Position in der Repräsentationschristologie als religionstheologischen *Pluralismus* (in der Modalität der Möglichkeit) verstehen; vgl. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen*, 62–87. Räumt man jedoch auch der Modalität logische Bedeutung ein, wie dies Bernhardt zu tun scheint, öffnet sich ein breiteres Spektrum an Möglichkeiten.

<sup>32</sup> Vgl. Bernhardt, *Jesus Christus*, 60.

<sup>33</sup> Vgl. a. a. O., 61.

<sup>34</sup> Vgl. Bernhardts exemplarische Überlegungen zum Koran als möglicher Repräsentation Gottes a. a. O., 371–374.



Aus postkolonialer Sicht ist es begrüßenswert, wie Bernhardt mit seinen Überlegungen den (oder zumindest gewisse Ansätze des) religionstheologischen Pluralismus hermeneutisch in die Schranken weist und dessen Tendenz zur (wenn auch gut gemeinten, aber deshalb nicht weniger problematischen) Vereinnahmung anderer religiöser Traditionen einen Riegel vorschiebt. Indem Bernhardt seine Überlegungen an die christliche Erkenntnisperspektive zurückbindet und aus der Christologie heraus über die Möglichkeit von Gottes Repräsentationen in anderen Religionen nachdenkt, versucht er aus dem Inneren der christlichen Theologie heraus so weit wie möglich Raum für andere Religionen in ihrem Selbstverständnis zu schaffen und gleichzeitig Gesprächsmöglichkeiten zu öffnen. Aus postkolonialer Sicht wäre – im Anschluss an die Überlegungen weiter oben – aber nochmals rückzufragen, inwiefern es dieses Identitätszentrum überhaupt gibt. Bernhardt ist sich, wie das Konzept des «hermeneutischen Inklusivismus» zeigt, bewusst, dass es in der Auseinandersetzung mit anderen Religionen notwendigerweise zu einer hermeneutischen Vereinnahmung kommt. Umgekehrt ist dies auch diesen Religionen zuzugestehen, wie Bernhardt in anderen Texten formuliert hat.<sup>35</sup> Aber wann und unter welchen Bedingungen werden solche Vereinnahmungen auch identitätsbildend? Ja, wann und unter welchen Bedingungen müssen sie es vielleicht sogar werden, um ein friedliches Zusammenleben zu -fördern, das nicht zwischen «eigen» und «fremd» unterscheidet?

### 3. Repräsentationschristologie und postkoloniale Christologien

Postkoloniale Christologien sind sich bewusst, oft genug verbunden mit schmerzhaften Erfahrungen, dass Christus im Laufe der Geschichte nicht einfach nur ein befreiendes Symbol war, sondern immer wieder auch als Symbol zur Unterdrückung von bestimmten sozialen Gruppen, Kulturen und Religionen benutzt wurde.<sup>36</sup> Angesichts dieser zwiespältigen Geschichte versuchen sich postkoloniale Christologien selbstkritisch mit den

---

<sup>35</sup> Vgl. die Überlegungen zum «mutualen» oder «hermeneutischen Inklusivismus auf Gegenseitigkeit» in Bernhardt, *Ende des Dialogs*, 206ff.

<sup>36</sup> Vgl. z. B. Joerg Rieger: *Christ & Empire. From Paul to Postcolonial Times*, Minneapolis 2007.

Unterdrückten zu solidarisieren und fragen nicht nur nach Unterdrückungsmechanismen, sondern auch nach Widerstandsformen. So z. B. Kwok Pui-Lan:

«How is it possible for the formerly colonized, oppressed, subjugated subaltern to transform the symbol of Christ – a symbol that has been used to justify colonization and domination – into a symbol that affirms life, dignity, and freedom? Can the subaltern speak about Christ, and if so, under what conditions? What language shall we borrow?»<sup>37</sup>

Nicht nur, aber verstärkt im Laufe des 20. Jahrhunderts sind im Rahmen verschiedener Befreiungskämpfe unterschiedliche kontextuelle Christologien entstanden, die sich dadurch auszeichnen, dass marginalisierte Gruppen anfangen, auf ihre eigenen kulturellen und religiösen Ressourcen zurückzugreifen, um ihr eigenes Verständnis von Christus und Heil zu artikulieren.<sup>38</sup> In Anlehnung an Albert Schweitzers «Suche nach dem historischen Jesus» bezeichnet Pui-Lan diese Prozesse als «Suche nach dem hybriden Jesus»<sup>39</sup>. Dieser zeichnet sich durch eine komplexe, fluide, kulturelle und religiöse Identität aus, die unter kolonialen Bedingungen entsteht, diese aber auch gleichzeitig destabilisiert, indem sie sich einer eindeutigen Zuordnung verweigert.<sup>40</sup>

Ein Beispiel für einen solchen «hybriden Jesus» ist das Symbol des «schwarzen Christus», das im Kontext der amerikanischen Bürgerrechtsbewegungen entstand und dessen Schwarzsein Ausdruck dafür war, dass Christus an der Seite der schwarzen Bevölkerung steht, die rechtlich, politisch, sozial und auch kulturell gegenüber der weissen Bevölkerung benachteiligt wurde.<sup>41</sup> Nach Dominik Gautier stellt eine Theologie des «schwarzen Christus», wie sie z. B. James Cone entwickelt hat, jede Theologie infrage, die sich mit rassistischen Verhältnissen arrangiert hat.<sup>42</sup>

---

<sup>37</sup> Kwok Pui-Lan: *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*, Louisville 2005, 168.

<sup>38</sup> Vgl. a. a. O., 170.

<sup>39</sup> Vgl. ebd.

<sup>40</sup> Im Kontext postkolonialer Theorien wurde das Konzept der Hybridität massgeblich von Homi Bhaba geprägt; vgl. Silber, *Postkoloniale Theologien*, 150f.; María do Mar Castro Varela / Nikita Dawan: *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld <sup>3</sup>2020, 245–247.

<sup>41</sup> Vgl. Pui-Lan, *Postcolonial Imagination*, 174–176.

<sup>42</sup> Vgl. Dominik Gautier: *Kann Christus sprechen? Eine postkoloniale Überlegung zur Christologie*, in: Britta Konz / Bernhard Ortman / Christian

Cones Rede vom Schwarzsein Christi erinnere die Theologie an «ihre Verantwortung [...], Christus nicht als ‚fromme Idee‘ zu denken, sondern als einen, der – solidarisiert mit denen, die von Rassismus verletzt sind – die bestehende Ordnung verwirrt: er ist nun nicht mehr als identifiziert mit der dominanten Kultur zu denken, sondern als an den Orten präsent wahrzunehmen, wo sich die Gewalt dieser Kultur manifestiert.»<sup>43</sup> Ein «hybrider» Christus wie der «schwarze Christus» konfrontiert also Theologien in ihren jeweiligen kulturellen und sozialen Kontexten mit nicht reflektierten oder offen gelegten Hegemonialansprüchen und fordert diese zur Korrektur auf.

Vergleicht man diese Ansätze mit der Repräsentationschristologie, so legt es sich nahe, zu fragen, wie diese Unterdrückungsmechanismen und Widerstandsformen thematisiert und verarbeitet werden und ob auch Christus als Repräsentant Gottes und der Menschen als Hybrid lesbar ist.

Interessant ist zunächst, dass Christus in Bernhards Verständnis nicht nur menschliches Leid vor Gott vergegenwärtigt, sondern auch die Ursachen dieses Leids, die als «Negativabdruck» ihre Spuren im Leben und auf dem Körper des Opfers hinterlassen.<sup>44</sup> Bernhardt bleibt zwar – im Vergleich zu postkolonialen Theologien – eher unspezifisch und allgemein in Bezug auf das Leid wie auch die Ursachen dieses Leids, die Christus (negativ) repräsentiert. Gleichwohl bietet sich mit der Denkfigur, dass – bildlich gesprochen – die Wunden Christi nicht nur Leid ausdrücken, sondern auch Hinweise auf die Folterinstrumente sind, mit denen sie verursacht wurden, im Kern ein kritischer Ansatz, mit dem es möglich wird, nicht nur verursachtes Leid, sondern auch die Ursachen dafür zu benennen und vor Gott zu bringen. Aus postkolonialer Sicht wäre es aber wichtig, dies noch spezifischer anhand konkreter Kontexte zu durchdenken, um nicht Gefahr zu laufen, durch möglicherweise unerkannte Eurozentrismen «epistemische Gewalt»<sup>45</sup> auszuüben und dadurch nicht-

---

Wetz (Hg.): Postkolonialismus, Theologie und die Konstruktion des Anderen. Erkundungen in einem Grenzgebiet (Studies in Theology and Religion 26), Leiden/Boston 2020, 90–99, v. a. 94.

<sup>43</sup> Gautier, Kann Christus sprechen, 95.

<sup>44</sup> Vgl. Bernhardt, Jesus Christus, 95.

<sup>45</sup> Das Konzept der «epistemischen Gewalt» wurde von Gayatri Spivak eingeführt und beschreibt, wie Gewalt und Wissen (Wissensproduktion, -verbreitung und -anerkennung) zusammenhängen. Vgl. Claudia Brunner: Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne (Edition Politik 94), Bielefeld 2020.

westliche Wissensformen zu marginalisieren, zu relativieren oder unsichtbar zu machen.<sup>46</sup> Da die Repräsentationschristologie im Kontext der Religionstheologie entfaltet wird, würde es sich anbieten, den Ansatz ausgehend vom Problem religiös motivierter Gewalt nochmals zu durchleuchten.

Was in der Repräsentationschristologie kaum in den Blick kommt (wiederum gemessen an postkolonialen Christologien), sind die Widerstandsformen gegen das erlittene Unrecht. Bernhardt vertritt zwar den Gedanken, dass Christus als Repräsentant Gottes und der wirklichen Menschen zusammen auch Repräsentant des *wahren* Menschseins ist, dass er so die Bestimmung des Menschen zur Gottesgemeinschaft vergegenwärtigt, woran sich andere Menschen in ihren Grundbeziehungen orientieren können.<sup>47</sup> Was das aber konkret heisst und ob und wie sich dieses Motiv möglicherweise auch als Form des Widerstands gegen verschiedene Formen des Unrechts verstehen liesse, bleibt offen.

Zusammengefasst bietet das Verständnis von Christus als Repräsentant Gottes und der Menschen zwar Ansatzpunkte, die in Richtung postkolonialer Theologien weiter entfaltet werden können. Aktuell kann er aber nur schwer als postkolonialer Hybrid gelesen werden; dafür fehlen ihm in der Darstellung Bernhardts Identitätsmerkmale, die signalisieren würden, dass er sich in irgendeiner Weise mit «den Anderen» bzw. «den Subalternen» solidarisiert. Christus repräsentiert in der Repräsentationschristologie das wirkliche Menschsein. Bernhardts Absicht ist dabei – wenn ich ihn richtig verstehe – eine maximale Inklusion. Wenn man diese Strategie fährt, müsste man aus postkolonialer Sicht aber darauf achten, den Begriff

---

<sup>46</sup> Bei den «möglicherweise unerkannten Eurozentrismen» denke ich u. a. an eine gewisse Tendenz in westeuropäischen Theologien, die stark existenziell denken, bei der Auseinandersetzung mit dem Thema Gewalt, die Frage der Macht(-erhaltung) aussen vor zu lassen und dieses damit zu depolitisieren. So benennt die Repräsentationschristologie z. B. den Foltertod Christi und das Leid und die Dehumanisierung, die damit verbunden sind; vgl. Bernhardt, *Jesus Christus*, 87.104.199.282. Was aber nicht zur Sprache kommt, ist die disziplinierende Funktion des Foltertodes und der politische Kontext, in dem der Foltertod eingesetzt wird. So frage ich mich vor dem Hintergrund von Erfahrungen, wie sie u. a. in den lateinamerikanischen Militärdiktaturen des 20. Jahrhunderts gemacht wurden, in denen Folter systematisch zur Unterdrückung von politisch Andersdenkenden eingesetzt wurde, ob und wie sich die Repräsentationschristologie verändern würde, wenn sie derartige Machtstrukturen stärker beachten würde.

<sup>47</sup> Vgl. a. a. O., 95f.118.

«Menschsein» nicht einfach essenzialistisch zu verstehen, sondern ihn auch diskursiv zu durchleuchten; es gibt Menschen denen «Menschsein» abgesprochen wird, was für diese reale Konsequenzen hat.<sup>48</sup>

#### 4. Repräsentationschristologie, Repräsentation und Subalternität

Ganz zuletzt möchte ich nochmals auf den Repräsentationsbegriff eingehen, der im Zentrum der Repräsentationschristologie steht. Dabei interessiert mich an dieser Stelle vor allem Christi Repräsentation des wirklichen und wahren Menschseins. Wie bereits oben gesehen bedeutet Repräsentation bei Bernhardt in erster Linie Vergegenwärtigung, wohingegen die anderen Bedeutungen – Darstellung und Stellvertretung – etwas zurücktreten. Bei der Rede vom wirklichen und wahren Menschsein scheint es mir aber wichtig, doch nochmals auf das Moment der Darstellung und der Stellvertretung aufmerksam zu machen. Wenn Christus das wirkliche Menschsein repräsentiert, bildet er dieses in irgendeiner Weise auch ab; als Repräsentant des wahren Menschseins fungiert Christus auch als Stellvertreter, an dem sich die Menschen in ihren Lebensvollzügen orientieren können.

Interessanterweise hat die postkoloniale Theorie ebenfalls ausführlich über den Repräsentationsbegriff nachgedacht. So hat Gayatri Spivak in ihrem Beitrag *Can the Subaltern Speak?*, der heute als Klassiker der postkolonialen Theorie gilt, auf das Problem hingewiesen, dass Repräsentationspraktiken wie das Darstellen (als «Sprechen über») oder Stellvertreten (als «Sprechen für») Subalternität erzeugen.<sup>49</sup> Das bekannte Beispiel, an dem

---

<sup>48</sup> So gibt es z. B. im brasilianischen Menschenrechtsdiskurs Stimmen, denen zufolge Menschenrechte nur «aufrichtigen» Menschen zukommen, nicht aber «Verbrechern». Mit dieser Unterscheidung und Zuordnung wird Menschen, die sich ein Verbrechen haben zuschulde kommen lassen, das Menschsein diskursiv abgesprochen. Solche Stimmen haben reale Konsequenzen, wenn sie beispielsweise Praktiken im Gerichtswesen oder der Polizei prägen. Vgl. Katharina Merian: *Remembering Marielle Franco from a Theological Perspective. A Teaching in Individual and Collective Self-Empowerment*, Cham 2024, 12f.

<sup>49</sup> Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Aus dem Englischen von Alexander Jokowicz und Stefan Nowotny. Mit einer Einleitung von Hito Steyerl (es kommt drauf an 6), Wien 2008.

sie das Erzeugen von Subalternität durch Repräsentationspraktiken aufzeigt, ist der Diskurs über die Praxis der Witwenverbrennung in Indien zur Zeit der britischen Kolonialherrschaft. Spivak zufolge war der Diskurs von zwei dominanten Narrativen geprägt: Die britischen Kolonialherren beurteilten die Witwenverbrennung als Verbrechen gegen den Willen dieser Frauen und verboten sie deshalb im Jahr 1830. Indische Männer dagegen verstanden die Witwenverbrennung als hinduistisches Ritual, bei dem die verwitweten Ehefrauen aus freiem Willen ihren verstorbenen Ehemännern in den Tod folgten. Bei der Analyse dieser Narrative in historischen Dokumenten dieser Zeit stellte Spivak fest, dass die betroffenen Frauen selbst nie zu Wort kamen, sondern durch männliches (Für-)Sprechen als Subjekte konstituiert wurden.<sup>50</sup> Was auch immer die Frauen hätten sagen können, wäre von einer der Positionen vereinnahmt worden. Sie wurden also durch eine «diskursive Zwickmühle» (Hito Steyerl) zum Schweigen gebracht.<sup>51</sup>

Vor diesem Hintergrund stellt sich nun die Frage, ob der Gedanke, dass Christus das wirkliche und wahre Menschsein repräsentiert, ebenfalls Subalternität erzeugt und damit Menschen in eine Position bringt, in der sie nicht für sich sprechen können, selbst wenn sie das wollten. Was dafür spricht, ist die Beobachtung, dass mit der Rede vom *wirklichen* Menschsein eine pauschale Darstellung verbunden ist – «so wie es ist». Christi Repräsentation des wirklichen Menschseins ist also auf alle Menschen bezogen, unabhängig vom geschichtlichen, kulturellen und sozialen Kontext, Geschlecht, Religion etc. Ob sich diese einzelnen Menschen in der Beschreibung des wirklichen Menschseins durch die Repräsentationschristologie, die stark die menschliche Bedürftigkeit und das Leid betont, wiederfinden oder sie – aus guten Gründen – vielleicht auch bestreiten würden, ist eine Frage, die aussen vor gelassen wird. Ein ähnliches Problem stellt sich in Bezug auf die Rede von Christus als Repräsentant des wahren Menschseins, derzufolge Christus als Stellvertreter der (aller?) Menschen deren Bestimmung zur Gemeinschaft mit Gott verkörpert. Ob diese damit einverstanden sind und wie diese gegebenenfalls ihre Zustimmung zur Stellvertretung geben und diese damit autorisieren können, bleibt auch offen. Hier besteht aus postkolonialer Sicht also eine gewisse Gefahr, dass durch die Repräsentation Christi Subalterne entstehen, die nicht für sich sprechen können. Dieses Problem verschärft sich noch, wenn man es in

---

<sup>50</sup> Vgl. Spivak, *Can the Subaltern Speak*, 74–106.

<sup>51</sup> Vgl. Winkler und Möhring-Hesse, *Reflexive Repräsentation*, 160–163.

Bezug auf Andersglaubende und ihre Religionen durchdenkt, die ja ebenfalls in Christi Repräsentation des Menschseins inkludiert werden, aber explizit keine Beziehung zu Christus haben. Dazu kommt, dass die Repräsentationschristologie zwar die Möglichkeit zu denken vermag, dass sich auch ausserhalb des Christentums authentische Repräsentationen Gottes finden; ob es in den anderen Religionen aber auch andere authentische Repräsentanten des wirklichen und wahren Menschseins geben könnte, wird offen gelassen.

Zusammengefasst stellt sich angesichts des Gedankens, dass Christus das wirkliche und wahre Menschsein repräsentiert, ein Problem, das typisch ist für Repräsentationsprozesse.<sup>52</sup> Einerseits ist Christi Repräsentation des Menschseins inkludierend angelegt und verleiht diesem vor Gott eine Stimme, andererseits wirkt diese Repräsentation auch exkludierend, weil einzelne Menschen dadurch nicht selbst sprechen können. Vor diesem Hintergrund wäre es spannend, die Repräsentationschristologie im Kontext der Religionstheologie gebetstheologisch weiterzudenken, um deutlich zu machen, wie einzelne Menschen vor Gott sprechen und damit *ihre* Wirklichkeit zur Sprache bringen und zu *ihrem* wahren Menschsein finden können – im Einklang mit der «Sache», die Christus als Repräsentant des Menschseins repräsentiert, möglicherweise aber auch im Widerspruch.

---

<sup>52</sup> Vgl. a. a. O., 160.





## **Die Präsenz Christi denken. Religionsphilosophische Perspektiven**

Ohne jeden Zweifel stellt das Werk von Reinhold Bernhardt einen Meilenstein in der christologischen Theoriebildung dar.<sup>1</sup> Sie leistet im Wesentlichen zwei Dinge. Erstens bedeutet die Repräsentationstheorie eine elementare Innovation in Sachen christologischer und soteriologischer Theoriebildung, und zweitens wird der Wahrheitsanspruch christologischer Aussagen durch das religionstheologische Reframing im Kontext der anderen Weltreligionen in entscheidender Weise aktualisiert. Der erste, nach innen gerichtete und der zweite, nach außen gerichtete Aspekt hängen zusammen. Deshalb wird es für Bernhardt ein besonderes Anliegen, die Spannung zwischen dem historischen Jesusereignis und der universalen Bedeutung dieses konkreten Geschehens neu auszutarieren.

Zu Recht beginnt Bernhardt seine Christologie mit einer Reflexion auf die Differenz von Grundtext und Kontext. Geschichtliche Grundtexte aller Reflexionen auf Jesus Christus bleiben die neutestamentlichen Überlieferungen und deren Auslegungen in der Theologiegeschichte. Gegenwärtiger Kontext aber ist der jeweilige geschichtliche Ort der Glaubenden (9). Bernhardt verortet seinen Entwurf in den «geisteskulturellen und -wissenschaftlichen [...] Plausibilitätsstrukturen, die unter dem (unscharfen) Begriff «Postmoderne» zusammengefasst werden» (10). Es geht ihm in all seinen Überlegungen darum, «das neutestamentlich bezeugte Reden, Handeln und Ergehen Jesu für die Gegenwart verstehbar zu machen und sie auch auf Grundfragen heutiger menschlicher Existenz zu beziehen» (10f.).

Dem Anliegen einer Vergegenwärtigung der Christusgeschichten sind auch meine hier vorgetragenen Überlegungen geschuldet. Die spezielle Besonderheit von Bernhardts Repräsentationschristologie ist wie gesagt die Theologie der Religionen. Meine hier vorgetragenen Überlegungen unternehmen – die repräsentative Christologie der Religionen im Rücken – einige Schritte in Richtung einer repräsentativen Christologie der Philosophie.

---

<sup>1</sup> Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf Reinhold Bernhardt: *Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie* (BThR 23), Zürich 2021.

Um auch heute den Glauben an Jesus vernünftig zu verantworten, wird es notwendig, die eigene Theoriebildung zu erneuern, deren Grenzen wahrzunehmen und auch jenseits der eigenen Diskursgemeinschaft argumentativ zu vertreten. Es muss also gelingen, für sich selbst in Jesus das Heil zu finden und zugleich nach außen diesen Glauben so ins Gespräch zu bringen, dass andere Religionen und Denkwege nicht desavouiert werden, sondern im Gegenteil gewürdigt und wertgeschätzt werden können.

Ich möchte im Folgenden zunächst einige Aspekte des Ansatzes von Reinhold Bernhardts Repräsentationschristologie herausarbeiten und vorstellen. Dabei wird in einem ersten Schritt eine allgemeine Charakterisierung seines Ansatzes vorgenommen, um dann in einem zweiten Schritt die besondere Durchführung der Repräsentationschristologie herauszuarbeiten. Entscheidend ist hier, dass der für die Religionstheologie grundlegende universale Heilswille Gottes zur Frage nach einer Präsenz Christi in allen Menschen und sogar in allem Leben und allen Dingen führt. Diese universale Intuition wird in einem dritten Schritt über Bernhardts Ansatz einer *Christologie der Religionen* hinaus auf die Frage nach einer zeitgemäßen *Christologie der Philosophie* erweitert.

Dies wird notwendig, weil gerade in der westlichen Welt ein rational verantwortetes Christentum immer mehr an Boden verliert. Auch dieser Herausforderung gilt es sich zu stellen. Der Schwerpunkt der Betrachtung liegt dann nicht mehr auf der Offenbarung in der *Religionsgeschichte*, sondern auf der Selbstmitteilung Gottes in der *Philosophiegeschichte*. Damit liegt der Fokus nicht mehr auf dem Verhältnis des Glaubens zu nicht-christlichen Religionen, sondern zu – vordergründig – nichtreligiösem Denken. Die Grundtexte der philosophischen Christologie bleiben die Schriften vor allem des Neuen Testaments und der christlichen Überlieferung. Doch der Kontext ist dann das philosophische Denken der westlichen Tradition, das die Religionen scheinbar in große Bedrängnis gebracht hat. Es ergibt sich in Anschluss an die Untersuchung der Christologie im *Kontext der Religionen* eine Deutung der Christologie im *Kontext der Philosophien*. Es stellt sich die Frage, ob und inwiefern der universale Heilswille Gottes nicht nur innerhalb der Grenzen der Kirchen und innerhalb der Grenzen der anderen verfassten Religionen am Werk ist, sondern auch in den säkularen Denkweisen der westlichen Philosophie. Die Konzentration auf die abendländische Situation ist nicht einem wie auch immer gearteten Eurozentrismus geschuldet, sondern dem Bewusstsein, dass wir in konkrete Kontexte eingebunden sind, die wir nicht ignorieren können. Dieser Kontext ist für uns zunächst die westliche Kultur. Dass die hier

gestellte Frage auch auf andere Kulturkreise und deren säkulare Denkweisen ausgeweitet werden kann und muss, versteht sich von selbst.

## 1. Die Repräsentationschristologie als Vorarbeit

### 1.1 Repräsentation Christi im Allgemeinen

Ziel der Repräsentationschristologie ist es, die «Geschichte Jesu und die darin repräsentierte Nähe Gottes» (11) in ihrer Ausstrahlung nicht nur auf die Menschen, denen Jesus physisch begegnete, sondern auf alle Christinnen und Christen sowie schließlich auf Nichtchristinnen und Nichtchristen aller Zeiten zu lesen und nachzuvollziehen.<sup>2</sup> Dies ist nach Bernhardt nur möglich, wenn eine Christologie von oben mit einer Christologie von unten vermittelt wird. Gemäß letzterer soll die radikale Offenheit Jesu für die Gegenwart Gottes thematisch werden, während erstere darauf Wert legt, dass es wirklich die *Gottesgegenwart* ist, die in Jesus angekommen ist und die zu seiner zweiten Natur geworden ist, will man den klassischen Terminus Natur der Zwei-Naturen-Lehre hier verwenden. Ausgangspunkt bleibt die geschichtliche Person Jesu in ihrer Menschlichkeit, die zur Frage nach der Gegenwart Gottes führt, um von Gott wieder zu Jesus und seinem Menschsein zurückzuführen (14). Nur so kann die weitestgehende Entsprechung von biblischem Ursprungsimpuls zum christlichen Glauben gewahrt werden. Der biblisch bezeugte Mensch Jesus von Nazaret bleibt für Bernhardt der Angelpunkt des Glaubens, der auch als geschichtlicher Glaubensgrund aufgefasst werden muss (14). Zugleich aber ist die aktuelle Relevanz dieses Menschen im Kontext der gegenwärtigen Lebenswelten aufzuzeigen (15). Die lebensverändernde Kraft des Ursprungszeugnisses muss in den intellektuellen Plausibilitätsstrukturen der je eigenen Zeit nachvollziehbar gemacht werden. Bernhardt grenzt sich dabei von christologischen Ansätzen ab, die den Rückbezug auf den geschichtlichen Jesus von Nazaret und dessen Bezeugung in den biblischen Text ganz aufgeben, wie dies in der bewusstseinstheologischen Theorie von Christian Danz der Fall ist.<sup>3</sup> In der Christologie geht es für Bernhardt nie nur «um

---

<sup>2</sup> Vgl. dazu Hermann Deuser: *Gottesinstinkt. Semiotische Religionstheorie und Pragmatismus*, Tübingen 2004, 166.

<sup>3</sup> Christian Danz: *Grundprobleme der Christologie*, Tübingen 2013, 193–240; Christian Danz / Georg Essen (Hg.): *Dogmatische Christologie in der*

die Erfassung und das Verstehen des Selbstverhältnisses des Menschen sowie um die Darstellung dieses Sich-Verstehens» (40), vielmehr hält er am *Christus extra nos* fest. Auch kann der *Christus praesens* für ihn nicht in den Vollzug des glaubenden Selbstverständnisses aufgelöst werden (ebd.). Gegen diese inhaltliche Entkernung der Christologie, die diese in reine Anthropologie überführt, hält Bernhardt mit Karl Barth sowohl an der geschichtlichen als auch an der übergeschichtlichen Realität der für sich bestehenden Gegenwart Gottes und damit auch der Gegenwart Christi fest. Die Denkfigur, mit der die Vermittlung Gottes in die menschliche Wirklichkeit der historischen Person Jesu, aber auch die Vermittlung der historischen Person Jesu mit den heutigen Menschen geleistet werden soll, konkretisiert sich im Begriff der *Repräsentation*.

Ziel dieses Begriffs ist es, die Gegenwart Gottes für die Menschen hier und jetzt denkbar und erfahrbar werden zu lassen. Jesus wird als Mittler zwischen Gott und Mensch zum Repräsentanten Gottes in zweifacher Richtung. Einerseits vermittelt Christus von Gott zu den Menschen hin. Als Repräsentant Gottes lässt er dessen Liebe in dieser Welt wirklich und erfahrbar werden. Andererseits vermittelt Jesus die Menschen in die Gegenwart Gottes. Als Repräsentant der Menschen trägt er deren oftmals abgründige Wirklichkeit vor Gott. Damit wird klar, dass es Bernhardt auf die denkbare und erfahrbare Heilsgewalt Gottes ankommt. Jesus vermittelt Gott und Mensch in eine gemeinsame Gegenwart, die für die Menschen heilsam wird. Damit steht das soteriologische Interesse im Zentrum des wechselseitigen Repräsentationsgeschehens. Christus vermittelt das wirkliche Menschsein in dieser Welt mit dem wahren Menschsein in dessen göttlicher Bestimmtheit. Damit wird nicht nur das Ziel repräsentiert, sondern zugleich der Weg zu diesem Ziel eröffnet. Das Ziel ist das Leben in göttlicher Gegenwart, zu dem der Mensch bestimmt ist. Der Weg ist Christus selbst, der gegenständlich die Anschauung des Gotteswillens zum Heil konkretisiert.

Bernhardt verdeutlicht das Gemeinte mit Hermann Deuser bzw. Charles Sanders Peirce. Mit einer trinitarischen Figur wird die ursprüngliche Kreativität Gottes als universaler Heilswille Gottes repräsentiert (79). Gott selbst wird als liebendes und handelndes Zentrum des Heilsgeschehens eingeführt und von Christus gegenständlich repräsentiert. Im Sohn wird der Vater als Schöpfer und Erlöser der Welt zum konkreten Gegenstand des Glaubens. Diese Darstellung aber wird ihrerseits im glaubenden

Verstehen als geistige Gottesrepräsentation wirksam. Die Repräsentation Gottes durch Christus kommt erst mit dem Moment der Rezeption durch den Geist und damit auch mit der gedanklichen (Re-)Konstruktion Christi in uns zu seinem Ziel. Im Denken, genauer im Glauben des Menschen erreicht die Vergegenwärtigung Gottes ihren Zweck, der darin besteht, ein Abwesendes (Gott) als anwesend zu setzen und zwar zunächst in der Person Jesu, dann aber in der Person der und des Glaubenden.<sup>4</sup> Bernhardt weist in diesem Kontext auf die Offenbarung des Gottesnamens, den er als «Ich bin da», «Ich werde da sein» bzw. «Ich werde mit dir sein» übersetzt (82). Diese Gegenwart ist für ihn kein leerer ontologischer Begriff, sondern der Inhalt des göttlichen Heilswillens. Jesus Christus wird damit zur «Gottesgegenwart in Person» (83). Gott ist zwar anwesend, doch bleibt er als solcher der menschlichen Erfahrung entzogen. Bernhardt kann diesen Sachverhalt wie folgt ausdrücken: «Diese Bedeutung lege ich dem Repräsentationsbegriff bei: Er bezeichnet die erfahrbare Repräsentation eines der Erfahrung entzogenen *Anwesenden*.» (83)

Damit wird der Repräsentationsbegriff auch vom Offenbarungsbegriff abgegrenzt. Beiden gemeinsam ist eine Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit. Doch während die Offenbarung nach Bernhardt eine «epistemische Selbstrepräsentation» meint, die die *Erkenntnis* der verborgenen Anwesenheit Gottes ermöglicht, handle es sich beim Gedanken der Repräsentation nicht um die *Vertretung* des Abwesenden im Wissen, sondern um die gewusste Vergegenwärtigung des *Anwesenden als solchen* (261). Freilich erhält sich auch darin das Moment der Entzogenheit, denn der in Christus vergegenwärtigte Gott bleibt als solcher verborgen. Mit Norbert Bolz formuliert Bernhardt: «Christus ist die Erscheinung der Verborgenheit Gottes» (262).

Eine vergleichbare Spannung ergibt sich mit Blick auf den repräsentierten Inhalt: die Erlösung oder das Heil. So sehr Bernhardt die Universalität und Unbedingtheit der Heilsgegenwart Gottes betont, so wenig werden damit die Wirklichkeit und Macht der Sünde geleugnet und die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen vergessen (105). Vielmehr werden diese durch die Manifestation des Heilswillens in Christus erst offenbar. Eine realistische Sicht auf die Welt und den Menschen bleibt unverzichtbar. Doch macht die offenbar gewordene Erlösungsbedürftigkeit auch die Unverbrüchlichkeit der universalen Heilzusage deutlich. Christus repräsentiert Gottes *creatio et salvatio continua*. Der fortgesetzte Schöpfungs-

---

<sup>4</sup> Deuser, Gottesinstinkt, 163f.

und Erlösungsprozess macht auch vor der Grenze des Todes und der Sünde nicht halt und erstreckt sich auf die gesamte Schöpfung. Damit befindet sich Bernhardt in einer Nachbarschaft zu Jürgen Moltmanns ökologischer Schöpfungslehre (106). Insgesamt zeichnet sich der Ansatz von Reinhold Bernhardt dadurch aus, den Heilswillen Gottes so umfassend wie möglich zu deuten. Das wird in der konkreten Durchführung der Repräsentationschristologie noch klarer.

## 1.2 Die Charakteristik der Repräsentation im Besonderen

Der Begriff der Repräsentation dient unter anderem dazu, die Christologie aus ihrem metaphysischen Kontext zu lösen und zugleich für die aktuelle geistesgeschichtliche Situation verstehbar zu machen. Dabei ist die Kritik an der traditionellen Terminologie bereits von der Absicht getragen, den Heilswillen Gottes von einer dogmatischen Engführung auf Jesus Christus zu lösen. Zugleich aber soll die Grundlegung der göttlichen Zuwendung zu seiner Schöpfung mit der geschichtlichen Person Jesu von Nazaret verbunden bleiben (151). Bereits bei der Betrachtung des geschichtlichen Jesus wird eine Unterscheidung aufgemacht, die für die weitere Entfaltung des Gedankens grundlegend wird, nämlich diejenige zwischen der *Person Jesu* sowie seinem *Werk* und seiner *Wirkung* (149–156). In Termini der Repräsentationschristologie bezeichnet die Unterscheidung zum einen die Person Jesus als den Repräsentanten Gottes gegenüber den Menschen sowie den Repräsentanten der Menschen gegenüber Gott und zum anderen das Wirken und die Wirkung Jesu, welche die Heilsgegenwart Gottes für die Menschen repräsentieren. Das erste bleibt stets konkret, historisch und weltlich, während das zweite allgemein, übergeschichtlich und göttlich ist. Zugleich betrifft die Rede von der Person Jesu in traditionellen Termini die Inkarnation, die Gottessohnschaft und die Offenbarung, während die Rede von Wirken und Wirkung die soteriologischen Aspekte der Rechtfertigung, Erlösung, Versöhnung usw. impliziert (154). Allerdings bilden beide Elemente zusammen die *eine* unzertrennliche «Christuswirklichkeit» (153).

Diese Terminologie ist nach Bernhardt ein erster Schritt, das Substanzdenken der traditionellen Christologie zu überwinden. Die Rede von der Vereinigung der menschlichen und der göttlichen Natur in einer Person lehnt Bernhardt ab, wenngleich er am Gemeintem dieser metaphysischen Dogmen festhält. Gegenüber den abstrakten und statischen Begriffen der

Schuldogmatik kommt es ihm auf die konkreten und dynamischen Leitkategorien *Beziehung* und *Ereignung* an (160). Relationale Denkformen stehen im Vordergrund. Entsprechend basiert die Repräsentationschristologie auf einer «Ontologie» der Person, der Relation sowie der Funktion im Rahmen eines dynamisch-prozesshaften Wirklichkeitsverständnisses. Deshalb wird das Verhältnis Jesu zu Gott, dem Vater, als eine personale Beziehung und nicht als eine metaphysische Seinsaussage verstanden (166). Die Gottheit Jesu resultiert aus seiner einmaligen Gottesbeziehung und nicht aus seiner göttlichen Natur. Und deshalb wendet sich Bernhardt gegen die Vorstellung von der Menschwerdung Gottes oder der Einheit des Unendlichen und Absoluten mit dem Endlichen und Relativen. Mit Spinoza und John Hick sieht er hier eine Quadratur des Kreises gegeben (vgl. 176.194). Nicht zwei Naturen finden sich in Christus, sondern zwei Beziehungen. Jesus ist einerseits Gott zugewandt und in dieser Hinsicht steht er in einer einzigartigen Liebesbeziehung zum himmlischen Vater, dies macht seine göttliche «Natur» aus. Andererseits ist Jesus auf die Menschen ausgerichtet. Seine gelebte Liebe zu den Armen, den Sündern, den Randständigen muss selbst als Repräsentanz der Gottesliebe für die Menschen verstanden werden, während Jesu eigene Vulnerabilität, Schwäche und schließlich sein Tod die Menschheit gegenüber Gott repräsentiert.

Der Logos wird damit selbst zum Inbegriff göttlicher Liebe allen Menschen gegenüber. In den Worten Bernhardts: «Weil das sich offenbarende Wesen Gottes Liebe ist, ist der Logos die sich selbst gebende Liebe Gottes» (183). Nun werden weitere Unterscheidungen wichtig. Einerseits ist Gott gegenüber dem Logos stets der größere und zugleich verborgene Grund der Liebe. Andererseits repräsentiert der Logos den Liebeswillen Gottes. Doch nicht nur befindet sich der Logos in Differenzeinheit mit Gott. Auch der Logos selbst hat zwei Seiten, die eine Einheit bilden. So ist der Logos selbst der nichtinkarnierte und in diesem Sinn der allgemeine und abstrakte Gedanke dieses Liebes- und Heilswillens. Der Logos ist aber zugleich auch der inkarnierte und damit der besondere und konkrete Mensch Jesus von Nazaret. Auch hier gilt, dass der besondere Mensch Jesus den allgemeinen Heilswillen Gottes repräsentiert. Deshalb kann man sagen: Jesus ist ganz der Logos und zugleich: Jesus ist nicht der ganze Logos. Der Logos ist in gewisser Weise «mehr».

Mit Rückgriff auf die Theorie des sogenannten «Extra Calvinisticum» entfaltet Bernhardt seinen Ansatz weiter (201ff.). Diese Theorie besagt, dass der göttliche Logos zwar im Fleisch Jesu präsent ist, jedoch nicht nur. Er ist auch außerhalb der konkreten Inkarnation allgegenwärtig. Dieser

Gedanke war zunächst für die calvinistische Abendmahlslehre und die theologische Erkenntnislehre von Bedeutung. Hier ist nun bemerkenswert, dass sich Bernhardt für seinen weiteren Gedankengang auf die Abendmahlslehre und nicht auf die Erkenntnislehre konzentriert. Letztere führe zu einer «natürlichen Gotteserkenntnis», die uns hier aber nicht weiter zu interessieren braucht» (202). Warum dieser in der allgemeinen und universalen Gegenwart des Logos gründende Heilsweg für Bernhardt hier nicht von zentraler Bedeutung ist, werden wir noch interpretieren müssen. Zunächst stelle ich den weiteren Gedankengang vor. Calvin geht von einer gewissen «Überschüssigkeit» des ewigen über den inkarnierten Logos aus (203). Dieses Plus des *lógos ásarkos* führt dazu, dass Menschen auch unabhängig von der konkreten Begegnung mit Jesus und dem Glauben der Kirche, eine heilsrelevante Gotteserfahrung machen können (202).<sup>5</sup>

Der reformierte Theologe Karl Barth, der sich in jungen Jahren ebenfalls zum «Extra Calvinisticum» bekannte, lehnt in seinen späteren Jahren diese Theorie ab. Bernhardt vermutet, dass diese Wendung von Barths Kampf gegen die natürliche Theologie motiviert sein dürfte (205). Dennoch entwickelt auch Barth eine Lehre, die das Motiv des «extra» sachlich aufnimmt, allerdings ausgehend von seiner Theorie der Menschwerdung. Menschwerdung wird in einer Weise dynamisiert, dass auch hier ein Überschuss entsteht. Das eine Christuslicht bricht sich in seinem Gang ins konkrete, kontingente und historische Einzeldasein in einer Weise, die Reflexionen des Lichts auch jenseits der Grenzen der Kirche entstehen lässt. Auch *extra ecclesiam* bringt das universale Wort Gottes wahre Worte hervor, so dass sich auch außerhalb der dezidierten Tradition des Christentums und seiner Verkündigung «Worte, Wahrheiten, ja, «Offenbarungen» und damit «Lichtungen und Erleuchtungen» finden (206).

Analog dazu besteht Bernhardt auf dem «Universalitätspotenzial, das im «Extra Calvinisticum» liegt und das die Möglichkeit eröffnet, jenseits der Offenbarung in Christus christliche Wahrheit zu finden: «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.» (206) Damit ist die Tür für die Theologie der Religionen geöffnet. Aber noch eine weitere Tür öffnet sich, wenn Bernhardt mit Christian Link der Welt überhaupt, auch einem ausgesprochen atheistischen Humanismus das Potenzial zuspricht, «die der Kirche anvertraute Wahrheit mindestens ebenso deutlich

---

<sup>5</sup> Johannes Calvin, *Institutio Christianae Religionis I*, 10, 2.



und bestimmt, wie sie selbst und manchmal sogar auch besser und manchmal auch folgerichtiger zu bezeugen» (207).<sup>6</sup> Ich werde im zweiten Teil meiner Überlegungen auf diesen Gedanken zurückkommen.

Zunächst ist festzuhalten, dass aus dem Außerhalb – «extra» – der konkreten Lebenswirklichkeit des historischen Jesus bezogen auf seine Präsenz im Abendmahl ein «Außerhalb der Kirche» wurde. Der *lógos ásarkos* vermittelt Heil auch außerhalb der Reichweite kirchlicher Wirksamkeit. Der nächste Schritt wäre nun, ein «Außerhalb» Christi zu postulieren, wie dies in der pluralistischen Religionstheologie eines John Hick geschieht. Doch hier bleibt Bernhardt kritisch, da für ihn das Heilsziel auch außerhalb des Christentums auf den universalen *lógos* bezogen bleibt, auch wenn die Beziehung zur konkreten Christusfigur nicht explizit gegeben ist. So ist Buddha für ihn nicht eine weitere Verleiblichung der absoluten Wirklichkeit (the REAL), wie dies etwa für Perry Schmidt-Leukel der Fall ist, wohl aber könnte aus der Perspektive eines christlichen hermeneutischen Inklusivismus Buddha durchaus auch als Verleiblichung des *lógos* gesehen werden.<sup>7</sup> So dürfen wir nach Bernhardt mit weiteren Repräsentationen Gottes in den normativen Zentren anderer Religionen rechnen (375), da wir der Liebe und Güte Gottes keine Grenzen setzen können. Die gesamten Überlegungen der repräsentativen Christologie haben hier ihr Zentrum: Wie ist es denkbar, an der Universalität des Christentums festzuhalten und zugleich die größere Universalität der göttlichen Wahrheit zu behaupten, die sich dann auch in anderen religiösen Systemen verdichten kann? Anders ausgedrückt: Gibt es *extra Christum* eine Selbstvergegenwärtigung Gottes (224)?

Für die Repräsentationschristologie Bernhardts bleibt jedenfalls entscheidend, dass das historisch Konkrete genauso stark gewichtet wird wie das übergeschichtlich Universale. Die Öffnung auf Universalität wird möglich, weil nicht die ontologische Identität Jesu mit Gott postuliert wird, wie sie in der Wendung «Jesus ist Sohn Gottes» klassischerweise impliziert wird, sondern die heilsrelevante Vergegenwärtigung Gottes in Christus. «Jesus repräsentiert Gott». Mehrere Vergegenwärtigungen des göttlichen Heilswillens sind denkbar. Dabei legt Bernhardt besonderes

---

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Mathias Schneider in diesem Band.

Gewicht auf die Verbindung des universalen Christus mit dem historischen Jesus. Das besagt aber für ihn gerade keine ausschließliche Identifikation, sondern eine ausstrahlende Repräsentation: «An Jesus zeigt sich die Gottheit Gottes, von ihm geht ihre Strahlkraft aus» (219).

Bezogen auf das Verhältnis des Logos Gottes zum Menschsein Jesu ergibt sich ein doppeltes «Mehr». Einerseits ist das Wort Gottes mehr als Jesus, weil die kosmische Weite und Universalität die Beschränkung eines einzelnen Lebens übersteigen. Andererseits ist aber auch Jesus mehr als das Wort Gottes, findet sich doch in ihm eine einzigartige Verdichtung und Konzentration in Raum und Zeit. Es kommt also auf die Präsenz der Fülle im Teil an. Die Vollständigkeit der Teile ist hier nicht maßgeblich. Explizit grenzt sich Bernhardt von der Gattungschristologie des David Friedrich Strauß ab. Auch die Summe der Menschen ist nicht mehr als die Repräsentation Gottes im einzelnen Menschen. Deshalb spricht er auf Christus bezogen davon, dass Jesus Christus «die bedingte Gestalt des Unbedingten, die endliche Repräsentation des Unendlichen, die konkrete Vergegenwärtigung der universalen Präsenz Gottes ist, die Ereignung seiner Anwesenheit» (225). Im konkreten Christusereignis vergegenwärtigt sich der Christusinhalt, ohne ganz in diesem aufzugehen. Die partikulare Gestalt bleibt wichtig für die «historische Bodenhaftung», ohne die der Christusinhalt in «bloße philosophische Spekulationen» abheben könnte (292). Die konkrete Mitteilung des göttlichen Heilswillens im Sinne einer Selbstmitteilung Gottes bleibt für Bernhardt grundlegend. Doch ebenso betont er, dass dieses besondere Ereignis 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» sei (295). Dieser repräsentierte Gehalt überschreitet aber die Konkretion in Jesus von Nazaret.

## 2. Von der Christologie der Religionen zur Christologie der Philosophie

In einer Welt, in der sich die verschiedenen Religionen nicht nur auf globaler oder internationaler Ebene begegnen, sondern auch innerhalb der Staaten, Regionen und Gemeinschaften immer mehr ein friedvolles, konstruktives und von wechselseitiger Sympathie getragenes Miteinander der Glaubensrichtungen notwendig wird, kann die Bedeutung der Arbeit Reinhold Bernhardts kaum überschätzt werden. Daneben stellt sich wie

bereits eingangs erwähnt im Kontext der westlichen Kultur immer drängender eine weitere Aufgabe. Die großen Kirchen Europas befinden sich im freien Fall. Der Bedeutungs- und Plausibilitätsverlust des Christentums ist unbestreitbar. Die elementaren Krisenphänomene müssen hier nicht eigens ausgeführt werden. Die Ursachen und Gründe dafür sind vielschichtig und in unserem Kontext kaum auszuloten. Lediglich ein Aspekt dieser Krise soll hier angesprochen werden. Es scheint durchaus auch geistesgeschichtliche, konkreter: philosophiegeschichtliche Motive für die religiöse Umbruchssituation in Europa zu geben. Dabei stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie. Philosophie wird hier als eine Wissenschaft und Wissensform betrachtet, in der Menschen sich über sich selbst, ihr individuelles und kollektives Selbstverständnis, ihr Tun und Lassen, ihre Hoffnungen und Ängste, ihr Glauben und Wissen Rechenschaft ablegen. In den letzten Jahrhunderten hat die Philosophie viele Funktionen von der Theologie übernommen. Nicht zuletzt deshalb sieht sich die systematische Theologie auch vor die Aufgabe gestellt, analog zur *Theologie der Religionen* eine neue *Theologie der Philosophie* zu entwickeln.

Eine Theologie der Philosophie fragt nach der religiösen Relevanz bestimmter Philosophien. Anders gewendet: Es geht um den inneren Zusammenhang von theologischem und philosophischem Logos, berufen sich doch beide Disziplinen auf den Logos, den Geist, aber auch die Vernunft. Insofern in der christlichen Theologie der göttliche Logos Fleisch geworden ist, und damit die Frage nach Gott untrennbar mit der Frage nach dem Menschen und die Frage nach dem Menschen untrennbar mit der Person Jesu Christi verbunden ist, wird die christliche *Theologie der Philosophie* notwendigerweise zur *Christologie der Philosophie*. Wie die Geschichte der Religionen für das Christentum immer wichtiger wird, so auch die Geschichte des Denkens. Letztere gewinnt auch dadurch an Bedeutung für die Theologie, dass im christlichen Glauben Gott selbst ein Moment in der menschlichen Geschichte wird und selbst eine menschliche Geschichte hat. Wenn es für ein vernünftiges Christentum entscheidend ist, mit den Dynamiken der menschlichen Geschichte in Verbindung zu stehen, dann ist es für die Entwicklung des Glaubens wesentlich, mit jenem Wehen des Geistes in Verbindung zu treten, das sich an der Entwicklung der Philosophie ablesen lässt. Dabei geht es nicht nur darum, da und dort Anregungen für das Theologietreiben aufzuspüren, ein bisschen Aristoteles, ein bisschen Kant, ein bisschen Foucault, ein bisschen

analytische Philosophie. Sondern die geschichtliche Dynamik der Philosophie als solche wird ein *locus theologicus proprius*. Ausgehend von dem, was bisher über die Theologie bzw. Christologie der Religionen gesagt wurde, möchte ich nun ein wenig in Richtung einer *Theologie* bzw. *Christologie der Philosophie* weiterdenken. Mit Bernhardt über Bernhardt hinaus.

## 2.1 Die Repräsentation Christi in Natur, Welt und Geist

Eine Spur, die Reinhold Bernhardt anspricht, aber nicht weiterverfolgt, führt zur Frage nach der Christusrepräsentanz aller Menschen. Kann der Mensch als solcher Christus repräsentieren? Schon mit Blick auf das «Extra Calvinisticum» wurde die Gegenwart des universalen *lógos ásarkos* außerhalb der Gruppe derjenigen Menschen, die mit dem konkreten *lógos énsarkos* über ihren Glauben bzw. die Zugehörigkeit zur Kirche verbunden sind, eingeführt. Deshalb kann gefragt werden: Wie ist der vernünftige Geist Gottes in allen Menschen präsent? Die mit dieser Frage verwandte Thematik einer natürlichen Theologie oder natürlichen Gotteserkenntnis wurde von Bernhardt zwar angesprochen, aber nicht weiter untersucht. Der Gedanke, dass es eben der göttliche *lógos* ist, der im menschlichen Fleisch Gott selbst repräsentiert, legt nahe, erneut darüber nachzudenken, inwiefern eine Gottesgegenwart in der menschlichen Vernunft angenommen werden kann. *Lógos* und Vernunft hängen zusammen. Das Christentum ist immer *auch* eine Vernunftreligion gewesen.

Was aber will Vernunft hier besagen? Wie der Glaube, so ist die Vernunft ein zentrales Moment der Geistigkeit des Menschen. Die Vernunft vernimmt ihre Sache, ist bei ihr gegenwärtig und erfasst sie. So wirkt die Vernunft auch bei jedem Versuch, Gott wahrzunehmen, zu erfahren und zu glauben mit. Denn ohne diese vernehmende Geistigkeit kann es kein Vernehmen Gottes geben, auch nicht in einem reinen Glauben, da auch dieser Glaube immer noch einen Gehalt hat, der gedacht und nicht nur gedankenlos aufgenommen werden will. Vernunft im Sinne des *lógos* ist also ein menschliches Vermögen, das mehr ist als nur menschlich. Sie ist ein Spiegel Gottes, zumal, wenn sie Gott zu ihrem Gegenstand macht. Doch muss nicht nur die gedachte Sache, sondern auch der subjektive Glaubens- und Denktakt selbst in seiner inneren Verbindung mit der Gegenwart Gottes in uns gedacht werden. Deshalb legt sich die Aufgabe nahe, das Verhältnis der vernünftigen Repräsentanz Gottes in uns weiter zu untersuchen. Könnte die Vernunft im Sinne des in uns gegenwärtigen

*lógos* als eine Gestalt göttlicher Selbstmitteilung und damit Selbstvergegenwärtigung bestimmt werden? Diese Frage ist mit Blick auf die universale Wirksamkeit des *lógos ásarkos* jedenfalls nicht völlig abwegig. Dann wären auch der menschliche Geist, das menschliche Licht sowie die menschliche Weisheit Geist vom Geist Gottes, Licht vom Licht Gottes sowie Weisheit von der Weisheit Gottes, wie Bernhardt verdeutlicht (247–259).

Vergleichbares wäre noch einmal bezogen auf die menschliche Freiheit zu untersuchen. Diese wäre dann Freiheit von der Freiheit Gottes. Die darin liegende dialektische Rückbindung menschlicher Freiheit an die göttliche könnte auch eine Brücke sein zwischen der reformatorischen Freiheitslehre, die das Wirken Gottes in uns betont, und der katholischen Freiheitslehre, die die Eigenaktivität der Freiheit auch im Rechtfertigungsgeschehen nicht aufgeben will. Die Freiheit des Christenmenschen ist reine Gnade, und die Gnade realisiert sich in Freiheit. Die Gnade befreit, und die Freiheit begnadet.

Freiheit und Vernunft, um nur diese beiden klassischen Vermögen des Menschen hier anzusprechen, wären nach dem bisher Angedeuteten anthropologische Repräsentantinnen Gottes in uns. Sie wären mit Gott nicht zu identifizieren. Sie sind nicht Gott. Aber sie könnten die göttliche Vernunft und göttliche Freiheit in uns *repräsentieren*. Das Ziel wäre also eine philosophische *Repräsentanzchristologie*.

Reinhold Bernhardt spricht von einem Überschuss, der im geschichtlichen Christusereignis angelegt ist und sich im übergeschichtlichen Christusgehalt entfaltet. Der universale Gehalt des alle Grenzen überschreitenden göttlichen *lógos ásarkos* erstreckt sich auch auf die *Naturgeschichte*, die *Weltgeschichte* und die *Geistesgeschichte*. Das bedeutet, dass das göttliche Wort, durch das alle Dinge geworden sind, auch in der Natur gegenwärtig ist und dass anders gewendet, die Natur selbst als *Repräsentantin* dieses schöpferischen Wortes gelten kann. Dieser Gedanke bleibt für eine ökologische Repräsentanzchristologie von elementarer Bedeutung, kommt doch dann allen Dingen und Lebewesen eine spezielle Würde zu. Die Rede von *incarnatio continua* gewinnt in der *Naturgeschichte* eine besondere Bedeutung.

Wenn alle Menschen in gewisser Weise immer schon – und das heißt auch vor einer expliziten Aufnahme einer Gottesbeziehung oder Christusbeziehung – Repräsentant:innen Gottes sind, dann kann auch die *Weltgeschichte* als die Fülle des Tuns und Lassens der Menschen Spuren der Gottesgegenwart enthalten. Dieser Gedanke ist bereits konstitutiv für das Alte Testament, das ja gerade eine Weltgeschichte in theologischer Absicht

entwirft. Der Gott Israels interagiert mit den Menschen und wird in dieser Interaktion geschichtsmächtig. So können und dürfen wir auch in der Geschichte der Menschen in all ihrer Abgründigkeit immer auch die heilsame Gegenwart des liebenden Gottes annehmen, der sein Volk immer wieder aus selbstverschuldeten und auch nicht selbstverschuldeten Misslichkeiten befreit. Jeder Akt der Befreiung, der Gerechtigkeit und der Solidarität kann dann den universalen Heilswillen Gottes repräsentieren.

Schließlich mag auch die *Geistesgeschichte*, in der Menschen über sich selbst, über die Welt und über Gott nachdenken, eine Sphäre sein, in der sich jener Überschuss göttlicher Zuwendung realisiert. Wenn der universale Logos sich auch in anderen Religionen und deren Gründungsfiguren und Basistexten repräsentieren kann, dann ist nicht einzusehen, warum dies nicht auch in herausragenden Figuren und Texten der Geistesgeschichte möglich sein soll, zumal die Religionsgeschichte auch als ein Teil der umfassenderen Geschichte menschlicher Selbstverständigungen, will sagen der Geistesgeschichte, aufgefasst werden kann. Wenn Buddha, israelitische Propheten oder Mohammed als Träger einer besonderen Inspiration gelten können, warum dann nicht auch Immanuel Kant, Karl Marx oder Michel Foucault?

Der übergeschichtliche Christusgehalt manifestiert sich in Natur-, Welt- und Geistesgeschichte. Ja, die Geschichtlichkeit als solche ist der Ort, an dem sich der *lógos ásarkos* einfleischet und greifbar wird. Das punktuelle Stiftungsereignis und das durative Entfaltungsgeschehen sind zwei Seiten der einen Selbstrepräsentation Gottes. Anders ausgedrückt kann die Deutungsgeschichte des Stiftungsgeschehens als weiterer Teil der Selbstmitteilung Gottes aufgefasst werden. Das bedeutet bezogen auf das Christentum, dass die theologische Tradition als eine unverzichtbare Fortbestimmung und Weiterentwicklung des anfänglichen Impulses der Offenbarung gedeutet werden kann. Das gilt in je eigener Weise im Katholizismus und im Protestantismus – unbeschadet der verschiedenen Verhältnisbestimmungen von Schrift und Tradition in beiden Konfessionen. Es kann nämlich spätestens seit dem 19. Jahrhundert als unbestritten gelten, dass die Verbindlichkeit des Wortes Gottes ohne eine gründliche Reflexion auf die Geschichtlichkeit nicht zugänglich ist. Ein naives *sola scriptura* ist auch in den protestantischen Kirchen nicht mehr zu haben, wie auch ein naives Behaupten der unfehlbaren Gültigkeit von Dogmen, wie es in der katholischen Kirche noch immer existiert, unmöglich geworden ist. Wahrheit ist immer geschichtlich.

Gerade das Werk Reinhold Bernhardts bezeugt, dass und wie die Fülle des geschichtlich Gedachten in die Suche nach gegenwärtiger Geltung des Christusereignisses und des Christusgehalts kreativ eingebracht werden kann, so dass Dogmatik zu einer wahrhaft dynamischen und damit lebendigen Wissenschaft wird. Entscheidend ist nun, dass nicht nur die kirchlichen oder explizit religiösen Überlieferungen der Geistesgeschichte als Repräsentantinnen Gottes aufgefasst werden können, sondern auch die philosophischen. Auch die Philosophiegeschichte unseres Kulturraums ist ein Moment in jener Geschichte göttlicher Repräsentation.

Freilich ist hier sofort einzuräumen, dass sich diese Geschichte nur partiell als Deutungsgeschehen der Selbstmitteilung Gottes begreift. Zwar gibt es durchaus eine lange Phase, in der sich die Philosophie als Magd der Theologie verstand – gleich ob sie der Königin die Schleppe hinterhertrug oder ihr mit der Fackel in der Hand den Weg wies.<sup>8</sup> Es gibt aber auch eine radikal religionskritische Philosophie und eine Vernunftwissenschaft, die sich gegenüber religiösen Motiven unmusikalisch zeigt.<sup>9</sup> Wenn wir also vom religiösen Standpunkt aus die Philosophiegeschichte in den Blick nehmen, dann kommen wir nicht umhin, nicht nur die affirmativen oder konstruktiven Momente der Deutungsgeschichte des Offenbarungsgeschehens in den Blick zu nehmen, sondern auch die explizit negativen oder destruktiven sowie die dezidiert limitativen oder dekonstruktiven. Theologisch relevante Geistesgeschichte im Sinne einer Repräsentation des göttlichen *lógos* kann sich heute weder auf die kirchlichen Traditionen noch auf die religionsaffinen Philosophien beschränken. Hier muss erneut das «Extra Calvinisticum» in Anschlag gebracht werden. Wie Christian Link schon angedeutet hat, kann sogar ein «ausgesprochen atheistischer Humanismus» (207)<sup>10</sup> die der Kirche anvertrauten Wahrheiten mindestens ebenso deutlich und bestimmt wie sie selbst hüten, fortbestimmen und anwenden.

Dies freilich führt gerade zu keiner triumphalistischen *theologia gloriae*, die sich unmittelbar fremder Gedanken bemächtigen kann. Das, was außerhalb der Grenzen christlicher Theologie liegt, kann nicht einfach eingemeindet und getauft werden, vielmehr wird die Theologie durch die offene Begegnung mit dem Außen zunächst in ihrer Schwäche sichtbar. Es zeigen sich ihre Grenzen. In dieser Begrenztheit der Theologie wird ihre

---

<sup>8</sup> Immanuel Kant: Streif der Fakultäten, Berlin 1907, (AA VII), 1–116, 28.

<sup>9</sup> Vgl. Max Weber: Gesamtausgabe, Bd. II,6, Tübingen 1994, 63–66, 65.

<sup>10</sup> Link, Das sogenannte Extra-Calvinisticum, 148.

Endlichkeit, Geschichtlichkeit und Sterblichkeit offenbar. Deshalb ist neue *theologia crucis* erforderlich. Eine Theologie, die sich dieser Grenzen ihrer selbst bewusst ist. In dieser Bewusstwerdung kann sie ihre Grenzen bearbeiten, verarbeiten und überwinden. Sie kann in ihr nichttheologisches Anderes gehen, um von dort aus zu sich zurückzukehren. Diese Entäußerung ihrer selbst ist die Voraussetzung für Erneuerung.

Die Repräsentationen Gottes nicht nur in den Konstruktionen des Glaubens zu suchen und zu finden, sondern eben auch in den Destruktionen und Dekonstruktionen der theologischen Tradition ist keine triviale Aufgabe. Ebenso, wie die höchst komplexe Theologie der Religionen die Vermittlung des scheinbar Unvermittelbaren angeht, so wird eine Theologie der Philosophie ebenfalls die Vermittlung des scheinbar Unvermittelbaren versuchen, und sie wird sich selbst im Verlauf dieser Vermittlung verwandeln. Die Aufgabe einer Theologie der Philosophie wird es sein, die Präsenz Christi sowohl in der vernünftigen Affirmation der Glaubensgehalte zu sehen wie auch in deren Negation und Limitation. Diese *philosophia crucis* wird die Negationen und Limitationen des Christusgeschehens nicht nur sehr ernst nehmen, vielmehr wird sie in der Destruktion und in der Dekonstruktion des Glaubens selbst Heilsgeschichte erkennen. Sie wird nicht nur in den großen metaphysischen oder ontotheo-logischen Übersetzungen des Glaubens in Philosophie und nicht nur in den nachmetaphysischen Glaubenslehren der Kirchen, sondern auch in den anti- und postchristlichen Denktraditionen die Wirksamkeit und Wirklichkeit Gottes erkennen – *sub contrario*.

Freilich ist von entscheidender Bedeutung, dass dadurch nicht nur die großen Gestalten des Denkens, also die solitären Monumente und Autoritäten der Philosophiegeschichte in die Heilsgeschichte einbezogen werden. Vielmehr kommt alles darauf an, dass der Geist Gottes über alles Fleisch ausgegossen ist, wie Petrus in seiner Pfingstpredigt sagt (Apg 2,17; vgl. Joel 3,1–5). Alles Fleisch ist geistig. Jeder Geist und damit jeder Mensch repräsentiert Gottes Geist. Nur durch diesen Gedanken verhindern wir, dass wir die Anerkennung der religiösen Autoritäten und Stiftungsgestalten in der Theologie der Religionen in der Theologie der Philosophie lediglich auf die philosophischen Großgestalten ausdehnen. Der gemeinsame Punkt der Theologie- und der Philosophiegeschichte ist vielmehr der, dass jeder singulären Person in ihrer Endlichkeit, Einzigkeit und Niedrigkeit die Würde zugesprochen wird, Repräsentant Gottes zu sein. Schon die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, wie sie in Gen 1,27 wohl zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte vorgetragen wurde,



legt Grund für eine universalistische, egalistische und damit auch emanzipatorische Sicht des Menschen.<sup>11</sup> Und gerade auch durch die Christusfigur vermittelte Gotteskindschaft aller Menschen sowie die in Christi Kreuz präfigurierte Vulnerabilität des Individuums fordern jene unbedingte Anerkennung und jenen absoluten Respekt für den *lógos énsarkos*, der jeder Mensch ist. Kants Anerkennung der moralischen Würde aller Menschen, Marx' Zuwendung zu den ausgebeuteten und unterdrückten Proletariern und Michel Foucaults Kampf für die Rechte der Eingeschlossenen und der Ausgeschlossenen aller Art mögen hier nur als Beispiele für die *philosophia crucis* sein, von der hier die Rede ist. Es geht darum, die Menschen – als Repräsentant:innen Gottes – von allen möglichen und unmöglichen Kreuzen zu erlösen und sie zu ermächtigen, die unendliche Würde ihrer individuellen Besonderheit zu entdecken. An diesem Punkt kulminieren religiöse Theologie und philosophische Anthropologie als Christologie und mehr noch als performative Soteriologie.

## 2.2 Die Repräsentation Christi in der Philosophiegeschichte

Die innere Dynamik dieser christologischen Sicht der Philosophie sei abschließend kurz erzählt. Dabei beschränke ich mich auf die Geistesgeschichte des westlichen Christentums. Sie ist ein spezieller Kontext, in dem sich göttliche Gegenwart für uns heute repräsentieren kann. Das schließt nicht aus, sondern ein, dass andere kulturelle und religiöse Kontexte andere Repräsentationen kennen. Doch sollten diese je eigenen Bedingungen und Bedingtheiten vor einem möglichen Blick auf diese anderen Repräsentationen ans Licht gebracht werden, da sie auch diesen Blick entscheidend prägen. Der Blick auf das Fremde ist immer schon durch das Eigene mitbestimmt. Nicht zuletzt deshalb gehe ich auch im Folgenden – chronologisch betrachtet – von unserer geschichtlichen Gegenwart aus und rolle die Story auf bis zu ihrem historischen Anfang in der sogenannten Achsenzeit. Dabei ergeben sich fünf verschiedene Ausprägungen unseres besonderen philosophiegeschichtlichen Kontextes.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Konrad Schmid: Wie der Mensch zu Gottes Ebenbild wurde. Demokratisierungsprozesse im antiken Israel, in: *EvTh* 82 (2022), 5–18.

<sup>12</sup> Zum Folgenden siehe Anne-Katrin Fischbach / Stephan Tautz (Hg.): *Zeiten wenden?! Konstellationen der Gottesrede nach der Postmoderne*. Festschrift für Karlheinz Ruhstorfer zum 60. Geburtstag, Paderborn 2023 und Karlheinz Ruhstorfer: *Wahrheit und Identität. Zur Transformation des Wahrheitsbegriffs?*,

1. Konkret gesprochen befinden wir uns heute an der Grenze der Postmoderne. Durch diese finale Krise der Postmoderne wird zugleich deren Kontur deutlich. Die Eule der Minerva beginnt mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug. Wie Reinhold Bernhardt deutlich macht, zeichnet sich diese Epoche durch Sensibilität für Differenzen, Wertschätzung der Alterität und Anwaltschaft für das Marginalisierte aus. Eine repräsentative Theologie der Philosophie wird nun auch in der postmodernen Dekonstruktion selbst ein Offenbarungshandeln Gottes erkennen. Es erschließen sich uns durch die postmoderne Philosophie neue Aspekte göttlicher Heilsaktivität. Konkret: Das schwache Denken der Postmoderne kann selbst als ein Ausdruck von eigentümlicher göttlicher Stärke gedeutet werden.<sup>13</sup> Dadurch wird es möglich, die postmoderne Kenosis der Vernunft selbst als einen Akt göttlicher Entäußerung zu lesen (Phil 2,7).

Die Diffusion der Vernunft in ihr Gegenteil, die Kritik der Rationalität, aber auch ihre Selbstrelativierung eröffnet neue Möglichkeiten für das Denken. In diesem Zusammenhang könnte man zentrale Gehalte der Postmoderne mit der großen Gerichtsrede des Matthäusevangeliums in Verbindung bringen (Mt 25,31–46). Gerade die Hungrigen, Durstigen, Fremden, Nackten, Gefangenen repräsentieren Christus in ihrer fleischlichen Konkretion und nicht bereits ein abstrakter Begriff des Menschen, wie dies gerade der Philosoph Michel Foucault immer wieder deutlich gemacht hat.<sup>14</sup> Entsprechend kann postmoderne Philosophie der Alterität und Marginalität, der Subalternität und Dekolonialität zu einem eigentlichen Ort theologischer Erkenntnis werden. Die Andersheit der Anderen wird zur Chiffre für die Transzendenz Gottes. In der *Différance*, dem Aufschub und dem Unterschied findet sich eine Spur des Vorübergangs JHWHs. Jede:r Andere ist von derselben Transzendenz wie JHWH, und jede:r wird dadurch zum Zeichen der Spur und der Spur des Verlöschens der Spur Gottes. Im Spiel der Signifikanten entzieht sich Gott, doch zugleich offenbart er sich in diesem Entzug.<sup>15</sup> Die Repräsentanz Gottes

---

in: Ralf Rothenbusch / Oliver Wiertz (Hg.): *Umstrittene Wahrheit(en)*, Münster 2023, 217–256.

<sup>13</sup> Siehe Gianni Vattimo: *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997.

<sup>14</sup> Michel Foucault: *Subjekt und Macht*, in: ders., *Schriften* 4, 269–294, 270, vgl. dazu Mt 25,42f. und Karlheinz Ruhstorfer: *Christologie* (GGD 1), Paderborn u. a. 2008, 38–44.

<sup>15</sup> Jacques Derrida: *Den Tod geben*, in: A. Haverkamp (Hg.): *Gewalt und Gerechtigkeit*. Derrida – Benjamin, Frankfurt 1994, 331–445, 405; dazu Ruhstorfer, *Christologie* (wie Anm. 14), 30–38.

offenbart sich als Dekonstruktion. Der Begriff der Dekonstruktion verweist zurück auf die moderne Destruktion der Metaphysik. Damit erweist sich die Postmoderne als ein weiteres spezielles Verhältnis zur metaphysischen Tradition unserer Geschichte. Konkret gesprochen ist sie der Versuch, auch noch der modernen Negation der Metaphysik zu entkommen, weil auch die Negation noch ein Moment der Affirmation enthält und somit eine wahrhafte Überwindung des Metaphysischen nicht stattfindet.

2. Die Geschichte der Metaphysik ein für alle Mal zu überwinden war die Aufgabe der klassischen Moderne und ihrer Philosophie. Der metaphysische Gedanke der Vollendung des Menschen in einer idealen Hinterwelt schien für das moderne Denken das Diesseits der Welt zu verleumden. Nicht der Himmel, sondern die Erde wurde als Ort des wirklichen Lebens angesehen und die wahre Welt wurde, so Friedrich Nietzsche, zur Fabel.<sup>16</sup> Es galt, die sinnlichen, eingefleischten Menschen von der systemischen Entfremdung und Enteignung in ihrem Wesen zu befreien und zwar in dieser Welt konkreter Sinnlichkeit. Der Leib und dessen Bedürfnisse, das Begehren und dessen Kraft, und die Erde und deren Zeitlichkeit wurden zur maßgeblichen Wirklichkeit des Menschen. Die übersinnliche Welt des göttlichen Logos bzw. der absoluten Idee galt als leerer Widerschein irdischen Unglücks, so Karl Marx<sup>17</sup>. Entsprechend waren alle bisherigen Verhältnisse einer metaphysischen Ordnung der Dinge zu negieren und zu destruieren. Dasselbe in christologischen Termini gesagt: Der idealistische Logos musste sterben, damit das realistische Fleisch leben konnte. Das implizierte zugleich den notwendigen Tod Gottes, jedenfalls des metaphysischen Gottes.

Der Gedanke, dass Gott der vernünftige Grund der Welt ist, wurde ungläubwürdig – für Philosophie und Theologie in je eigener Weise. Dabei wurde der metaphysische Gott durch moderne Leitkategorien substituiert. Marx nennt die kommunistische Gesellschaft, Nietzsche den Übermenschen, Heidegger die Ankunft des Seins, Wittgenstein das Mystische und Habermas den herrschaftsfreien Diskurs, um nur einige

---

<sup>16</sup> Friedrich Nietzsche: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. v. Giorgio Colli, Mazzino Montinari, München/Berlin/New York<sup>2</sup>1988, Bd. 6, 80; dazu Ruhstorfer, *Christologie* (wie Anm. 14), 101–108.

<sup>17</sup> Karl Marx: *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Einleitung, in: ders., *Die Frühschriften*, hg. v. Siegfried Landshut, Stuttgart 1971, 207–224, bes. 207–209; dazu Ruhstorfer, *Christologie* (wie Anm. 14), 108–114.

dieser Substitutionen zu nennen. Doch kommt es heute nach der Postmoderne darauf an, auch in diesen modernen Repräsentationen eines Ideals eine Offenbarung Gottes zu sehen – «Und das Wort, der Logos, wurde Fleisch und wohnte unter uns ...» (Joh 1,14). Dann ist es nicht so sehr der Mensch, der Gott getötet hat, vielmehr ist es Gott selbst, der sich den Menschen ausgeliefert hat. Dadurch wird auch noch der Tod Gottes in der Welt zu einer Möglichkeit und mehr noch Wirklichkeit göttlicher Offenbarung. Deshalb ist es in letzter Konsequenz Gott selbst, der sich in die absolute Differenz seiner Abwesenheit zurückzog und als abwesender gegenwärtig ist. Dieser Rückzug des idealistischen Gottes lehrt uns, wie sehr das ewige Leben eben auch mitten in der Zeit und in der Welt stattfindet. Auch die weltliche Welt ist in ihrer Abgründigkeit Repräsentantin des abwesenden Gottes.

3. Die neuzeitliche Philosophie kann als eine eigene Phase des metaphysischen Denkens verstanden werden. Sie zeichnet sich in ihren wesentlichen Positionen und in ihrer gesellschaftlichen Realität noch durch eine Affirmation des Christentums aus. So kann Georg Wilhelm Friedrich Hegel seine eigene Philosophie noch als die eigentliche Theologie seiner Zeit ansehen.<sup>18</sup> Der präexistente Logos ist das Thema seiner spekulativen Logik. Die Betrachtung der nichtgöttlichen Welt wird in der Naturphilosophie verhandelt. Und die Rückkehr Gottes aus der Andersheit der Materie in die eigene Geistigkeit wird in der Geistphilosophie entfaltet. So wird die Weltgeschichte zur Gottesgeschichte und das menschliche Individuum zum Ort der Selbstvergegenwärtigung Gottes. In Kunst, Religion und Philosophie vollzieht sich die Repräsentation des Absoluten im Relativen. Gerade mit Blick auf eine Theologie der Religionen ist hier zu bemerken, dass bereits für Hegel die Religionsgeschichte eine Repräsentationsgeschichte Gottes darstellt.

Eine vergleichbare Repräsentation Gottes im Wissensgefüge des Menschen leistet die Wissenschaftslehre von Johann Gottlieb Fichte.<sup>19</sup> Für ihn wird die Differenzeinheit von Gott und Logos bzw. von Logos und Fleisch

---

<sup>18</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 3 Bde., Hamburg 1993, Bd. 1, 3f.; dazu Ruhstorfer, *Christologie* (wie Anm. 14), 148–166.

<sup>19</sup> Johann Gottlieb Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794, <sup>2</sup>1802), in: *Fichtes Werke* hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. 1, Berlin 1971, 86–329 und ders.: *Anweisung zum seligen Leben*, in: *Fichtes Werke*, Bd. 5, 399–580; dazu Ruhstorfer, *Christologie* (wie Anm. 14), 166–178.

zum Konstruktionspunkt aller philosophischen Wahrheit, weshalb auch für Fichte der vernünftige und freie Mensch Gott in dieser Welt repräsentiert. Diese allgemeine Vergegenwärtigung des Absoluten hat ihre geschichtsmächtige Verdichtung in Jesus von Nazaret. Und schon Immanuel Kant betrachtete Jesus als die personifizierte Idee des guten Prinzips und damit als den maßgeblichen Repräsentanten Gottes in der Sphäre der menschlichen Moral.<sup>20</sup> In Jesus inkarniert sich gewissermaßen der kategorische Imperativ als das Ideal sittlicher Freiheit. Gemeinsam ist der Sphäre der Neuzeit, dass Gott letztlich im Inneren des Menschen seine heilsame und heilsrelevante Repräsentanz findet.

Einen Meilenstein in der Entdeckung der Gottunmittelbarkeit des menschlichen Individuums stellt die Reformation dar. Im Glauben des einzelnen Menschen wird Gott repräsentiert, wobei sich die innere Vergegenwärtigung mit der äußeren Gegenwart Gottes in der Person Jesu von Nazaret in einer Wechselwirkung befindet. Die protestantische Religiosität befreit sich von ihrer Bindung an den christlichen Platonismus und Aristotelismus und die neuzeitliche Philosophie befreit sich von ihrer Dienstfunktion für die scholastische Theologie. Martin Luther und Johannes Calvin stehen am Beginn einer vom Aristotelismus gereinigten Religiosität, und René Descartes begründet die reine Metaphysik der Neuzeit. Nun ist zu sehen, dass diese Trennung eine dialektische Figur ergibt, die zur Ausbildung der christlichen Philosophie der Neuzeit führt, die sich ihrerseits im Deutschen Idealismus erfüllt. Der Geist als der Gott in uns, der sich in Vernunft und Freiheit auseinanderlegt, ist der Konstruktionspunkt dieser christologischen Philosophie.

4. Während sich die Philosophie der Neuzeit zwar einerseits von der Theologie emanzipiert, bleibt sie doch andererseits eine Fortbestimmung christlicher Wissensentfaltung, wie sie im Zeitalter der Patristik und Scholastik grundgelegt wurde. Das neuzeitliche Glauben und Wissen befindet sich in einem dialektischen Verhältnis zueinander, während diese Relation in der vorausgehenden Phase als eine hypothetische angesehen werden kann. Das Wissen ist dem Glauben untergeordnet, und dieser ist zugleich jenem vorgeordnet. Erst Glaube, dann Wissen; erst Offenbarung, dann Vernunft; erst Gnade, dann Freiheit. Vor allem die Rezeption des Aristoteles im Mittelalter führte zu einer Blüte jenes hypothetischen Verhältnisses von

---

<sup>20</sup> Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Akademieausgabe Bd. 6, 1–220), Berlin 1907, 60; dazu Ruhstorfer, *Christologie* (wie Anm. 14), 178–196.

Religion und Philosophie. Doch bereits die Kirchenväter übersetzten christliche Grundgedanken in philosophische Kategorien. So sind die klassischen Dogmen nichts anderes als eine philosophische Erfassung des Christusgeschehens mit den Mitteln vor allem platonischer und neuplatonischer Denkart.

Dies wird etwa daran deutlich, dass das Konzil von Nicäa (325) die Konsubstanzialität oder Homousie des Vaters und des Sohnes feststellt. Das bedeutet in substanzontologischen Kategorien nichts anderes als die vollkommene Selbstrepräsentanz des göttlichen Einen oder des Vaters in der reflexiven Zweiheit des göttlichen Denkens oder eben des Sohnes. Und die hypostatische Union von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus, wie sie Chalcedon (451) festlegt, bezeichnet die vollkommene Repräsentation Gottes bzw. des Logos im Menschen Jesus von Nazaret. Diese repräsentative Verbindung von Gott und Mensch, wie sie im philosophischen Begriff der Hypostase oder Person ausgesagt wird, ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit, ein analoges Verhältnis von Gott und Schöpfung sowie Gottheit und Menschheit zu denken. Zwar ist und bleibt Gott für den Menschen in letzter Konsequenz unbegreifbar, doch erlaubt die in Schöpfung und Inkarnation grundgelegte Relation von Gott und Welt bzw. Gott und Mensch eine Erkenntnis Gottes in all seinen Geschöpfen, die letztlich Spuren der Trinität enthalten oder Abbilder bzw. Repräsentationen Gottes sind (vgl. Gen 1,27), wenngleich unvollkommene.

5. Doch beginnt die Geschichte philosophischer Vergegenwärtigungen Gottes nicht erst mit dem Christentum. Religionsgeschichte und Philosophiegeschichte haben einen gemeinsamen Ausgangspunkt in der sogenannten Achsenzeit. Streng genommen ist die Unterscheidung in einen rein philosophischen und einen rein theologischen oder religiösen Ursprung des Repräsentationsgedankens ein Anachronismus. Im 6. Jahrhundert vor Christus entstanden in verschiedenen Kulturräumen parallel verschiedene Konzeptionen Gottes, der Transzendenz oder des Absoluten, die jeweils kultische und reflexive, religiöse und logische Aspekte hatten. Die Entdeckung des Nirvana im Buddhismus hat rein lebenspraktische, ethische, kontemplative und logische Aspekte wie auch die Erfindung des Monotheismus im Israel der Exilszeit. Zudem implizieren diese verschiedenen Konzeptionen der Absolutheit eine je eigene Repräsentation des Absoluten im Relativen. Diese Repräsentation kann narrativ geschehen, wie in verschiedenen alttestamentlichen Erzählungen, um hier nur den ersten Schöpfungsbericht zu nennen. Ebenso finden sich in den Upanischaden narrative Vergegenwärtigungen der absoluten Einheit von Atman und

Brahman. Sie kann aber auch kultisch geschehen, wie im Halten des Sabbats oder in diversen Mediationstechniken oder Riten.

Allerdings ist es auch möglich, die Gemeinsamkeit der achsenzeitlichen Innovationen als die Entdeckung der Gegenwart selbst zu deuten. In diese Richtung einer Erfahrung des Seins als reine Gegenwart wären nicht nur hinduistische und buddhistische Praktiken der Meditation zu interpretieren, sondern auch die Selbstvorstellung JHWHs in Ex 3,14: «Ich bin der ich bin». Jedenfalls ist hier die wirkmächtige Gegenwart Gottes angesprochen, durch die die Israeliten aus der Gefangenschaft in Ägypten befreit werden. Eine Identifikation der Gegenwart JHWHs mit dem Sein der griechischen Philosophie findet sich in der entsprechenden Übersetzung der Septuaginta: «Ich bin der Seiende», was auch gedeutet werden kann als «Ich bin die Gegenwart selbst».

Dieser Gedanke des Absoluten als reines Dasein ist zugleich die griechisch-philosophische Variante der achsenzeitlichen Einsicht. Bei Parmenides wird erstmals dieser zugleich onto-logische und logische Gedanke gefasst: «ist – ist» und «ist nicht – ist nicht». Der erste sich selbst tragende Begriff der Philosophie ist zugleich der Ausgangspunkt für alle metaphysische oder onto-theo-logische Fassung Gottes als des absoluten Seins. Dieser Gedanke wird von Platon zur höchsten Idee des Guten und von Aristoteles zur Präsenz der reinen Vernunft bei sich selbst fortbestimmt. So kann der philosophische Gott als reine Repräsentation der Präsenz oder als reine Gegenwart des Denkens bei sich selbst begriffen werden. Das «Re» der Repräsentation bzw. das «Gegen» der Gegenwart drückt jene reflexive Doppelung aus, die in der Zweiheit von vergegenwärtigter und vergegenwärtigender Sache begründet liegt, die dann vermittelt über Philo von Alexandrien im Johannesprolog als Doppelung von Gott und Logos wirkmächtig wird und die schließlich die weitere Theologie- und Philosophiegeschichte prägt.

Diese wenigen Andeutungen dürften klar gemacht haben, dass eine Repräsentationschristologie heute durchaus auch als christologische Philosophie oder philosophische Christologie aufgefasst werden kann. Daraus könnte eine trinitarische Philosophie der Geschichte entspringen. Gott repräsentiert sich – um hier nur in der westlichen Traditionslinie zu bleiben – zunächst als Vater bzw. als reine Gegenwart des himmlischen Absoluten, sodann als inkarnierter Sohn bzw. als singuläre Gegenwart des Absoluten im Relativen und schließlich als Geist bzw. als universale Gegenwart des göttlichen Logos in allen Menschen. Damit bildet die Metaphysikgeschichte insgesamt eine trinitarische Figur. Der himmlische

Vater als der Gott über uns, der inkarnierte Sohn als der Gott neben uns und der beiden entspringende Geist als der Gott in uns sind die drei Resultate metaphysischer Rekonstruktion der Präsenz Gottes über uns, neben und in uns.

Wie aber in meinen Überlegungen behauptet sein sollte, kann sich eine zeitgenössische Theologie der Philosophie nicht auf diese metaphysische Figur beschränken, vielmehr muss sie auch in der aller Gottheit entkleideten Knechtsgestalt der bloßen, eingefleischten Menschlichkeit der klassischen Moderne und der damit verbundenen Destruktion aller Metaphysik einen Akt göttlicher Selbstmitteilung sehen, wie auch noch im postmodernen Tod des Menschen, der auf den modernen Tod Gottes folgt, eine Spur göttlicher Präsenz im Modus der Absenz zu finden ist. Metaphysische Präsenz Gottes, moderne Absenz Gottes und postmoderne *Différance* zwischen Präsenz und Absenz bilden ihrerseits eine trinitarische Figur: der Vater oder die immanente Trinität der drei göttlichen Personen in ihrer metaphysischen Repräsentanz (*Identität*); der Sohn oder die ihrer Göttlichkeit entkleidete Menschheit des Menschen in ihrer weltlichen Gegenwart (*Differenz*) und der Geist als der unaufhebbare unvermittelbare Zwischenraum (*Différance*) von Begriff und Sache, Geist und Materie, Gottheit und Menschheit, Absolutem und Relativem.

Aus der Triade von metaphysischer Theologie, nachmetaphysischer Anthropologie, und postmoderner Dekonstruktion von Theologie und Anthropologie ergeben sich neue Aufgaben für Philosophie und Theologie. Eine repräsentative Christologie der Philosophie erschließt die Gottesgegenwart auch nach der postmodernen Kritik am Präsenzdenken der Geschichte. Für den christlichen Glauben kommt es heute darauf an, die liebevolle und heilsame Gegenwart Gottes im Kontext dieser Vernunftgestalten erneut zum Leuchten zu bringen. Denn nicht nur Konstruktion, sondern auch die Destruktion und Dekonstruktion der göttlichen Anwesenheit verweisen in das dunkle Licht des göttlichen Geheimnisses. Die gleichermaßen trinitarisch und christologisch gedeutete Philosophiegeschichte ist einer unserer Kontexte, in denen der Grundtext des Glaubens – die Heilige Schrift – zur Sprache kommen kann. Gerade auch nach ihrer postmodernen Dekonstruktion wird die Präsenz Christi in verwandelter Form denkwürdig und glaubwürdig. In diesem Wandel bewährt sich die lebendige Würde des Wortes Gottes, des *lógos ásarkos* und des *lógos énsarkos*.



Reinhold Bernhardt

## Response

Ich beginne meine Antwort auf die Beiträge dieses Bandes so, wie ich sie auch beenden werde: mit einem tief empfundenen Dank für die Bereitschaft der Beitragenden, sich auf meine christologischen Überlegungen einzulassen, sie eingehend zu studieren, sich kritisch damit auseinanderzusetzen und sie auf eigene Weise weiter zu denken. Es ist ein großes Geschenk, auf diese Weise akademisch gewürdigt zu werden und wertvolle Impulse für die weitere Beschäftigung mit christologischen Fragen zu empfangen. Wie schon bei der Tagung, aus der dieser Band entstanden ist, so sollte es auch in dem Band selbst aber nicht vorrangig um *meine* Christologie gehen, sondern um Denkwege, die zu einer Plausibilisierung der Lehre von Jesus Christus im Kontext unserer Zeit führen. Mein Ansatz sollte ein Katalysator dafür sein. Im Rückblick auf die Lektüre der in diesem Band zusammengestellten Aufsätze scheint mir das gut gelungen zu sein. In der Auseinandersetzung mit meinen Überlegungen sind zentrale Fragen der Christologie aufgeworfen und diskutiert worden.

Ich werde im Folgenden versuchen, Anregungen aus den Beiträgen aufzunehmen und auf kritische Rückfragen einzugehen. Dabei muss ich eine enge Auswahl aus den überreichen Gesprächsangeboten treffen, die mir die Autorinnen und Autoren zgedacht haben. Meine Antworten sind nicht als abschließende Feststellungen zu verstehen, sondern wollen selbst als Impuls für das weitere Gespräch aufgefasst werden.

*Veronika Hoffmann* wirft eine methodische und hermeneutische Frage auf, die über die Christologie hinaus für die systematische Theologie insgesamt von grundlegender Bedeutung ist. Ausgehend von der Bezeichnung meines christologischen Ansatzes als Repräsentationsmodell fragt sie nach der Bedeutung von Modellen in der Christologie. Dazu stellt sie zunächst Metaphern und Modelle einander gegenüber. In beiden Fällen wird eine Vorstellungs-, Denk- und Sprachfigur, beim Modell sogar eine komplexe Theorie aus *einem* Erfahrungsbereich entnommen und in einen *anderen* übertragen, um das dort Bezeichnete auf eine neue Weise zu erschließen. Das ist auch beim Repräsentationsmodell der Fall. Deshalb muss man sorgfältig klären, in welcher Bedeutung der Repräsentationsbegriff übertragen werden kann und soll. Veronika Hoffmann trägt viel zu dieser

Klärung bei, indem sie «Repräsentation» mit «Stellvertretung» und «Sakrament» vergleicht. Dabei richtet sie ihr Augenmerk auf die Spannung zwischen einem alltagssprachlichen und einem fachsprachlichen Begriffsgebrauch. «Sakrament» ist ein fachsprachlicher Begriff, der seinen Sitz ganz in der Theologie hat und deshalb nicht erst für den theologischen Gebrauch qualifiziert werden muss, während das bei «Repräsentation» und «Stellvertretung» der Fall ist. Diese – wie alle anderen der Alltagssprache entnommenen – Begriffe müssen theologisch «präpariert» werden. Ihre intuitive Verstehbarkeit ist, wie Veronika Hoffmann zu Recht hervorhebt, einerseits von Vorteil, birgt aber andererseits die Gefahr von Missverständnissen im theologischen Gebrauch.

Vor diesem Hintergrund möchte ich nochmals auf die Eigenheiten des Repräsentationsbegriffs der Repräsentationschristologie eingehen. Dieser ist der gehobenen Alltagssprache und außertheologischen (juristischen, politischen usw.) Fachsprachen entnommen und bedarf einer theologischen Präzisierung. Diese nehme ich über zwei Abgrenzungen und eine Bedeutungserweiterung vor:

- Gegenüber einer bloßen Darstellung meint Repräsentation den Zustand des Gegenwärtigseins bzw. den Vorgang der «Vergegenwärtigung».
- Gegenüber der Stellvertretung für eine *abwesende* Person meint Repräsentation die erfahrbare Vergegenwärtigung der nicht unmittelbar erfahrbaren Gegenwart Gottes.
- Die Bedeutungserweiterung besteht in der Annahme einer Wechselseitigkeit der Repräsentationsbeziehung: Es ist zum einen die Repräsentation Gottes gegenüber den Menschen und zum anderen die Repräsentation der Menschen gegenüber Gott.

An solchen Modifikationen des alltagssprachlichen und außertheologisch-fachsprachlichen Begriffsgebrauchs von «Repräsentation» entzündeten sich einige der kritischen Rückfragen, die in den Beiträgen dieses Bandes aufgeworfen werden. Besonders der dritte Punkt wird in mehreren Beiträgen Gegenstand von Problemanzeigen.

*Martin Hailer* stellt zwei verschiedene Entwürfe einer theologischen Beziehungsbestimmung zwischen christlichem Glauben und dem Judentum vor: die schon vor dem Zweiten Weltkrieg entstandene Israeltheologie des niederländischen Theologen Kornelis Heiko Miskotte und die aktuelle Christologie der in Jerusalem lehrenden Theologin Barbara U. Meyer. Beide sind vom Interesse geleitet, das jüdische Gottesverständnis und die

dort praktizierte Gottesverehrung theologisch anzuerkennen. Damit wird aber das Postulat einer exklusiven Gottesmittleerschaft Jesu Christi fragwürdig. Als Alternative bieten sich Denkformen an, die in die Nähe einer Repräsentationschristologie führen, auch wenn dieser Begriff dabei nicht gebraucht wird. Generell konstatiert Hailer eine «Konjunktur repräsentationstheologischer Denkfiguren in israeltheologischer Verwendung» [55]. Nach Miskotte wird der eine Name JHWH «auf verschiedene Weisen repräsentiert, wobei der Repräsentation namens Jesus Christus eine für diejenigen, die aus den Völkern kommen, universale Offenbarungsfunktion zukommt» [47]. Barbara U. Meyer betont, dass Jesus als halachischer Jude mit der Thora lebte. Auch sie fasst die «Christologie in der Logik des repräsentierenden Denkens» [53], bleibt jedoch mit der Auffassung, dass «an Karfreitag und Ostersonntag Gott *gezeigt* wurde, aber Heil sich nicht auf neue Weise *ereignet*» [51] hinter dem von mir vorgeschlagenen Verständnis von Repräsentation zurück; dieses schließt die Ereignung ein.

Hailer sieht in Barbara U. Meyers Ansatz eine Tendenz zur Subordination und berührt damit eine Frage, die immer wieder an die Repräsentationschristologie herangetragen wird. Auch nach meinem Verständnis repräsentiert Jesus Christus nicht Gott «an sich», sondern die Selbst-Vergegenwärtigung Gottes in seinem Wort, seinem Geist und seiner Weisheit. Barbara U. Meyer setzt die Thora an diese Stelle. Aber handelt es sich dabei wirklich um eine Subordination? Wenn Gottes Wort, Gottes Geist und seine Weisheit *Wesensmitteilungen* Gottes sind – wie es auch die Thora nach jüdischem Verständnis ist –, dann handelt es sich bei diesen «Äußerungen» um *Selbstmitteilungen* Gottes. Und selbst wenn man darin eine Subordination sieht, kann ich die Aussage Hailers nicht nachvollziehen, dass «[d]er Subordinierte [...] Menschen gar nicht vor Gott bringen [kann], weil er selbst mit Gott nicht auf Augenhöhe steht» [56]. Warum muss man dazu «auf Augenhöhe» mit Gott stehen, also selbst Gott sein? Mit dieser Annahme wäre das Anliegen der Repräsentationschristologie konterkariert.

Insgesamt zeigt Hailers Beitrag aber auf eine sehr verdienstvolle Weise, welcher inneren Spannung die Christologie in Bezug auf Israel und das Judentum ausgesetzt ist. Diese Spannung besteht zum einen darin, dass die Anerkennung der Thora als suffiziente Grundlage eines gottwohlgefälligen Lebens dem Anspruch entgegensteht, in Jesus Christus habe sich Gott definitiv geoffenbart und einen letztgültigen Weg in die heilshafte Gottesgemeinschaft eröffnet. Die Spannung zeigt sich zum anderen in religionstheologischer Hinsicht: Kann man – wie Barbara U. Meyer es tut,

wie es aber die Generation ihrer theologischen Lehrerinnen und Lehrer weitgehend verweigert hat – die an der Israeltheologie entwickelte Christologie auch auf die theologische Beziehungsbestimmung zu anderen Religionen übertragen? Die Antwort auf diese Frage hängt nicht zuletzt davon ab, wie man das Verhältnis der Israeltheologie zur Religionstheologie bestimmt.<sup>1</sup>

*Matthias Wüthrich* weist eine Kontinuitätslinie auf, die zwischen meinen früheren Arbeiten zur Vorsehungslehre bzw. zur Frage nach dem «Handeln Gottes» und der aktuellen Repräsentationschristologie besteht. Dabei gibt er einen instruktiven Einblick in das «Divine Action Projekt», dessen Vertreterinnen und Vertreter einen vieldiskutierten Vorschlag zu einem nicht-interventionistischen Verständnis des «Handelns Gottes» vorgelegt haben. In einem zweiten Schritt fasst er mit großer theologischer Sensibilität meine damaligen Überlegungen zum Wirken Gottes zusammen und nimmt dabei schon das Thema von Kreuz und Auferstehung Jesu in den Blick, das dort in vorsehungstheologischer Perspektive angerissen wurde und in der Repräsentationschristologie nun weiter entfaltet ist. Ging es dort um die Frage nach dem Handeln Gottes in diesem Geschehen, so geht es in der Christologie um das Verständnis des Geschehens selbst.

Wüthrichs Anliegen ist es dabei, die leibliche Dimension der Auferstehung Jesu im Rahmen eines geistleiblichen Verständnisses gewahrt zu wissen. Über eine bloß «hermeneutische» Deutung der Auferstehung, die sich dann weniger an Jesus selbst als an den Jüngern vollzieht, indem sie bei ihnen einen Perspektivenwechsel bewirkt, will er hinausgehen, ohne in einen kruden Materialismus zu verfallen, der von der Wiederbelebung des Leichnams Jesu ausgeht.

In der Tat deute ich Auferstehung in einem eher spirituellen Sinn, will die leibliche Dimension dabei aber nicht ausblenden. Leib meint dabei

---

<sup>1</sup> Ich erlaube mir dazu einen Hinweis auf meine jüngeren Publikationen zur Israeltheologie: 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; Zur theologischen Bedeutung des Judeseins Jesu, in: Christian Danz u. a. (Hg): Christologie zwischen Judentum und Christentum. Jesus, der Jude aus Galiläa, und der christliche Erlöser, Tübingen 2020, 355–375; Die Verbindung mit dem «Stamme Abrahams» und die Beziehung zu den anderen Religionen, in: Christian Wiese u. a. (Hg): Jüdisch-christlicher Dialog. Ein Kompendium, Freiburg i. Br. 2024, 465–484.

allerdings mehr als Körper. In die Leiblichkeit des Menschen ist seine Personalität, seine aktive und passive Lebenserfahrung und sein Beziehungsnetz eingeschrieben. Mit alledem ist Jesus nach meinem Verständnis eingegangen in die ewige Gegenwart Gottes. Dieses Eingehen lässt sich als «postkuratives» Wirken (in einem stärker metaphorischen Sinn auch als «Handeln») Gottes verstehen. Diese Deutung scheint mir durchaus mit dem paulinischen Verständnis im Einklang zu sein, nimmt aber andererseits die Transformationserfahrung der Jünger, wie sie etwa in der Emmaus-Perikope beschrieben ist, mit in die Deutung hinein. Die Deutung der Auferstehung als Sinnstiftung habe ich im Vorsehungsbuch stark akzentuiert. Im Christologieband spreche ich dann aber auch von der Auferweckung Jesu als einem «eschatologischen Handeln Gottes an ihm»<sup>2</sup>, in dem Gott sich auch selbst auslegt. Es gibt also eine «objektive» und eine «subjektive» Seite dieses Geschehens. Die «objektive» Seite besteht im Festhalten Gottes an seiner unverbrüchlichen Gemeinschaft mit Jesus auch durch dessen Tod hindurch. Die «subjektive» Seite besteht in der Erschließungserfahrung der Jünger, denen die Augen dafür aufgehen. Die Betonung der noetisch-hermeneutischen Seite der Auferstehung bedeutet daher keine Verengung des Auferstehungsverständnisses.

Zu Recht konstatiert Wüthrich, dass mein Verständnis der Soteriologie nicht am Kreuz, sondern an der Auferweckung Jesu hängt [73] (wobei ich diesen Begriff als metaphorischen Ausdruck für ein reales Geschehen verstehe). Der Kreuzestod ist nach meinem Verständnis ein schieres Unheilsereignis. Erst von der Auferstehungserfahrung der Jünger her wird erkennbar, dass Gott auch in diesem Unheilsereignis präsent war. Aber es geht bei dieser Erfahrung nicht nur um die *Erkenntnis* der Präsenz, sondern um diese selbst in ihrer Heilsbedeutung. Die «objektive» Seite dieses Geschehens liegt in der Präsenz Gottes im tiefsten Abgrund der Gottesfinsternis. Damit widerfährt dem sich von Gott verlassen wahnenden Jesus und den an Gott verzweifelten Jüngern «Versöhnung» mit Gott. Ich deute diesen Begriff zunächst nicht sünden- sondern leidenstheologisch.

Im Zentrum der Soteriologie stehen für mich aber Ausdrücke wie «Heilsgegenwart Gottes» oder «Gemeinschaft mit Gott» oder «Aufgehobensein in Gott». Mit solchen Begriffen lässt sich auch die von Wüthrich angemahnte kosmische und eschatologische Dimension von Auferstehung

---

<sup>2</sup> Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie (BThR 23), Zürich 2021, 272.

beschreiben. Die reiche Bildsprache der christlichen Tradition (mit Symbolen wie «Neuschöpfung», «Erlösung», «Aufrichtung der Gottesherrschaft», «ewiger Schöpfungsfriede» usw.) kann zur Veranschaulichung hinzutreten, wie auch die eher abstrakte Rede vom «Wirken» Gottes durch den Begriff des «Handelns» anschaulicher werden kann.

*Jürgen Werbick* arbeitet einen für die Repräsentationschristologie wichtigen neutestamentlichen Anknüpfungspunkt heraus: die weisheitstheologische Vorstellung von der «Einwohnung Gottes» in der Person Jesu Christi, wie sie in der johanneischen und deuteropaulinischen Proto-Christologie in Verbindung mit dem Fülle-Motiv entfaltet ist. Schon im Christologieband habe ich Bezug genommen auf Werbicks Überlegungen zur Fülle Gottes, die nach Kol 2,9 leibhaftig in Christus wohnt.<sup>3</sup> Die in seinem Beitrag vorgenommene exegetische und systematische Tiefbohrung bringt in der Tat – wie von ihm erhofft – dem Repräsentationsmodell «zusätzliche Prägnanz» ein [81], legt ihm aber auch wertvolle kritische Anfragen vor.

Wie das Repräsentationsmodell, so geht auch die Rede von der Einwohnung Gottes in Christus – zur einen Seite – von einem In-Sein Gottes bzw. der *Doxa* Gottes in Jesus Christus aus. Zur anderen Seite hin ist sie anschlussfähig für die Vorstellung von einem In-Sein der Christgläubigen in Jesus Christus. Nach beiden Seiten hin wird die äußere Beziehung durch den Partizipationsgedanken zu einer inneren Beziehung verdichtet, ohne dass es zu einer differenzlosen Identität kommt. Im Unterschied zur Repräsentationsvorstellung ist das Motiv der Einwohnung aber weniger funktional – auf die Funktion des Repräsentanten – ausgerichtet und es beschreibt auch nicht primär einen Geschehensvollzug, sondern eher einen Zustand.

In diesem Zusammenhang wirft Werbick eine für die Christologie insgesamt grundlegende Frage auf. Sie lautet: «Hat man es hier – wie die Lehre von der hypostatischen Union geltend machte – mit einem exklusiven Ausnahme-Vorkommnis zu tun? Oder mit der höchsten Steigerung eines Lebens aus dem Heiligen Geist, die das Erfülltwerden-Können des Menschseins mit dem Pneuma gewissermaßen höchstmöglich realisierte? Oder mit einer Höchstform der Geist-Inspiration, die einem Gottes-Menschen von denen zugesprochen wird, die ihm die Erfüllung des eigenen Lebens mit dem Göttlichen verdanken?» [87, vgl. 89f.; 92f.].

---

<sup>3</sup> A. a. O., 224.

Anders als die Vorstellung von einer einmaligen und einzigartigen Fleischwerdung des Gotteswortes und die von einer Union von göttlicher und menschlicher Natur erlaubt das Einwohnungsmotiv wie die Repräsentationschristologie eine nicht exklusive, sondern graduelle Interpretation des In-Seins Gottes in Christus. Das bedeutet nicht, dass die Präsenz Gottes in Jesus eine bloß angenommene oder zugeschriebene wäre: Jesus Christus wird nicht nur von den an ihn Glaubenden für den Repräsentanten Gottes *gehalten*, *er ist es*. In der zweiten der drei von Werbick oben genannten Optionen wird die Erfüllung mit dem Geist Gottes primär auf die Person Jesu bezogen, in der dritten Option auf die an ihn Glaubenden. Beides muss man aber nicht gegeneinander ausspielen und man darf es nicht nach einer Seite hin auflösen. Nimmt man es zusammen, so lautet die Alternative: Hat sich die Selbstmitteilung der Gegenwart Gottes exklusiv in Jesus Christus ereignet oder wurde sie in seiner Person in vollkommener Authentizität manifest, ohne auf diese Manifestation beschränkt zu sein? Die zweite Seite der Alternative ist die Position der Repräsentationschristologie und offenbar auch die Werbicks, wenn er erklärt, Jesus Christus sei «der menschlich-unerreichbar höchste ‹Fall› eines Erfüllt- und Durchdrungen-Seins, bei dem das Du (des Vaters) durch seine Selbst-Mitteilung das Selbst-Sein dieses Menschen hervorruft und ganz erfüllt» [92].

Werbick legt nahe, die von mir postulierte Zweiseitigkeit des Repräsentationsgeschehens auf das «paulinische Modell der Gegenläufigkeit» [90] zurückzubeziehen, das er folgendermaßen zusammenfasst: «Gott ist – *geschieht* – in Christus und durch seinen Geist in den Menschen, damit die Menschen mit Christus durch den Heiligen Geist in Gott hineingenommen werden und an ihm teilhaben können» [ebd.]. Das Repräsentationsmodell geht aber über den Gedanken einer heilshaften Partizipation an Christus hinaus. Es versteht Christus auch als Repräsentanten des «alten Adam», d. h. des «heillosen», sogar des sündigen Menschen. Er stellt die *conditio humana* in all ihren Licht- und Schattenseiten vor Gott.

Werbick greift meine Aussage auf, die Vorstellung, dass Gott zugleich unendlich und endlich, zugleich absolut und nicht absolut ist, sei denkerisch nicht einzuholen [94]. Er verweist demgegenüber auf die im Deutschen Idealismus vertretene Auffassung, dass sich das Absolute gerade am Endlichen als solches erweist. Das besagt ja auch die Repräsentationsvorstellung. Auch sie schreibt die Selbstentäußerung in das Wesen Gottes ein. Sie besteht aber zugleich darauf, dass Gott im Akt der Selbstrepräsentation nicht endlich wird, dass vielmehr der «unendlich qualitative Abstand»

(Kierkegaard) zwischen Gott und Mensch gewahrt bleibt. Man kann die Absolutheit Gottes in dessen Vermögen bestehen sehen, in seiner ganzen Fülle in einem Menschen zu wohnen. Doch wird man auf der anderen Seite darauf bestehen müssen, dass sich diese Fülle in diesem Menschen nicht erschöpft, sondern das, was ihn erfüllt, ihm immer auch transzendent bleibt.

Werblick zieht diese Linie weiter in Richtung der immanenten Trinitätslehre aus und bezieht sich dabei auf meine Gotteslehre, die diesem Lehrstück gegenüber sehr zurückhaltend ist.<sup>4</sup> Er will sichergestellt wissen, dass die Begegnungswirklichkeiten Gottes, wie sie die ökonomische Trinitätslehre zur Sprache bringt, im Wesen Gottes verankert sind [95]. Das ist auch mir ein Anliegen. Zugleich will ich an der altkirchlichen Auffassung festhalten, dass Gottes Wesen ebenso wie seine Werke unteilbar sind. Es ist der *eine* Gott, der sich in seinem Wesen auf verschieden erfahrbare Weise manifestiert. Stärker als Werbick betone ich dabei die Dimension der Erfahrung, wie es auch meinem hermeneutischen Ansatz in der Christologie entspricht. Der dreifach-eine «Liebesbeweis» wird auf verschiedene Weise erfahren. In ihm vergegenwärtigt (repräsentiert) sich die ihm vorausliegende Liebe als Wesenseigenschaft Gottes.

So, wie sich *Christiane Tietz* durch meinen Entwurf zum Nachdenken angeregt fühlt [115], so sind auch die vielen Fragen, die sie aufwirft, für mein Nachdenken wichtige Herausforderungen. Es sind zu viele, um auf alle eingehen zu können, aber ich schätze ihre tiefe Auseinandersetzung mit meinen Gedanken. Tietz richtet den Blick auf die zweite der beiden Repräsentationsbeziehungen: auf Jesus Christus als Repräsentanten des Menschen bzw. des Menschseins. In der Zweiseitigkeit des Repräsentationsgeschehens liegt ja ein Spezifikum dieses christologischen Ansatzes. Ich bin in zwei Schritten vorgegangen: Zunächst (in Kapitel 2.1. meines Buches) habe ich den Begriff «Repräsentation» in seinem außertheologischen Gebrauch einer formalen, allgemeinen Strukturanalyse unterzogen und dann (in Kapitel 2.2.) die Anwendung auf die Christologie vorgenommen. Dazu musste dieser Begriff auf eine dafür geeignete Weise «präpariert» werden. Diesen hermeneutischen Zwischenschritt überspringt Christiane Tietz und schließt die allgemeine Strukturanalyse (mit der immer wieder-

---

<sup>4</sup> Reinhold Bernhardt: *Monotheismus und Trinität. Gotteslehre im Kontext der Religionstheologie* (BThR 25), Zürich 2023.



kehrenden Formulierung («in unserem Fall») mit der christologischen Anwendung des Repräsentationsmodells kurz. Dadurch kommt es zu problematischen Interpretationen dieser Dimension der Repräsentation.

Wenn man den Repräsentationsbegriff «unpräpariert» von seinem alltagssprachlichen oder außertheologisch-fachsprachlichen Verständnis auf die Christologie überträgt, setzt er unvermeidlich Assoziationen frei, die christologisch unfruchtbar oder gar irreführend sind. Das gilt mehr oder weniger für alle Leitbegriffe der Christologie, die aus anderen Bereichen übertragen wurden. Sie haben Modellcharakter. Bei ihrer Ausdeutung muss man in Rechnung stellen, dass ihre Anwendung mit Bedeutungsselektionen und -verschiebungen verbunden ist. Veronika Hoffmann schreibt: «[B]ei einem Modell wird jedoch nicht *alles* aus dem einen Bereich in den anderen übertragen. Vielmehr ist hier möglichst deutlich zu machen, was übertragen werden soll und was nicht, und das ist wiederum davon abhängig, welches Anliegen mit dem Modell verfolgt wird.» [21]

Die von mir vorgenommene formale Stukturanalyse bildet den Hintergrund, vor dem dann die christologische Präzisierung des Repräsentationsbegriffs vorgenommen wird. Wendet man diese Analyse direkt auf die Christologie an, kann es zu den von Christiane Tietz indizierten Verzeichnungen kommen, etwa zu dem Gedanken, die sich in Christus ereignende Repräsentation des Menschen vor bzw. gegenüber Gott gründe in einem «Akt der Autoritätsübertragung» bzw. Autorisierung» und sei mit einer Rechenschaftspflicht verbunden ([103]; Mayordomo [131] und Merian [172] greifen diesen Einwand auf). Das Motiv der Autoritätsübertragung ist zunächst in den Bereichen des Juridischen, Politischen, Sozialen u. a. m. angesiedelt. Es lässt sich sogar auf die Repräsentation Gottes durch Jesus Christus anwenden, wo es als Prädikation der Vollmacht Jesu Christi zum Ausdruck kommt. Auf die andere Seite der christologischen Repräsentation – die Repräsentation der Menschen vor Gott – ist dieses Motiv hingegen nicht sinnvoll anwendbar. Der Repräsentationsbegriff wird also nicht univok auf die beiden Seiten der christologischen Repräsentation angewandt.

Jürgen Werbick macht auf einen wichtigen Unterschied zwischen den beiden Seiten des Repräsentationsgeschehens aufmerksam: «Gott vergewärtigt *sich* im Repräsentierenden; das Menschsein *wird* von Jesus Christus repräsentiert, da er es authentisch durchlebt – und gerade so Gott unter den Menschen und für sie repräsentiert» [89]. Weitere Unterschiede ließen sich leicht aufweisen. Beide Seiten sind also nicht exakt symmetrisch und müssen es auch nicht sein.

Die von Christiane Tietz und anderen an mein Konzept herangetragene Frage besteht also im Kern darin, ob man *einen* Begriff verschieden akzentuiert auf beide Seiten der Repräsentation anwenden kann. Meine Antwort lautet: Man kann es, wenn man die verschiedenen Akzentsetzungen deutlich benennt. In meinen Augen ist der dadurch zu erzielende Gewinn größer als die durch die terminologische Unschärfe verursachten möglichen Verstehensprobleme. Der Gewinn besteht darin, dass der Repräsentationsbegriff eine Denkform anbietet, die Jesu Christi Wesen und seine Funktion relational in den beiden Beziehungen zu Gott und zu den Menschen zu bestimmen erlaubt und dabei die Christologie mit der Soteriologie verwebt. In dieser Integrationskraft scheint er mir anderen christologischen Leitbegriffen überlegen zu sein.

Dass Überlegenheitsansprüche kritisch beäugt werden, kann ich nachvollziehen. Ich bin auch gerne bereit, diesen Anspruch so weit zurückzunehmen, dass sich das Repräsentationsmodell in eine Pluralität komplementärer Modelle einfügt, wie es Veronika Hoffmann vorschlägt [38], Matthias Wüthrich in Frageform andeutet [77] und Moisés Mayordomo aus neutestamentlicher Perspektive einfordert [133]. Andererseits sehe ich aber auch kein Problem darin, christologische Leitbegriffe zu evaluieren, d. h. auf ihre Leistungsfähigkeit hin zu befragen und einem davon den Vorzug zu geben. Damit werden andere ja nicht ausgeschlossen.

Die Christologie muss sich nicht vorgegebenen Leitbegriffen anpassen. Diese haben vielmehr eine dienende Funktion: Sie müssen die Aussageabsichten der Christologie angemessen zur Sprache bringen. Daran, ob und wie sie diese Funktion erfüllen, entscheidet sich ihre christologische Relevanz. Man darf solche Leitbegriffe nicht verfestigen und «über» die Christologie stellen; vielmehr stellen sie ein mehr oder weniger taugliches Ausdrucksmittel dar.

Zurück zu den kritischen Anfragen von Christiane Tietz. Ich greife nur diejenigen heraus, die mir nicht auf das skizzierte hermeneutische Problem – die unmittelbare Anwendung der formalen Begriffsanalyse auf die inhaltliche Bestimmung der in Jesus Christus vollzogenen Repräsentation der Menschen vor Gott – zurückzugehen scheinen und die daher Impulse für eine weiterführende Diskussion geben.

Tietz fragt, wie es zu verstehen sei, dass Jesus nicht konkrete Menschen, sondern die Menschheit bzw. das Menschsein bzw. die menschliche Existenzverfassung gegenüber Gott repräsentiert. Mit dieser Formulierung ist zum Ausdruck gebracht, was die klassische Zwei-Naturen-Lehre als Annahme der «menschlichen Natur» beschrieben hat. Als wirklicher Mensch

mit allem, was das Menschsein ausmacht, bis in die letzten Abgründe hinein, steht er vor Gott, «konfrontiert» Gott damit und involviert ihn in die menschliche Existenzverfassung – bis hinein in die totale Gottesfinsternis. Darin sehe ich den Anknüpfungspunkt für die Soteriologie: dass Gott sich der menschlichen Existenzverfassung aussetzt und selbst da gegenwärtig ist, wo der Mensch sich von Gott und der Welt verlassen erfährt.

Daran knüpft Tietz' Frage an, wie sich die beiden Formen der Repräsentanz des Menschen, die des *wirklichen* und die des *wahren* Menschen, zueinander verhalten. «Gibt es einen heilvollen Umschwung vom einen zum anderen?» [108]. Ich gehe davon aus, dass es keinen punktuellen Umschwung gibt, sondern eine Präsenz der Heilsgegenwart Gottes im wirklichen Menschsein, die dort ihre transformative Wirkung entfaltet. Diese Präsenz ist nicht als eine bloß affirmative, sondern auch als eine eminent kritische zu denken. Sie steht den «sündigen» Erscheinungsformen des Menschseins «richtend» gegenüber. Daraus ergeben sich dann – so ist zu hoffen – existenzielle Umorientierungen des Menschen. Dabei ist es nicht der Mensch, der sich aus eigener Kraft umorientiert, sondern das Wirken des Gottgeistes in ihm; anders formuliert: die wirkende Präsenz – *praesentia operosa* – Gottes.

Diese wiederum wirkt nicht magisch, sondern dort, wo sie im Glauben ergriffen wird, wie es die Reformatoren betont haben. Das heißt aber nicht, dass Jesus Christus nur die Glaubenden repräsentiert, wie Christiane Tietz zu folgern scheint [114]. Die glaubende Zustimmung zur in Christus repräsentierten Heilsgegenwart Gottes ermöglicht dieser, beim Menschen anzukommen und ihre verwandelnde Kraft zu entfalten. Sie konstituiert aber nicht die Repräsentation selbst. Und umgekehrt hebt die Verweigerung der Zustimmung die Repräsentation nicht auf. «Zustimmung» ist dabei nicht primär im intellektuellen, sondern im existenziellen Sinn zu verstehen: als Annahme des Angenommenseins.

Tietz fragt weiter, ob es sich beim Verhältnis Jesu zum Menschsein bzw. zur menschlichen Existenzverfassung wirklich um eine Beziehung handelt [105]. Ich antworte: Dieses Verhältnis hat sich erstens in der Beziehung realisiert, die Jesus zu sich selbst als Mensch hatte – er war Teil der Menschheit, die er repräsentierte. Es realisiert sich zweitens in den Beziehungen zu andern Menschen, denen er begegnet ist, besonders den sozial marginalisierten, und es realisiert sich drittens in den Beziehungen, die der *Christus praesens* – die Heilsgegenwart Gottes – zu Menschen aller Zeiten hat.

In ähnlicher Weise fragte Veronika Hoffmann: «in welcher Weise wären die Repräsentierten selbst in die Repräsentation hineingenommen?» [34]. Meine Antwort lautet: Zum einen repräsentiert Jesus Christus alles, was ihr Menschsein ausmacht, gegenüber Gott, zum anderen strahlt seine Gottrepräsentanz in der Kraft seines Geistes auf sie aus und setzt sie in eine heilshafte Beziehung zu Gott. Die Rede vom Menschsein, die bei Veronika Hoffmann Verwunderung ausgelöst hat [34], ist dabei weniger ontologisch und mehr existenzial zu verstehen.

Christiane Tietz sieht eine Unklarheit in meinem Verständnis des *vere homo* Jesu, beschreibt es dann aber in genau der Weise, in der ich es verstehen möchte: in der Zweidimensionalität von wahren und wirklichem Menschsein [112]. Als Repräsentant Gottes (*vere Deus*) ist Jesus Christus – nach meiner Deutung – in seiner Beziehung zur Menschheit der *verus homo*, d. h. der wahre Mensch, so, wie Gott ihn zum Menschsein bestimmt hat. Als Repräsentant des wirklichen Menschseins (*vere homo*) stellt er die existenzielle Situation des Menschen, einschließlich ihrer tiefsten Nöte vor Gott. Als wahrer Mensch (*verus homo*) repräsentiert er die Menschheit, wie sie im «Bild» Gottes sein soll, als wirklicher Mensch (*vere homo*) repräsentiert er sie, wie sie tatsächlich ist. In ihm als wirklichem Menschen erfüllt sich die Bestimmung des menschlichen Daseins, in vollkommener Gemeinschaft mit Gott zu leben.

*Moisés Mayordomo* gibt aus neutestamentlicher Perspektive exegetische Impulse für die Christologie im Allgemeinen und die Repräsentationschristologie im Besonderen. Bei der Ausarbeitung meines Entwurfs war mir die biblische Fundierung ein wichtiges Anliegen. Dazu gehören immer auch bibelhermeneutische Überlegungen.

Von einem Neutestamentler bescheinigt zu bekommen, dass die Repräsentationschristologie in der neutestamentlichen Wissenschaft auf fruchtbaren Boden fällt und mit Gewinn zur Deutung von paulinischen Aussagen herangezogen werden kann [130], bedeutet viel für deren theologische Legitimierung. Mayordomo demonstriert diese Anwendung in seiner gründlichen und im Blick auf den literarischen und historischen Kontext überaus sensiblen Auslegung von 2Kor 5,14–21, einem Textabschnitt, auf den auch ich mehrfach Bezug genommen habe.

Bevor ich auf die Rückfragen eingehe, die Mayordomo aufwirft, möchte ich eine Beobachtung zu seiner Deutung dieses Textabschnitts notieren: Mayordomo führt die Versöhnungsmetapher nicht auf einen kultischen, sondern auf einen politischen Kontext zurück und sieht daher

keinen Anklang an den Sühnegedanken darin. An anderer Stelle tritt dieser Gedanke bei Paulus aber deutlich hervor. Vor allem in Röm 3,25; 5,9 und 8,3 verweist Paulus auf die sühnewirkende Kraft des Blutes Christi und stellt damit einen Rückbezug auf die alttestamentliche Sühnetheologie her.

Da uns der Sitz im Leben und damit auch der Deutehorizont dieser Sühnetheologie entrückt ist, habe ich in der Repräsentationschristologie die Versöhnungsmetapher vorrangig im leidenstheologischen (statt in einem sündentheologischen) Bezug zur Geltung gebracht: als Überwindung der Gottesfinsternis durch die Einsicht, dass Gott auch im tiefsten Leiden und im Bewusstsein der Gottverlassenheit präsent ist. Es geht dabei nicht um eine Überwindung von Feindschaft, sondern um die Heilung einer Trennungswunde.<sup>5</sup> Christus repräsentiert also nicht «zwei «Parteien», die sich als «Feinde» bzw. als «Zu-Versöhnende» gegenüberstehen», wie es sich für Mayordomo im Blick auf Paulus darstellt [132]. In seinem Todesleiden steht er als der von Gott verlassene Mensch vor Gott, als «Auferstandener» repräsentiert er die auch in der Erfahrung der Gottverlassenheit fortbestehende Heilsgemeinschaft mit Gott. Man kann dies auch mit leicht verschobener Akzentsetzung mit Mayordomos eigenen Worten so formulieren: Christus repräsentiert «in dieser doppelten Perspektive nicht nur das reale Elend einer von Gewalt zerstörten Menschheit [...], sondern auch die Möglichkeit einer wiederhergestellten «neuen» Schöpfung» [133]. So verstanden, sehe ich auch keinen Konflikt zwischen den beiden Seiten der Repräsentation einerseits und der «starke[n] Theozentrik des Paulus» [132] andererseits. Auch meine Christologie hat eine stark theozentrische Ausrichtung. Einen solchen Konflikt könnte man nur konstatieren, wenn man von einer vollkommenen Symmetrie der beiden Seiten ausgeht, was ich aber oben bereits zurückgewiesen habe.

Am Ende seines wertvollen Beitrags fragt Mayordomo nach der Relevanz der Repräsentationschristologie für die Ethik. Zur Beantwortung dieser Frage nehme ich einen Hinweis auf, den er selbst gegeben hat: Nach Paulus würden die Verkündiger «zu zentralen Figuren der göttlichen Versöhnungsmission. Sie sind «Botschafter an Christi statt» [129]. Man könnte auch sagen: Sie sind Repräsentanten Christi. Dessen Repräsentation setzt sich im christlichen Glaubens- und Lebensvollzug fort und damit auch im ethischen Verhalten der Christinnen und Christen.

---

<sup>5</sup> A. a. O., 278f.

In den bisher besprochenen Beiträgen spielten die religionstheologischen Bezüge keine vorrangige Rolle. Bei *Mathias Schneider* stehen sie im Mittelpunkt. Er setzt die Repräsentationschristologie zur Buddhologie ins Verhältnis. In Analogie zu den beiden Entfaltungsrichtungen der Christologie als Reflexion über Wesen und Wirken Jesu Christi fragt auch die Buddhologie, wer Buddha ist (bzw. was ihn zum Buddha macht) und worin seine «heilshafte» Bedeutung besteht.

Mit Perry Schmidt-Leukel und John Hick versteht Schneider Christus und Buddha als Mittler derselben letzten Wirklichkeit. Die offensichtlichen Unterschiede zwischen ihrer Mittlerschaft deutet er als Komplementaritäten. Ich war und bin an dieser Stelle zurückhaltender, weil ich keinen belastbaren Erkenntnisgrund für eine so weitreichende Aussage sehen kann. Was ich im Modus des hoffenden Potenzialis annehme – dass es sich um dieselbe letzte Wirklichkeit handelt, die sich durch die Vermittlung Jesu Christi und Buddhas erschließt –, setzt er in den Realis. Aus der Tatsache, «[d]ass sowohl die christliche als auch die buddhistische Tradition die Vorstellung einer überbegrifflichen letzten Wirklichkeit kennen» [141], folgert er (mit Lynn de Silva und anderen), «dass ‹Gott› und ‹dharma/nirvāṇa› als komplementäre, begriffliche und darin selbsttranszendierende Hinweise auf eine letzte Wirklichkeit interpretiert werden können.» [ebd.]. Die vorsichtige Formulierung, dass es sich dabei um «Hinweise» handelt, kann ich mir gut zu eigen machen. Aber Hinweise ergeben noch keinen zureichenden Erkenntnisgrund.

Das Wort «eine» in der Formulierung «eine letzte Wirklichkeit» meint offensichtlich «eine und dieselbe». Wenn man diese Wirklichkeit nicht nur für ein religiöses Konstrukt hält, sodass sie religionspezifisch verschieden wäre, sondern als reale Gegebenheit auffasst, kann es nur *eine* geben. Wie ist diese aber zu bestimmen? Ist es ein anonymes Numinosum oder der biblisch bezeugte Gott? Oder muss man beides in der Weise zusammendenken, dass der biblisch bezeugte Gott eine – und zwar eine personale – Manifestation des «metagöttlichen» Absoluten ist, neben der es andere – auch impersonale – Manifestationen gibt? Letzteres ist die Position einer «globalen» metareligiösen Theologie, wie sie Hick, Schmidt-Leukel und in ihrem Gefolge auch Schneider vertreten. Meine Repräsentationschristologie bleibt dagegen stärker der christlichen Tradition verhaftet. Sie geht davon aus, dass es sich bei dem «Absoluten» um den Gott Abrahams handelt, den Jesus als «Vater» anredete. Sie geht weiter davon aus, dass sich dieser Gott universal und das heißt auch in anderen religiösen Traditionen unter Inanspruchnahme der Medien dieser Religionen repräsentieren

kann. Es ist zu *erwarten*, aber nicht als Gegebenheit zu behaupten, dass er es auch getan hat. Letztlich muss diese Frage offenbleiben.

Jedenfalls kann man nicht von Analogien in den Transzendenzbezügen der verschiedenen Religionen und von funktionalen Äquivalenten zwischen ihnen darauf schließen, dass sich in ihnen dieselbe absolute Letztwirklichkeit vermittelt. Dabei handelt es sich vielmehr um die Explikation einer Vorannahme (Schneider spricht von einer «Arbeitshypothese» [143]). Es lassen sich Argumente für diese Hypothese anführen, doch wird sie immer an den tiefgreifenden Unterschieden zwischen den religiösen Traditionen auf Widerstand stoßen. Das christliche Verständnis von Erlösung und das buddhistische Verständnis von Erwachen sind ebenso grundlegend verschieden wie *agápē* und *karuṇā*. Einige der Unterschiede sind so tiefgreifend, dass man sie nicht mehr als Komplementaritäten verstehen kann. Das schließt nicht aus, dass es zu gegenseitigen Erhellungen kommen kann. Schneider zeigt solche Erhellungen im Blick auf die Zweinaturen-Lehre und die Geistchristologie an.

Das Aufsuchen von Analogien in den Transzendenzbezügen der verschiedenen Religionen kann nach meinem Verständnis jedoch nur in der Perspektive einer spezifischen Religionstradition erfolgen, wenn man *Religionstheologie* und nicht vergleichende Religionswissenschaft betreiben will. An dieser Stelle kommt der von mir vertretene christliche hermeneutische (!) Inklusivismus ins Spiel, auf den auch Karlheinz Ruhstorfer in seinem Beitrag Bezug nimmt [183]. Demzufolge lassen sich Analogien in der Perspektive des christlichen Glaubens nur von Christus her aufweisen. Eine metareligiöse Vogelperspektive steht theologisch nicht zur Verfügung.

*Katharina Merian* stellt den repräsentationschristologischen Ansatz in den Diskursraum postkolonialer Theologien. Daraus ergeben sich gewichtige Anfragen. Dass theologische Konzepte immer auch auf ihre sozialen und politischen Auswirkungen hin befragt werden müssen und dass diese Wirkungen die Geltung solcher Konzepte infrage stellen können, selbst wenn diese eine solche Wirkung gar nicht intendiert haben, hat sich deutlich in der theologischen Abwertung des Judentums gezeigt, die oft genug christologisch begründet war. Rosemary Radford-Ruether hat den Antijudaismus als «the negative side» oder «the left hand of Christology» bezeichnet.<sup>6</sup> Dadurch wird nicht die Christologie insgesamt diskreditiert, es werden

---

<sup>6</sup> So etwa in: *To Change the World*, New York 1981, 31.

aber doch bestimmte ihrer Auslegungsformen problematisiert. Gleiches gilt auch für christologische Ansätze, die andere Gruppen diskriminieren, wobei die postkolonialen Theorien besonders die «Subalternen» in den Blick nehmen, die nicht nur materieller, sondern auch epistemischer Marginalisierung ausgesetzt sind. Ihre Stimme wird nicht gehört. Während die Befreiungstheologie die praktische Unterdrückung und Ausgrenzung thematisiert hatte, setzen die postkolonialen Theologien den Akzent stärker auf die epistemische Seite.

Postkoloniale Theorien wollen zeigen, wie mithilfe von Abgrenzungen und «Othering» Identitäten konstituiert werden. Das hier zur Geltung gebrachte berechnete (!) Anliegen kann allerdings dazu führen, dass damit komplexe Machtgefüge auf einfache binäre Gegenüberstellungen reduziert werden: Mächtige gegen Ohnmächtige, Herrschende gegen Beherrschte, Diskriminierte gegen Diskriminierende, Subalterne gegen Dominante usw. Wer hat die Deutehoheit über die damit vorgenommene Grenzziehung und die Zuweisung zu den damit gegenübergestellten Gruppen? Damit verbunden ist das «identitätspolitische» Repräsentanzproblem: Wer darf für die «Subalternen» sprechen? Nur diese selbst? Wenn postkoloniale Theologie nicht nur eine kritische Diskursanalyse betreiben, sondern auch die marginalisierten Stimmen zu Gehör bringen will, darf es dann eine westliche postkoloniale Theologie geben? Mit der Inanspruchnahme von Deutehoheit – in diesem Fall durch die «Subalternen» – bilden sich leicht neue Ausgrenzungsmechanismen, die auch die «westliche» Philosophie und Theologie insgesamt oder einzelne ihrer Konzepte (wie den Religionsbegriff [163]) treffen können.

Katharina Merian sieht in theologischen Entwürfen wie dem der Repräsentationschristologie offensichtlich die Gefahr, dass damit Festlegungen christlicher Identität vorgenommen und die diskursiven Aushandlungsprozesse stillgestellt werden. Theologische Konzepte liegen aber auf einer anderen Ebene als die Aushandlungsprozesse der gelebten Religion. Sie wollen Orientierungen in diesen Prozessen geben, können aber – besonders nach protestantischer Auffassung – keine Glaubensinhalte oder gar Identitätsformationen dekretieren. Ihre Aufgabe ist es, die diskursive Selbstverständigung über den christlichen Glauben voranzubringen. In diesem Diskurs müssen selbstverständlich auch marginalisierte Gruppen das gleiche Recht haben, ihr eigenes Verständnis von Jesus Christus und seiner Heilsbedeutung einzubringen.

Ob die «Suche nach dem hybriden Jesus» [168] dabei in Bezug auf die biblischen Quellen und ihre Auslegungsgeschichte zu verantworten ist,



oder ob es sich dabei um die Füllung einer Projektionsfläche mit einem politischen Theologieprogramm handelt, wäre genauer zu prüfen und die Gefahr einer Ideologisierung der Theologie dabei im Auge zu behalten. Das kann und sollte aber mit einer theologischen (Selbst-)Kritik an nicht reflektierten Hegemonialansprüchen verbunden sein und die Bereitschaft einschließen, diese zu korrigieren.

Zu Recht weist Katharina Merian auf die Notwendigkeit hin, die kritische Auseinandersetzung mit leiderzeugendem Unrecht stärker in die christologische Reflexion einzubeziehen. Dazu müsste die von mir vorgelegte Christologie in den unterschiedlichen Anwendungskontexten konkretisiert werden. Wenn sich dabei zeigt, dass sie «durch möglicherweise unerkannte Eurozentrismen ‹epistemische Gewalt›» [169] ausübt, müsste sie entsprechend nachjustiert werden.

Katharina Merian fordert, das Verständnis Jesu als Repräsentant einerseits des wirklichen, andererseits des wahren Menschseins postkolonial weiter zu vertiefen. Einer zu starken Konkretisierung stehe ich allerdings zurückhaltend gegenüber, weil es dabei zu einer Inanspruchnahme Jesu Christi für die je eigene politische und sozialetische Agenda kommen könnte. Alle christologischen Bestimmungen – auch die repräsentations-theologischen und die postkolonialen – stehen unter dem Vorbehalt, dass sich die Christuswirklichkeit allen denkerischen Bemühungen, sie zu erfassen, letztlich entzieht. Ich unterscheide zwischen dem christologischen Konzept und den Folgerungen, die man daraus ziehen kann, bin aber zurückhaltend, die Folgerungen schon in das Konzept selbst einzuschreiben.

Der Gedanke, dass Jesus das *wirkliche* Menschsein repräsentiert, lässt durchaus zu, das damit Gemeinte genauer zu beschreiben. Im Prinzip handelt es sich dabei um alle aktiven und passiven Existenz Erfahrungen des Menschen einschließlich der Bedingungen, unter denen sie gemacht werden. Auch, was *wahres* Menschsein ist, lässt sich präzisieren und dazu gehören sicher auch die von Katharina Merian angesprochenen Formen des Widerstands gegen Unterdrückung und Diskriminierung [170].

Ob sich die repräsentierten Menschen in der Beschreibung der repräsentierten Existenz Erfahrung wiederfinden, mögen sie dann selbst entscheiden und die Beschreibung gegebenenfalls modifizieren. Jedenfalls ist ihnen durch die Beschreibung Jesu Christi als Repräsentant des wirklichen Menschseins die Deutehoheit darüber nicht aus der Hand genommen. Noch weniger nachvollziehbar ist mir der Einwand, dass «durch die Repräsentation Christi Subalterne entstehen, die nicht für sich sprechen können» [172]. Wenn es dazu kommt, so ist das jedenfalls nicht im

Konzept der Repräsentationschristologie angelegt, sondern kann in bestimmten Formen ihrer Anwendung (wie bei der Anwendung theologischer Konzepte insgesamt) auftreten. Dies gilt es dann zu kritisieren.

Generell ist zu unterscheiden zwischen der *Beschreibung* der Repräsentanz und dem beschriebenen *Vorgang* selbst. Gegen die Beschreibung kann man sich wenden, doch ist die christologische Zusage, dass Christus das je eigene Menschsein vor Gott repräsentiert und zugleich vor Augen stellt, was wahres Menschsein ist, davon unabhängig. Von dieser Repräsentation fällt auch ein Licht auf authentische Repräsentationen wirklichen und wahren Menschseins in anderen Religionen.

*Karlheinz Ruhstorfer* nimmt das Anliegen der Repräsentationschristologie mit großer Sorgfalt auf, rekonstruiert deren Grundgerüst präzise und zieht von dort aus die Linien in Richtung einer zeitgemäßen «Christologie der Philosophie» weiter aus. Damit wird das Konzept der Repräsentation über die Religionstheologie hinaus in den denkbar weitesten Zusammenhang der gesamten philosophischen Wirklichkeitsdeutung gestellt und auch auf die Deutung der Philosophie bezogen. Diese Horizonterweiterung ist in der Tat in der Axiomatik der Repräsentationschristologie angelegt, konnte bei deren Entfaltung im Kontext der *Religionstheologie* aber nicht die ihr gebührende Beachtung finden.

In Analogie zur Theologie der Religionen visiert Ruhstorfer eine Theologie der Philosophie an. Diese geht aus von der universalen Präsenz des Logos Gottes in der gesamten Wirklichkeit, wie sie philosophisch erschlossen wird und damit auch von der Präsenz des Logos Gottes in der Philosophie selbst. Die Philosophiegeschichte bis in die Gegenwart wird damit zur Manifestation dieser Gottespräsenz, die sich auch im Modus der Abwesenheit, sogar der Leugnung und der Proklamation des Todes Gottes, zur Sprache bringt. Die «geschichtliche Dynamik der Philosophie als solche wird ein *locus theologicus proprius*» [186]. Weil der Logos Gottes aber nach christlichem Verständnis mit der Person Jesu Christi verbunden ist, kann eine solche «Theologie der Philosophie» nur eine «Christologie der Philosophie» sein [ebd.].

Der Ansatzpunkt von Ruhstorfers Überlegungen liegt in der Annahme, dass sich die universale Gegenwart Gottes, wie sie im Logos und im Geist von Gott ausgeht, auch außerhalb der in Christus vermittelten Gottesbeziehung, außerhalb der Christusverkündigung und des christlichen Glaubens, sogar außerhalb der religiösen Sphäre überhaupt manifestieren

kann. Mit Bonhoeffer gesprochen: Es geht ihm um die «Weltlichkeit» der Gottesgegenwart.

Und so setzt seine «Christologie der Philosophie» bei der Anthropologie ein: «Kann der Mensch als solcher Christus repräsentieren?» [186]. Es geht ihm also nicht um *Christus* als Repräsentanten Gottes und der Menschen, sondern um den *Menschen* – besonders den sich seines Geistes bedienenden Menschen – als Repräsentanten Christi bzw. des Logos Gottes. In der menschlichen Vernunft, die Ruhstorfer als «vernehmende Geistigkeit» [ebd.] versteht, vergegenwärtigt sich Gott im Modus seines Logos. Dabei vernimmt die Vernunft nicht nur, was ihr «von außen» gesagt wird; sie *ist* der «in uns gegenwärtige[] *lógos*» [186f.] – und das nicht nur in Bezug auf ihre Inhalte, sondern auch in Bezug auf ihre Vollzüge.

Ruhstorfer geht aber auch über diesen anthropologischen Ansatz noch hinaus und nimmt die Naturgeschichte, die Weltgeschichte und die Geistesgeschichte in den Blick, also – mit Hegel gesprochen – nicht nur den subjektiven, sondern auch den objektiven Geist. Die Überzeugung, dass sich der Logos Gottes auch im «logischen» Vernunftgebrauch der Menschen und auch in der Rationalität der Weltordnung manifestiert, hat eine lange Geschichte in der christlichen Tradition und ist auch interreligiös – etwa an das Weltverständnis des Islam – anschlussfähig.

Es stellt sich dabei allerdings zum einen die (ontologische) Frage, wie das offensichtlich Gott-Widrige in Natur und Geschichte – das Lebenszerstörerische, Böse, Irrationale – in dieses Bild passt, und es stellt sich zum anderen die (epistemologische) Frage, wie man die Manifestationen der Gottvernunft in der Schöpfung identifizieren kann.

Ruhstorfers Überlegungen zielen auf die Philosophie. Die gesamte Philosophiegeschichte soll als «Deutungsgeschichte des Offenbarungsgeschehens» [189] interpretiert werden. Auch in den religionskritischen Ansätzen der postmodernen Philosophie sieht er einen *locus theologicus proprius*. In den anti- und postchristlichen Denktraditionen sei die Wirksamkeit und Wirklichkeit Gottes *sub contrario* offenbart. Die darin entwickelten Negationen und Limitationen, De- und Rekonstruktionen christlicher Glaubensüberzeugungen sollen als Repräsentationen der Gottvernunft betrachtet und ausgelegt werden [193f.]. In einem großen Bogenschlag von der ausgehenden Postmoderne bis zurück in die Achsenzeit der Menschheit deutet Ruhstorfer philosophiegeschichtliche Stationen an, die für eine solche «Christologie der Philosophie» in Betracht kommen.

Die «katholische» Weite dieses Ansatzes trifft zwar auf protestantische Sensibilitäten in Bezug auf Möglichkeiten und Grenzen einer natürlichen

Theologie und die philosophische Abstraktheit seines Gottesverständnisses (Gott «als reine Repräsentation der Präsenz oder als reine Gegenwart des Denkens bei sich selbst» [197]) wirft die Frage auf, wie sich dieses Verständnis zu den biblischen, geschichtlich konkreten Gottesbezeugungen verhält. Mit seinem Programm nimmt Ruhstorfer aber die Universalität der Logos- und Geistgegenwart Gottes bis zur letzten Konsequenz ernst. Darin steht sein Ansatz – wie auch Ruhstorfer selbst mehrfach betont – im Einklang mit der Grundüberzeugung der von mir vertretenen Repräsentationschristologie.

Die Beiträge dieses Bandes, einschließlich der darin vorgetragenen kritischen Anfragen haben mir und hoffentlich auch den Leserinnen und Lesern viel zu denken gegeben. Sie bringen die Entwicklung einer biblisch fundierten und zugleich zeitgemäßen, sich der Situation religiöser Pluralität aussetzenden und in den Plausibilitätsstrukturen der Gegenwart nachvollziehbaren Christologie voran. Und so empfinde ich höchste Wertschätzung für die von den Autorinnen und Autoren dieser Beiträge geleistete Denkarbeit und eine tiefe Dankbarkeit für ihre kritische Offenheit gegenüber meinem in manchem doch unkonventionellen christologischen Ansatz. Mein besonderer Dank gebührt Dr. Katharina Merian für die Vorbereitung und Organisation der Tagung, aus der diese Beiträge hervorgegangen sind, und für die editorische Arbeit an diesem Band.

## **Autor:innenverzeichnis**

**Reinhold Bernhardt:** Prof. em. für Systematische Theologie / Dogmatik an der Universität Basel, <https://theologie.unibas.ch/de/personen/reinhold-bernhardt/>.

**Martin Hailer:** Prof. für Evangelische Theologie und ihre Didaktik (Schwerpunkt: Dogmatik und Ethik) an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg, [www.ph-heidelberg.de/evangelische-theologie-religionspaedagogik/personen/lehrende/hailer/](http://www.ph-heidelberg.de/evangelische-theologie-religionspaedagogik/personen/lehrende/hailer/).

**Veronika Hoffmann:** Prof. für Dogmatik an der Universität Freiburg i. Ue., Schweiz, [www.unifr.ch/dogmatik/de/lehrstuehle/hoffmann/veronika-hoffmann/](http://www.unifr.ch/dogmatik/de/lehrstuehle/hoffmann/veronika-hoffmann/).

**Moisés Mayordomo:** Prof. für Neues Testament an der Universität Basel, <https://theologie.unibas.ch/de/personen/moises-mayordomo/>.

**Katharina Merian:** Geschäftsführende Oberassistentin am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Universität Zürich, [www.hermes.uzh.ch/de/team/Institutsmitarbeitende/Katharina-Merian.html](http://www.hermes.uzh.ch/de/team/Institutsmitarbeitende/Katharina-Merian.html).

**Karlheinz Ruhstorfer:** Prof. für Dogmatik an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Deutschland, [www.theol.uni-freiburg.de/disciplinae/dqtm/personen/dogmatik/ruhstorfer](http://www.theol.uni-freiburg.de/disciplinae/dqtm/personen/dogmatik/ruhstorfer).

**Mathias Schneider:** Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Centrum für Religion und Moderne der Universität Münster, [www.uni-muenster.de/Religion-und-Moderne/personen/mathias\\_schneider.html](http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Moderne/personen/mathias_schneider.html).

**Christiane Tietz:** Prof. für Systematische Theologie und Co-Leiterin des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich, [www.hermes.uzh.ch/de/team/Institutsleitung/Tietz.html](http://www.hermes.uzh.ch/de/team/Institutsleitung/Tietz.html), designierte Kirchenpräsidentin der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau.

**Jürgen Werbick:** Prof. em. für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, [www.uni-muenster.de/FB2/personen/fundamentaltheologie/werbick.html](http://www.uni-muenster.de/FB2/personen/fundamentaltheologie/werbick.html).

**Matthias D. Wüthrich:** Prof. für Systematische Theologie, insbesondere Religionsphilosophie und Co-Leiter des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich, [www.hermes.uzh.ch/de/team/Institutsleitung/Wuethrich.html](http://www.hermes.uzh.ch/de/team/Institutsleitung/Wuethrich.html).

# 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 Ryul 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 Ärger-  
nis? Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und der  
Schweiz, 2015.
- XIII. Verena Grüter: Klang – Raum – Religion. Ästhetische Dimen-  
sionen interreligiöser Begegnung am Beispiel des Festivals  
Musica Sacra International, 2017.
- XIV. Reinhold Bernhardt / Verena Grüter (Hg.): Musik in interreli-  
giösen Begegnungen, 2019.
- XV. Sigrid Rettenbacher: Außerhalb der Ekklesiologie keine Religi-  
onstheologie. Eine postkoloniale Theologie der Religionen, 2019.
- XVI. Reinhold Bernhardt: Inter-Religio. Das Christentum in Bezie-  
hung zu anderen Religionen, 2019.
- VXII. Ernst Furlinger / Senad Kusur (Hg.): Islam und religiöser Plu-  
ralismus. Grundlagen einer dialogischen muslimischen Religi-  
onstheologie, 2019.
- VXIII. Reinhold Bernhardt / Hansjörg Schmid (Hg.): Konfliktrans-  
formation als Weg zum Frieden. Christliche und islamische Per-  
spektiven, 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 Dia-  
log. Optionen für ein christlich motiviertes und dialogorientier-  
tes Engagement, 2021.
- XXII. Tobias Specker: Gottes Wort und menschliche Sprache. Christ-  
liche Offenbarungstheologie und islamische Positionen zur Un-  
nachahmlichkeit des Koran, 2021.
- XXIII. Reinhold Bernhardt: Jesus Christus – Repräsentant Gottes.  
Christologie im Kontext der Religionstheologie, 2021.
- XXIV. Alexander Löffler: Christsein mit Zen. Religiöse Zweisprachig-  
keit als christliche Glaubenspraxis, 2022.
- XXV. Reinhold Bernhardt: Monotheismus und Trinität. Gotteslehre  
im Kontext der Religionstheologie, 2023.



- XXVI. Mathias Schneider: Buddhistische Interpretationen Jesu. Eine religionshistorische und theologische Studie, 2023.
- XXVII. Reinhold Bernhardt: Religionstheologie als Religionskritik. Studien zu radikalierter Religion und zum Christentum im Kontext von Pluralität und Säkularität, 2023.
- XXVIII. Hansjörg Schmid / Noemi Trucco / Isabella Senghor, Ana Gjerci: Soziale Konflikte. Potenziale aus sozialwissenschaftlicher, islamischer und christlicher Perspektive, 2024.