

# THEOLOGISCHE REVUE

118. Jahrgang

– Mai 2022 –

---

**Bernhardt, Reinhold: Jesus Christus – Repräsentant Gottes.** Christologie im Kontext der Religionstheologie. – Zürich: TVZ 2021. 381 (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, 23), geb. € 53,00 ISBN: 978-3-290-18436-0

Das Projekt einer Christologie im Kontext der Religionstheologie wird vom Basler Dogmatiker Reinhold Bernhardt als Versuch betrieben, eine Christologie zu entwickeln, die sich von Gottes universalem Heilswillen her versteht und in diesem Sinne ernsthaft mit der Möglichkeit von Heilungsvermittlung in nicht-christlichen Religionen rechnen muss. Das Anliegen ist also ausdrücklich die Entwicklung einer religionstheol. sensiblen *Christologie*, nicht etwa der Entwurf einer interreligiösen Christologie oder einer interreligiösen Urteilsbildung aus der Christologie heraus. Eingelöst werden soll dieser Anspruch über das Konzept einer Repräsentationschristologie, deren Grundannahme in einer doppelten Repräsentation Christi Gottes gegenüber den Menschen und der Menschen gegenüber Gott bestehe, (78 u. ö.) und damit die Christologie fundamental von einem relationalen Denken her entfalte.

Die Argumentation stellt sich im Einzelnen wie folgt dar: Die Vorüberlegungen (Kap. 0) profilieren das Anliegen, „die Annahme christologisch [zu] begründen, dass es auch außerhalb dieses Glaubens heilshafte Gottesbeziehungen geben kann – und gemäß dem von Jesus Christus verkündeten und verkörperten Evangelium sogar geben muß [sic!].“ (23)

Kap. eins ist mit „Christologie und Religionstheologie“ überschrieben. Es sichert den hermeneutischen Rahmen der Studie ab. Die Christologie selbst sei der Ort, an dem sich eine Offenheit zur Würdigung anderer Religionen zeigen lassen muss, da die bloße religionsphilosophische Frage nach Wahrheit in den Religionen den konkreten Inhalt des Wahrheitsbegriffs formalistisch überschreite. Nicht ganz ohne Ironie verwirft der Vf. in aller Deutlichkeit neuere protestantische Ansätze, die in der Christologie ausschließlich Selbstbeschreibungen des religiösen Subjekts zu entdecken vermögen („Man kann diese Ansätze als Anknüpfung an die bei der Selbstreflexion des frommen Bewusstseins ansetzende Schleiermachersche Theologie interpretieren, wobei Schleiermacher gänzlich von seinen pietistischen Wurzeln gelöst und von Feuerbach her gelesen wird.“ [41]). Vielmehr ist der historische Jesus selbst Ausgangspunkt des Repräsentationsansatzes, insofern dieser entscheidend von der jesuanischen Unterscheidung seiner „Person und Gott als dem, in dessen Namen und Vollmacht er redete und handelte“ (48) abhängt. In der religionstheologischen Linie des von dem Vf. schon früher profilierten hermeneutischen Inklusivismus sieht er die Möglichkeit gegeben, andere religiöse Überzeugungen würdigend zu vereinnahmen, um in ihnen nach Vergegenwärtigungen der in Christus repräsentierten Heilsgewalt zu fragen, die sich nicht in dieser Repräsentation erschöpft, sodass diese Vergegenwärtigungen „nicht in der Christus-

verkündigung zur Sprache kommen, nicht im Christusglauben erfasst und in der Kirche vermittelt werden.“ (61) Wie muss eine Christologie formatiert sein, die diese Forderung einlöst, ohne sich selbst in dem Sinne zu depotenzieren, dass die Gestalt Christi für die Erkenntnis der faktischen Heilsgegenwart Gottes irrelevant wird? Denn die Konsequenzen der pluralistischen Religions-theologie, die eben diese Irrelevanz des Konkreten im Angesicht der behaupteten Vielfalt an gleichwertigen Wegen zur Wahrheit, weist der Vf. aus erkenntnistheoretischen Gründen ausdrücklich zurück (267).

Das zweite Kap. führt anschließend den Begriff der Repräsentation als ‚Leitbegriff‘ der Christologie ein. Der Begriff wird zunächst gut nachvollziehbar im alltagssprachlichen Gebrauch erläutert und anschließend von ähnlichen Begriffen (‚Bild‘, ‚Sakrament‘, ‚Symbol‘, ‚Offenbarung‘, ‚Stellvertretung‘) abgegrenzt. Der Vf. begreift den Repräsentationsbegriff als „die erfahrbare Repräsentation eines der Erfahrung entzogenen Anwesenden.“ (83) Jesus ist „die Gottesgegenwart in Person.“ (ebd.) Allerdings grenze sich der Repräsentationsbegriff insofern von identifikations- und konstitutionslogischen Hermeneutiken ab, als dass der ewige Heilswille Gottes in Christus zwar repräsentiert und in diesem Sinne wirksam ist, allerdings durch Christus nicht erst ein Heil in die Welt kommt, das vorher (oder später) schlechterdings nicht da war. Das hätte zur Folge, dass Gottes Heilswille eben nicht unbedingt, sondern nur bedingt zu fassen wäre. Dem Repräsentationsbegriff gelinge es in diesem Sinne am besten, zwischen dem Repräsentanten und dem Repräsentierten so zu unterscheiden, dass ihre innere Einheit in der *Ereignung der Repräsentation* (96) gleichwohl nicht gefährdet ist. „Dies ist aber nicht im Sinne einer Substanzeinheit, sondern im Sinne einer Beziehungseinheit zu verstehen.“ (97) Für den Vf. ist daher die Unterscheidung von Person und Mission Christi eminent, insofern in der Performanz des Heils Christi die Frage nach seinem Persongeheimnis erst adressierbar ist. Die ontologische Frage nach der Möglichkeit der Sohnschaft Jesu ergibt also erst im Horizont der Einsicht Sinn, worin diese Sohnschaft besteht. Diese Einsicht findet der Vf. eben im Ausdruck der Zusage *universalen* Heils: „Heil‘ bedeutet die Geborgenheit im Grund allen Seins, die Bestimmtheit von diesem Grund, die Hoffnung letztlich mit diesem Grund verbunden zu sein. Diese befreiende Bindung ist in Jesus Christus repräsentiert.“ (105) Gerade als „leibliche Präsenz Gottes“ – und hier zeige sich das entscheidende Potenzial des Repräsentationsbegriffs für eine pluralitätssensible Christologie – verweist Christus „über die Repräsentanz hinaus.“ (146)

Es ist bereits an dieser Stelle lobend hervorzuheben, dass das gesamte Buch durch argumentative Klarheit und sachlogische Nachvollziehbarkeit besticht. Das gilt auch für den Hauptteil, nämlich die in Kap. drei in klarer hermeneutischer Methode vorgelegte Entfaltung einer Repräsentationschristologie. Während die Stärke des Repräsentationsbegriffs auf der Hand liegt, die Unterschiedenheit von Repräsentant und Repräsentiertem zu denken, so verlangt der im Ereignungscharakter der Repräsentation zur Geltung gebrachte Einheitsgedanke nähere Bestimmung. Insbes. weil der Vf. die Einheit ja gerade nicht identifikationslogisch-substanzontologischer bestimmen will, um eine Vermischung von Person und Werk Jesu zu vermeiden, die dessen Heilsrelevanz nicht mehr adäquat zur Geltung bringen könnte, braucht es eine ereignistheoretische Begründung der gottmenschlichen Personeneinheit Jesu. Der Vf. grenzt sich erwartbarerweise von der klassischen ‚Logos-Inkarnations-Naturen-Christologie‘ ab, insofern diese die bereits aufgewiesenen Vorteile in der Wahrung der Differenzstruktur, die dem Repräsentationsbegriff eigen sind, nicht einlösen könne. Umgekehrt kann nach dem Vf. der Repräsentationsbegriff das Verhältnis Gottes zu

seinem Wort so klären, das die notwendige Differenzstruktur gewahrt bleibt: „Jesus *ist* das Wort Gottes, insofern er es in seiner Person repräsentiert. Das ‚ist‘ ist nicht im Sinne einer substantiellen, sondern einer personal-relationalen Identifikation zu verstehen, die besagt: In ihm ist die machtvolle Selbstkommunikation Gottes und damit dessen schöpferischer Beziehungs- und Heilswille vergegenwärtigt.“ (225) Logoschristologisch löst der Repräsentationsbegriff so im Grunde aber nur die Frage nach dem Werk Jesu, nicht aber die nach seiner Person ein, weil ja noch unklar bleibt, warum er das Wort im ‚personal-relationalen‘ Sinne sein kann. Konsequenterweise und durchaus in Übereinstimmung mit anderen christologischen Entwürfen in spätmodernen Kontexten wird diese Begründung auf Ebene einer Geistchristologie gesucht. Der Geist ist also die lebensgeschichtliche Ereignung Jesu, die ihn so mit Gott eint, dass er selbst das Wesenswort Gottes sein kann: „Jesus lebt im Energiefeld der unmittelbaren Gottesgegenwart, bündelt diese Energie, verdichtete damit das Kraftfeld in seinem Wirkungskreis und erzeugte eine durch seine Geistpräsenz weiterwirkende spirituelle Ausstrahlung.“ (237) An diese Konzeption seien zwei Anfragen notiert:

(a.) Die Bestimmung der Geistwirkung als transpersonale Kraft oder Energie lässt sich phänomenologisch vermutlich gut einsichtig machen, wirft aber theologisch die Frage nach dem Verhältnis zur Freiheit des Menschen Jesus und zugleich zur soteriologischen Funktion des innertrinitarischen Logos auf. Hinsichtlich der Freiheit Jesu ist zu fragen, inwiefern das vorgestellte Kraftfeld nicht in Konkurrenz zum wirklich menschlichen Handeln Jesu gerät. Damit verbunden und vermutlich noch drängender ist allerdings die Frage, ob die Metapher des Kraftfelds nicht auf die Wirkebene der Geschichtlichkeit zielt und damit auf die Ebene, die der Vf. an vielen Stellen dem ursprünglich in der Schöpfung wirksamen Logos zuschreibt. Wie genau werden hier also Logos- und Geistwirkung *proprietär* so unterschieden, dass ihre Wirkweisen nicht ausschließlich appropriiert sind und folglich sowohl eine trinitarische Identifikationstheologie als auch eine Unterschreitung des für den Vf. zentralen Konzepts der *Selbstmitteilung* vermieden werden kann?

(b.) Daraus resultiert zweitens die Frage, ob das Schema Gott – Geist – Logos nicht im allgemeinen dazu neigt, die Leistungsfähigkeit eines konsequent trinitarischen Offenbarungsdenkens zu unterschätzen, insofern dieses die Frage nach der Einheit Gottes mit seinem Wesenswort in der ursprünglichen Beziehung von *Vater*, Sohn und Geist zu beantworten sucht? Gerade weil Jesus Wesenswort Gottes in Relation zum Vater ist und in diesem Sinne das Wesenswort relationale Bedingung des Vaterseins des Vaters ist, lässt sich eine *Wesenseinheit* des Wortes mit dem Vater aussagen, die nicht substantiell, sondern relational gedacht ist. Der Repräsentationsbegriff wäre dann hier so anzuwenden, dass Jesus als Wort Repräsentanz des sprechenden Vaters und genau in diesem Sinne leibhaftige Präsenz der *Beziehung* ist, die Gott selbst ist. Zugleich wäre der Geist Ermöglichungsgrund des Wortseins Jesu, nicht im Sinne einer quasi-geschichtlichen Varianz des Freiheitsvermögens Jesu, sondern universale Disposition des Menschen zum Vernehmen des Wortes und in diesem Sinne zugleich selbst Repräsentanz der ursprünglichen Bezogenheit aller Menschen auf den Vater, die in Jesus Christus als dem Wort geschichtlich repräsentiert ist. Zwar vermeidet der Vf. die klassische Problematik geistchristologischer Ansätze, die pneumatische Begründung der Sohnschaft Jesu gegen eine Logoschristologie auszuspielen, zugleich soll dem Logos ausdrücklich keine konstitutive Rolle in der Begründung der Sohnschaft Jesu zukommen, sodass er eher als Konkretheit des Geistes Gottes zu begreifen ist. Wenn konsequent auf eine geschichtliche Vermittlung der Freiheit Jesu durch den ewigen Logos verzichtet werden soll, dann sehe ich nicht, wie man die Frage vermeiden könnte, warum Jesus im Pneuma möglich war, was allen anderen Menschen

versperrt bleibt. So bleibt zumindest der Eindruck, dass der Verzicht auf eine trinitarisch, d. h. heilsgeschichtlich gleichursprünglich fundierte Christologie ein ontologisches Denkangebot ungenutzt lässt, um die Vielfalt der Wirkweisen Gottes in der Welt nicht zu begrenzen (258).

Die ontologischen Erwägungen zur Christologie werden im weiteren Fortgang überführt in entsprechende soteriologische Überlegungen, die v. a. auf konstitutionslogische Interpretationen des Kreuzestodes Jesu abzielen und so eine ‚Herstellung‘ des Heils durch Jesu Tod annehmen (260-295). Dagegen verortet der Vf. den Tod Jesu im Gesamtzusammenhang von Leben und Auferstehung Jesu und bestimmt ihn erst im Horizont der universalen Heilzusage als sinnvoll. Diese Deutung entspricht dem repräsentationschristologischen Ansatz konsequenterweise, insofern die fundamentale Unterscheidung zwischen Repräsentant und Repräsentiertem gewahrt und das Heil Gottes nicht an spezifische Bedingungen geknüpft ist.

Es folgt im vierten Kap. eine nicht nur historisch, sondern auch hermeneutisch sinnvolle Darstellung ausgewählter Ansätze (297–363), die dem von dem Vf. dargelegten Konzept einer Repräsentationschristologie vorausgehen (Schleiermacher, Biedermann, Ritschl) oder ähnliche Positionen vertreten (Odgen, Haight). Die so vorgenommenen Anschlüsse und Abgrenzungen sind außerordentlich hilfreich zur Vertiefung des Verstehens. Als Abschlussreflexion rundet das fünfte Kap. (365–376) das Buch mit zusammenfassenden und weiterführenden, exemplarischen Hinweisen zur Fortsetzung des Diskurses ab.

Die Studie ist ohne jeden Zweifel äußerst lesenswert und bietet – was bei weitem nicht immer der Fall ist – neben einer sinnvoll aufbereiteten Fülle an historischem und systematischem Material mit dem Begriff der Repräsentation einen eigenständigen Entwurf, dessen hermeneutische Erschließungskraft in der soteriologisch-christologischen Debatte bedenkenswert ist und eine Rolle spielen dürfte. Zu klären bleibt v. a., ob eine pluralitätssensible Christologie notwendig an eine Zurückweisung einer konstitutionslogisch verstandenen Logoschristologie gebunden ist oder ob in einer umfassenderen trinitarischen Hermeneutik der Offenbarung ein unausgeschöpftes Potenzial bereitsteht, die klassischen Probleme substanzontologisch orientierter Inkarnationschristologien abzufedern und so dem relationalen Anspruch der Repräsentationschristologie eher zu entsprechen, als es eine Verlagerung der begründungslogischen Last auf die Geistchristologie zu leisten vermag.

#### Über den Autor:

*Aaron Langenfeld*, Dr., Professor für Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft an der Theologischen Fakultät Paderborn (a.langenfeld@thf-paderborn.de)