

„... und ist kein anderer Gott.“

Überlegungen zur systematisch-theologischen Klärung
der Rede von der Exklusivität Christi

Mit Exklusivitätsaussagen tun wir uns schwer heute, durchaus nicht nur in der Theologie. Zu sehr prägt der Widerspruch globalisierter Kultur unsere Erfahrung, in dem eine fragmentierende Pluralisierung von Lebenswelten auf der einen Seite immer stärker drängenden sozio-ökonomischen Vereinheitlichungstendenzen auf der anderen Seite entgegensteht. Und muss nicht gerade der religiöse Fundamentalismus, der auf Exklusivitätsaussagen zurückgreift, um mit diesem Widerspruch fertig zu werden, Misstrauen gegenüber ihrer Leistungskraft erwecken? Es hat mit diesem Misstrauen zu tun, dass unsere Studierenden in Oldenburg, die eigentlich kaum über eine interreligiöse Erfahrung verfügen, eine Grundsympathie empfinden mit den Ansätzen der pluralistischen Religionstheologie, in der gerade die zentrale christliche „Exklusivitätsaussage“ des *solus Christus* ent-absolutiert werden soll.¹ Auch in der innerchristlichen Ökumene ringen wir mit der christologischen Exklusivitätsaussage: Während sie in der vatikanischen Erklärung „*Dominus Jesus*“ der Glaubenskongregation als identitätswahrende christologische Konzentration gerade für den Dialog mit den Religionen nahe gelegt wird und in diesem Ansinnen auch protestantischerseits auf Zustimmung stößt, scheint dieselbe christologische Konzentration im Dialog der Konfessionen zu Unstimmigkeiten zu führen.² In

1 Zur Orientierung s. R. Bernhardt, Desabsolutierung der Christologie? In: M. von Brück / J. Werbeck (Hg), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologen*, Freiburg 1993 (QD 43), 144–200; eine Sammlung von Beiträgen abwägender Kritik bietet: Raymund Schwager (Hg), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg 1996 (QD 160); zur Aussageintention des „*solus Christus*“ im interreligiösen Dialog habe ich mich geäußert: U. L.-W., Mit dem „*solus Christus*“ allein unter den Religionen? Überlegungen zum christologischen Selbstverständnis im interreligiösen Dialog, in: ÖR 49, 2000/3, 302–317.

2 Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung „*Dominus Jesus*“ über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche; dt. Text:

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-jesus.

der eben genannten Erklärung mündet sie in eine qualifizierende Differenzierung der Konfessionen, so dass Rom schließlich neben der römischen Kirche noch die orthodoxen „Schwesterkirchen“ und übrige – eben die Kirchen der Reformation – „kirchliche Gemeinschaften“, die „nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“ sind, unterscheidet.³ Der Vorwurf, dem christologischen Maß ekklesiologisch nicht zu entsprechen, wird freilich durchaus wechselseitig erhoben: In der Diskussion der römisch-katholisch/lutherischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ finden vor allem in Deutschland protestantische Kritiker, die katholische Seite stelle auch hier die Kirche so dicht an die Seite von Christus selbst, dass dieser in ihr gar zu verschwinden drohe.⁴ Was also misstrauisch macht gegenüber der Exklusivitätsaussage, scheint vor allem das Verhältnis des „solus Christus“ zu Instanzen seiner sichtbaren Repräsentation zu sein. Dass diese Verhältnissetzung überhaupt versucht wird, darf letztlich im Credo begründet gesehen werden, dass Gott selbst in Christus Mensch geworden ist.

Eben diesen weiteren dogmatischen Rahmen dieser Fragen möchte ich im Folgenden erschließen und über das Verständnis der Inkarnationschristologie nachdenken. Gerade hier verraten dogmatische Debatten ein Ringen mit dem Misstrauen erweckenden Verhältnis von Christus und einer sichtbaren Repräsentation, die ja schon die Bildwelt der Inkarnationsmetapher im Keim enthält. Es entzündet sich spätestens mit dem Erwachen des historischen Bewusstseins der Menschen etwa seit der späten Aufklärungszeit, wenn der historisch vorstellbare Mensch Jesus und der sog. „dogmatische Christus“ der Inkarnationschristologie nicht mehr unmittelbar zusammengedacht werden können. Jetzt droht es gar, die Christologie zu zerreißen. Gott – ein individueller Mensch? (In Ableitung christologischer Konzeptionen dann auch: Christus – *eine* institutionell verfasste Kirche? Sowie: Christus – das Haupt der *einzig* wahren Religion?) Wenn aber keine Denkmodelle zur Verfügung stehen, mit deren Hilfe das christliche Bekenntnis plausibel und vor Missverständnissen geschützt wird, wird die christologische Exklusivitätsaussage bestenfalls ins Leere greifen. Das Bekenntnis ist schließlich in seiner Kombination aus Identität und Differenz kompliziert genug: Sagt es doch, dass sich Gott „in Chris-

3 Vgl. dazu die Kritik des EKD-Ratsvorsitzenden Präses Manfred Kock zu „Dominus Jesus“: <http://www.sonntagsblatt.de/artikel/2000/36/36-s8.htm>

4 Von einem Konsens im Verständnis der Rechtfertigungslehre sei nur dann zu sprechen, wenn dieser auch die (lutherischen) ekklesiologischen Konsequenzen mitumfasse, vgl. z. B. das kritische Votum von 153 Hochschullehrerinnen und Hochschullehrern 1998: Einspruch zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, Abs. V, in: FAZ, 6. Januar 1998.

tus“ im Bezugnehmen auf das Geschick eines historisch vorzustellenden Menschen zeigt, dass Gott in Christus Mensch geworden ist, dass aber darum der historische Jesus noch nicht im univoken Sinn identisch ist mit Gott. Diese komplizierte Regel zu missachten hat dann auch zur Konsequenz, die Rede von der Exklusivität Christi zu missdeuten.

Schwierigkeiten mit dieser Komplexität sind heute deutlich zu beobachten. Gott ja – Jesus Christus eher nein – auf diese Formel könnte man den Trend der Umfrageergebnisse der Studie von Hans-Peter Jörns zur Religiosität der Menschen in Ost- und Westdeutschland bringen.⁵ Nicht nur zeigt er sich darin, dass der Anteil der sog. „Transzendenzgläubigen“ auch innerhalb der Gemeinden enorm ansteigt. Vor allem zeigt sich der Trend in der Gruppe der sog. „traditionell Gottgläubigen“: Denn nur ein erstaunlich kleiner Prozentsatz dieser Gruppe sah sich in der Lage, dem persönlichen Gott, an den man glaube, den „Namen“ „Jesus Christus“ zu geben. Jörns stellt hier lapidar fest: Es gibt massive Probleme mit der Trinitätslehre und der Christologie auch und vor allem unter den Gläubigen in den Gemeinden. Sollte etwa die religiös-pluralistische „Luft“, die wir atmen, den Gläubigen ein schlechtes Gewissen machen, ihr Gottesbekenntnis an das Christusbekenntnis zu binden?

Dieser christologischen „Unentschiedenheit“ steht auf der anderen Seite ein geradezu überflutendes Interesse an der Person des historischen Jesus in den öffentlichen Medien gegenüber – weit über die Grenzen traditioneller Kirchlichkeit hinaus.⁶ Während die Kirchenbänke immer leerer werden, wird der Buchmarkt von einer Flut von Monographien überschwemmt, die den historischen Jesus zum Thema haben.⁷ Man hat den Eindruck, als seien plötzlich die Schleusen der historisch-kritischen Erforschung der Bibel erneut geöffnet worden. Wie eine große Neuigkeit werden alte Erkenntnisse und Hypothesen wiederholt – von Jesu Ehe mit Maria Magdalena bis zum Raub seines Leichnams aus dem Grab.

Zweifellos gibt es einen Grundzug des erkenntnisleitenden Interesses hinter diesen Büchern. Die Rede von Jesus soll „enttarnt“ werden von

5 H.-P. Jörns, *Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben*, München 1997, ²1999, 48f

6 Vgl. z. B. nur aus dem Jahr 1996: „Der Spiegel“, Nr. 22, 27.5.1996: Auf den Spuren des historischen Christus (sic): Gesucht: Ein Mensch namens Jesus, 66–78; „Focus“, Nr. 22, 25.5.1996: Wer war Jesus? Wunderheiler, Revolutionär, Kunstfigur: Religionsforscher im Streit, 156–166 (Autor: Roger Thiede); „Time“, 8.4.1996, 52–59: The Search for Jesus (Autoren: R.N. Ostling / L.H. Towle); „Newsweek“, 8. April 1996, 40–46: Rethinking The Resurrecion (Autor: Kenneth L. Woodward).

7 Vgl. dazu die Überblicksrezension von P. Müller: Jesusbücher – Jesusbilder, in: *Verkündigung und Forschung* 44, 1999/1, 2–28.

christologischen Überhöhungen. Er soll als Mensch sichtbar werden, nicht als Gottmensch.⁸ Die Umfrage-Ergebnisse und die Jesus-Bücher geben uns damit eine seltsam alte systematisch-theologische Aufgabenstellung wieder neu: Wie schon im 19. Jahrhundert müssen wir überlegen, wie wir die Historizität Jesu mit-hörbar machen können in der Christologie, damit diese überhaupt verständlich ist. Kann aber die Rede von der Exklusivität Christi überhaupt auf den historisch-denkbaren Jesus bezogen werden, ohne seine wirkliche Menschheit zu verdrängen? Oder müssen wir alle religiöse Pluralisten werden? Denn bekanntlich wird heute von der vornehmlich angelsächsischen pluralistischen Religionstheologie die Forderung erhoben, die klassische exklusive Zuordnung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus aufzubrechen. John Hick oder Leonard Swidler sagen: Jesus von Nazareth solle eine Weise der Manifestation Gottes neben möglichen anderen in anderen Religionen sein.⁹ Dafür müsse man sich freilich von der klassischen Inkarnationschristologie trennen und diese durch eine Geist-Christologie ersetzen. Also: Nicht mehr vom inkarnierten Gottessohn Jesus Christus reden, sondern vom Menschen Jesus, auf dem der Geist Gottes ruhte wie möglicherweise auch auf anderen Offenbarungsträgern.

Vor diesem Problemhintergrund gilt es also jetzt, die Inkarnationschristologie unter die Lupe zu nehmen. Im Folgenden sollen ihre Struktur und Aussageintention analysiert werden, um ihre „exklusivistischen“ Anteile ökumenisch sinnvoll und interreligiös fruchtbar verstehen zu können. Dafür wird im ersten Teil nach der Grundintention der Inkarnationschristologie gesucht und im zweiten den Anfragen nachgegangen, die aus der Perspektive des historischen Bewusstseins kommen – dies auch unter Bezugnahme auf die Diskussion in der anglikanischen Tradition, in der die Inkarnationschristologie in besonderer Weise im Zentrum steht. Im dritten Teil werden dann konzeptionelle Überlegungen angestellt werden, die vornehmlich zu einer Unterscheidung der Aussageintentionen von Logos- und Geistchristologie führen. In den Schlussüberlegungen wird die Funktion der Pneumatologie in der christologischen Konzeption noch einmal generell herausgestellt, denn mit ihr steht und fällt die Möglichkeit, von der Gegenwart Gottes in der Welt in der notwendigen Spannung aus Identität und Differenz zu reden. Nur unter Wahrung dieser Spannung können die totalitären Missverständnisse der Exklusivitätsaussagen sowohl in der spezifischen protestantischen als auch in der allgemeinen christlichen Tradition vermieden werden, die sich sowohl in der heute

8 Vgl. Der Spiegel, Spuren a. a. O., 67: „Das Bild des Jesus, dem nichts unmöglich war und der sich weit über alle Menschen erhob, bekam erst Risse, als die Bibelkritik begann (...).“

9 Vgl. dazu die Darstellung bei R. Bernhardt, Desabsolutierung, a. a. O.

spürbaren christologischen Skepsis bemerkbar machen als auch in Miss-
trauen gebärenden ökumenischen Verständigungsschwierigkeiten.

1. Wahrer Gott ...

1.1 Inkarnation als Betonung der Einheit: Der Christus Pantokrator

Aus frühen mittelalterlichen Kirchen, aber auch aus späteren hochmittel-
alterlichen Bildern kennt man die Darstellung einer mächtig ausladenden
Christusgestalt, auf einem Thron sitzend, ein aufgeschlagenes Evangelium
auf dem Schoß. Häufig ist die Apsis der Kirche vollständig ausgefüllt vom
„Pantokrator“, dem „Allherrscher“. Christus als Herrscher der Welt hat in
vollem Umfang Anteil an der Allmacht des Vaters – wie Martin Luther in
seinem Weihnachtslied vom kleinen Kind in der Krippe sagt: „Den aller
Weltkreis nie beschloss, der liegt in Mariens Schoß.“¹⁰ Die Pantokrator-
Darstellung versinnbildlicht die „Göttlichkeit Christi“ in der Symbolik
des Herrschers, und in der räumlichen Gestaltung des Kirchenbaus wird
dies in seiner Wirkung so massiv verstärkt, dass man darin eine architek-
tonische, also sichtbare Verbindung mit dem Machtanspruch der Kirche
selbst herauslesen kann. Der katholische Theologe Wolfgang Beinert
kann mit eindrucksvollen Bildern zeigen, wie auch die Darstellung der
Maria im Laufe der Jahrhunderte immer mehr von der Magd zur Königin
wird und als letztere zum Symbol der Kirche schlechthin.¹¹ Die Christus-
Herrscher-Figur jedoch hat möglicherweise noch eine fatalere Wirkung
als die der Königin Maria: Leicht konnte von der eindrücklichen Bildhaf-
tigkeit des herrschenden Mannes hin zu wirklichen, realen Herrschern in
Kirche und Staat hin assoziiert werden: zum Papst als Stellvertreter Christi
auf Erden und schließlich zum König bzw. Kaiser als weiterer ausführen-
der Arm Gottes.

Dabei hatten Theologen schon im byzantinischen Bilderstreit gewarnt,
überhaupt zu versuchen, die Göttlichkeit Christi darzustellen – weder in
Bilder noch in Worte sei sie zu fassen.¹² Eigentlich hat die Theologie dies

10 Evangelisches Kirchengesangbuch, Lied 23, Gotteslob Lied 130: Gelobet seist du,
Jesu Christ, 2. Strophe.

11 W. Beinert, Himmelskönigin – Urbild der Kirche – neue Frau, in: ders. u. a. (Hg),
Maria – eine ökumenische Herausforderung, Regensburg 1984, 75–116. Vgl.
hierzu auch die Beiträge von Ignacy Bokwa und Michael Heymel in diesem Band.

12 Vgl. dazu H. Ohme, Art. „Bilderkult“, VI. Christentum, in: RGG⁴, Bd. 1, 1572f;
J. Wohlmuth (Hg), Streit um das Bild. Das zweite Konzil von Nizäa (787) in öku-
menischer Perspektive, Bonn 1989.

auch im Westen nicht wirklich vergessen, aber man hat doch gemeint, dass sich Spuren Gottes in Bild und vor allem im Wort – in der kirchlichen Lehre – darstellen und annähernd erfassen ließen. Letztlich ist die theologische Begründung dafür der Glaube an die Menschwerdung Gottes, seiner Selbstoffenbarung im Leben, Sterben und Auferwecktwerden Jesu Christi. Es ist die Bezugnahme auf Gottes Kommen in Jesus, durch die sich Christen und Christinnen bei aller Unbegreiflichkeit Gottes immer auch ermutigt fühlen, von Gott zu *wissen*. Es ist nicht so sehr der Buchstabe der Bibel, aus der diese Ermutigung kommt, sondern die implizite Voraussetzung, dass in der Ostererfahrung der ersten Christen wahrhaftig die Gegenwart Gottes eine Deutung des Jesus-Geschicks wachsen ließ, in deren Prozess Gott selbst sich zu erkennen gibt. Man merkt es schon an der Formulierung: So eine ganz unmittelbare Sache ist dies nicht. Man kann sagen: Christen haben – wie Juden – eine wirksame Erinnerung (Anamnesis) an bestimmte Knotenpunkte der Wirksamkeit Gottes, durch die sie von ihm wissen. In der Vergegenwärtigung und Weitererzählung bleiben sie fähig, Gott auch in ihrer Gegenwart zu erkennen oder zu suchen. Immer ist dies Erkenntnis im Partikularen – im kleinen Volk Israel, im Tischlersohn Jesus, im Leben der erinnernden Gläubigen und auch im Handeln, Klagen, Schuldigwerden und Beten der Kirchen als Gemeinschaft von Gläubigen.¹³

Nun ist es nicht so einfach, mit so viel Partikularität fertig zu werden. Juden und Christen sind unterschiedliche Wege dabei gegangen.¹⁴ Vielleicht kann man sie so typisieren: Juden formen ihren Lebensrhythmus in der gemeinsamen Erinnerung an die Knotenpunkte der Gotteserfahrung dadurch, dass sie ein Leben in der Narrativität auf verschiedenen Ebenen führen: Mit den biblischen Gestalten als steten Begleitern im Alltag, mit den religiösen Festen als Gedenken an Stationen der erinnerten Befreiungs-Geschichte und mit einer Art von „sinnlichem Erinnern“ durch das Leben im Gesetz, den kleinen, stets wiederkehrenden Symbol-Handlungen im Alltag.

13 Einführend zu diesem Problembereich vgl. jetzt: U.L.-W., Die Wahrheit in zerbrechlichen Gefäßen: Theologie als ökumenische Theologie, in: U.L.-W., R. Miggelbrink, D. Sattler, M. Haspel, U. Swarat, H. Bedford-Strohm, Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum, Gütersloh / Freiburg 2004, 313–335; hier 316–324.

14 Für tiefgreifende Differenzierungen vgl. zum Folgenden D. Ritschl, Art. „Lehre“, in: TRE, Bd. 20, 608–621, sowie jetzt ders., Nachgedanken zum „Story“-Konzept. Die Koagulation wiedererzählter „Stories“ auf dem Weg zu differierenden theologischen Lehren, in: ThZ (Basel) 61, 2005/1, 78–91. Vgl. auch den Beitrag von Jürgen Werbick in diesem Band.

Christen hingegen erinnern sich anders: Sie versuchen, ihre Gotteserfahrung reflexiv zu bündeln, gemeinsam nach einer Sprache zu suchen, in der sie in adäquater Weise an die Knotenpunkte der Gottesgeschichte denken und von ihnen reden können – im Gebet, im Glaubensgespräch, in der Seelsorge, im Ringen mit Glaubenszweifeln, im Suchen nach der Gegenwart Gottes in ihrem Leben. Vielleicht, weil sie sesshafter sein durften in ihrer Glaubensexistenz, vielleicht auch, weil sie als ursprüngliche Heiden ja nicht unmittelbar selbstverständlich auf jüdischer Erinnerung aufbauen konnten, sondern von Anfang an erklären mussten, was sie meinten, wenn sie sich auf diese bezogen – jedenfalls hat die christliche Kirche die christliche Lehre entwickelt, mit deren Hilfe sie mit der Partikularität der Gotteserfahrung umzugehen versucht.

Wie die Juden in ihrer versinnbildlichenden Erinnerungsarbeit implizit voraussetzen, dass sie die Erfahrungen immer desselben Gottes versinnbildlichen, gehen Christen davon aus, dass es in ihrer Theologie um denselben Gott Israels und der Kirche geht – derselbe Gott in zwei großen Mega-Geschichten. Derselbe, nicht ein neuer in Jesus, derselbe erfahrbar in zahllosen partikular-Geschichten, derselbe in Kreuz und derselbe in Auferstehung, derselbe sich und den Menschen in all diesen Geschichten treu bleibend, verlässlich identisch in aller Partikularität. Ist es erstaunlich, dass christliche Theologen in ihrer Lehre den Begriff der Einheit so hilfreich fanden, um diese kontinuierliche Selbigkeit auszudrücken? Ein Gott, eine Kirche, ein Papst – eine Wahrheit – seien die Kontroversen über Möglichkeiten und Grenzen dieser Reihung auch noch so groß: Wenn das Gespür für Einheit verloren ginge unter den Gläubigen, ginge nichts weniger verloren als das Gespür für die Selbigkeit Gottes und damit die Sensibilität für das Heil der Welt. Denn wenn es nicht derselbe Gott ist, den die Kirche erinnert, dann sind die empfangenen Verheißungen sinnlos und christliche Hoffnung auf die Verwirklichung des Reiches Gottes wird zu einem irren Wahn. Die Frage, die sich auch in der Debatte um die Inkarnationschristologie stellt, ist jedoch, ob diese Einheit notwendig durch numerische Eins-heit und unifizierende Identifikation versinnbildlicht werden muss.

1.2 Inkarnation als Kritik: Solus Christus als Gegenbewegung

Wer durch die Debatte des Bilderstreits hindurchgegangen ist, weiß es eigentlich: Die oben assoziierte Möglichkeit schrankenloser Identifikation mit der irdischen Macht ist bereits eine Verzerrung der Pantokrator-Figur. Darum soll es in diesem Abschnitt gehen.

Ich beginne noch einmal bei der Darstellung des Christus als Pantokrator: Sie steht bekanntlich bis heute in der orthodoxen Ostkirche im Mittelpunkt der Frömmigkeit. Vor allem in der Ikonen-typischen Stilisierung können wir den Pantokrator hier auch noch anders sehen lernen: Der Blick ist ernsthaft und aufmerksam, ein wenig melancholisch sogar. Es ist der schmerzreiche Blick des Liebenden, der hier von den Kuppeln der Kirchen gesandt wird. Gerhard Kaiser bemerkt, dass die aufgeschlagene Schrift auf den Knien des Pantokrators „ein Wort des Erbarmens mit den Menschen (ist), der liebevollen und gnädigen Herablassung: ‚Kommt her zu mir, die ihr mühselig und beladen seid ...‘ (Mt 11,28). Christus ist Weltkönig durch sein Gerichts- und Gnadenwort, im Rückgriff auf das Buch des Lebens.“¹⁵

Kein Zweifel, diese Interpretation zeigt uns einen anderen Christus Pantokrator. Man stelle sich vor, dass dieser erbarmende Weltenherrscher von den Kirchenkuppeln herabsah in Zeiten von chaotischen politischen Zuständen der realen Welt – kann er da nicht auch wie ein Versprechen und eine Hoffnung auf Künftiges gewirkt haben? „Die Pantokrator-Vorstellung stellt so gesehen zweifelsohne ein ungemein positives Gegenbild zur faktischen Realität dar“¹⁶ – aber sie bildet sie nicht ab. Die Beziehung dieses Herrschers zu bestehenden Herrschaftsstrukturen ist keineswegs so direkt wie in der oben geschilderten Reihe. Nicht an die politisch-erfahrbare Herrschaft menschlicher Herrscher soll dieser Christus gemahnen – eher schimmert in ihm die besondere Art der Herrschaft und Exklusivität *Gottes*. Man soll schon eine Verbindung herstellen von dieser Herrschaft zur irdisch Erfahrbaren – aber der Pantokrator wirkt wie eine kritische Beleuchtung der Realität, wie ein Einspruch oder sogar: eine Gegenvision. Erinnern wir uns an die politisch-ideologische Atmosphäre, in der die biblischen Texte ihre provozierenden Worte von der Alleingültigkeit Christi formulieren – Christus allein ist der Herr, der *kyrios*: Im römischen Kaiserkult wurde der politische Herrscher als wesensmäßig göttlich verehrt – dies verweigerten Christen unter Berufung auf den „wahren“ göttlichen Herrscher Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferweckten. Bis in die altkirchlichen Dogmen hinein, die von der göttlichen und menschlichen Natur sprechen, können wir diesen Protest hören: Nicht der Kaiser ist gottwesensgleich, sondern eben „Christus allein“. Und auch in der weiteren Kirchengeschichte ist die Kraft dieser prophetisch-kritischen Gegen-

15 G. Kaiser, Begegnung zwischen Gott und Mensch. Der Brief vom 10. Mai in Goethes „Werther“, Ovids „Metamorphosen“ 3,25ff und Exodus 33,17ff, in: ZThK 91, 1994, 97–114; 109. Angabe aus J. Bauke-Rueg, Die Allmacht Gottes, Berlin/NewYork 1998, 367.

16 J. Bauke-Rueg, Allmacht, a. a. O., 367.

beleuchtung nicht verlorengegangen: Die Reformatoren stellen „Christus allein“ gegen ihrer Meinung nach ungerechtfertigte Machtansprüche der Kirche, und die bekennenden Christen während des sog. Dritten Reiches in Deutschland schließlich stellen sich gegen den zu ihrer Zeit aufkommenden Kaiserkult und formulierten in der Barmer Theologischen Erklärung: „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören (...) haben.“ (These 1) Und an dieses Bekenntnis der Alleingültigkeit Christi schließt sie an: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären (...).“ (These 2) und konkretisiert dies schließlich in der 3. These: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und dürfe sich die Kirche (...) besondere, mit Herrschaftsbefugnissen ausgestattete Führer geben oder geben lassen.“¹⁷ Die Berufung auf Christus soll falsche Vergöttlichungen entlarven.

Es ist diese Gegenvision einer anderen Wirklichkeit, die auch das Wesen des christlichen Wahrheitsbegriffes ausmacht. Wahrheit bekommt damit eine andere Logik als die, die wir in unserer alltagssprachlichen Verwendung des Wortes kennen, in der wir normalerweise eine Tatsachenwahrheit voraussetzen, mit der gesagt wird, was „der Fall“ ist. Die Funktion der Lehre in christlicher Tradition ist vielmehr, Erinnerungen an Gottesgegenwart zu kanalisieren. Wird Lehre mit den in ihr errungenen Formulierungen so verstanden, dann hat sie eigentlich eine Hilfsfunktion, hat Verweischarakter, zeigt auf etwas anderes, nämlich auf die partikularen Gottesereignisse und von da aus auf den lebendigen Gott selbst. Im Mittelalter waren es vor allem die Mystiker und Mystikerinnen, die nicht müde wurden, daran zu erinnern, dass kirchliche Lehre nicht schon selbst die faktische Realität sein konnte, an der sich wahre Sätze bewährten, sondern dass sie allenfalls Hilfsfunktion haben könnte.¹⁸ Und es waren auch die Mystiker, die ein Gespür dafür hatten, dass nicht unsere irdischen Erfahrungen von Herrschaft und Macht uns zu legitimen Vorstellungen

17 Text der Erklärung inklusive Hintergrundinformationen s. R. Mau (Hg), *Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen*. Im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche der Union, Bielefeld 1997, Bd. 2, 255–279; A. Burgsmüller / R. Weth (Hg), *Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation*, Neukirchen 1983.

18 Aus der Fülle der Literatur vgl. zum Folgenden: J. Brosseder, *Von der Priorität der freien Tat Gottes. Ökumenische Impulse aus der mystischen Tradition bei Ignatius von Loyola und Martin Luther*, in: *ÖR* 51, 2002/1, 33–41, bes. 38–40; D. Sölle, *Mystik und Widerstand*, München 1999; D. Mieth, *Meister Eckhart. Mystik und Lebenskunst*, Düsseldorf 2004, bes. 136–151. Vgl. auch den Beitrag von Krzysztof Łesniewski in diesem Band.

von Gottes Macht und Herrschaft führen konnten, sondern dass wir diese „faktische Realität“ durchbrechen müssen, um die Gegenvision wirklich wahrnehmen zu können. In immer wieder neuen geistlichen Übungen versuchten sie ja, sich dieses Gespür in der meditativen Erfahrung der „Ablösung“ zu einem festen Habitus ihres Lebens werden zu lassen. Die protestantischen Traditionen riefen in ähnlicher Intention die Bezugnahme auf die Pluralität der biblischen Texte als die Folie, vor der die Gegenvision sichtbar wird, in Erinnerung. Letztlich geht es in allen Konfessionen darum, die Wahrheit Gottes mindestens nicht ausschließlich in Orten sichtbarer Repräsentation erkennen zu wollen, sondern bereit zu sein, sie als energetische Gegenvision zu entdecken, die dynamisch in die Zukunft treibt zur Verwirklichung einer neuen Wirklichkeit als der faktisch erfahrbaren. Bekenntnisse wie Christus ist der Herr, Christus ist der Friede sind nicht schon für sich Beschreibungen göttlicher Wahrheit – sie stellen einen Anspruch an die faktische Realität und treiben sie in die Zukunft.¹⁹

2. ... und wahrer Mensch

2.1 Bemerkungen zur historischen Jesus-Forschung

Christus als Pantokrator, als Gegenbewegung zur erfahrbaren Wirklichkeit, als Drängen auf die Zukunft Gottes hin – lässt sich so etwas denn überhaupt sagen, wenn wir doch wissen, dass dieser Jesus, mit dem all diese Aussagen in Verbindung gebracht werden, ein historisch existenter Mensch gewesen ist, Kontext und Kontingenz ebenso unterworfen wie wir? Das ist die Anfrage der nachaufklärerischen Christologie des Westens an die klassische Inkarnationschristologie und ihre Exklusivitätsaussage. Mit dieser Anfrage steht zunächst die Plausibilität des Christuszeugnisses zur Debatte, aber schließlich auch mit erneuter Wucht die Wahrheitsfrage als Frage nach der Möglichkeit der Identifikation von Gottes wirksamer Gegenwart in der Welt.

Es ist ja zumindest auffällig, dass die Suche nach dem „wirklich historischen Jesus“ bis heute nicht aufgegeben worden ist, trotz der schonungslosen Analyse der sog. „Leben-Jesu-Forschung“ durch Albert Schweitzer.²⁰ Martin Kähler hatte bekanntlich schon 1892 beruhigt: Nicht der „so genannte historische Jesus“ sei Inhalt des Evangeliums, sondern aus-

19 Vgl. dazu auch den Beitrag von Sebastian Rejak in diesem Band.

20 Vgl. zum Folgenden: G. Theißen / A. Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen 1996, 21–33; W.G. Kümmel, *Vierzig Jahre Jesusforschung (1950–1990)*, Weinheim²1994.

schließlich der „geschichtliche, biblische Christus“. ²¹ Leicht konnte später Rudolf Bultmann hier anknüpfen und den historischen Jesus ganz im „Kerygma“ auflösen. ²² Bultmann machte zusätzlich zu Kähler darauf aufmerksam, dass die biblische Rede mit Hilfe mythologischer Sprache geführt wird und nicht im Sinne einer historisch-chronologischen Darstellung zu verstehen sei. Aber suchte er wirklich nach Konzepten verschiedener Sprechweisen? Hätte er unterschieden zwischen askriptiver, doxologischer Sprache, die „sich ausstreckt“ zur Wahrheit hin, und einer deskriptiven Ebene, in der Sachverhalte, z. B. historische, nun wirklich beschrieben werden sollen? ²³

Jedenfalls standen diese Fragen *nicht* im Zentrum des erneuten, eben des nach dem 19. Jahrhundert folgenden 2. Anlaufs der historischen Jesus-Forschung (The Second Quest) der Bultmann-Schüler. ²⁴ Der historische Jesus sollte nun doch den „roten Faden“ der Christus-Verkündigung sicherstellen – und geriet auch entsprechend vom Kerygma aus ins Blickfeld. Wieder darf mit Albert Schweitzer gefragt werden, ob nicht die theologischen Vorstellungen der Exegeten hier bereits den historischen Befund mitprägten, denn insbesondere mit Käsemanns „Unähnlichkeitskriterium“ betonten sie überstark die Differenz zwischen Jesus und seiner Umwelt. ²⁵ Der Verdacht, die Perspektive sei hier bereits vorgeprägt vom Credo der Einzigartigkeit Christi, mag heute die Vertreter der „Third Quest“ in Amerika (J.D. Crossan, E.P. Sanders u.a.) dazu bewegen, die Frage nach dem historischen Jesus methodisch überhaupt nicht mehr innerhalb der Glaubensperspektive zu stellen. Eine sprachphilosophische Reflexion fehlt somit auch hier.

Man kann sagen, dass in allen drei Wellen der historischen Jesusforschung mit der dogmatischen Lehrbildung gerungen wird, ohne eine sprachanalytische Klärung von Fragerichtungen zu erwägen. Letztlich geht es um die Verbindung der Lehre von der Inkarnation des Sohnes bzw. des Logos mit der historischen Ebene der Jesusforschung. Allerdings

21 Leipzig 1892, 2. Aufl. 1896; Neudruck München 1953, 4. Aufl. 1969.

22 Jesus Christus und die Mythologie, Gütersloh 6. Aufl. 1986.

23 Einen Überblick über Forschungen zur bildlichen Sprache im Neuen Testament gibt Petra von Gemünden, Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt, Freiburg / Schweiz und Göttingen 1993, 36–45. Zu den Begriffen „askriptiv“ und „doxologisch“ vgl. D. Ritschl, Zur Logik der Theologie, München 1980, 179 u. 336–338.

24 E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1964, 187–214; G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956.

25 Zur Kritik am „Unähnlichkeitskriterium“ vgl. K. Berger, Kriterien für echte Jesusworte?, in: ZNT 1, 1998/1, 52–58.

hatte man sich in der deutschen Theologie seit der Aufklärung bereits Schritt für Schritt davon gelöst, ausschließlich diese Lehre in der Christologie explizit werden zu lassen. Das schließt freilich eine dogmatische Perspektive auf das historisch Erforschbare nicht aus.

2.2 Fragestellungen der anglikanischen Theologie

Etwas anders ist die Situation im Raum der anglikanischen Theologie.²⁶ Hier hat man dem patristischen Modell der Christologie intensiver die Treue gehalten, aber doch die Historizität Jesu mitdenken wollen. Bis heute wird darum gerungen, die Person Christi in real-ontologischer Weise als „God Incarnate“ zu denken, ohne dies in Konflikt geraten zu lassen mit dem Wissen, dass Jesus ein individueller Mensch war. Ein entscheidender Lösungsweg wird die auch in der deutschen Theologie des 19. Jahrhunderts entdeckte Kenosis-Vorstellung, nach der sich die göttliche Natur Christi ihrer Göttlichkeit so weit entäußert, dass Jesus nun als Mensch „fungieren“ kann.²⁷ Daraus erwächst die Konzeption eines „doppelten Bewusstseins“, in dem sich göttliches und menschliches Wissen „ungetrennt und unvermischt“ verbinden. So wenig überzeugend dies ist – indirekt bahnt sich in diesen Konzeptionen die Einsicht ihren Weg, dass man von Gott anders reden müsste als vom Menschen Jesus. Zu wirklichen sprachanalytischen Reflexionen kommt es freilich auch erst in den jüngsten 30 Jahren. Aber eine spezifisch anglikanische „Glaubens-Mentalität“ wird doch schon hier in der Theologie spürbar: Theologische Konzeptionen werden weniger im Sinne von begrifflichen Klärungen verwendet, sondern zunehmend als „kontemplative Imaginationen“, auch von biblischen Paradigmen angestoßene „Metaphern-Reisen“, die an die Wahrheit Gottes heranführen sollen, ohne diese deskriptiv zu erfassen. Zu einer expliziten, methodischen Klärung dieses Theologie-Verständnisses kommt es freilich erst in der Gegenwart. Neben diesem kontemplativen Strang – bei Charles Gore im späten 19. Jahrhundert z. B. sogar im selben Autor vereint – findet sich ein starker Hang zur psychologischen Konkretion der gottmenschlichen Personeneinheit Christi. Gore versucht diese Psychologisierung, ohne von der „orthodoxen“ Struktur der Christologie Abstand zu nehmen, die Inkarnation in der logischen Form der Ableitung

26 Die hier folgenden Überlegungen habe ich ausführlicher entfaltet in: U.L.-W., Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie, Göttingen 1998.

27 Zur deutschen Kenosis-Christologie vgl. W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964,⁷1990, 317–334.

aus der Trinitätslehre – als Inkarnation der 2. Person also –, zu denken. Er gebraucht also die Rede von der Person in der Trinitätslehre und in der Christologie in univoker Weise. In der Notwendigkeit, einen historischen Menschen vorstellbar zu machen, wird damit die altkirchliche Lösung geradezu auf den Kopf gestellt, denn hier steuerte bekanntlich gerade nicht ein psychologischer Personen-Begriff.

2.3 Pluralistische Kritik und trinitätstheologische Gegenwehr

In dieser Situation kommt schließlich die entschiedenste Kritik gegen die Inkarnationschristologie im angelsächsischen Raum aus den Reihen der pluralistischen Religionstheologie. John Hick machte in den 70er Jahren die Inkarnationschristologie für totalitäre christliche Absolutheitsansprüche verantwortlich:

„Wenn Jesus wirklich der inkarnierte Gott war und nur durch seinen Tod Menschen gerettet werden und nur durch ihre Hinwendung zu ihm jenes Heil erwerben können, dann ist der christliche Glaube die einzige Tür zum ewigen Heil.“²⁸

Es gibt mehrere Schwierigkeiten mit dieser Problembeschreibung Hicks. Vor allem ist fraglich, ob die Voraussetzung, allen Religionen ginge es um dasselbe „Heil“, wirklich stimmt. Bekanntlich äußert sich Hick heute dazu auch differenzierter.²⁹ Wir wollen uns hier auch allein auf die Kritik der christologischen Konzeption konzentrieren. Hick übernimmt die Tendenz der anglikanischen Inkarnationschristologie, die Einheit von Gott und historisch vorstellbarem Jesus in einem univoken Personenbegriff zu denken, so als sei der historische Jesus identisch mit Gott. Automatisch werden damit Gott zuzusprechende Eigenschaften Eigenschaften eines individuellen Menschen: der historische Jesus bringt das Heil für alle Menschen, er stellt eine Inkarnation Gottes im Sinne einer Personifizierung Gottes dar, eine Verwandlung Gottes in den Menschen Jesus. Wenn Christen und Christinnen dies wirklich glauben, dann wären sie in der Tat kaum gefeit vor einem christlichen Exklusivismus reinsten Wassers, in dem schließlich auch die historische Gestalt der Religion einschließlich ihrer repräsentativen Institution, der Kirche, als eine Verkörper-

28 J. Hick, Jesus und die Weltreligionen, in: ders. (Hg), Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott, Gütersloh 1979, 175–194; hier 189. (Orig.: Jesus and the World Religions, in: J.H. (ed) The Myth of God Incarnate, London 1977, 167–185; here 179.

29 Vgl. dazu R. Bernhardt, Zur Diskussion um die Pluralistische Theologie der Religionen, in: ÖR 43, 1994, 172–189, bes. 182.

rung Gottes auf Erden erscheinen müsste. Man kann ja nun sicher sagen, dass sich die Kirche in ihren Schatten-Zeiten so verstanden hat. Aber kann die Rede von der einzigartigen Zuwendung Gottes in Jesus Christus nur so verstanden werden?

Es liegt auf der Hand, dass am Personen-Begriff gearbeitet werden muss. Und genau dies geschieht ja nun auf breiter ökumenischer Basis, nämlich in der Neuentdeckung der Trinitätslehre. Es ist hoch erfreulich, dass nach all den Jahren der Konzentration auf eine christologische Einheitsformel nun die Trinitätslehre in der ganzen Ökumene wieder so ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt ist. Die Entdeckung der Relationen-Ontologie der Kappadozier, vor allem vermittelt durch den orthodoxen Theologen John Zizioulas, hat sich auch in der britischen Debatte um die Probleme der Inkarnationslehre als hilfreich erwiesen.³⁰ Jetzt muss die Gott-Mensch-Einheit Jesu nicht mehr als mono-personale Totalunion gedacht werden, sondern als Teil eines komplexen relationalen Beziehungsgeflechts, in dem sich göttliches Versöhnungs-Handeln realisiert. Der unbedingte Vorteil ist hier, dass der alltagssprachlich-psychologische Personenbegriff für den Logos fällt, in Bezug auf Jesus, so möchte ich hinzufügen, aber erhalten bleiben kann, so dass man sich diesen wirklich als historisch-denkbaren Menschen vorstellen kann.

Dennoch möchte ich diesem Lösungsweg hier nicht folgen, jedenfalls nicht am Beginn einer katechetisch ausgerichteten christologischen Konzeption, um die es hier ja letztlich auch gehen soll. Der Grund liegt darin, dass diese trinitätstheologisch „berichtigte“ Christologie weiterhin einen hermeneutischen Zugang beim historisch denkbaren Menschen verwehrt. Damit aber wird auch hier ein Problem weitertransportiert, das ich als die „Schattenseite der sog. ‚Christologie von oben‘“ bezeichnen möchte: So stark bleibt hier die *Vorbestimmung* der Inkarnationsaussage, dass der Mensch Jesus in seiner historischen Kontingenz doch geradezu „funktionalisiert“ erscheint.³¹ Es gibt diesen Jesus ja (nur) als Ergebnis der relationalen Bewegung durch Gott, von Anfang an bestimmt als Relationen-Komplex zur Versöhnung der Menschheit. Wie also dann?

30 Vgl. dazu Chr. Schwöbel / Colin E. Gunton (ed), *Persons, Divine and Human*, Edinburgh 1991.

31 Für detaillierteres Material zu diesem Funktionalisierungs-Vorwurf s. meine Ausführungen zur neueren britischen Theologie in: *Inkarnation*, a. a. O., 217–235, bes. 227 u. 231–233.

3. Konzeptionelle Überlegungen

3.1 Grundkonzeptionen der Christologie

Auf welche Frage eigentlich gibt die Christologie eine Antwort? Auf die Frage: Hat Gott Jesus offenbart? Oder auf die Frage: Hat Jesus Gott offenbart? Mit dieser Doppelfrage möchte ich eine Doppelperspektive sichtbar machen: Wenn es im 1. Kor. 12,3b heißt: „und niemand (kann) sagen, Jesus ist kyrios, außer im Heiligen Geist“, dann ist es hier Gott, der das Jesu Herr-Sein offenbart. Wenn aber im Johannes-Evangelium Jesus vom Vater spricht, dann ist es Jesus, der den Vater offenbart. Ich möchte nun im Folgenden die Doppelheit der Fragerichtung, die an diesen Beispielen deutlich wird, ernstnehmen und sie zur Klärung der Rede von der Exklusivität Christi benutzen: Können wir nicht in der Christologie zwei Themenbereiche unterscheiden: einen Themenbereich des Redens von der Person des historisch denkbaren Jesus und einen zweiten des Redens von Gott?³² Und müssen wir über Gott nicht doch anders reden können als über den Menschen Jesus – über Gott askriptiv und in doxologischer Metaphorik, über Jesus allerdings doch eher deskriptiv, jedenfalls analogiefähig zu Aussagen über andere Menschen? In diesem Sinne möchte ich im Folgenden die Themenbereiche von Geist-Christologie und Inkarnationschristologie unterscheiden als Reden vom Menschen Jesus und Reden von Gott.

Bekanntlich lassen sich in den neutestamentlichen Texten selbst zwei christologische Grundtypen finden: Der gesamte Ton der synoptischen Evangelien ist so gehalten, dass auch innerhalb der Glaubensperspektive ein recht menschlicher Jesus in den Blick kommt, der im Gegenüber zu Gott steht. Die Einheitskonzepte der klassischen Inkarnationschristologie aber orientieren sich vor allem an der Sendungs-Christologie bei Paulus und – last but not least – am Johannesevangelium und seinem Prolog. In der deutschen Theologie wurde als Alternative zur Inkarnationschristologie vor allem im 19. Jahrhundert die Geist-Christologie entwickelt. Hier wird das Konzept einer spezifischen *ontologischen* Personen-Einheit von Gott und Mensch in Jesus verlassen. Stattdessen sieht beispielsweise Friedrich Schleiermacher die Gegenwart Gottes im Menschen Jesus so, wie sie im Prinzip auch bei jedem anderen Menschen gedacht werden könnte: als Gegenwart des Heiligen Geistes im „frommen Bewusstsein“.³³

32 Anregungen hierzu habe ich erfahren durch: I. U. Dalferth, Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie, in: ZThK 84, 1987, 320–344 und J. M. Soskice, Metaphor and Religious Language, Oxford 1985. Vgl. zum Folgenden U. L.-W., Inkarnation, a. a. O., 350–366.

33 Zur Orientierung s. jetzt U. Kühn, Christologie, Göttingen 2003, 224–230.

Theologiegeschichtlich gesehen hat eine solche Konzeption ihre Ahnen natürlich in der sog. „vordogmatischen“ Phase des frühen Christentums der ersten zwei Jahrhunderte. Vor allem aber kann sie an früher jüdenchristlicher Theologie anknüpfen, einschließlich ihrer antiochenischen Fortführung bis zu Paul von Samosata (260–72). Nicht zuletzt deswegen wird die Geist-Christologie heute auch im jüdisch-christlichen Dialog wieder neu herangezogen.

Auch die beiden reformatorischen Christologien Calvins und Luthers lassen sich bekanntlich den beiden Alternativen antiochenischer Geist- und alexandrinischer Inkarnationschristologie zuweisen. Das ist schon sprachlich daran erkennbar, daß Calvin als Begriff für die Personeneinheit *sociare* und nicht – wie Luther – *unire* verwendet.³⁴ Die beiden Ansätze spiegeln somit die beiden altkirchlichen Alternativen wider, und diese wiederum die beiden biblischen Grundkonzeptionen im Reden von Gott und Jesus. Die unterschiedliche Akzentuierung der reformatorischen Christologien darf uns nun auch dazu ermutigen, *beide* Aspekte deutlich sichtbar zu machen in der Christologie.

In diesem Sinne möchte ich meinen folgenden Vorschlag verstanden wissen und in der Christologie zwei Ebenen unterscheiden: Das Reden von der Gegenwart Gottes im Menschen Jesus mithilfe der Geist-Christologie, das Reden von Gott jedoch mithilfe der weitaus stärkeren Metaphorik der Inkarnationschristologie. Dabei soll der Einstieg in den christologischen Zirkel bei der Geist-Christologie erfolgen. Ich scheue mich dabei, dies wirklich als einen Einstieg „von unten“ zu bezeichnen. Denn damit meint man ja zumeist einen anthropologisch begründeten Zugang der Gott-Mensch-Einheit im Sinne einer „Offenheit“ für Gott. Eine solche anthropologische Begründbarkeit der Gegenwart Gottes verbinde ich jedoch nicht mit der Geist-Christologie. Aber ich möchte doch den Einsatz der „Inkarnations-Sprache“ erst zum Ende des Lebens Jesu hin verlagern – in die Auferstehung oder noch eher: in die Erhöhung – jedenfalls in die Ebene des Redens von Gott. Das wird auch Auswirkungen haben auf das Verständnis der Exklusivitäts-Aussage.

Wir kommen also nun zur Geist-Christologie. Ich werde sie in zwei Untertypen unterteilen: a) die personale und b) die umfassende Geist-Christologie.

34 Vgl. dazu K.H. Ratschow, *Jesus Christus*, Gütersloh 1982, 40; W. Pannenberg, *Grundzüge*, a. a. O., 307–311.

3.2 Die Geist-Christologie

a) Personale

Die ausführlichste geist-christologische Konzeption, auch aus dem Umkreis der angelsächsischen Diskussion, stammt von dem holländischen Jesuiten Piet Schoonenberg.³⁵ Gott als Geist wirkt, so lässt sich die Grundthese zusammenfassen, nicht unifizierend, sondern in „dialogischer Kommunikation“ mit dem menschlichen Geist. Schoonenberg folgt der sog. „vordogmatischen“ Theologie, indem er Wort und Geist als zwei unterschiedliche Wirkweisen Gottes, nicht als trinitarische Hypostasen versteht. Der Geist erhält in ursprünglicher Lebendigkeit das „Andere“ im Gegenüber zu Gott, während Gott als Wort sich selbst in erkennbarer Beständigkeit erschließt. Wie alle Menschen, so soll man sich auch Jesus in der Gegenwart des Geistes reifen und wachsen vorstellen in die Gottesbeziehung hinein. Das erinnert stark an den Gedanken der „wachsenden Inkarnation“ des Vermittlungstheologen Isaak August Dorner im 19. Jahrhundert. Schoonenberg jedoch will die Inkarnation ganz am Ende dieses Reifens wissen. Dadurch kann er in der Tat den Eindruck der Funktionalisierung Jesu durch die Erwählung vermeiden. Schoonenberg lässt Jesus ganz nach antiochenischem Muster in die Gottesbeziehung hinwachsen und Sohn „werden“. Die Tauf-Überlieferung wird daher der christologische Zentraltext. Er spricht davon, dass Jesus hier zum Sohn *wird*, per Deklaration durch die Stimme Gottes. Könnte man dies nicht sogar noch weiter denken und sich die Sohn-Werdung Jesu auch als ein überredendes Ringen Gottes im Erwählungsgeschehen vorstellen, dessen Ausgang am Anfang durchaus noch offen ist?³⁶ Auch dadurch zeigte sich der „lebendige Geist“ nicht als gleichmäßig überall wirkender Automatismus. Vor allem findet sich hier eine hilfreiche Korrektur von überzogenen „Gehorsams-Christologien“. Denn diese Geist-Christologie lässt nicht eine blinde Unterwerfung unter den Willen Gottes assoziieren, sondern ein allmähliches Hineinwachsen in ein Leben in der Gott-Perspektive. Dies wäre durchaus auch eine Korrektur gegenüber der „Überwältigungs-Pneumatologie“ mancher charismatischer Kirchen.

35 P. Schoonenberg, *Der Geist, das Wort und der Sohn*, Regensburg 1992.

36 Wo überredendes Ringen gelingt, wirkt der Geist kairologisch, so M. Welker: *Gottes Ewigkeit, Gottes Zeitlichkeit und die Trinitätslehre. Prolegomena zum Verstehen trinitätstheologischer Metaphernkränze*, in: R. Bernhardt / U.L.-W. (Hg), *Metapher und Wirklichkeit*, FS Dietrich Ritschl, Göttingen 1999, 179–193; hier 191.

Es kann keine Frage sein, dass sich mit dieser Bezugnahme auf die biblische Rede vom Geist Gottheit so denken lässt, dass Jesus als historischer Mensch vorstellbar bleibt. Letztlich haben wir in Schoonenbergs Ansatz ein Beispiel für eine Erwählungs-Christologie mit der ihr eigenen Differenz von Erwählendem und Erwähltem.

Es ist nicht verwunderlich, dass die Geist-Christologie von den Vertretern der pluralistischen Religionstheologie hoch geschätzt wird. Mit ihrer Hilfe könne nämlich die klassische Rede von der Exklusivität Christi nun heilsam „depotenziert“ werden: Jesus bleibt auch als Offenbarer ganz Mensch. Er werde durch den Geist zur Ikone, zum Gleichnis Gottes gemacht. Aber ist dies nicht doch zu schnell geschlossen? Eine entscheidende Anfrage scheint mir noch unbeantwortet: In der personalen Geist-Christologie, auch für die pluralistischen Religionstheologen, ist Jesus als Geist-Träger vor allem Gottgläubiger. Inwiefern hat ein Gottgläubiger aber Offenbarungsqualität? Wofür soll er „Parabel“ sein? Wollen wir wirklich alle Gläubigen und alle Religionen als Gleichnisse Gottes verstehen? Schoonenberg jedenfalls macht die Offenbarungsfunktion Christi nicht an der Entwicklung zur Gottgläubigkeit fest, sondern in der anderen Fragerichtung: an der für uns unverrechnbaren Selbstdentifikation Gottes. Diese aber hat in der reinen personalen Geist-Christologie noch keinen Raum. Wir müssen weiter ausgreifen:

b) Umfassende Geist-Christologie (Werk Christi)

Der katholische Systematiker Kardinal Walter Kasper warnte in einer Diskussion über die Legitimität einer sog. „Christologie von unten“ davor, die *bleibende* Gegenwart Jesu Christi im Geist unterzubewerten.³⁷ Er zieht diese Warnung aus bis in die These, dass die apostolische Verkündigung ein konstitutives Element am Christusgeschehen selber sei. Im Grunde sagt Kasper damit nichts anderes als dies: Nicht nur im Kommen von Jesus, seinem Sterben und Auferstehen bestehe das Christusereignis, sondern von gleichem, nämlich konstitutivem Gewicht ist das Ereignis der Zeugnis-Werdung zu verstehen. Der Geist wirkt über die im Geist-Träger hinaus. Kaspers Vorschlag begrenzt die Zeugnis-Werdung noch auf das biblische, das apostolische Zeugnis (das freilich geöffnet bleibt für die römisch-katholische Position, dass es in Amt und Lehre dieser Kirche besonders repräsentiert werde). Geht unsere Glaubenssprache aber nicht

³⁷ W. Kasper, Aufgaben der Christologie heute, in: A. Schilson / W.K. (Hg), Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe, Freiburg 1974, 133–151; hier 148f.

noch weiter, wenn sie dem Geist das Verstehen der Schrift und überhaupt das Geschenk des Glaubens zuschreibt?

Eine in diesem Sinne weiterreichende Form des Kasperschen Gedanken können wir neuerdings bei Hermann Deuser finden.³⁸ In Anlehnung an die kategoriale Semiotik von Charles Sanders Peirce entwickelt er eine Theorie der Repräsentation. Durchaus in Entsprechung zu neueren Metapherntheorien will Deuser Wirklichkeitserschließung überhaupt durch „Repräsentationsereignisse“ verstehen. Die Welt gibt sich nur durch spezifische zeichenhafte Zusammenhänge zu erkennen, denn wir können sie nicht wie in einem großen Vogelflug übersehen und in all ihrer Komplexität auf einmal wahrnehmen. Sozusagen in Kondensation ist sie uns vielmehr durch repräsentierende Zeichen zugänglich, in denen sich ihre Tiefendimension quasi auf der Nadelspitze des Konkretums zeigt. Repräsentationen sind Bilder, die auf einem historischen Konkretum ruhen und die darin ihre Entschlüsselungsrichtung in sich tragen. In der Biographie eines Menschen, so ergänze ich hier, könnte das die Geburt eines Kindes sein, die im Weiteren zu einer Repräsentation des ganzen Lebens wird und durchaus auch Erinnerung steuernde Funktion hat. Nun zurück zur Christologie: Gott, so können wir mit Deuser sagen, gibt der Welt Zeichenzusammenhänge, und regt zu deren Interpretation an, so dass er in ihnen erkennbar wird. Die „Knotengeschichten“ der hebräischen Bibel – die Exodus-Überlieferung etwa – wären damit ebenfalls als solche „Zeichenzusammenhänge“ zu verstehen wie eben die Jesus-Geschichte. Als Zeichenzusammenhänge sind sie uneindeutig – man kann mit ihrer Hilfe Gott immer noch nicht definieren. Aber sie sind auf Gott hin durchsichtig durch eine Gleichnisstruktur des „so-wie“. Wie in ein Gleichnis Jesu muss man sich in ihre Welt hineinbegeben, um sie zu entschlüsseln. Offenbarung, Interpretation und Rezeption des repräsentativen Zeichens fallen hier zusammen. Daher kann man dies als eine pneumatologische Umarmung der Inkarnationschristologie verstehen: Der Gesamtkomplex des Lebens Jesu wird zum Gott repräsentierenden „Mega-Gleichnis“, in dem die „neue Nähe Gottes“ erkennbar und wirksam wird. „Christus-Ereignis“ ist weder Leben und Sterben des historischen Jesus noch seine Gottgläubigkeit. Endgültig ist die Exklusivitäts-Aussage nicht mehr auf die historische Person Jesu bezogen, sondern auf das Handeln Gottes.

38 Vgl. zum Folgenden: H. Deuser, Inkarnation und Repräsentation. Wie Gott und Mensch zusammengehören, in: ThLZ 1999/4, 355–370.

3.3 Die Inkarnationschristologie

Warum, so muss man nun doch fragen, hat man in der Kirche die Entwicklung von antiochenischen Geist-Christologien überhaupt so gebremst? Deusers Modell vom „erweiterten Christusereignis“ in der Repräsentation Gottes kann uns zu einer Antwort hinführen: Offensichtlich fühlten sich doch wohl die Christen und Christinnen der frühen Kirche in ihrer nachösterlichen Interpretation des Geschicks Jesu – nun zur Repräsentation Gottes geworden – berufen, mehr und Neues über *Gott* zu sagen. Vor allem schließlich wollten sie sagen, dass der Gott, der Israel erwählte, derselbe ist, wie der, der Jesus bzw. die Geschichte Jesu zur Repräsentation seiner selbst erwählte. Neu im Reden über Gott ist damit, dass Gott nun nicht mehr allein ein Gott der Juden, sondern eben auch ein Gott der Heiden ist.

Wie nun, wenn die Struktur der Totalunion der Inkarnationsaussage hier ihren besonderen Ort hätte? Mitten in der Rede von Gott, gar nicht mehr so sehr in der Rede von der Konstitution des Menschen Jesus? Wenn wir besonders in der Inkarnationschristologie „Christus“ als ein Wort aus dem semantischen Feld „Gott“ hören müssen? Wie sagt doch Martin Luther in der zweiten Strophe seines berühmten Kirchenliedes „Ein feste Burg ist unser Gott“:³⁹

„Mit unsrer Macht ist nichts getan,
wir sind gar bald verloren;
es streit' für uns der rechte Mann,
den Gott hat selbst erkoren.
Fragst du, wer er ist?
Er heißt Jesus Christ,
der Herr Zebaoth,
und ist kein anderer Gott,
das Feld muss er behalten.“

Was geschieht, wenn wir diese Strophe singen im Gottesdienst? Werden wir nicht wie von unsichtbarer Hand zu einem Aufstieg verlockt, von unten aus der tiefsten Machtlosigkeit hinaufzusteigen in die Herrlichkeit Gottes? Ich halte diese Liedstrophe für ein Musterbeispiel für eine kontemplative Imaginationsreise, die in der Spitzenaussage über Gott gipfelt: Ganz unten fängt sie an, bei unserer Machtlosigkeit. Dann stellt sie uns Jesus als Erwählten vor Augen, den „rechten Mann“. Schließlich jedoch folgt die Spitzenaussage in der Identifikation: Eindeutig transformiert Luther hier Christus-Aussagen in Gott-Aussagen: „und ist kein anderer

³⁹ Evangelisches Kirchengesangbuch, Lied 362.

Gott.“ Und nicht nur das: Dieser Christus-Gott ist „der Herr Zebaoth“ Israels. Bekanntlich scheute sich Luther in seiner Christologie nicht, in provozierender Deutlichkeit das Modell der Totalunion von Jesus und Gott heranzuziehen, bis in die Gedanken hinein, die später zur Lehre vom *genus majestaticum* wurden, der Vorstellung von der wechselseitigen Mitteilung der Wesenseigenschaften der beiden Naturen Christi.⁴⁰

Die Kontemplation führt von einer quasi-deskriptiven Ebene der irdischen Realität auf die zweite Ebene der Christologie, mitten in das Reden von Gott hinein. Hier erst, auf dieser Ebene, treffen wir auf die inkarnationschristologische Identifikationsaussage. Sie ist nun eindeutig *Sprache über Gott*, über seine Selbigkeit, seine Beständigkeit in seiner Bindung an Israel und den Bund mit den Heiden. Die Unio von Gott und Mensch wird nun als eine Art „Menschwerdung“ der göttlichen Erfahrungsweise verstanden, nicht unähnlich dem Patripassianismus z.B. bei Jürgen Moltmann.⁴¹ Piet Schoonenberg lässt dies sogar in die Rede von der „wachsenden Trinität“ Gottes einmünden – sie wächst in der Beziehung mit Jesus und den Gläubigen. Gottes Wirken in der Geschichte soll auch Rückwirkungen haben auf ihn selbst und sein Verhältnis der neuen Nähe zu den Menschen. Man kann dies als eine weniger substanz-ontologisch starre Interpretation der altkirchlichen Soteriologie verstehen: Was nicht angenommen/erfahren ist, ist nicht erlöst. Christen wollen von Gott sagen, dass er kommt und teilnimmt bis zur eigenen Betroffenheit, ohne dass er dabei seine Freiheit verliert. Dies kann man besonders eindrücklich mit dem von Identifikation sprechenden Assoziationsfeld der Inkarnations-Christologie sagen, der zweiten großen biblischen Linie.

Eines aber ist unbedingt dabei zu beachten: Die Möglichkeiten der Analogie zum unter uns Erfahrbaren verlieren sich hier. Unsere Logik löst sich sozusagen unterwegs auf. *Wie* die „Erfahrung“ Gottes funktioniert, wissen wir nicht. Vor allem gilt dies nun auch für das Verständnis des „Exklusivitäts-Paradigmas“. Schon im Johannes-Evangelium sind die steilen „nur-durch-mich“-Sätze Jesu untrennbar verbunden mit einem inklusivistischen Sog: Alle Menschen sollen doch Eingang finden in die Gottesgemeinschaft! Anders als so kann ein Gott, der so sehr in der Partikularität gesucht werden darf wie der der Juden und Christen, wohl nicht ein Gott der Menschheit sein. Freilich sagt dies noch nichts über die „Methode“ seiner inklusiven Bewegung aus – das haben schlechte Missionskonzepte wohl missverstanden. Auch die Konzeptionen der wachsenden Trinität

40 Zur Orientierung s. C. H. Ratschow, *Jesus Christus*, a. a. O., 21–25; U. Kühn, *Christologie*, a. a. O., 194–196.

41 Vgl. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972.

oder des Leidens Gottes sind im besten Sinne spekulativ und sozusagen „hoch-metaphorisch“. Sie sind keine „Beschreibungen“ Gottes, sondern „Vehikel“ zu Gott. Zweifellos werden sie ergänzt werden müssen durch weitere korrigierende Metaphern oder vielleicht gar durch eine sorgfältig gewählte Überführung in eine Rede von der immanenten Trinität. Aber wer noch nicht so weit eingestiegen ist in den Diskurs, der oder die muss erst vorsichtig an diese Transformations-Nabe herangeführt werden – durch Pfarrer/innen oder Lehrer/innen. Inkarnationslehre, und mit ihr verbunden, die Trinitätslehre (möglicherweise auch soteriologische Konzepte) sind doxologische Endstücke von Glaubenssprache, Gott selbst entgegengebracht im Lob und Gebet, und als solche vielleicht nicht, jedenfalls nicht von Anfang an, zur Katechese geeignet. Die aufsteigende Linie von der Geist-Christologie zur Inkarnationschristologie könnte eine katechetisch nutzbare Einladung in die theologische Kontemplation der Gottesrede sein.

Für das Verständnis der Exklusivitätsaussage bedeutet das vor allem, dass Vorsicht geboten ist bei der Verbindung zu Instanzen, die als sichtbare Repräsentanten Christi gelten sollen. Dazu in den Schlussüberlegungen:

Schlussüberlegungen

Ich fasse zusammen:

1. Zunächst einmal kommt es für die Plausibilität der christlichen Rede von Jesus Christus *zum einen* darauf an, dass in ihr deutlich bleibt, dass wir wissen, dass Jesus ein historischer Mensch war. Hierfür eignet sich die Geist-Christologie im engeren Sinn als Rede von der Gegenwart Gottes im Menschen Jesus. In ihr kann Jesus als ein individueller Mensch erscheinen, potentiell analog zu allen anderen denkbaren Menschen. Somit kann er Gefühle haben, Irrtümer begehen, Entscheidungen fällen und sich geistig entwickeln. Man kann sich einen Menschen vorstellen, der in ein immer vollkommeneres Leben aus der Gottesbeziehung hineinwächst. Die klassischen liberalen Vorbild-Christologien wären so verstanden eher „Ermutigungschristologien“ für die Gläubigen, sich ebenfalls einem Prozess des Wachsens im Glauben anzuvertrauen. In diesem Sinne ist die katholische Weise zu schätzen, biblisch überlieferte Passagen aus dem Leben Jesu in den Gottesdienstzyklus des Kirchenjahres miteinzubeziehen. Die Geist-Christologie hat damit auch eine wichtige kontemplative Funktion, indem sie Denk- und Imaginationsgewohnheiten generieren hilft, die in den Glauben hineinführen.

Aus dem Bisherigen folgt, dass die Rede von der Exklusivität Christi nicht auf den historisch denkbaren Jesus zu beziehen ist. Sie würde als Rede von der Vergöttlichung eines Menschen und möglicherweise auch der historisch auf ihn irgendwie zurückführbare Institution Kirche missverstanden werden.

2. Für die Plausibilität der christlichen Rede von Jesus Christus kommt es *zum andern* darauf an, dass in ihr deutlich bleibt, dass wir die Pluralität der Weltreligionen nicht (nicht mehr) für eine historische Übergangserscheinung halten. Soll das Bekenntnis zum Gott der Juden und Christen weiterhin ein Bekenntnis zum Gott aller Menschen sein, so werden wir auch auf ein Wirken Gottes in anderen Religionen oder auch in nicht-religiösen Kontexten hoffen. Die Plausibilität dieses *Gottesbekenntnisses* hängt daran, dass die Gott-Mensch-Einheit in Christus nicht wie eine *ursächliche, unverzichtbare Bedingung* Gottes für sein mögliches Handeln in oder mit anderen Religionen gedacht wird. Mit ihr wird nicht eine Aussage gemacht über die *Methode* des Welthandelns Gottes. Vielmehr wagen die Christen und Christinnen in der spezifischen Form der Inkarnationschristologie Aussagen über das erkennbare Wesen Gottes, die eine quasi-deskriptive Ebene des Sprechens verlassen und daher nicht als Beschreibungen seines Handelns verstanden werden können.⁴²

Die Rede von der Exklusivität Christi hat hier durchaus ihren Ort, nämlich innerhalb der Rede von Gott als Gott der Juden *und der Heiden* („... und ist kein anderer Gott“). Sie spricht von der „Exklusivität Gottes“ in seiner unverwechselbaren Selbsterschließung als Gott der Juden für die Nicht-Juden.

3. Für die Plausibilität der christlichen Rede von Jesus Christus kommt es also darauf an, deutlich zu machen, dass historischer Jesus und „der Name Jesus Christus“ (Karl Barth) nicht einfache, austauschbare Synonyma sind. „Jesus Christus“ meint das gesamte Geschehen der Hinwendung Gottes zu den Menschen als eine Beziehungsgeschichte, einschließlich der historischen Person Jesu. Die Verwendung des alltagssprachlich-

42 Inkarnation im Sinne von Selbstoffenbarung Gottes hätte dann für Christen primär erkenntnistheoretische Relevanz, vgl. so auch den katholischen Theologen Hans Kessler: „Wir können nicht beanspruchen, Jesus sei die einzig bedeutsame, exklusive und absolute Offenbarung Gottes, wohl aber die nach christlichem Urteil normative: ohne die (im Geist der unbegrenzten Liebe verstandene) Geschichte Jesu können wir nicht erkennen, ob irgendwo der Logos des Vaters und nicht ein ganz anderer Logos sich manifestiert.“ H.K., *Pluralistische Religionstheologie und Christologie. Thesen und Fragen*, in: R. Schwager (Hg) 1996, a. a. O., 158–173, hier 166. Vgl. dazu auch Sebastian Rejak über Isaak des Syrer in diesem Band sowie den Beitrag von Jürgen Werbick.

chen, monosubjektiven Personen-Begriffs kann hier äußerst missverständlich wirken. Daher könnte die Unterscheidung in verschiedene Ebenen des Sprechens hilfreich sein: über den historisch denkbaren Jesus ein eher deskriptives Sprechen im Rahmen der Geist-Christologie im engeren Sinn; metaphorisches bis hoch-metaphorisches Sprechen von Gott im Rahmen von Inkarnationschristologie und Trinitätslehre.

4. Aber nicht nur die Unterscheidung von Logos- und Geistchristologie eröffnet Verstehenshilfen für die Exklusivitätsaussage. Auch ihre Zusammengehörigkeit sollte in der theologischen Reflexion nicht unbeachtet bleiben, denn in ihr wird die Spannung aus Identität und Differenz spürbar. Sie ernst zu nehmen, hat Konsequenzen für die Vorstellung der Gegenwart Gottes, die sich auch auf das Verständnis der Exklusivitätsaussage auswirkt. Letztlich, so wäre hier im Hinblick auf die Ökumene zu erinnern, ist es die Aufgabe der Konfessionen, sich hier gegenseitig zu ergänzen, zu kommentieren und zu warnen, denn entsprungen aus dem abgrenzenden Diskurs verkörpern sie durchaus auch zueinander komplementäre Gestaltungsformen des christlichen Bekenntnisses und der ihm zugrunde liegenden Spannung.⁴³ Mit Hilfe der Pneumatologie lässt sich in der Inkarnationschristologie generell an diese Spannung aus Einheit und Verschiedenheit erinnern und damit total-identifizierende Ableitungen – etwa von Christus auf die Kirche als „Fortsetzung der Inkarnation“ – vermeiden. Jesus ist nicht Gott, sondern der Träger göttlichen Geistes so wie Gott auch nicht sich identifizierend mit Elementen der Schöpfung gedacht werden muss, sondern als diese begleitend und mit ihr in Beziehung stehend. Letztlich bedeutet dies eine trinitätstheologische Grundbestimmung der Rede von der Inkarnation, mit der das Verständnis vereinnahmender Exklusivismen abgewehrt wird. In diesem Sinne findet man z. B. im christologischen Entwurf des katholischen Theologen Peter Hünemann eine geist-christologische Grundlegung, die zu einer positiven Würdigung des „Abstandes“ zwischen Jesus Christus und dem Vater führt, die im „Zwischen“ des Geistes gründet. Das in Christus erschlossene Wesen Gottes erweist sich als eines, das Eigen-Identität durch Dis-

43 Bezüglich der britischen Theologie habe ich dies am Beispiel der (eher anglikanische) unio- und (eher protestantischen) differenz-theologischen Richtungen der Inkarnationstheologie dargestellt in U. L.-W., Inkarnation, a. a. O., Teil A.

tanz wahr, nicht durch Totalunion.⁴⁴ Das wäre vor allem auch bezüglich der Überlegungen zu einer *Communio*-Ekklesiologie zu berücksichtigen, die ökumenisch hoffnungsvoll zu sein scheint. Auch in ihr freilich müsste der „Abstand“ der drei trinitarischen Personen zueinander konzeptionell berücksichtigt und ekklesiologisch mindestens durch Elemente von „Identifikations-/Unifizierungskritik“ fruchtbar gemacht werden. Dies an „*Dominus Jesus*“ zu prüfen, wäre eine diesen Rahmen sprengende Aufgabe.

44 P. Hünemann, *Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1994, 395: „Weil die Mitteilung Gottes, sein Da-Sein, Jesus Christus in seinem Selbstsein in eine Unterschiedenheit oder Differenz setzt, in einen ‚Abstand‘, der das Füreinandersein in Unmittelbarkeit ermöglicht.“ Äußerst anregend experimentiert Hünemann mit dem Gedanken der „Begegnung“ als dem Ureignis des Handelns Gottes in Christus oder – veranlasst durch Joh 15,15 – mit einer Integration der Erfahrung der „Freundschaft“ für die Beschreibung einer durch Jesus initiierten Beziehungsstruktur; vgl. ebda, 364–382.