

Reinhold Bernhardt

## Christologie im Kontext der Religionstheologie

*Reinhold Bernhardt, geb. 1957, studierte Evangelische Theologie in Mainz, Zürich und Heidelberg. Seine Promotion in Heidelberg umfasste das Thema „Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie“. 1998 habilitierte er sich an der theologischen Fakultät in Heidelberg. Seit 2001 ist er Professor für Systematische Theologie (Dogmatik) an der Universität Basel. Bernhardt ist Redakteur der Theologischen Zeitschrift. Er ist bemüht um eine Theologie der Religionen und entwickelte den Ansatz des mutualen Inklusivismus. Im vorliegenden Text eröffnet Bernhardt von einem christlichen Standpunkt aus religionstheologische Dimensionen, die differenziert neue Einblicke in die christliche Dogmatik ermöglichen. Neben der Theologie der Religionen liegt der Schwerpunkt seiner Forschung auf der Vorsehungslehre. Weiter stellt er die Beziehungsfrage zwischen Theologie und Naturwissenschaft und ist Mitherausgeber der Reihe „Scientia & Religio“.*

*Freya Bernstorff*

Wenn in diesem Beitrag Christologie im Kontext der *Religionstheologie* thematisiert wird, dann ist damit gewissermaßen ein größerer Abstand in der Betrachtung Jesu Christi eingenommen, als es die Komparative Theologie tut. Die Komparative Theologie fragt im Rahmen eines theologischen Religionsvergleichs nach der „Besonderheit Jesu Christi in Islam und Christentum“ – so der Titel der im August 2014 stattgefundenen Tagung, aus der der vorliegende Tagungsband entstanden ist. Sie erhebt diese Besonderheit aus exegetischen, historischen und systematischen Beiträgen der christlichen und islamischen Theologie, die sie zueinander in Beziehung setzt. Das Ziel ist dabei sicher nicht, Differenzen zu verwischen, wohl aber doch, Annäherungen im Verständnis Jesu Christi herbeizuführen. Dem dient auch der von Klaus von Stosch und seiner Arbeitsgruppe vorgelegte „Versuch einer ersten diachronen Lektüre der Jesusverse des Koran“<sup>1</sup>. Sein Ziel ist es zu klären, ob ich auch als Christ

<sup>1</sup> Siehe den Beitrag „Versuch einer ersten diachronen Lektüre der Jesusverse des Koran“ von Klaus von Stosch in diesem Band (Bernhardt verweist hier auf das Buch,

den Koran als Wort Gottes hören kann. Dabei will von Stosch prüfen, „ob der Text mir Wichtiges und vielleicht auch Neues zu sagen hat – auch dann, wenn ich an meinem christlichen Glauben festhalte.“<sup>2</sup>

Diese Klärung lässt sich aber nicht in der vergleichenden Lektüre selbst herbeiführen. Sie betrifft den *theologischen Orientierungsrahmen* der Lektüre und wird in der religionstheologischen Reflexion thematisch. Dabei geht es darum, Konturen einer Fundamentaltheologie und einer Christologie auszuweisen, die es zumindest nicht verunmöglichen, vielleicht sogar erlauben, vielleicht sogar dazu ermutigen, den Koran nicht nur als Auslegungskontext, sondern als *Quelle* valider Aussagen über die Bedeutung Jesu Christi heranzuziehen. Die erste und grundlegende Voraussetzung einer solchen Lektüre besteht in der keineswegs selbstverständlichen Annahme, dass die Bedeutsamkeit Jesu auch dort *authentisch*, wenn auch in einer von der biblischen Überlieferung unterschiedenen Weise erfasst ist. Es muss dabei noch keine Verhältnisbestimmung zwischen biblischer und koranischer Jesus-Überlieferung vorgenommen werden – indem etwa angenommen wird, dass die koranischen Aussagen über Jesus nur eine Teilwahrheit enthalten (beispielsweise jene Wahrheit, die in der christlichen Tradition in der Rede vom „prophetischen Amt“ Jesu Christi zum Ausdruck gebracht wurde), während die biblische Überlieferung darüber hinausgeht (was dann in der späteren Theologiegeschichte zur Rede von einem „priesterlichen“ und „königlichen Amt“ Jesu Christi geführt hat). Es geht zunächst nur um die Unterstellung, dass der Koran ein Entdeckungszusammenhang theologisch gültiger Einsichten über Jesus Christus ist oder sein kann oder sein könnte.

Offenbarungstheologisch gewendet wird die Brisanz dieser Unterstellung deutlich: Der Koran wäre nicht nur als Produkt einer bestimmten religionsgeschichtlichen Konstellation, sondern in eins damit als Niederschlag authentischer Offenbarungserfahrungen bzw. einer bestimmten Erschließung der Selbstmitteilung Gottes zu deuten. Ob und wie eine solche Deutung aus christlich theologischer Perspektive vorgenommen werden kann, ist aber eine religionstheologische Frage par excellence.

Die religionstheologische Perspektive, so wie ich sie verstehe, nimmt

---

aus dem dieser Text stammt: Mouhanad Khorchide und Klaus von Stosch (Hg.), *Streit um Jesus: Muslimische und christliche Annäherungen, Beiträge zur Komparativen Theologie*, Bd. 21, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2016. – die Hgg.].

<sup>2</sup> Ebd. – Siehe zu dieser Frage das Votum von Wilfred Cantwell Smith, *Can Believers Share the Qur'an and the Bible as Word of God?* In: J.D. Gort et al. (Hg.), *On Sharing Religious Experience*, Amsterdam, Grand Rapids 1992, 55–63.

somit einen größeren interpretatorischen Abstand von den konkreten Aussagen über Jesus Christus im Koran ein, als es die Komparative Theologie tut. Sie bleibt im Bezugsrahmen der christlichen Selbstverständigung über Jesus Christus und fragt im Blick auf das Thema dieses Bandes nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Christologie, die es zulässt, das Christuszeugnis des Koran und damit diesen selbst als Manifestation einer authentischen Selbstmitteilung Gottes anzusehen und sich auf eine von dieser Voraussetzung motivierte Lektüre des Koran einzulassen.

Offensichtlich gab und gibt es ja Verstehensweisen Jesu Christi in der christlichen Theologie, die eine solche Offenheit, ein theologisches Wahr- und vor allem Ernstnehmen außerchristlicher Zugänge zu Jesus Christus mindestens als theologisch irrelevant, höchstens als irreführend erscheinen lassen. Wenn man etwa mit Karl Barth „den sogenannten Monotheismus“ des Islam als eine „Potenzierung alles sonstigen Heidentums“<sup>3</sup> ansieht, wird sich kaum eine theologisch begründete Motivation einstellen, anders als apologetisch mit dem Verständnis Jesu im Koran umzugehen.

## 1. Die Problemstellung

Die Leitfrage, der ich im Folgenden nachgehen will, lautet somit: Wie kann und muss ein Verständnis von Person und Werk Jesu Christi beschaffen sein, das es zulässt, das christliche Bekenntnis zur einzigartigen Manifestation der heilshaften Gegenwart Gottes in Jesus, dem Christus, zusammenzudenken nicht nur mit der Universalität der heilshaften Gegenwart in der ganzen Schöpfung, sondern auch mit weiteren spezifischen Offenbarungen (oder erfahrungstheologisch gewendet: Offenbarungserfahrungen) dieser Gegenwart außerhalb des Christusgeschehens und -glaubens? „Offenbarung“ verstehe ich dabei als Erschließungsgeschehen<sup>4</sup>, als von Gott inspirierte Bewusstwerdung der Selbstkommunikation Gottes gegenüber den Menschen.

Die für die Religionstheologie entscheidende Weichenstellung im Verständnis der *Person* Jesu Christi betrifft das Prädikat seiner Göttlichkeit und die entscheidende Weichenstellung im Verständnis des *Werkes* Jesu Christi die Exklusivität seiner Mittlerfunktion zu Gott. Je differenzloser

<sup>3</sup> Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. 2,1, Zürich <sup>4</sup>1958, 505.

<sup>4</sup> Vgl. Reinhold Bernhardt, *Offenbarung als Erschließungsgeschehen*. In: *ThZ* 58 (2002), 61–80.

die Einheit der Person Jesu Christi mit Gott betont wird und je steiler die Singularität der im Christusgeschehen vollzogenen Gottesoffenbarung und Heilsvermittlung behauptet wird, umso mehr müssen die für andere Religionen konstitutiven Offenbarungsereignisse und -medien für theologisch irrelevant erklärt werden. Relevant werden sie dagegen, wenn angenommen werden kann, dass sich Gottes Offenbarungs- und Heilshandeln – in welcher Weise auch immer – auch durch sie vollzogen hat oder vollzogen haben kann oder zumindest vollzogen haben könnte. Wenn selbst diese *Möglichkeit* ausgeschlossen wird, gibt es vielleicht *religionswissenschaftliche*, nicht aber *theologische* Gründe, sich mit ihnen zu beschäftigen, es sei denn aus apologetischem Interesse.

## 2. „Repräsentation“ als christologischer Schlüsselbegriff

Die Theologie der Religionen muss die geschichtliche Partikularität des christlichen Glaubens als einer religiösen Tradition unter anders zentrierten religiösen Traditionen verbinden mit dem Postulat der Einheit des Wirklichkeitsgrundes. Sie muss Denkformen ausweisen, die die geschichtliche Partikularität des Christusgeschehens als eines universal bedeutsamen Geschehens verbinden mit der alle Geschichte umfassenden Gottheit Gottes. Dafür bieten sich Konzepte wie das der Partizipation, der Manifestation, der Symbolisierung und der Repräsentation an. Ich gebe dem Konzept der „Repräsentation“ den Vorzug, weil es meines Erachtens deutlicher als die anderen genannten Begriffe erlaubt, die Realpräsenz 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, bzw. Gott-Sohn) und der Repräsentationsgestalt (Jesus) zu unterscheiden.

„Repräsentation“ meint dabei nicht das, was in der Geschichte dieses Begriffs<sup>5</sup> zumeist mit ihm verbunden wurde: die Stellvertretung im Sinne der Beauftragung, einen *abwesenden Anderen* darzustellen, seine Rolle zu spielen, für ihn zu sprechen und zu handeln. Demgegenüber wird der Begriff hier ganz in seinem Wortsinne als „Vergegenwärtigung“, oder verbal: als „sich-selbst-(wieder)-präsent-machen“ verstanden. Damit ist er nahe an die Bedeutung des Offenbarungsbegriff herangerückt, sofern

<sup>5</sup> Zum Begriff der Repräsentation siehe: Stephan Schaede, *Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie*, Tübingen 2004, 171–238.

dieser nicht die Übermittlung einer Botschaft des abwesenden Gottes meint, sondern gerade umgekehrt den Modus seiner *Anwesenheit* und wirkenden Gegenwart: seine Selbst-Vergegenwärtigung, bzw. Selbst-Präsenz.

„Repräsentation“ meint somit auch mehr als nur die „Darstellung“ der machtvollen Gegenwart Gottes. Es geht um die Ereignung, die Realisierung dieser Gegenwart, also um ihre Realpräsenz. Diese Präsenz wird wirksam im und durch den Repräsentanten. Er vermittelt sie und ist auf diese Weise das Medium der Macht Gottes. Im Kraftfeld seiner Ausstrahlung werden Menschen davon ergriffen und so ihrerseits zu Strahlzentren der Gottesgegenwart, zu Gottesvergegenwärtigern also.

In Bezug auf Christus erlaubt der Repräsentationsbegriff, die oben genannte doppelte Differenz zwischen dem *repraesentandum* (Gott-Vater), dem *repraesentatum* (das Wort Gottes) und dem *repraesentans* (Jesus) zum Ausdruck zu bringen. Sie lässt sich auch in klassischer Offenbarungsterminologie als die Unterscheidung zwischen dem Offenbarer, dem Offenbarungsgehalt und dem Offenbarungsträger beschreiben. Oder in der Begrifflichkeit der „Vermittlung“ als die Unterscheidung zwischen der Instanz, die sich vermittelt (Wer?), dem Inhalt der Vermittlung (Was?) und dem Ereignis der Vermittlung (Wie? Wo? Wann?).

Unterscheidung bedeutet dabei nicht Trennung! Anvisiert ist nicht eine „Trennungschristologie“. Es geht um die Bestimmung einer Differenzidentität, bzw. einer differenzierten Identität, die einerseits die wesenhafte Identität zwischen *repraesentandum*, *repraesentatum* und *repraesentans* auszusagen erlaubt, andererseits aber auch die Möglichkeit eröffnet, das *repraesentandum* gegenüber dem *repraesentatum* und dieses gegenüber dem *repraesentans* als umfassender zu denken.

Wo diese doppelte Differenz – besonders die Differenz zwischen Gottes Selbstmitteilung und dem geschichtlichen Medium, in dem sie sich vollzieht – in Rechnung gestellt wird, wird es möglich zu sagen: Jesus Christus ist der für den christlichen Glauben allein maßgebliche Repräsentant des unbedingten Heilswillens Gottes, was aber nicht ausschließt, sondern gerade einschließt, dass dieser Heilswille über die Repräsentationsgestalt, also über die Offenbarung in Christus hinausreicht und Formen annehmen kann, die von dieser sehr verschieden sind. Man könnte es auch so formulieren: In Christus hat Gott sich *identifiziert*, aber nicht *definiert* im Sinne von „begrenzt“.

### 3. Der Ansatzpunkt

Die chalcedonisch/ chalcedonensische Inkarnationschristologie bietet kaum Spielraum für die Vorstellung, dass auch die für andere Religionen konstitutiven Offenbarungserfahrungen Repräsentationsgestalten des Gottes sein könnten, der sich nach Überzeugung des christlichen Glaubens normativ in Christus repräsentiert hat. In evangelischer Freiheit, für die nur das Zeugnis des Neuen Testaments letztlich normativ ist, gehe ich dahinter zurück, schöpfe den breiteren Interpretationsspielraum aus, der die vorchalcedonensische Diskussion auszeichnete und deute die Lehrformulierung von Chalcedon als *eine* (in ihrem damaligen geistesgeschichtlichen Kontext überzeugende), aber nicht als die *einzig* sachgemäße Entfaltung des Verständnisses Jesu Christi.

Ich setze ein bei einem Konzept aus der früheren jüdischen Religionsphilosophie: bei Philo von Alexandrias Bestimmung von drei Formen der Selbstmitteilung Gottes in seiner *Weisheit*, seinem *Wort* und seinem *Geist*, die einen wesentlichen Einfluss auf die Ausbildung der christlichen Trinitätslehre hatte. Ich betrachte weiter die Christologie nicht als die Ausziehung *einer* dieser Linien – der Selbstmitteilung Gottes in seinem *Wort*, der dann die Selbstmitteilung in der Kraft seiner Schöpferweisheit und in der Gegenwart seines Geistes zur Seite zu stellen wäre –, sondern als Ausziehung aller drei dieser Linien: Christus als Repräsentation der schöpferischen, die Schöpfung ordnenden und Leben schaffenden Weisheit Gottes, seines heilstiftenden Wortes und seines inspirierenden Geistes. Letztlich handelt es sich bei diesen drei Formen der Selbstvergegenwärtigung um *eine*, was der trinitätstheologische Grundsatz *opera trinitatis ad extra indivisa sunt* zum Ausdruck bringt.

Ich suche also die Vorstellung von der dreifach-einen Selbstmitteilung Gottes noch vor ihrer späteren Trinitarisierung und Christologisierung in der hellenistisch-jüdischen Religionsphilosophie auf bei einem Philosophen, der den jüdischen Gottesglauben mit der griechischen, vor allem platonisch geprägten Philosophie verbinden wollte.

Besonders im Blick auf die Schöpfungs- und Vorsehungslehre stellte sich im hellenistischen Judentum die Frage, wie die im mittleren Platonismus stark betonte Transzendenz Gottes mit den Tätigkeiten der Schöpfung und Weltregierung zusammen gedacht werden kann. Dabei galt es nicht zuletzt, den Grundsatz der Unveränderlichkeit Gottes zu wahren. Zur Lösung dieser Spannung entwickelte Philo die Vorstellung von „Hypostasen“ Gottes –Manifestationen seiner aktiven Selbstvergegenwärtigung.

gung, die aus ihm hervorgehen und daher mit ihm wesensgleich sind, zugleich aber als Äußerungsformen eine relative Selbstständigkeit besitzen. Die biblischen Motive von Gottes schöpferischer Weisheit, seinem offenbarenden Wort und seinem erleuchtenden und heiligenden Geist boten sich als Brückenbegriffe zwischen griechischer Philosophie und biblischer Überlieferung geradezu an.

Der *Logos*begriff spielte für Philo<sup>6</sup> die zentrale Rolle, stand aber im engen Verbund mit Weisheit und Geist, sodass man Weisheit, Logos und Geist auch als verschiedene Aspekte *einer* Hypostase sehen kann. An einigen Stellen ist der Logos mit dem göttlichen Intellekt gleichgesetzt, an anderen Gott untergeordnet, als „der erstgeborene Sohn“<sup>7</sup>, als präexistent<sup>8</sup>, „Sohn Gottes“<sup>9</sup>, „zweiter Gott“<sup>10</sup>, „Gott“<sup>11</sup>, „Abbild Gottes“ (eikon)<sup>12</sup>, „Schöpfungsmittler und -werkzeug“<sup>13</sup> und „Licht“<sup>14</sup> sowie mit weiteren Namen bezeichnet.<sup>15</sup>

Die *Weisheit* ist der Abglanz Gottes als des ewigen Lichtes. Das Verhältnis des Logos zur Weisheit Gottes wird von Philo auf verschiedene Weise bestimmt. Teilweise werden beide identifiziert<sup>16</sup>, teilweise wird die Weisheit ganz auf die transzendente Welt des Heils beschränkt und als Quelle des Logos angesehen, der den Kosmos beherrscht.<sup>17</sup>

<sup>6</sup> Vgl. Leopold Cohn / Isaak Heinemann / Maximilian Adler / Willy Theiler (Hg.), Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung, 7 Bände, Berlin 1909–1938, 1964. Die folgenden Quellen finden sich in dieser Ausgabe.

<sup>7</sup> De agricultura / Über die Landwirtschaft 51; De somniis / Über Träume 1, 215.

<sup>8</sup> De somniis / Über Träume 1,229f; Legum allegoriae / Allegorische Erklärung der Gesetze 3,175.

<sup>9</sup> De fuga et inventione / Über Flucht und Erfindung 109f.

<sup>10</sup> Quaestiones in Genesim / Fragen zur Genesis 2,62. Legum allegoriae / Allegorische Erklärung der Gesetze II,86.

<sup>11</sup> De somniis / Über Träume 1,228f.

<sup>12</sup> De confusione linguarum / Über die Verwirrung der Sprachen 146–147.

<sup>13</sup> De fuga et inventione / Über Flucht und Erfindung 12; De Cherubim / Über die Cherubim, 127.

<sup>14</sup> De opificio mundi / Über die Schöpfung der Welt 31; De migratione Abrahami / Über die Wanderung Abrahams 52.

<sup>15</sup> Vgl. Burton L. Mack, Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum, Göttingen 1973 (StUNT; 10), 108–194; Gianfranco Miletto, Art. „Philo von Alexandrien“. In: Deutsche Bibelgesellschaft. Das Bibellexikon, 2009, (<http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/philo-von-alexandrien-3/ch/34432b9135a5e48bcf08839088649aa3/>).

<sup>16</sup> Legum allegoriae / Allegorische Erklärung der Gesetze I,65; Quod deterius potiori insidiari solet / Über die Nachstellungen, die das Schlechtere dem Besseren bereitet 115–118; De fuga et inventione / Über Flucht und Erfindung 109.

<sup>17</sup> De somniis / Über Träume 245–246, De virtutibus / Über die Tugenden 62.

Der *Geist* wird von Philo mit der Weisheit Gottes nahezu gleichgesetzt. Er ist ein reales, unkörperliches Wesen, eine Art Weltseele. Stärker als die Weisheit ist er auf die Vernunftbegabung des Menschen bezogen. Gunter Wenz gibt folgende Beschreibung des Geistverständnisses bei Philo:

Pneuma ist [...] eine ganz dem jenseitigen Gott zugehörige Größe und als solche das hypostasierte Prinzip göttlicher Schöpferkraft und Wirkmacht, welche werden lassen und erhalten, was ohne den Geist Gottes weder Wesen noch Bestand hätte. Auf diese Weise fungiert das göttliche pneuma wie in der neuplatonischen Philosophie als göttliches Medium zwischen dem, was Gott an sich, und demjenigen, was er nicht unmittelbar selbst ist, aber schöpferisch erzeugt hat, um es seinem Willen gemäß zu erhalten.<sup>18</sup>

Philo lehrt weiter, dass sich diese Hypostasen weiter ‚hypostasieren‘ bzw. manifestieren: Der Kosmos ist die materielle Erscheinungsgestalt des Logos, Engel sind unkörperliche Erscheinungsgestalten des Geistes, die als Mittler der Offenbarung Gottes fungieren. Und Philo kann sogar Personen wie die Erzväter und Moses als Manifestationen des Logos bzw. der Weisheit bzw. des Geistes bezeichnen.

Der Johannesprolog geht nur insofern über Philo hinaus, als er in *Jesus* die einzigartige und universal bedeutsame Fleischwerdung des Logos erkennt.

Neu im NT ist dann nicht die Vorstellung, sondern die Behauptung, dass der Logos Gottes als Hypostase und andere Hypostasen sich in dem konkreten Menschen Jesus von Nazareth offenbart haben, der [...] in Verbindung gebracht wurde mit [...] der Passion und mit dem Tod am Kreuz.<sup>19</sup>

So sehr man zwischen Hypostasierung und Personifizierung unterscheiden muss<sup>20</sup>, so wenig lässt sich diese Unterscheidung doch trennscharf durchführen. Personifizierung kann eine Form der Hypostasierung sein.

Ich ziehe eine Zwischenbilanz: Philo hat entscheidend dazu beigetragen, den Wurzelboden der Trinitätslehre und der Christologie bereitzustellen, indem er die Kluft zwischen Transzendenz und Immanenz Gottes mit dem Konzept der Hypostasen überbrückte und diese als die in den hebräischen heiligen Schriften genannten Begegnungs- oder Wirkweisen Gottes identifizierte. Er fasst diese Wirkweisen als Ausdrucksformen der

<sup>18</sup> Gunter Wenz, *Geist. Zum pneumatologischen Prozess altkirchlicher Lehrentwicklung*, Göttingen 2011 (Studium Systematischer Theologie; 6), 38.

<sup>19</sup> Hubert Frankemölle, *Frühjudentum und Urchristentum: Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen* (4. Jahrhundert v. Chr. bis 5. Jahrhundert n. Chr.), Stuttgart 2006, 189.

<sup>20</sup> Siehe dazu: Hermann v. Lips, *Christus als Sophia?* In: Cilliers Breytenbach u. a. (Hg.), *Anfänge der Christologie* (FS Ferdinand Hahn), Göttingen 1991, 75–96.



einen Vermittlungsaktivität Gottes auf und kann daher die Begriffe Logos, Weisheit und Geist nahezu synonym gebrauchen.

Die von Philo entfaltete „Vermittlungstheologie“, in der die Hypostasen die Funktion von Mittlern zwischen Transzendenz und Immanenz einnehmen, lässt sich im Sinne der Repräsentationsvorstellung deuten und auf Christus beziehen. Wenn in Hebr 1,3 von Christus gesagt wird, er sei „Abglanz der Herrlichkeit Gottes und das Abbild seines Wesens“ (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ) – eine Aussage, die vermutlich direkt von Philo inspiriert oder gar übernommen ist –, kann man zumindest den Begriff „Abbild“ auch durch den Repräsentationsbegriff ersetzen. Die Lichtwirklichkeit Gottes repräsentiert – vergegenwärtigt – sich in Christus, der damit zu ihrem Repräsentanten wird. Zieht man die aktivische Übersetzung von ἀπαύγασμα als „Ausstrahlung“ der passiven („Abglanz“) vor, so lautet die Übersetzung: „Der Sohn ist die Ausstrahlung der Herrlichkeit Gottes und die Repräsentation (χαρακτήρ) seines Wesens (τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ)“.

#### 4. Drei Zugänge zu einer Christologie im Kontext der Religionstheologie

Im nächsten Teil dieses Beitrags skizziere ich drei Zugänge der Christologie, die an diese dreifach-eine Repräsentation von Gottes Weisheit, Wort und Geist anknüpfen und die sich in der biblischen Überlieferung finden lassen und in der Gegenwart wieder verstärkt Aufmerksamkeit auf sich ziehen: die Ansätze der Weisheitschristologie, einer an die biblische Rede vom Wort Gottes anknüpfenden Christologie und die Geistchristologie.

##### 4.1 Weisheitschristologie

In der Weisheitsliteratur des Frühjudentums erscheint die Weisheit als Wesensäußerung Gottes, d. h. sie hat Teil am Wesen Gottes, der durch sie handelnd in die Welt eingreift, ohne dass sich sein Wesen im Wirken dieser ‚Hypostase‘ erschöpft; „hinter der wirkenden Hypostase steht immer noch die Gottheit in ihrer Fülle“. <sup>21</sup> Nach Spr 8,22–31 war sie schon vor der Schöpfung bei Gott und ist aus Gott geboren (8,25)<sup>22</sup>. In der Sep-

<sup>21</sup> Nach Gerhard Pfeifer, *Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum*, Stuttgart 1967, 14f.

<sup>22</sup> Siehe dazu: Gerlinde Baumann, *Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1–9. Traditions-*

tuaginta steht an dieser Stelle das Wort γενηθή: Sie ist aus Gott „gezeugt“. Die Weisheit wird als die schöpferische, fürsorgende, leitende und erhellende Kraft Gottes qualifiziert, die von ihm ausgeht, aber auch eine relative Eigenständigkeit ihm gegenüber besitzt. Sie schließt alles Wissen der Welt und Gottes in sich, stellt die Schöpfungsordnung dar und will als solche nicht nur erkannt, sondern auch handelnd befolgt werden. So wird sie zur Quelle des Lebens und führt es zu seiner Fülle. Spr 8,35 lässt die Weisheit sagen: „Wer mich findet, der findet das Leben und erlangt Wohlgefallen vom Herrn.“ In Spr 8,30 erscheint sie in personifizierter Gestalt. Sie wird beschrieben als Prophetin, Lehrerin, Freundin, Gastgeberin und Mutter, die Menschen erfüllt und zu Freunden Gottes und Propheten macht (Weish 7,27). Elizabeth A. Johnson nennt sie „Gottes gütige [...] Präsenz in der Welt“<sup>23</sup>.

In der Weisheitsliteratur wird die Universalität der Weisheit betont. Das zeigt sich schon darin, dass hier kaum auf die spezifische Heilsgeschichte des Gottesvolkes Israel rekurriert wird. Die Themen „Bund“, „Erwählung“ und „Verheißung“ spielen keine oder nur eine marginale Rolle. Die Weisheit ist gewissermaßen als allgemeine Schöpfungs Offenbarung gegenüber der spezifischen Geschichtsoffenbarung jedem Menschen als Vernunftwesen zugänglich.<sup>24</sup>

Im Neuen Testament wird die Weisheit zu Christus in Beziehung gesetzt.<sup>25</sup> In der Logienquelle findet sich noch keine „Weisheitschristologie“, aber viele der Jesus darin zugeschriebenen Aussagen entstammen der jüdischen Weisheitstradition. Jesus erscheint als Bote und Lehrer der Weisheit.

Im Matthäusevangelium gibt es dann schon deutliche Anzeichen dafür, dass Jesus als die Personifizierung der Weisheit verstanden wurde.

---

geschichtliche und theologische Studien, Tübingen 1996, bes. 4–13: „Die Weisheitsgestalt als Hypostase JHWHs“.

<sup>23</sup> Elizabeth A. Johnson, Die Weisheit ward Fleisch und wohnte unter uns. Christologie aus feministischer Perspektive In: EvTh 66 (2006) 142–155, 148. Siehe auch: Dies., Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen, Düsseldorf 1994.

<sup>24</sup> Vgl. Markus Saur, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, Darmstadt 2012, 155. Siehe auch: Ders., Die theologische Bedeutung der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, Neukirchen-Vluyn 2012; Horst Dietrich Preuss, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, Stuttgart 1987.

<sup>25</sup> Vgl. Burton L. Mack, Logos und Sophia (siehe Anm. 302), 21–107; Samuel Vollweiler, Christus als Weisheit. In: Ders., Horizonte neutestamentlicher Christologie, Tübingen 2002 (WUNT; 144), 29–52; Hermann v. Lips, Christus als Sophia? (siehe Anm. 307). Daniel J. Ebert IV, Wisdom Christology, How Jesus Becomes God's Wisdom for Us, Phillipsburg, NJ 2011.

Besonders an drei Stellen wird das deutlich: Mt 11,19c (Jesus tut die Werke der Weisheit), 11,28f (eine weisheitlich geprägte Formulierung) und 23,34 (hier wird von Jesus ausgesagt, was traditionell der Weisheit zugeschrieben wurde: dass er Propheten, Weise und Schriftgelehrte ausesendet). M. Jack Suggs konstatiert für das Matthäusevangelium: „Jesus is Sophia incarnate.“<sup>26</sup>

In den paulinischen und deuteropaulinischen Briefen finden sich viele Anspielungen auf weisheitliche Motive. Paulus bezeichnet Christus in 1 Kor 1,24 als Gottes Kraft und Gottes Weisheit.<sup>27</sup> Am deutlichsten ausgeprägt ist die Aufnahme weisheitlichen Traditionsguts in Kol 1,15–20. Nach Kol 2,3 liegen in Christus verborgen „alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis“.

Im Johannesevangelium wird die „Weisheit“ dann ganz durch den „Logos“ aufgesogen. Viele Exegeten gehen davon aus, dass die vorjohanneische Vorlage des Prologs ursprünglich nicht vom Logos, sondern von der Weisheit gesprochen habe. Die Kennzeichen der Weisheit – Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft – seien dann auf den Logos übertragen worden, sodass man von einer ‚Logifizierung‘ der Weisheitschristologie sprechen kann.<sup>28</sup> Feministische Theologinnen vermuten den Grund dafür nicht zuletzt im Interesse, die weibliche Weisheit zu maskulinisieren.<sup>29</sup>

Doch so sehr das Neue Testament die Weisheit Gottes in Jesus Christus personifiziert sieht, so wenig nimmt es eine differenzlose Identifizierung (im Sinne einer Unifizierung) vor. Immer bleibt eine Differenz: Jesus handelt in der Vollmacht der göttlichen Weisheit und nach der auf die Weisheit bezogenen Fassung des Johannesprologs ist er die menschengewordene Gestalt der ewigen Weisheit. So lässt sich auch hier wieder die

<sup>26</sup> M. Jack Suggs, *Wisdom, Christology and Law in Matthews Gospel*, Cambridge/Mass. 1970, 58.

<sup>27</sup> Siehe auch: 1 Kor 1,30.

<sup>28</sup> Zur Beziehung des johanneischen Jesus zur Weisheit siehe: James Martin Clark Scott / Martin Scott, *Sophia and the Johannine Jesus*, London 1992 (JStNT.S; 71); Martin Leuenberger, *Die personifizierte Weisheit vorweltlichen Ursprungs von Hi 28 bis Joh 1*. In: ZAW 120 (2008)366–386.

<sup>29</sup> Vgl. Elisabeth A. Johnson, *Die Weisheit ward Fleisch und wohnte unter uns* (siehe Anm. 310), 148. Siehe dazu auch: Angelika Strotmann, *Weisheitchristologie ohne Antijudaismus? Gedanken zu einem bisher vernachlässigten Aspekt in der Diskussion um die Weisheitschristologie im Neuen Testament*. In: Luise Schottroff / Marie-Theres Wacker (Hg.), *Von der Wurzel getragen: Christlich-Feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus*, Leiden-New York-Köln 1995, 153–173; Martin Hailer, *Figur und Thema der Weisheit in feministischen Theologien. Ein kommentierender Forschungsbericht*, Frankfurt am Main 2001.

doppelte Differenz zwischen dem repräsentandum (in diesem Fall: die Weisheit *Gottes*), dem repräsentatum (die *Weisheit Gottes*) und dem repräsentans (Jesus Christus) konstatieren. Gott repräsentiert (hypostasiert) sich in der Weisheit und die Weisheit repräsentiert (personifiziert) sich in Jesus Christus. Sie ist in seiner Person in all ihrer Fülle ganz gegenwärtig, geht aber in dieser Repräsentation nicht auf, so wie auch Gott nicht aufgeht in der Weisheit als seiner Hypostase.

Elisabeth A. Johnson gibt dieser Identität in Differenz einen Ausdruck, der die Erfahrung der ersten Christen nachzuzeichnen versucht: „Da sah man *ihre* (sc. der Weisheit) intime Beziehung zu Gott auch bei *ihm* (sc. Christus) offenbar werden, *ihr* Wirken in der Welt verkörpert in *seinem* Wirken, *ihren* Geist ausgegossen in *seinem*.“<sup>30</sup>

In den christologischen Debatten der jüngeren Vergangenheit wird die Dimension der Weisheit wieder neu entdeckt: Die Feministische Theologie (etwa Elisabeth Schüssler-Fiorenza<sup>31</sup>), Zweige der charismatischen Theologie, aber auch prominente Vertreter der „Third Quest“ (etwa: James Robinson<sup>32</sup>) verstehen Jesus als Lehrer oder Personifizierung der Weisheit Gottes. Dem kann und soll hier jedoch nicht weiter nachgegangen werden.

Ich fasse zusammen: Die Weisheitschristologie stellt Jesus Christus als Repräsentanten der Weisheit Gottes dar, die ihn ganz erfüllt und die er in seiner ganzen Person verkörpert, ohne dass sie mit dieser Person einfachhin identisch würde.

## 4.2 Logoschristologie

Auch der Strang der Logoschristologie soll nicht vom Dogma des Konzils von Chalcedon und dessen späterer Rezeption aus entfaltet werden, sondern vom biblischen Verständnis von „Logos Gottes“, „Wort Gottes“ und „Sohn Gottes“ aus, wobei diese Begriffe in den jüdischen Verstehenshintergrund eingezeichnet werden müssen. Ich beschränke mich dabei auf nur wenige Anmerkungen, die mir für die religionstheologische Reflexion wichtig zu sein scheinen. Zudem nehme ich mir die Aufforderung Michael Theobalds zu Herzen:

<sup>30</sup> Johnson, Die Weisheit ward Fleisch, 149.

<sup>31</sup> Elisabeth Schüssler Fiorenza, Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1997.

<sup>32</sup> James M. Robinson, Jesus. According to the Earliest Witness, Minneapolis 2007.

Wahrscheinlich haben wir heute den Mut aufzubringen, das in Joh 1 Gemeinte neu zu buchstabieren – in einer selbst verantworteten Sprache, die nicht einfach zur Verfügung steht, vielmehr im geduldigen Ringen um die Sache des Textes sich sozusagen urwüchsig im Gespräch der Glaubensgemeinschaft herausbilden muss.<sup>33</sup>

Nach dem Zeugnis des Johannesprologs ist das Wort Gottes unmittelbarer zu Gott als die Weisheit nach Spr 8. Während die Weisheit dort als das erste der Geschöpfe Gottes bezeichnet wurde, würdigt das Johannesevangelium den Logos als θεός (ohne bestimmten Artikel in Joh 1,1), was die Zürcher Bibel von 2007 zutreffend mit „von Gottes Wesen war der Logos“ übersetzt.<sup>34</sup> Die spätere Lehrentwicklung setzte an dieser Stelle den Begriff „wesensgleich“ („homoousios“) ein. Der Logos hat Anteil an Gottes Ewigkeit vor aller Schöpfung. Seine Präexistenz ist also radikaler als die der Thora oder der Weisheit gedacht. Als Wesenswort Gottes ist „Logos“ aber nicht ontologisch, sondern als *nomen actionis* zu verstehen: als das am Anfang gesprochene schöpferische Macht-Wort Gottes, das die Schöpfung ins Dasein ruft (nach Röm 4,17) und das sich fortsetzt im Sprechen Gottes in die Geschichte hinein – vor allem (aber eben nicht nur) in der Thora und durch die Propheten.

In Jesus Christus ist der Logos Mensch geworden (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) (Joh 1,14), d. h. in ihm hat sich die machtvolle Selbst-Kommunikation Gottes personifiziert, was wiederum nicht substanzontologisch, sondern relational und aktual zu verstehen ist: als in einer menschlichen Person repräsentierter schöpferischer Beziehungswille Gottes, der denen, die an Christus glaubend Anteil haben, den Weg in die Gottesgemeinschaft ebnet.

Die Rede von der Fleischwerdung des Logos ist wohl in abgrenzender Überbietung einer Geistchristologie entwickelt, die sich aus dem johanneischen Schrifttum in Umrissen rekonstruieren lässt.<sup>35</sup> Die vom Verfasser des 1. Johannesbriefes bekämpften Gegner vertreten offensichtlich eine geistchristologische Auffassung, die davon ausgeht, dass Jesus in seiner Taufe mit dem Geist begabt und zu seinem Wirken ermächtigt wurde,

<sup>33</sup> Michael Theobald, Studien zum Corpus Iohanneum, Tübingen 2010, 13f.

<sup>34</sup> Nach Frankemölle sind „theos und kyrios nicht Gottesnamen, sondern Prädikatsnomina, die nicht Gottes Sein an sich, sein Wesen, sondern sein Wirken, soweit es in der menschlichen Erfahrung wahrgenommen und gedeutet wird, umschreiben.“ (Hubert Frankemölle, Frühjudentum und Urchristentum [siehe Anm. 306], 178).

<sup>35</sup> Siehe dazu: Theobald, Studien zum Corpus Iohanneum, 324 (siehe Anm. 33), 13–32, bes. 20ff.

dass ihn der Geist vor seinem Tod aber wieder verlassen habe. Gegenüber dieser „Trennungschristologie“<sup>36</sup> hebt der Verfasser des Johannesevangeliums nach Michael Theobald die schon *vor* der Herabkunft des Geistes bestehende göttliche Würde Jesu hervor (1,30) und betont die bleibende Einwohnung des Geistes (1,32f).<sup>37</sup> Auf diese Weise ordnet er die Logos-Inkarnationschristologie der Geistchristologie sachlich vor.

Damit kommt es aber zu einer Spannung zwischen den beiden Motiven der Geistbegabung und der Inkarnation des Logos: Wie kann es sein, dass Jesus schon vor seiner Geistbegabung die Fleischesgestalt des Logos sein kann? Michael Theobald, der die „Polarität von Inkarnations- und Taufchristologie als die möglicherweise entscheidende Grundfigur zur Bestimmung der Pragmatik des Prologs“<sup>38</sup> deutet, interpretiert die Anspielung auf Jesu Taufe als „Erkennungs- bzw. Offenbarungsszene (1,31) des inkarnierten Logos, nicht aber als christologisches Gründungsgeschehen“<sup>39</sup>. „Was am Jordan geschah, war nicht Jesu Erhebung zum ‚Sohn Gottes‘, sondern seine ‚Offenbarung‘ vor ‚Israel‘ (V.31) als ‚Sohn Gottes‘ von Ewigkeit her (V.34).“<sup>40</sup>

Doch so sehr im Johannesevangelium die Einheit Jesu Christi mit dem Wort Gottes betont wird, so wenig handelt es sich dabei um eine differenzlose Identität mit dem Wort Gottes, geschweige denn mit Gott-Vater selbst. Die erste Differenz ist durch die Formulierung „das Wort war *bei* Gott“<sup>41</sup> und nach späterer Deutung durch die Vorstellung vom Hervorgang („Zeugung“) des Wortes aus Gott-Vater markiert (und in der Trinitätslehre reflektiert), die zweite durch das Motiv der Fleischwerdung des Wortes (und in der Christologie reflektiert). Beide Differenzen stellen die wesenhafte Identität nicht infrage, verhindern aber, dass diese Identität als *monas* gedacht wird. Dass „ἐγένετο“ von Joh 1,14 nicht im Sinne einer substantiellen Verwandlung des Logos in einen Menschen aufgefasst

<sup>36</sup> Ebd., 21f., 598.

<sup>37</sup> Ebd., 25.

<sup>38</sup> Ebd., 14.

<sup>39</sup> Ebd., 16.

<sup>40</sup> Ebd., 25.

<sup>41</sup> Bei dieser verbreiteten Übersetzung von πρὸς mit „bei“ ist allerdings zu bedenken, dass πρὸς an dieser Stelle nicht mit dem Dativ, sondern mit dem Akkusativ verbunden ist. In dieser Verbindung zeigt πρὸς die Ausrichtung auf etwas an. Es wäre also folgende Übersetzung möglich: „Das Wort war zu Gott hin / auf Gott ausgerichtet / in Beziehung auf Gott“. – Diesen Hinweis verdanke ich der Altphilologin Kathrin Schäublin. Durch einen Quervergleich mit anderen Stellen im Johannesevangelium, an denen πρὸς mit Akkusativ vorkommt, lässt sich diese Übersetzungsmöglichkeit bestätigen.

werden kann, so dass dieser ganz in diesem Menschen aufgeht, hat spätestens das chalcedonensische „unverwandelt“ unterstrichen. Schon die antiochenische Schule hatte mit dem Gedanken der „*assumptio carnis*“ („Annahme des Fleisches“) die Beziehung zwischen Logos und Jesus in einer Weise bestimmt, die Einheit und Differenz zugleich deutlicher auszusagen erlaubte als es in der alexandrinischen Schule der Fall war.

Als man sich in der Auseinandersetzung mit Marcion genötigt sah, dessen Auffassung zurückzudrängen, derzufolge der Logos das erste der Geschöpfe Gottes sei, hat man die Wesensgleichheit zwischen Gott-Vater und dem Logos betont. Doch selbst damit war die Differenz zwischen Gott und dem Logos nicht ganz eingezogen. „Wesensgleichheit“ bedeutet eben nicht nur Gleichheit oder Einheit des Wesens, sondern auch Differenz in der Ausprägung dieses Wesens. Diese Differenz zwischen den *personae* kann man auch als innigste Gemeinschaft verstehen (wie es die „sozialen“ Trinitätslehren tun). Auch eine Beziehung bzw. eine Gemeinschaft besteht immer aus Einheit in Differenz. Der Logos *ist* nicht Gott (im Sinne einer quasi numerischen Identität); er ist der in Gottes Wesen verankerte Mitteilungswille Gottes, der Akt der Mitteilung und der Inhalt dieser Mitteilung. Jesus *ist* nicht der Logos (im Sinne einer quasi numerischen Identität), er verkörpert ihn; oder eben: er ist seine personale Repräsentation.

Die zweite (für die Religionstheologie bedeutsamere) der beiden Differenzen ist in den christologischen Streitigkeiten als Differenzeinheit der beiden „Naturen“ Jesu Christi thematisiert worden. Ich überspringe die Lehrentwicklung in der Antike und werfe einen kurzen Blick in die evangelische Theologie der Reformations- und Nachreformationszeit. Die reformierte Theologie hat mit dem so genannten „extra Calvinisticum“ betont, dass der „Logos asarkos“ (der nicht fleischgewordene Logos) über den „Logos ensarkos“ (den fleischgewordenen Logos) ‚hinausragt‘. Dass sich der Logos ganz und gar in seiner Fülle in Jesus Christus personifiziert hat, heißt demnach noch nicht, dass er keinen Eigenstand mehr hätte. Die Repräsentationsvorstellung eignet sich in besonderer Weise, um die Einheit in Differenz zwischen Gott, dem „Logos asarkos“ und dem „Logos ensarkos“, bzw. zwischen Gott, dem Wort Gottes und der Menschwerdungsgestalt dieses Wortes zum Ausdruck zu bringen.

Christian Link hat die Kernaussage des „extra Calvinisticum“ folgendermaßen zusammengefasst:

Es gibt ungeachtet der Offenbarung in Christus, aber unabdingbar auf sie bezogen, ein Vermögen Gottes, sich auch in der von keinem Evangelium und von keiner Mission berührten Welt bekannt zu machen und diese Welt – gleichnishaft – für sich reden zu lassen.<sup>42</sup>

Die Selbstkundgabe Gottes extra Christum vollzieht sich nach Link auch im Judentum. Von diesem Zugeständnis aus wäre es aber nur noch ein kleiner Schritt, sie auch auf die Traditionsquellen des Islam zu beziehen.<sup>43</sup>

Doch nicht erst in den späteren Stadien der Theologiegeschichte, sondern schon in der Sendungschristologie des Johannesevangeliums selbst lässt sich die doppelte Differenzbestimmung aufweisen. Einerseits erklärt der johanneische Christus: „ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30), andererseits weist er den Vorwurf der Juden, er mache sich mit Gott gleich (Joh 5,18; 10,33, 19,7), zurück und betont, dass er nicht aus eigener Vollmacht, sondern im Auftrag Gottes handelt (Joh 4,34; 5.30 u.ö.). Einerseits beharrt er darauf, dass sich die Beziehung zu Gott an der Beziehung zu seiner Person entscheidet (Joh 8,51), andererseits sucht er als Mittler zu Gott nicht seine eigene Ehre, sondern die Ehre dessen, der ihn gesandt hat (Joh 8,49f). Zwischen Gott-Vater und dem Sohn Gottes besteht innigste Einheit, zugleich aber auch eine „Sendungsdifferenz“. Gott sendet das Wort aus, das sich in Jesus verlieblich und als Jesus Christus zu ihm zurückkehrt. Es bleibt also trotz der Wesensgleichheit bei einer theozentrischen Subordination.

Es liegt zweifellos nicht in der Aussageabsicht des Johannesevangeliums, auch andere Ereignungsformen des Logos Gottes in der Religionsgeschichte anzunehmen. Es ist ganz auf die eine und nach seinem Verständnis einzige Ereignungsform in Jesus Christus fokussiert. Doch mit einer vom Johannesevangelium her entwickelten Deutung der Beziehung zwischen Gott-Vater, dem Logos Gottes und der Fleischwerdungsgestalt des Logos im Sinne einer Einheit in Differenz erscheint eine solche Annahme möglich zu sein.

Ersetzt man den Begriff „Logos“ durch den der „Liebe“ – was mir angesichts der Bestimmung des Wesen Gottes als Liebe (1 Joh 4,8.16) durchaus sachgemäß zu sein scheint –, so kann man sagen: „Die Liebe

<sup>42</sup> Christian Link, Die Entscheidung der Christologie Calvins und ihre theologische Bedeutung. Das sogenannte Extra-Calvinisticum. In: EvTh 47 (1987) 118.

<sup>43</sup> Zum „Extra calvinisticum“ siehe: Matthias Wüthrich, Ein „theologischer Betriebsunfall“? Erwägungen zum sog. *extra calvinisticum* ausgehend vom Heidelberger Katechismus. In: ThZ 70 (2014) 116; Christina Aus der Au, Das Extra Calvinisticum – mehr als ein reformiertes Extra? In: ThZ 64 (2008) 358–369.



als die schöpferische Urmacht der Welt, die in Jesus von Nazaret zu erfahrbarer geschichtlicher Wirklichkeit wurde, ist vor allem Anfang in Gott. Der Mensch Jesus ist diese uranfängliche Liebe in Person.“<sup>44</sup> Ich würde nur das „ist“ im zweiten Satz des Zitats durch „vergegenwärtigt“ austauschen, sehe aber ansonsten in dieser Aussage eine inhaltlich ausgezeichnete und für die Religionstheologie fruchtbare Rezeption der Logos-Inkarnationstheologie.

### 4.3 Geistchristologie

Der dritte, für die Christologie im Kontext der Religionstheologie bedeutsame Ansatz ist der geistchristologische. Er wendet nicht das Konzept der Inkarnation des Logos, sondern das der Inhabitation (Einwohnung) des Geistes auf Christus an, wobei beide Konzepte als unterschiedliche und sich gegenseitig nicht ausschließende Versuche verstanden werden können, die theologische Bedeutsamkeit Jesu Christi in einen durch die philosophische und theologische Tradition angebotenen Interpretationsrahmen zur Sprache zu bringen.

Der geistchristologische Interpretationsrahmen ist stärker alttestamentlich geprägt<sup>45</sup> als der inkarnationstheologische, der – ausgehend vom Johannesprolog – in der antiken Theologiegeschichte mit Denkformen der mittel- und spätplatonischen Logosphilosophie ausgebaut wurde. Er steht den synoptischen Evangelien näher als dieser. Das Motiv der „Einwohnung“ des Geistes findet sich verbreitet in der Weisheitsliteratur, was wiederum für den engen Zusammenhang von „Geist“ und „Weisheit“ spricht<sup>46</sup> und es konnte auch auf den Logos übertragen werden, als man diesen in der Endredaktion des Johannesevangeliums an die Stelle der Weisheit setzte (Joh 1,14b).

Nach biblischem Verständnis kann „Geist“ verstanden werden als die Macht der Gegenwart Gottes. Sie vergegenwärtigt sich in Jesus Christus, wird durch Ausstrahlung von ihm wirksam, ergreift Menschen, öffnet sie für Gott, verwandelt damit ihre Personkerne und ihre Grundbeziehungen, vor allem die Beziehung zu sich selbst. Jesus ist durchtränkt von diesem Geist, ohne dass man wiederum sagen könnte, er *sei* der Geist.

<sup>44</sup> Christian Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes* (ZBK 4/1.2), Zürich<sup>2</sup>2004, 38.

<sup>45</sup> Siehe etwa die Rede von der Geistbegabung des Gottesknechts in Deutero- und Tri-tojesaja (Jes 42,1; 61,1).

<sup>46</sup> Weish 7,27; Sir 24,7–12; HebrEv Fr.2; siehe auch: Jes 11,2.

Anders als die Logos-Inkarnationschristologie steht die Geistchristologie nicht in der Gefahr, das Menschsein Jesu zu verkürzen, weil sie es nicht wesen- bzw. naturhaft denkt und zur göttlichen Natur des Logos in Beziehung setzt, wie es dann in der späteren Zwei-Naturen-Lehre der Fall war. Die Geistchristologie stellt die Beziehung zwischen dem göttlichen Geist und dem Menschen Jesus nicht als Verbindung zweier Naturen, sondern als Ermächtigung des Menschen durch die Macht der Gegenwart Gottes dar. Ihr zufolge hat der Geist in Christus Wohnung genommen, ihn begeistert, mit seiner Kraft erfüllt, seine Person geprägt und seinen messianischen Auftrag initiiert. Dies kommt im „Messias“-Titel („der mit Gottes Geist Gesalbte“) zum Ausdruck. „Christus“ ist die griechische Übersetzung davon. Dieser Titel wird Jesus auch im Koran beigelegt (Q 3:45).

Während die Logos-Inkarnations-Christologie einem Deszendenzmodell folgt, verbindet die Geistchristologie Deszendenz- und Aszendenzmotive. Wie in der Tauferszählung in Mk 1,9–13 dargestellt, kommt der Geist auf Jesus herab und erhöht ihn zum Christus bzw. zum Sohn Gottes. Nach der im Matthäus- und Lukasevangelium überlieferten Erzählung von der Jungfrauengeburt (Mt 1,18; Lk 1,35) war Jesus schon von Geburt an mit dem Gottgeist begabt, weil von ihm gezeugt. Diese Deutung findet sich auch im Koran in Sure 19:17–21.

Die Geistchristologie ist nicht an den geistigen Hintergrund der platonischen Philosophie und ihrer Rezeption in Alexandria gebunden, sodass zunächst Übersetzungsarbeit geleistet werden muss, um sie für andere geistesgeschichtlichen Kontexte zu plausibilisieren. Auch mit den Sprachformen unseres kulturellen Kontextes kann sie zum Ausdruck gebracht werden. Ich versuche das in einer an esoterischen Sprachgebrauch anklingende Formulierung, die ich in diesem Fall für sachgemäß und aussagekräftig halte: Jesus lebt im Energiefeld der unmittelbaren Gottesgegenwart, bündelt diese Energie, verdichtet damit das Kraftfeld in seinem Wirkungskreis und erzeugt eine durch die Geschichte des christlichen Glaubens weiterwirkende spirituelle Kraftemission.

Nicht nur für die charismatischen Theologieansätze sind solche Sprachformen, die sich der Begrifflichkeit von „power“ und „empowerment“, von „spiritueller Energie“, „Inspiration“, „Kraftfluss“, „Einfluss“, „Strahlung“, „Erfülltsein von“, „Erfüllung mit“ usw. bedienen, nachvollziehbar. In der Erfahrungswelt der Menschen aller Zeiten und deren sprachlichen Ausdrucksformen gab und gibt es vielfältige Anschlussmöglichkeiten dafür, etwa die Erfahrung des Ergriffenseins von

der Macht der Liebe. Im Englischen sagt man, eine Person sei „in love“, im Kraftfeld der Liebe. In analoger Weise hatte Paulus davon gesprochen, dass der Glaubende „in Christus“ sei. Geistchristologisch gewendet kann man sagen: Jesus Christus war „im Geist Gottes“ und repräsentierte diesen damit.

Beim Erfülltsein des Liebenden von der Macht der Liebe handelt es sich allerdings insofern um eine Analogie von begrenzter Reichweite, als sich dieses Erfülltsein verlieren kann. Die Geistgegenwart Gottes in Jesus, dem Christus, wird demgegenüber nach dem Zeugnis des Neuen Testaments als eine unverlierbare beschrieben. Sie konstituiert seine Person und Mission. Auf diese Weise personifiziert Jesus den ungeschaffenen und daher unverlierbaren Geist Gottes.

Doch wiederum gilt: So sehr dieser Geist in ihm repräsentiert ist und von ihm ausgeht, so sehr wehte er doch auch schon vor ihm und er weht auch unabhängig von seiner Wirkungsgeschichte. Die universale Geistkraft reicht weiter als ihre an einem Ort in der Geschichte erschienene personale Gestaltwerdung und deren Folgewirkungen. Jesus ist Träger des Geistes Gottes, der in seiner Person nicht von seiner Person unterschieden werden kann, der aber über seine Person hinausreicht. Jesus lebt und handelt ganz und gar in der Kraft des Geistes Gottes und wird auf diese Weise zum Strahlungszentrum dieser Kraft. Aber die Strahlkraft des Geistes reicht weiter als der Radius dieses Radiators.

Dabei ist der Geist, der extra Christum wirkt, kein anderer als der, der in und durch Christus wirkt. Er ist wesensgleich mit Gott-Vater und dessen personifiziertem Wort. Daher wird man aus Sicht des christlichen Glaubens auch die Früchte des Geistes außerhalb der Wirkungsgeschichte Christi kritisch danach beurteilen dürfen, ob sie der Geistrepräsentation in Christus entsprechen – oder zumindest nicht widersprechen.

## 5. Zusammenfassung

Ich habe nach Ansätzen einer Christologie gesucht, die es erlaubt, die für den christlichen Glauben grundlegende Überzeugung, dass sich Gott in der Person und im Wirken Jesus Christi selbst mitgeteilt hat, mit der Annahme zu verbinden, dass sich die schöpferische und heilstiftende Gegenwart Gottes auch außerhalb dieser Selbstmitteilung und ihrer Wirkungsgeschichte vergegenwärtigt; und zwar nicht nur im Sinne einer diffusen allgemeinen indirekten Offenbarung in Natur und Geschichte, sondern

im Sinne spezifischer Selbstvergegenwärtigungen Gottes in den Traditionsquellen und -flüssen der Religionen. Es ging mir zunächst noch nicht um die Behauptung, dass dem so ist, sondern nur um die Frage, von welchen christologischen Grundentscheidungen aus es denkmöglich sei. Die auf dem Konzil von Chalcedon gefundene Lehrformulierung und vor allem die nachchalcedonische Rezeption lässt in dieser Hinsicht weniger Spielraum als Ansätze der Christologie, die noch stärker dem jüdischen Traditionshintergrund verbunden sind und eine breitere biblische Grundlage haben als die Logos-Inkarnationschristologie, die sich vor allem auf Joh 1,14 bezieht.<sup>47</sup>

Ausgehend von Philo von Alexandrias Hypostasenlehre habe ich drei christologische Ansätze vorgestellt, die unterschiedliche biblisch-philosophische Begriffe – Weisheit, Logos und Geist – heranziehen, um die Beziehung zwischen Gott und Jesus Christus zu beschreiben. Es sind diese nicht Mittelwesen zwischen Gott und Mensch, sondern Wesensäußerungen Gottes, mit denen sich Gott zum Menschen hin vermittelt.

Ich habe die Beziehung zwischen Gott und Jesus Christus nach dem mir dafür sachgemäß erscheinenden Schema der Repräsentation näher bestimmt, das es erlaubt, einerseits die Identität des Wesens Gottes, seiner Wesensäußerung und deren geschichtlicher Manifestation zusammenzudenken mit einer doppelten Differenz zwischen diesen drei Instanzen. Auf diese Weise können Gott-Vater, die Selbstmitteilung Gottes (in seiner Weisheit, seinem Wort und seinem Geist) und die Person Jesu in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden, das sich als Einheit in Differenz bestimmen lässt. Sie sind gleichen Wesens und doch voneinander zu unterscheiden.

Als Analogie dazu kann die zwischenmenschliche Kommunikation dienen, bei der sich analytisch unterscheiden lässt zwischen der Person, die *sich* (also das Wesen ihrer Person) mitteilt und doch ‚mehr‘ ist als alle ihre Selbstmitteilung, dem Akt der Selbstmitteilung und der geschichtlichen Gestalt, die diese Selbstmitteilung annimmt. Im realen Vollzug der Kommunikation fallen diese drei Dimensionen zusammen.

Die geschichtliche Gestalt der Selbstvergegenwärtigung Gottes ist immer partikular und kontextuell. Aber sie hat universale Bedeutung. Diese

---

<sup>47</sup> Jürgen Becker geht sogar soweit, zu fordern: „Man sollte das Interpretationsmodell ‚Inkarnation‘ als Matrix für die joh. Christologie am besten aufgeben. Denn nur ganz am Rande hat dieses Stichwort beim Evangelisten Verwendung gefunden und dann in einer Bedeutung, die die Inkarnationstheologen seit Irenäus nicht mehr teilen“ (Jürgen Becker, *Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick*, Tübingen 2004, 131).

Dialektik hat Hans Urs von Balthasar im Begriff „universale concretum“ zusammengefasst.<sup>48</sup> Doch gerade weil es das *Absolute* ist, das in geschichtlich-kontingenter Gestalt erscheint, kann es mit dieser zwar wesentlich, aber nicht in seiner Ganzheit einfachhin identisch sein. Neben ihr kann es andere partikuläre Gestalten mit universaler Bedeutung geben. Und es muss sie geben, wenn es sich nicht um ein unbestimmtes Absolutes, sondern um den Gott handelt, dem nach biblischer Bezeugung ein universaler Heilswille eignet, demzufolge er will, „dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (1 Tim 2,4).

Von Christus gilt in zugespitzter Form, was Nikolaus von Kues von der Schöpfung und vom Menschen sagte: Er sei „Deus datus“<sup>49</sup>–„gebener Gott“, „Gabe, in der sich Gott selbst gibt“. Wenn Gott aber ein maßloser Geber dieser Selbstgabe ist (Joh 3,34), dann kann diese nicht auf *ein* Geschichtsereignis beschränkt sein. Gerade die von Jesus verkündete und in ihm realisierte Universalität des göttlichen Heilswillens gibt Anlass zur Erwartung, dass diese Gabe auch außerhalb des Glaubens an Jesus Christus zugeeignet wird. Doch geht dieser Gedanke schon weit über die in diesem Beitrag anvisierte Begründung einer *Denkmöglichkeit* hinaus. Die Möglichkeit, auch die Jesusüberlieferung des Koran als authentische Mitteilung Gottes zu deuten und sie auf diese Weise positiv auf den christlichen Christusglauben zu beziehen, scheint mir nach dem zurückgelegten Denkweg konzidiert werden zu können.

Bleibt noch die Frage zu beantworten, worin die Bedeutsamkeit der koranischen Jesusüberlieferung für die christliche Christologie besteht. Meine Antwort ist im Grunde zirkulär, wie sich im Rückblick auf den Argumentationsgang in diesem Artikel zeigt: Die Bedeutsamkeit der koranischen Jesusüberlieferung besteht in der Erinnerung an die aufgewiesene doppelte Differenz, die in der christlichen Theologie mehr oder weniger beachtet, in der Geschichte der Frömmigkeit (inklusive der Gebetspraxis) oft vergessen und in manchen steilen Bekenntnissätzen von Christinnen und Christen, die sich selbst besondere Glaubensfestigkeit bescheinigen, gelehnet werden.

<sup>48</sup> Vgl. Eva Maria Faber, *Universale concretum* bei Hans Urs von Balthasar. In: IkaZ 29 (2000) 258–273; Dies.: *Universale concretum*. Zur Auslegung eines christologischen Motivs. In: ZkTh 122 (2000) 299–316.

<sup>49</sup> Nikolaus v. Kues, *De dato Patris luminum*, Kapitel 2. Studienausgabe (L. Gabriel/D. u. W. Dupré), Wien 1964ff., II 654.