

# WIE INKLUSIV KANN JESUS?

Chris Otten

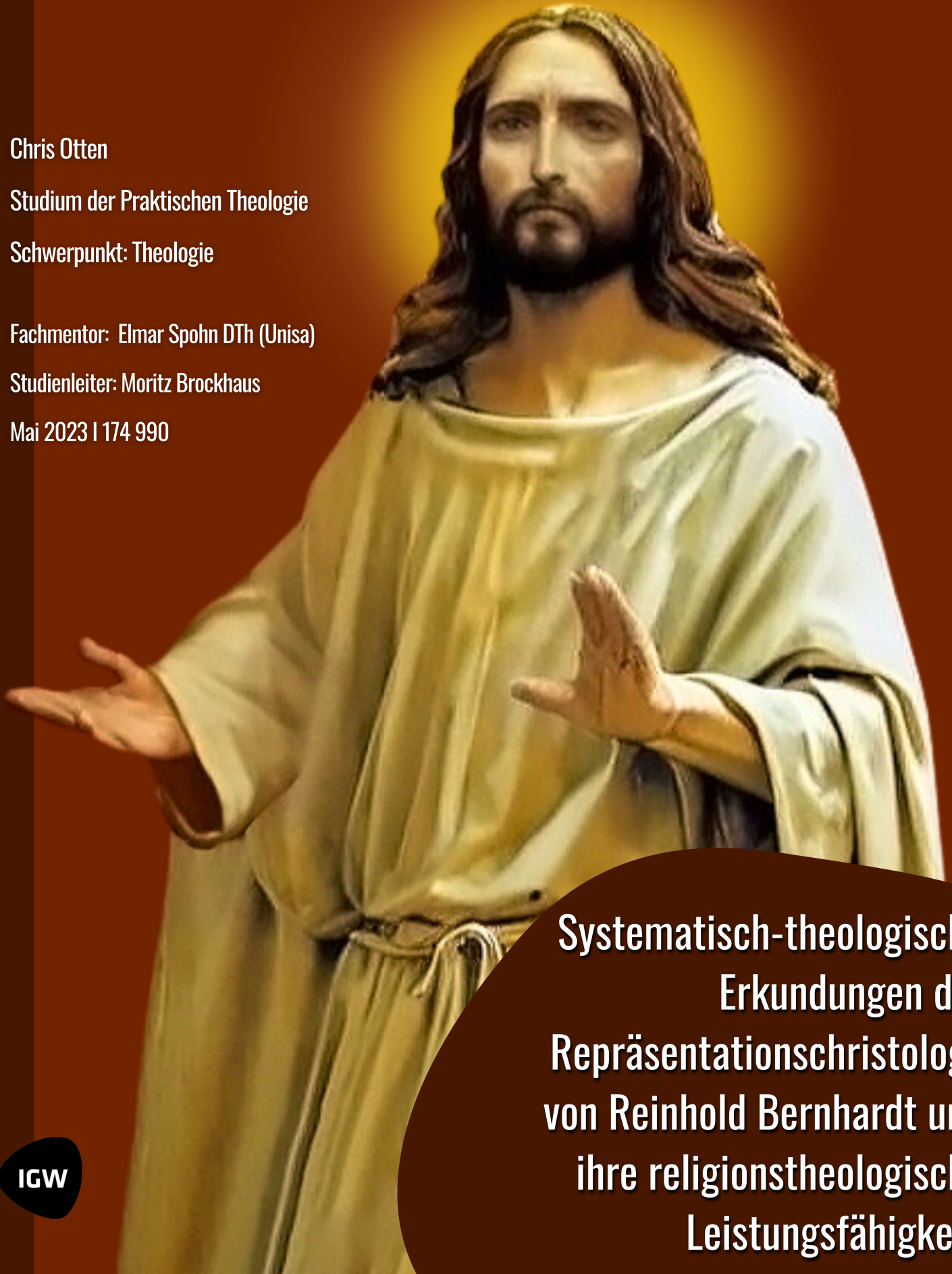
Studium der Praktischen Theologie

Schwerpunkt: Theologie

Fachmentor: Elmar Spohn DTh (Unisa)

Studienleiter: Moritz Brockhaus

Mai 2023 | 174 990



Systematisch-theologische  
Erkundungen der  
Repräsentationschristologie  
von Reinhold Bernhardt und  
ihre religionstheologische  
Leistungsfähigkeit.

## Abstract

Angesichts religiöser Vielfalt ist das Christentum generell und der Christus-Glaubende konkret vor die Aufgabe gestellt, sein Verhältnis zum religiös Anderen zu bestimmen. Die vorliegende Arbeit hat sich dieser Aufgabe unter der Fragestellung *Wie lässt sich ein religionstheologischer Inklusivismus aus dogmatischer Perspektive kohärent denken?* gewidmet. Zur Beantwortung wurde die von Reinhold Bernhardt im Kontext der Religionstheologie entworfene Christologie auf ihre religionstheologische Leistungsfähigkeit hin befragt. Dabei ist, im Gegensatz zur anfänglichen Erwartung, deutlich geworden, dass mit Bernhardts Repräsentationschristologie nicht ein Inklusivismus, sondern eine Spielart des Pluralismus denkbar wird, konkret: ein potenzieller Pluralismus. Zwar postuliert Bernhardt im Unterschied zur pluralistischen These nicht die faktische Ebenbürtigkeit der Religionen, hält es aber für möglich und angesichts der Gottesereignung in Christus für naheliegend, dass Gott sich auch unabhängig davon (extra Christum) bis in die nichtchristlichen Religionen hinein heilsstiftend vergegenwärtigen kann. Welcher theologische Begründungszusammenhang diese Denkmöglichkeit zulässt, ist von der Arbeit nachgezeichnet und angesichts einer theologischen Selbstverortung als nicht gänzlich unproblematisch eingestuft worden. Der Mehrwert der Arbeit besteht also darin, dass nachvollziehbar wird, anhand welcher Weichenstellungen ein potenzieller Pluralismus (nicht) möglich erscheint.

# Inhaltsverzeichnis

ABSTRACT.....	I
ABBILDUNGSVERZEICHNIS.....	IV
ECHTHEITSERKLÄRUNG.....	V
<b>1 EINLEITUNG .....</b>	<b>1</b>
1.1 FRAGESTELLUNG UND MOTIVATION.....	1
1.2 AKTUALITÄT UND RELEVANZ.....	2
1.3 AUTORENWAHL UND HAUPTFORSCHUNGSGEGENSTAND .....	3
1.4 INKLUSIVISMUS ALS HERMENEUTISCHE ODER RELIGIONSTHEOLOGISCHE KATEGORIE.....	4
1.5 REFLEXIONSEBENEN UND ERWÄGUNGSGRÖßEN .....	6
1.6 FORSCHUNGSZIEL, METHODIK UND ARBEITSWEISE.....	7
1.7 ENTKRÄFTUNG EINES EINWANDES .....	7
<b>2 DAS FELD DER RELIGIONSTHEOLOGIE .....</b>	<b>9</b>
2.1 KERNGESCHÄFT UND GRUNDAUFGABE.....	9
2.2 DOGMATISCHER BRENNPUNKT: PARTIKULARITÄT UND UNIVERSALITÄT.....	10
2.3 DREITEILIGES GRUNDMODELL RELIGIONSTHEOLOGISCHER VERHÄLTNISBESTIMMUNG .....	12
2.3.1 <i>Christus – die einzige Möglichkeit</i> .....	12
2.3.2 <i>Christus – die eigentliche Möglichkeit</i> .....	13
2.3.3 <i>Christus – auch eine Möglichkeit</i> .....	15
2.4 UNIVERSALISIERUNGSOPTION DER PARTIKULARITÄT.....	17
2.4.1 <i>Christuszugehörigkeit ohne reflexiven Christusglauben</i> .....	17
2.4.2 <i>Ertragssicherung</i> .....	20
<b>3 THEOLOGISCHE SELBSTVERORTUNG .....</b>	<b>21</b>
3.1 DIE EINZIGARTIGKEIT JESU CHRISTI.....	21
3.1.1 <i>Jesus als Prophet: offenbarungstheologische Bedeutung</i> .....	22
3.1.2 <i>Jesus als Priester: soteriologische Bedeutung</i> .....	23
3.1.3 <i>Jesus als (wiederkehrender) König: eschatologische Bedeutung</i> .....	25
3.2 DIE NOTWENDIGKEIT DES CHRISTUSGESCHEHENS .....	28
3.2.1 <i>Schöpfung als Heilsabsicht</i> .....	28
3.2.2 <i>Geschichte als Zerrbild von Unheil und Heil</i> .....	29
3.2.3 <i>Christusgeschehen als Heil(s)mittel der Menschheit</i> .....	30
3.3 INHALTLICHE ASPEKTE EINES KLASSISCHEN INKLUSIVISMUS.....	31
<b>4 BERNHARDTS REPRÄSENTATIONSCHRISTOLOGIE.....</b>	<b>33</b>
4.1 HERANGEHENSWEISE, ANFAHRTSRICHTUNG UND ANLIEGEN .....	33
4.2 ZUM LEITMOTIV EINER REPRÄSENTATIONSCHRISTOLOGIE .....	34
4.2.1 <i>Begriffsklärung und Begriffsstruktur</i> .....	34
4.2.2 <i>Christologische Applikation und Konkretion der Begriffsstruktur</i> .....	34

4.2.3	<i>Allgemeine Leistungsfähigkeit der Begriffsstruktur</i> .....	36
4.3	EINHEIT IN DIFFERENZEN: GANZ GOTT, ABER NICHT DAS GANZE GOTTES.....	36
4.4	VERMITTLUNGSINSTANZ: LOGOS .....	38
4.4.1	<i>Gott-Vater und ewiger Logos</i> .....	38
4.4.2	<i>Ewiger Logos und seine Inkarnationsgestalt</i> .....	38
4.4.3	<i>Zur religionstheologischen Leistungsfähigkeit</i> .....	39
4.5	VERMITTLUNGSINSTANZ: GEIST.....	40
4.5.1	<i>Jesus als der Christus</i> .....	40
4.5.2	<i>Zur religionstheologischen Leistungsfähigkeit</i> .....	41
4.6	ZWISCHENBILANZ.....	43
4.7	SOTERIOLOGISCHE FUNKTION VON JESUS, DEM CHRISTUS .....	43
4.7.1	<i>Heil als Beziehung im Gleichgewicht</i> .....	44
4.7.2	<i>Heilsvermittlung als Vergegenwärtigung und pneumatisches Geschehen</i> .....	44
4.7.3	<i>Theozentrische Deutung des Kreuzes im Lichte von Ostern</i> .....	46
4.7.4	<i>Gottes (bleibende) Anwesenheit im Leid als Paradigma zum Verständnis des Kreuzes</i> .....	46
4.7.5	<i>Hermeneutische Annahme und religionstheologische Leistungsfähigkeit</i> .....	47
4.8	DIFFERENZSENSIBLE VERHÄLTNISBESTIMMUNG VON CHRISTUSEREIGNIS UND CHRISTUSINHALT.....	48
4.9	RELIGIONSTHEOLOGISCHES POTENZIAL DER REPRÄSENTATIONSCHRISTOLOGIE UND DIE BLEIBENDE BEDEUTUNG DES CHRISTUSGESCHEHENS.....	50
<b>5</b>	<b>KRITISCHE EVALUIERUNG</b> .....	<b>52</b>
5.1	RELIGIONSTHEOLOGISCHE EINORDNUNG.....	52
5.2	NÄHE ZUM CHRISTOZENTRISCHEN UNIVERSALISMUS .....	56
5.3	DIFFERENZEN ANGESICHTS DER SELBSTVERORTUNG.....	59
5.4	ZUR DENKFIGUR „EXTRA CHRISTUM“ .....	63
<b>6</b>	<b>SCHLUSS</b> .....	<b>67</b>
6.1	FAZIT.....	67
6.2	AUSBlick .....	69
6.3	STANDPUNKT.....	70
<b>7</b>	<b>LITERATURVERZEICHNIS</b> .....	<b>71</b>

## **Abbildungsverzeichnis**

Titelblatt: Design von Anna Kiefer

## **Echtheitserklärung**

Ich versichere hiermit, dass alle Gedanken und Texte dieser Arbeit von mir selbst stammen. Gehen diese auf andere Urheberinnen oder Urheber zurück, wird das im Text kenntlich gemacht. Den Ursprungstext habe ich selbst verfasst. Lediglich im Rahmen einer fachmännischen Betreuung und eines Lektorats wurden von mir Hilfsmittel in Anspruch genommen.

*Chris Otten*

# 1 EINLEITUNG

## 1.1 Fragestellung und Motivation

Im Laufe des vergangenen Sommers las ich zu meinem Privatvergnügen die siebenteilige Romanreihe *Die Chroniken von Narnia* von C.S. Lewis. Dabei stolperte ich im letzten Band über eine Passage, die mir zum doppelten Stein des Anstoßes wurde. Einerseits war ich irritiert, weil ich dergleichen bis dato noch nicht gehört hatte, andererseits war ich auch angespornt, mich näher mit dem auseinanderzusetzen. Worum geht es?

Folgende Szene: Es wird beschrieben, wie die Hauptprotagonisten, angekommen im Jenseits, auf einen Mann treffen, von dem sie wussten, dass er zu Lebzeiten einem anderen, falschen Gott huldigte. Nachvollziehbarerweise macht sich Verwirrung breit: „Müsste der Mann nicht woanders sein?“ Um die Irritation zu beseitigen, erzählt besagter Mann von seiner wundersamen Begegnung mit dem wahren Gott in Gestalt des Löwen Aslan. Dieser habe ihm den Grund seiner Anwesenheit in diesen himmlischen Gefilden erklärt: Es sei zwar auch Aslan nicht entgangen, dass seine Anbetung einer anderen Gottheit gewidmet war, jedoch sei er bereit, diese Anbetung für sich gelten zu wissen, weil er anerkennt, dass sein Herz eigentlich nach dem Wahren trachtete, es nur bis zum Schluss geblendet blieb (Lewis 2004:144ff.).

Was ich beim erstmaligen Lesen nicht begriff, Lewis hatte damit einen religionstheologischen Inklusivismus formuliert, der mehr oder minder einen Frontalangriff auf mein vom Evangelikalismus geprägtes exklusivistisches Heilsverständnis bedeutete. So bin ich mit der Überzeugung groß geworden: Nur wer Christus als seinen persönlichen Heiland bewusst annimmt und ihn mit dem Munde bekennt, kann in den Himmel gelangen (Röm 10,10). In einer Bekenntnisschrift meiner Denomination lautet es entsprechend: «Alle Menschen sind eingeladen, ihn [Jesus Christus] in persönlicher Hingabe durch Buße und Glauben als Heiland und Herrn anzuerkennen» (Mülheimer Verband 2015:17). Wer dies versäume, so der Text weiter, bleibt auf ewig von Gott getrennt (ebd.). Für Lewis und seine Romanfigur scheint allerdings abseits davon dennoch eine Möglichkeit bestanden zu haben, bei Gott bleibende und rettende Gnade zu finden. Doch wer hat Recht?

Seitdem mir Lewis diese „andere Möglichkeit“ narrativ vor Augen gemalt hat, kann ich eine gewisse Sympathie diesbezüglich nicht leugnen. Als Theologe im Werden stellt sich für mich allerdings auch die Frage nach einem theologischen Begründungszusammenhang. Schließlich ist es eine Sache, im Rahmen einer Fiktion zu behaupten, abseits einer direkten Bezugnahme

zum Heilswerk Jesu Christi gebe es die Chance auf ewige Errettung und eine vollkommen andere, dies theologisch zu plausibilisieren und vor dem Hintergrund des biblischen Zeugnisses zu verantworten.<sup>1</sup>

Die hiesige Arbeit kann also als eine Suchbewegung begriffen werden, jenen theologischen Begründungszusammenhang auszuloten. Die dabei leitende Fragestellung lautet: *Wie lässt sich ein religionstheologischer Inklusivismus aus dogmatischer Perspektive kohärent denken?*

Doch warum erscheint es, abgesehen von meiner persönlichen Motivation, ratsam, sich dieser Frage eingehender zu widmen? Ausschlaggebendes soll nachstehend angedeutet werden.

## 1.2 Aktualität und Relevanz

Die in den letzten Jahrzehnten wirkungsmächtigen Phänomene wie Globalisierung, Migration und Integration haben als ein Resultat die unterschiedlichen Religionen auf engsten Raum zusammengeführt. Die Innenstädte der westlichen Metropolen sind ein plastisches Sinnbild für eine von religiöser Pluralität gefärbten Welt. Nicht zuletzt aufgrund dieses räumlichen Aneinanderrückens und dem damit einhergehenden Nebeneinander in der Geisteskultur hat das Christentum im Westen der Gegenwart seine weltanschauliche Monopolstellung eingebüßt. In einer von religiöser Vielfalt gekennzeichneten Gesellschaft ist es nicht mehr *die*, sondern lediglich *eine* religiöse Antwort von vielen geworden. Der von ihr gewiesene Heilsweg erscheint nicht mehr länger alternativlos.

Gemäß diesem gesellschaftlichen Faktum spricht Heinzpeter Hempelmann mit Blick auf Deutschland von einer «postchristlichen Gesellschaft» (2009:36). Die gestern noch postulierte Transformation von einer religiösen homogenen zu einer multireligiösen Gesellschaft scheint somit Wirklichkeit geworden zu sein (Schmidt-Leukel 1997:1). Dabei konstatierte Christoph Schwöbel bereits vor 20 Jahren, dass der religiöse Pluralismus das «bestimmende Kennzeichen», gewissermaßen die «Signatur unserer [westlichen] Lebenswelt» sei (2003:16). Seitdem scheint diese Entwicklung noch keineswegs ihren Höhepunkt erreicht zu haben. Wie erst kürzlich Stefan Vatter (2020:25f.) prognostizierte, wird der Westen allgemein, aber Deutschland speziell, sich im Verlauf des 21. Jahrhunderts weiter religiös aufladen und ausdifferenzieren. Was bedeutet diese Entwicklung für das Christentum?

---

<sup>1</sup> Was ich unter dem schillernden Begriff „Heil“ verstehe, werde ich unter (3.2) explizieren. Zum besseren Verständnis sei jedoch bereits angemerkt: ein dynamisches Beziehungsgeschehen mit einer dies- und einer jenseitigen Dimension.



Sowohl der gegenwärtige Kontext als auch die sich weiter abzeichnende Entwicklungstendenz stellen die unterschiedlichen religiösen Traditionen, historisch betrachtet, einmal mehr<sup>2</sup> vor die Herausforderung, ihr Verhältnis zu den jeweils anderen zu reflektieren. Der Spiegel des religiös Anderen nötigt die eigene religiöse Tradition dazu, sich im Rahmen ihres dogmatischen Propriums neu und womöglich anders zu buchstabieren. Gleichsam wird die Frage laut, wie man sich zueinander verhalten soll. In Folge dessen sind nicht erst seit kürzlich Stimmen aus dem christlichen Binnengewässer zu vernehmen, und zwar über alle konfessionellen Grenzen hinweg, die eine theologische Reflexion in dieser Hinsicht als Gebot der Stunde ausrufen (Bürkle 1977:Vorwort). Als Beispiel aus dem evangelikalen Sektor spricht Markus Piennisch von einer Aufgabe, die «dringender denn je» sei (2009:115).

Es wird deutlich, dass die der hiesigen Arbeit zugrunde gelegte Fragestellung weder aktueller noch relevanter sein könnte. Sie berührt, in einem größeren Kontext eingebettet, genau diesen fundamentalen und eben unausweichlichen Fragenkomplex nach der Verhältnisbestimmung des Christentums zu anderen Religionen: In welchem (dogmatischen) Verhältnis steht Christus, die Mitte des christlichen Glaubens, zu anderen Religionen? Hat der von ihm gewiesene Heilsweg sich angesichts einer pluralistischen Vielfalt als gleichwertige Option einzugliedern? Oder soll er, allen Widerständen zum Trotz, als Königsweg verteidigt werden?

Unterschiedliche Autorinnen und Autoren haben sich dieser Frage eingehend gewidmet. Einer davon soll nachstehend kurz vorgestellt und als Forschungsgegenstand plausibilisiert werden.

### **1.3 Autorenwahl und Hauptforschungsgegenstand**

Noch 1997 konnte Schmidt-Leukel feststellen, dass im deutschsprachigen Raum kaum religionstheologische Überlegungen auf einem akademischen Niveau existieren (1997:4). Bereits zehn Jahre später galt diese Diagnose jedoch bereits als überholt und die religionstheologische Diskussion war auch hierzulande zu einer festen Größe innerhalb der universitären Theologie avanciert (Danz & Hermanni 2006:3). Diese Entwicklung ist vor allem mit dem Namen Reinhold Bernhardt, Professor für Systematische Theologie an der Universität zu Basel, verbunden. Sein Salzburger Fachkollege Martin Rötting spricht von einem beeindruckenden Fußabdruck, den er in der internationalen Debatte bereits hinterlassen habe (katholisch.at 2022).

---

<sup>2</sup> Auch wenn es erst im Zuge der 1960er Jahre zu systematischen Entwürfen von Religionstheologien kam (Bernhardt 2019:270ff.), lassen sich diesbezügliche Überlegungen (nicht dem Begriff, aber der Sache nach) innerhalb der gesamten Kirchengeschichte identifizieren. Diesbezüglich hat Martin Repp (2018) eine umfangreiche Studie vorgelegt.

Dieser Fußabdruck wird nicht zuletzt am umfangreichen Schriftwerk deutlich, welches Bernhardt bis dato bereits produziert hat. Einige Werke sind dabei in der von ihm herausgegebenen Buchreihe *Beiträge zu einer Theologie der Religionen* publiziert. Im Rahmen dieser Reihe ist auch die Monographie erschienen, die für die vorliegende Arbeit als Hauptforschungsgegenstand dienen soll. Konkret geht es um das Werk *Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie* (2021).

Mit dieser Monographie hat sich Bernhardt der Unternehmung gestellt, «die Bedeutung Jesu Christi im Kontext religiöser Pluralität [...] zur Sprache zu bringen» (2021:374). Entsprechend gehe es weder um eine Religionstheologie als solche noch um eine spezifische Urteilsbildung über die heilsvermittelnde Qualität anderer Religionen, sondern um die dogmatische Selbsterklärung des christlichen Identitätszentrum im Angesicht religiöser Pluralität (:17). Nichtsdestoweniger kann sein Entwurf auf seine religionstheologische Leistungsfähigkeit hin analysiert werden und wird es von der vorliegenden Arbeit auch. Konkret wird also danach zu fragen sein, ob die Christologie im Verständnis von Bernhardt auf dogmatisch kohärente Weise einen religionstheologischen Inklusivismus, wohlmöglich sogar Pluralismus, zulässt.

Dass sich Bernhardts Entwurf zur Beantwortung der Forschungsfrage eignet, kann bereits dadurch als erwiesen gelten, insofern er selbst religionstheologische Implikationen seines Programms explizit ausweist. Die hiesige Arbeit zeichnet also dessen theologischen Begründungszusammenhang lediglich nach und stellt die dabei zentralen hermeneutischen Prämissen und dogmatischen Weichenstellungen zur Diskussion; sie ist also um eine „Sortierung im Denken“ bemüht. Doch bevor ich dazu übergehen möchte, über die Arbeitsweise und Architektur der Arbeit weiter Rechenschaft abzulegen, gilt es eine Unterscheidung zu bedenken, die für das weitere Verständnis wesentlich erscheint.

#### **1.4 Inklusivismus als hermeneutische oder religionstheologische Kategorie**

Oftmals kommt es bei der Verwendung von Begriffen zu Missverständnissen. Dies gilt auch im Rahmen der religionstheologischen Reflexion. Besonders häufig betrifft es hier den Terminus *Inklusivismus* (Schmidt-Leukel 2006:17f.). Ursächlich für diesen Umstand ist, dass der Begriff sowohl als hermeneutische als auch als religionstheologische Kategorie verwendet werden kann.

In seiner hermeneutischen Verwendung ist mit dem Begriff „Inklusivismus“ auf ein fundamentales Faktum menschlichen Begreifens verwiesen. So ist es Menschen nur möglich, Neues im

Ausgang von Bekanntem zu verstehen (Schmidt-Leukel 2006:18). Wo etwas verstanden werden will, muss es zunächst in den eigenen Denkhorizont eingezeichnet und mit den internalisierten Begrifflichkeiten gefasst werden. Diese Tatsache gilt nicht nur allgemein, sondern auch für die Wahrnehmung von anderen Religionen im Konkreten. Auch hier ist es unvermeidbar, dass die unterschiedlichen religiösen Traditionen in ihren wechselseitigen Einordnungsversuchen zunächst mit ihrem je eigenen (dogmatischen) Kategorien-Kanon operieren und das Gegenüber in diesem Sinne «vereinnahmen» (ebd.). Doch gleichwohl das oder der Andere so begrifflich «vereinnahmt» wird, ist damit noch kein religionstheologisches Urteil getroffen. Theoretisch und praktisch ist der hermeneutische Inklusivismus mit jeder religionstheologischen Verhältnisbestimmung kompatibel (Allemann 2011:37).

Diesen Umstand gilt es dann auch im Rahmen der hiesigen Arbeit zu berücksichtigen. So befürwortet Bernhardt zwar einen mutualen Inklusivismus, doch ihn deshalb bereits als religionstheologischen Inklusivisten zu werten, wäre ein grober Kategorienfehler. Denn bei seinem mutualen Inklusivismus geht es lediglich um die Einsicht, «dass die eigene Perspektive und Standortgebundenheit für keinen [interreligiösen] Dialogpartner hintergebar [...]» und sich deshalb wechselseitig zuzugestehen ist (von Stosch 2009b). In diesem Sinn ist der mutuale Inklusivismus auch nicht als Vorschlag für eine exakte Religionstheologie zu verstehen (ebd.).

Gleichwohl mit dem mutualen Inklusivismus noch keine exakte Religionstheologie verbunden sein soll, stellt sich aber die Frage, ob damit nicht doch eine religionstheologische Vorentscheidung intendiert ist. Die Frage stellt sich deshalb, da Bernhardt seinen mutualen Inklusivismus mit der These verknüpft, dass aus christlicher Sicht ohnehin die Möglichkeit dafür offenzuhalten ist, dass heilsrelevante Gottesoffenbarung in allen Religionen aufgespürt werden kann (2005a:212). Mit dieser Anmerkung dürfte jedoch dem Exklusivismus, wie später noch zu zeigen sein wird, bereits eine Absage erteilt sein. Denn insofern ohnehin davon auszugehen ist, dass sich Gottesoffenbarung auch in nichtchristlichen Traditionenströmen lokalisieren lässt, stellt sich nur noch die Frage, ob diese Offenbarung dann als defizitär (Inklusivismus) oder ebenbürtig (Pluralismus) zu gelten hat.

Es wird deutlich, dass der mutuale Inklusivismus im Verständnis von Bernhardt sich nicht gänzlich einer religionstheologischen Urteilsbildung entsagen kann, sondern im Gegenteil, eine Tendenz vorzeichnet. Diesen Umstand gilt es aber an dieser Stelle weder zu beurteilen noch zu bewerten; er ist lediglich zur Kenntnis zu nehmen. Ohnehin wird im Laufe der Arbeit noch herausgearbeitet, in welche Richtung Bernhardt mit seiner Repräsentationschristologie tendiert und was dafür ausschlaggebend ist.

Doch bevor ich dazu übergehen möchte, die Methodik und generelle Arbeitsweise der Arbeit zu explizieren (1.6), gilt es zunächst noch die Reflexionsebenen und Erwägungsgrößen zu erörtern, auf denen die Arbeit operiert bzw. die bedacht werden sollen (1.5).

## 1.5 Reflexionsebenen und Erwägungsgrößen

Wie bereits ersichtlich geworden ist, kann die religionstheologische Reflexion auf mehreren Ebenen vollzogen werden. In Anlehnung an Reinhold Bernhardt (2019:299ff.) können folgende drei voneinander differenziert werden.

Auf der ersten Ebene geht es um die Erörterung des religionstheologischen Projektes. Im Sinne einer Metareflexion gilt es auszuloten, worin das Geschäft, Anliegen oder der Ansatzpunkt der Religionstheologie liegen. Diese reflexive Arbeit über die Religionstheologie als solche und die damit verbundenen Arbeitsfelder wurde bereits stellenweise vorgenommen, wird uns jedoch im Laufe der Arbeit, besonders in (2), noch beschäftigen.

Auf einer zweiten Ebene vollzieht sich die Erörterung von theologischen Grundfragen. Hier werden die verschiedenen Themenfelder der Materialdogmatik behandelt. Sowohl theologische Denkfiguren, Lehrstücke als auch Begrifflichkeiten werden auf ihre religionstheologische Leistungsfähigkeit hin befragt (2021:17). Die vorliegende Arbeit bewegt sich bezüglich dieser Reflexion mit Reinhold Bernhardt im Bereich der Christologie und Soteriologie.

Auf der dritten Reflexionsebene, die auf die erste und zweite aufbaut oder dahin zurückführt, werden bestimmte Verhältniskonstellationen vorgenommen und ihre Implikationen bedacht. Diesbezüglich können grundsätzlich zwei Erwägungsgrößen in den Blick geraten. Entweder bezieht sich die Reflexion auf den Nichtchristen oder die Nichtchristin, mit seinem oder ihrem Schicksal oder auf die Religionen an sich und ihre Funktion im Heilshandeln Gottes. Bernhardt nimmt mit seinem Entwurf eher die Religionen an sich in den Blick (2021:32), wobei dies auch nur indirekt über die Frage, wie christologische Weichenstellungen aussehen müssen, die nicht a priori zu einer «Abwertung außerchristlicher Religionen» führen (2021:15). Selbstredend erscheint, dass die Frage nach den Religionen an sich, die Frage nach den Einzelnen umfasst, da Religionen aus Individuen bestehen. Nichtsdestotrotz kann das jeweilige Urteil auch variieren. In der Regel, so zeigt es die Kirchengeschichte, fällt das Urteil in Bezug auf das konkrete Individuum jedoch positiver aus (Bernhardt 2019:301). Wie das Urteil am Ende der vorliegenden Arbeit zustande kommt, soll nachstehend noch kurz erläutert werden.

## 1.6 Forschungsziel, Methodik und Arbeitsweise

Mit der Forschungsfrage *Wie lässt sich ein religionstheologischer Inklusivismus aus dogmatischer Perspektive kohärent denken?* hat die vorliegende Arbeit ihren Ort innerhalb der systematischen Diskussion der Religionstheologie. Um die Forschungsfrage zu beantworten, ist unter 1.3 die Repräsentationschristologie von Bernhardt als Forschungsgegenstand eingeführt und plausibilisiert worden. Dabei ist bereits zur Sprache gekommen, dass der Gegenstand zwar keine religionstheologische Position als solche darstellt, nichtsdestoweniger zur Beantwortung der Forschungsfrage geeignet erscheint. Als Grund hierfür kann gelten, dass Bernhardt selbst die religionstheologische Leistungsfähigkeit seiner Christologie explizit ausweist. Die vorliegende Arbeit trägt diese Implikationen lediglich zusammen und stellt die dabei zugrundeliegenden dogmatischen Weichenstellungen anschließend zur Diskussion. Insgesamt wird so deutlich, um den Titel der Arbeit aufzugreifen, wie inklusiv Jesus kann. Das Forschungsziel wäre erreicht.

Der Darstellungsweg für diese Unternehmung fällt wie folgt aus: Zunächst wird das Feld der Theologie der Religionen vorgestellt, woraus die Problemstellung und der hermeneutische Rahmen der Arbeit ersichtlich wird (2). Anschließend erfolgt eine theologische Selbstverortung (3), bevor die Repräsentationschristologie von Bernhardt deskriptiv dargelegt wird (4). Die herausgearbeiteten Grundlinien werden dann in Kapitel (5) einer kritischen Prüfung unterzogen. Am Ende steht ein differenziertes Fazit mit einem Standpunkt und Ausblick. (6).

Bevor ich jedoch mit der Vorstellung der Religionstheologie beginnen möchte, gilt es zunächst einen Einwand zu entkräften, der den vorgeschlagenen Reflexionsweg in Frage stellen könnte.

## 1.7 Entkräftung eines Einwandes

Erst kürzlich bemängelte Andreas Allemann mit Blick auf den religionstheologischen Diskurs, dass dieser durch die Zentrierung auf die Christus-Frage den Charakter einer Stellvertreterdebatte besäße (2011:67). Nicht zuletzt deshalb seien neuere Inklusivismen, so auch der von ihm vorgeschlagene, darum bemüht, auch andere theologische Felder (Trinität, Heilsgeschichte oder Pneumatologie) für die religionstheologische Reflexion zu erschließen. Das dahinterstehende Ansinnen, einen Inklusivismus auf ein breiteres theologisches Fundament zu stellen, kann nur begrüßt werden. Gleichwohl hat sich damit die Frage nach Jesus Christus keineswegs erübrigt. Denn so zutreffend es auch sein mag, die Erwägungen nicht in eine christologische Engführung zu treiben, so zutreffend ist es ebenfalls, dass eine Verhältnisbestimmung, gleich

welcher Couleur, nicht ohne christologische Begründung auszukommen vermag. Als «das bleibend Gültige, das ständig Verpflichtende und das schlechterdings Unverzichtbare im Christentum» (Küng 2007:50) ist die Person und Wirkung Jesu schlicht nicht zu übergehen. Wie auch Gerhard Gäde treffend formuliert: «Eine christliche Theologie der Religionen steht und fällt mit einer angemessenen Beantwortung der christologischen Frage» (2018:43). Insofern möchte die Fokussierung der vorliegenden Arbeit auf die Christus-Frage als eine angebrachte und aufgrund der gebotenen Kürze auch notwendige Beschränkung betrachtet werden.

## 2 DAS FELD DER RELIGIONSTHEOLOGIE

Die vorliegende Arbeit hat ihren Ort innerhalb der religionstheologischen Diskussion. Es erscheint deshalb ratsam, zunächst einen Überblick über dieses Feld zu bekommen. Die dabei benannten Aspekte werden im späteren Verlauf der Arbeit dazu dienen, den Forschungsgegenstand zu evaluieren. Entsprechend beschränkt sich der nachstehende Kurzaufsatz auf jene Aspekte, die für die weitere Unternehmung wesentlich sind. Dies betrifft zunächst das Kerngeschäft und die Aufgabe der Religionstheologie (2.1), sodann auch das dogmatische Spannungsfeld, vor dem jede christliche Religionstheologie verhandelt wird (2.2). Anschließend erfolgt eine Übersicht der drei Optionen, die gemäß dem klassischen Dreiermodell bei einer exakten Verhältnisbestimmung möglich sind (2.3). Abrundend wird eine Lösungsperspektive vorgestellt (2.4.), womit der in (2.2) beschriebenen Spannung, zumindest in Bezug auf eine der beiden Erwägungsgrößen (1.4), beigegeben werden könnte.

### 2.1 Kerngeschäft und Grundaufgabe

Die Theologie der Religionen ist ein Themenfeld innerhalb der Systematischen Theologie. Ihr Kerngeschäft besteht in der Frage nach der Verhältnisbestimmung zwischen dem Christentum einerseits und den nichtchristlichen Religionen andererseits (Schwöbel 2005:307). Als theologische Disziplin bleibt sie dabei im Bezugsrahmen des christlichen Wirklichkeitsverständnisses. Ihr Anliegen lässt sich mit Schmidt-Leukel (2005:65) in einer doppelten Fragestellung zusammenfassen: Wie versteht und beurteilt das Christentum andere Religionen? Und wie versteht und beurteilt das Christentum, im Sinne seiner dogmatischen Inhalte, sich im Angesicht der Religionen?

Neben der konkreten Verhältnisbestimmung besteht eine Grundaufgabe der Religionstheologie auch darin, zwischen der Geltung der eigenen religiösen Identität und einer positiven Würdigung nichtchristlicher Religion zu vermitteln (Danz & Körtner 2005:vi). Wie lässt sich also an der eigenen Glaubensgewissheit festhalten und gleichzeitig fremde Religionen als Geschichtswirklichkeit positiv würdigen? Diese Fragestellung ist gerade deshalb so dringlich, da bei aller evidenten Differenz zwischen den Religionen sich auch Gemeinsamkeiten identifizieren lassen. Doch wie sind solch offenkundige Parallelen, ich werde später einige nennen, aus christlicher Perspektive theologisch einzuordnen? Muss ihnen eine Heilsbedeutsamkeit attestiert werden? Mehr noch: Kann oder muss nichtchristlichen Religionen als Ganzes und nicht nur Elementen davon eine positive Heilsbedeutung zugestanden werden? Und wenn ja: Können sie dann nicht

als ebenbürtige Heilswege mit gleichwertiger Möglichkeit zur Heilszueignung begriffen werden?

Eine Antwort auf diesen Fragekomplex, die wiederum eine konkrete Verhältnisbestimmung voraussetzt oder zur Folge hat, entfaltet sich aus einer christlichen Binnenperspektive heraus, entlang dem systematischen Spannungsfeld zwischen der Universalität des Heilswillens Gottes und seiner besonderen Selbstzuwendung in der hist. Person Jesus (Bernhardt 2019:282). Dieser dogmatische Problemhorizont einer jeden christlichen Religionstheologie soll im Folgenden kurz angedeutet werden.

## **2.2 Dogmatischer Brennpunkt: Partikularität und Universalität**

Habe ich im vorherigen Abschnitt die Aufgabe der Religionstheologie beschrieben, gilt es nun den theologischen Problemhorizont zu explizieren, vor dem sie, entsprechend auch Bernhardts konkreter Entwurf, betrieben wird. Bernhardt spricht auch vom dogmatischen Brennpunkt einer jeden christlichen Religionstheologie (2021:49). Dabei geht es konkret um die Spannung zwischen der Universalität des Heilswillens Gottes und seiner partikularen Erschließung (Bernhardt 2019:321). Diese Spannung lässt sich an unterschiedlichen Stellen verdeutlichen, im hist. Christusgeschehen allerdings am deutlichsten - aus folgendem Grund.

Der christliche Glaube rekurriert im Kern auf das Christusereignis, weil genau dort die Selbstzuwendung Gottes im geschichtlichen Höchstfall erblickt wird (Nitsche 2012:11). Zudem wird dem Christusereignis, besonders dem Kreuzestod und der Auferweckung in der christlichen Tradition, aber bereits auch im biblischen Zeugnis selbst, eine «zeitlich übergreifende soteriologische Relevanz» zugestanden (Bernhardt 2021:48). Dies wiederum wird dort deutlich, wo davon gesprochen wird, dass Christus für alle Menschen gestorben ist, beispielsweise in 2. Kor 5,15. Aber auch das Motiv der Heilsmittlerschaft Christi (1. Tim 2,5) bringt zum Ausdruck, dass dem partikularen Christusgeschehen eine übergeschichtliche, also universale Bedeutsamkeit anhaftet. Doch wie kann etwas historisch Konkretes und damit auch im zeitlichen Zugriff Beschränktes, allen Menschen zu Gute kommen?

Diesbezüglich werfen nicht nur Religionstheologen und -theologinnen gerne die Frage nach den Unerreichten auf (Bernhardt 1993:182). Denn insofern das Christusereignis als (alleiniger) konstitutiver Grund einer rettenden Gottesbeziehung begriffen werden soll, stellt sich die Frage, was mit all jenen Menschen ist und passiert, die vor diesem Ereignis gelebt haben, oder nach all jenen, die außerhalb der Reichweite seiner Wirkungsgeschichte liegen. Lässt ein Gott, des-



sen Absicht und Sehnsucht es ist, dass alle gerettet werden (1. Tim 2,4), diese Menschen chancenlos im Stich? Haben sie auf ewig Pech gehabt? Oder impliziert der universale Heilswille Gottes nicht, wie Clark Pinnock (1992:157) es annimmt, dass Gott Mittel und Wege findet, allen eine echte Chance einzuräumen?

Die gesamte Spannung lässt sich mit Bernhardt (2019:325; 2021:49) in der Frage verdichten, wie sich einerseits die universale und unbedingte Heilswendung Gottes und andererseits die Tatsache, dass diese Zuwendung an ein bestimmtes zeitgeschichtliches Ereignis geknüpft ist, zusammendenken lassen.

So ist dann auch die Spannung innerhalb der religionstheologischen Diskussion, generell innerhalb der Theologiegeschichte immer wieder neu bearbeitet und zur Lösung unterschiedliche Vorschläge dargelegt worden. Auf einen dieser Vorschläge möchte ich unter (2.4) genauer eingehen. An dieser Stelle genügt es, darauf hinzuweisen, dass diese Spannung eben unterschiedlich aufgelöst werden kann. Während einige TheologInnen eher dazu neigen, die Partikularität bis zu einem soteriologischen Partikularismus zu betonen, steht für andere die Universalität im Vordergrund, was manchmal bis zu einem soteriologischen Universalismus ausgezogen wird.<sup>3</sup> In der religionstheologischen Debatte hat sich eingebürgert, zwischen drei Positionen grob zu unterscheiden. Nachstehend sollen diese drei Positionen umrissen werden, wobei der Fokus auf dem Inklusivismus und Pluralismus liegt. Dieser Fokussierung wird von mir aus zweierlei Gründen vorgenommen, einerseits entspricht es dem Fokus der vorliegenden Arbeit auf den Inklusivismus und andererseits operiert Bernhardts christologischer Entwurf im Kontext der Religionstheologie im Spektrum von Inklusivismus und Pluralismus. Zum besseren Verständnis macht es jedoch Sinn, zunächst mit dem Exklusivismus zu beginnen.

---

<sup>3</sup> Während dem Heilsuniversalismus die Auffassung zu Grunde liegt, dass letztlich alle erlöst werden, wird beim Heilspartikularismus davon ausgegangen, dass nur Christusglaubenden (in einer besonderen Form: nur die dazu Vorherbestimmten) errettet werden (McGrath 2013:493ff.).

## 2.3 Dreiteiliges Grundmodell religionstheologischer Verhältnisbestimmung

Innerhalb der religionstheologischen Reflexion hat sich gemeinhin, obgleich immer wieder der scharfen Kritik unterzogen<sup>4</sup>, spätestens seit den frühen 1980er ein Dreierschema etabliert, um verschiedene Verhältnisse zwischen den religiösen Traditionen auf den Begriff zu bringen und so grob voneinander zu differenzieren (Dehn 2017:14). Es soll im Folgenden anhand von Fachliteratur kurz vorgestellt werden.

### 2.3.1 Christus – die einzige Möglichkeit

Reklamiert eine religiöse Sozietät für sich den Anspruch, dass ausschließlich durch sie der Weg zum Heil gewiesen und vermittelt wird, kann von einem Exklusivismus gesprochen werden. ExklusivistInnen gehen davon aus, dass die letzte Wirklichkeit lediglich durch ihre eigene religiöse Tradition heilsrelevante Wegweisung vorgesehen hat. Aus christlicher Sicht wird diese Vermittlung dann mit der Person Jesus Christus verknüpft.

Um diese Ansicht biblisch zu untermauern, berufen sich christliche ExklusivistInnen auf unterschiedliche Belegstellen. Die Speerspitze bildet dabei eines der jesuanischen Ich-Bin-Worte: «Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater als nur durch mich» (Joh 14,6). Gepaart mit der ebenfalls biblisch unterlegten Überzeugung, dass nur durch expliziten Glauben an Christi Erlösungswerk partizipiert werden kann (Röm 10,9f.), lässt sich deshalb von einem christozentrischen Exklusivismus sprechen. Beispielsweise sind Ankerberg und Burroughs der Ansicht, dass bei Gott der «‘Zutritt’ nur durch eine Beziehung zu Jesus Christus gewährt» (2021:64) wird, wobei diese Beziehung, so fügen sie mit Verweis auf Röm 10,13 später hinzu, über ein verbales Bekenntnis konstituiert wird (:75). Wer dies versäume, wandere gerechterweise in die Hölle (ebd.).

Neben diesem radikalen Exklusivismus, der sich auch ekklesiozentrisch ausprägen kann, gibt es, gemäß Schmidt-Leukel (2005:97ff.), noch eine gemäßigtere und eine unentschiedene Spielart. Während bei der gemäßigten Variante zumindest davon ausgegangen wird, dass für den einzelnen Nichtchristen auch abseits einer bewussten Zuwendung zu Christus die Möglichkeit auf ewige Errettung besteht, wird beim unentschiedenen Exklusivismus die Frage im Sinne

---

<sup>4</sup> Beispielsweise spricht Schwöbel (2005:311) davon, dass die dreiteilige Typologie in «tiefgreifender dogmatischer Reflexion [...] irreführend» sei. Die diesbezüglich geführte Diskussion kann bei Schmidt-Leukel (2005:62ff.) gebündelt nachvollzogen werden. Für die vorliegende Arbeit schließe ich mich der Ausfassung von Bernhardt an (2019:325f.), der zwar die theologische Sachgemäßheit des Dreierschemas bezweifelt, dessen Orientierungsfunktion jedoch für unaufgebbar hält.

einer Stimmenenthaltung bewusst offengehalten (2006:23). In Bezug auf die Frage nach den Religionen an sich sind jedoch all drei Spielarten in der Ansicht vereint, dass anderen Religionen keinerlei positive Heilsbedeutung zu attestieren ist (ebd.). Zwischen Christus und den Religionen wird ein unüberwindbarer und vor allem heilsentscheidender Graben postuliert.

Diese Überzeugung geht mit einem Alleingeltungsanspruch einher und oftmals auch mit einer abgrenzenden Perspektive gegenüber anderen Religionen. Beispielsweise versteigt sich Karl Barth in seiner theologischen Religionskritik in das bekannte Verdikt: «Religion ist *Unglaube*; Religion ist eine Angelegenheit, man muß [sic!] geradezusagen: *die* Angelegenheit des *gottlosen* Menschen [Hervorhebung im Original]» (1938:327). Die sich hier ausdrückende sünden-theologische Deutung, wonach nichtchristliche Religionen Irrwege sind, kann sich auch zu einer dämonologischen Deutung aufschwingen, demgemäß außerchristliche Traditionsströme Teufelswerkzeug sind (Schmidt-Leukel 2005:96).

In der Geschichte des Christentums war der Exklusivismus lange Zeit die verbreitetste Position. Gegenwärtig ist er hingegen, zumindest im universitären Kontext, eine der umstrittensten Positionen (Piennisch 2009:109). Die Kritik konzentriert sich dabei zumeist auf zwei Punkte. Einerseits, so Schmidt-Leukel (2006:23f.), lässt sich der Exklusivismus nur schwerlich mit dem im Liebeswesen Gottes verankerten universalen Heilswillen vereinbaren, andererseits käme er aber auch angesichts der interreligiösen Parallelen in «gravierende» Erklärungsnot. Beispielsweise ist es nur schwerlich nachvollziehbar, warum die Nächstenliebe unter christlichen Vorzeichen als heilsrelevant gelten kann, der im Buddhismus zentrale Akt des Mitgefühls aber nicht, gerade dann, wenn mit Mt 25,31ff. angenommen werden darf, dass ein reflexives Wissen um dessen Christusbezug nicht zwingend notwendig erscheint (2.4.1).

Ist aber zuzugestehen, dass auch in anderen religiösen Traditionen Elemente aufzuspüren sind, deren heilstechnische Relevanz sich nicht leugnen lässt, drängt sich die Frage auf, woher diese zentrale Einsicht stammt, wenn nicht von Gott selbst. Insofern aber von Gott selbst stammend, muss dann nicht auch zugestanden werden, dass auch in nichtchristlichen Religionen, zumindest ansatzweise, heilsrelevante Offenbarung aufzuspüren ist? Genau an diesem Punkt liegt die Schwelle vom Exklusivismus zum Inklusivismus, was auch nachstehend deutlich wird.

### **2.3.2 Christus – die eigentliche Möglichkeit**

Beansprucht eine religiöse Sozietät für sich, dass innerhalb ihrer Traditionslinie die Fülle der heilsrelevanten Offenbarung wohnt, aber auch in anderen religiösen Strömungen Teile davon aufzuspüren sind, lässt sich von einem Inklusivismus sprechen. Christliche InklusivistInnen

gehen dabei in Übereinstimmung mit ExklusivistInnen davon aus, dass Christus zwar die ultimative Selbstoffenbarung Gottes darstellt und er als alleiniger Heilmittler fungiert, diese Offenbarung und Vermittlung aber nicht auf die christliche Wirkungsgeschichte und ihre offiziellen Medien beschränkt bleibt.

Überwogen inklusivistische Auffassungen in den ersten Jahrhunderten des Christentums, gewannen sie ab dem 20. Jahrhundert, nach einer Zeit, in der der Exklusivismus in den Vordergrund rückte, wieder an Bedeutung (Herzgesell 2011:466). So ist der Inklusivismus heute im evangelikalen Raum die Position einer wachsenden Minderheit (Hardmeier 2019:12). Im deutschsprachigen Raum ist seit dem zweiten Vatikanum die römisch-katholische Kirche (RKK) zu den Befürwortenden des Inklusivismus zu zählen. In ihren Konzilsdokumenten (*Lumen Gentium* Kapitel 16; *Nostra Aetate* Kapitel 2) hält und stellt sie fest, dass auch in nichtchristlichen Religionen die Wahrheit Gottes offenbarend und errettend wirksam sei. Dabei wird jedoch an keiner Stelle explizit zu Protokoll gegeben, worauf Neuer (2009:60) hinweist, dass die Religionen im Sinne von Geschichtswirklichkeiten als von Gott intendierte Heilswege zu verstehen sind. Die Positionen der RKK könnte sich mit Herzgesell (2011:469) so zusammenfassen lassen: Gott ist *in* den nichtchristlichen Traditionen auf verborgene Weise errettend am Werk, aber er tut es nicht *durch* sie.

Die von der RKK eingenommene Position bringt mustergültig zum Ausdruck, dass dem inklusivistischen Paradigma, freilich in unterschiedlicher Intensität, ein Überlegenheitsanspruch anhaftet (Dehn 2017:18). Der Blick auf nichtchristliche Religionen ist aufgrund der eigenen qualitativen Offenbarungsüberlegenheit stets defizitär. Während im eigenen Haus die Fülle beheimatet ist, lässt sich woanders lediglich Fragmentarisches finden (Herzgesell 2011:476). Und auch wenn der Inklusivismus so im Vergleich zum Exklusivismus, nichtchristliche Religionen zumindest graduell zu würdigen weiß, tut er dies nur im Rahmen des Eigenen (Eißler 2020). Ulrich Heckel spricht deshalb von einer «liberalen Form der Intoleranz» (2012:84).

Nicht zuletzt aufgrund dieses Superioritätsanspruchs steht der Inklusivismus in der Kritik. Neben seiner Tendenz zur mangelnden Dialogoffenheit, was wohlgerne einen religionsdialogischen, keinen religionstheologischen Einwand darstellt, wird ihm seine Neigung zur Vereinnahmung angekreidet. Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, dass eine Vereinnahmung des religiös Anderen nicht vollständig vermieden werden kann, da das Andere nur durch Einzeichnung in den eigenen Horizont des Verstehens begriffen werden kann (Dehn 2017:34). Problematisch wird es allerdings dort, wo es nicht mehr nur um das Verstehen des Anderen mit dem eigenen

dogmatischen Vokabular geht, sondern um theologische Zuschreibungen, die der anderen religiösen Tradition wohlmöglich nicht entsprechen. Dabei kann es eben dazu kommen, dass die anderen Religionen in ihrem Selbstverständnis entwertet werden (Bernhardt 2021:323).

Gemäß Herzgessell beruht der christliche Inklusivismus (wie auch der Exklusivismus) auf mehreren dogmatischen Eckpfeilern. Zwei traditionelle davon sind a) die singuläre Einzigartigkeit der Inkarnation Gottes in Jesus und b) die konstitutive Rolle des Christusgeschehens für die Vermittlung des universalen Heils (2011:492). Da gerade diese Eckpfeiler jedoch zum Überlegenheitsanspruch des Christentums führen, so der Vorwurf seitens der pluralistischen Religionstheologie (Gäde 2003:75f.), wird eben von dorthin deren dogmatische Notwendigkeit bezweifelt (Schmidt-Leukel 2005:162) und der Ruf nach einer «christologischen Abrüstung» laut (Bernhardt 1993:144).

Diese christologische Depotenziierung lässt sich unterschiedlich bewerkstelligen. Oftmals ist damit das Ziel verbunden, wie ich beim Ansatz von Reinhold Bernhardt noch aufzeigen werde, zu einer Würdigung des religiös Anderen um seiner Andersheit willen vorzudringen. Dies bedeutet dann in der Regel, dass in den anderen Religionen prinzipiell ein gleichwertiger und von Gott intendierter Heilskorridor gesehen wird. Wird genau dies in den Rang eines Faktums gehoben, lässt sich von einer pluralistischen Position sprechen.

### **2.3.3 Christus – auch eine Möglichkeit**

Werden die Religionen der Welt als prinzipiell äquivalente Vehikel heilshafter Offenbarung verstanden, lässt sich von einem Pluralismus sprechen. Im Gegensatz zum Inklusivismus wird beim Pluralismus keine Religion als die dominierende begriffen. Es herrscht ein Verhältnis von Parität. Das Christentum ist einer von vielen legitimen Heilswegen.

In Anbetracht der langen Geschichte des Christentums ist der Pluralismus eine relativ junge Erscheinung (Piennisch 2009:116). Er ist nicht zuletzt aus dem Unbehagen gegenüber den Alternativen geboren (Gäde 2003:59). Gerade angesichts intensiver interreligiöser Begegnung schien es vielen TheologInnen unstatthaft, einen Überlegenheitsanspruch auf die eigene religiöse Tradition zu reklamieren (Bernhardt 2005a:184). Doch auch aufgrund der bereits aufgelisteten Schwachstellen des Exklusivismus und Inklusivismus wurde nach einer Alternative gesucht. Schmidt-Leukel hält die dabei gefundene pluralistische Position für theologisch alternativlos (2006:14,22). Doch wie sieht diese alternativlose Alternative konkret aus?

Obgleich die pluralistische Religionstheologie selbst von einer Pluralität der Ansätze gekennzeichnet ist, lässt sich ein ähnlicher Begründungszusammenhang identifizieren. So liegt dem

pluralistischen Paradigma zunächst die These zu Grunde, dass die geschichtlichen Erscheinungsformen der Religionen als kulturelle, damit zeitbedingte und relative Antwortversuche auf die eine letzte Wirklichkeit hin zu verstehen sind (Bernhardt 2005a:178f.). Dabei verfolgt jede Ausdeutungsform das soteriologische Ziel, die Ich-Bezogenheit des Menschen zu durchbrechen (:190f.). Auf diesen Kerninhalt bezogen, stellen die unterschiedlichen Religionen, prinzipiell, obgleich nicht immer ohne Verzerrung zur Geltung gebracht, ebenbürtige Wege dar (ebd.). Aus einer christlichen Perspektive erfolgt dieses Postulat wiederum aus dem theologischen Kerngedanken heraus, dass Gottes allgemeiner Heilswille, insofern er wirklich als universal zu verstehen ist, nicht auf eine Ausdeutungsform beschränkt und somit exklusiv sein kann (:195f.).

Genau hier kann aus einer christlichen Perspektive die große Stärke der pluralistischen These liegen. Denn der universale Heilswille Gottes kann ohne Abstriche zur Geltung gebracht werden. Nichtchristliche Religionen sind demnach nicht nur von Gott vorläufig, bis zur Ablösung durch das Christentum, akzeptierte, sondern seitjeher von ihm gewollte und in seinen Dienst genommene Vermittlungsräume (Heinz-Ratschow 1997:302; Schwöbel 2003:203). Gott wirkt nicht lediglich *in* ihnen zum Heil, wie der Inklusivismus sagen würde, sondern auch *durch* sie. Mit dieser Differenzierung in der Präposition ist auch angedeutet, was vom Religionsphilosophen John Hick, der auch als Vordenker der pluralistischen Religionstheologie gesehen wird, als die *Kopernikanische Wende* innerhalb der christlichen Theologie beschworen wurde (Gäde 2003:60). Gemeint ist die Verschiebung des Mittelpunktes aller Religionen. Denn der besteht nach dem pluralistischen Paradigma nicht mehr länger in Christus, sondern in einem transhistorischen Heilsziel, um das Christus selbst mit anderen Manifestationsgestalten der letzten Wirklichkeit kreist (Kuschel 1994:141).

Dahinter steht mitunter das Ansinnen, das religiös Andere in seiner Eigenheit voll und ganz zu würdigen. Doch wird die Vielfalt des Religiösen dadurch tatsächlich, gerade im Vergleich zur partiellen Anerkennungsfähigkeit eines Inklusivismus, gewürdigt? Diesbezüglich ist von unterschiedlicher Adresse Bedenken geäußert worden. Beispielsweise spricht Eißler davon, dass sich Pluralismen beim zweiten Blick oftmals als «pluralistischer Monismus» entpuppen (2020). Denn indem die differierenden Wahrheitsansprüche der unterschiedlichen Religionen auf bloße Wahrnehmung von Teilaspekten der letzten Wirklichkeit reduziert werden, werden sie gleichsam inhaltlich relativiert. Das bedeutet, dass die Ebenbürtigkeit zugunsten einer «religionsphilosophische[n] Bevormundung des Anderen in seinem jeweiligen Selbstverständnis erkaufte» wird (2020). Während der Inklusivismus die nichtchristlichen Religionen in der Regel christlich

vereinnahmt, weist der Pluralismus die Tendenz auf, aus einer religionsphilosophischen Perspektive zu vereinnahmen bzw. zu bevormunden.

Aus der Sicht eines bekenntnisorientierten Glaubens mag die fundamentale Problematik der pluralistischen Hypothese jedoch auf einer anderen Ebene liegen. So lässt sich der Pluralismus nur dort theologisch einlösen, wo die dogmatischen Eckpfeiler, wie im Kapitel zum Inklusivismus benannt, revidiert resp. neu interpretiert werden (Herzgsell 2011:493). Kuschel spricht beispielsweise von einer «Fundamentalkritik an der traditionellen Christologie» (1994:138). Im Laufe der Arbeit wird noch deutlich, worauf diese Kritik genau abzielt.

Bevor ich jedoch dazukomme, möchte ich zunächst noch eine Lösungsperspektive vorstellen, um die in 2.2 angesprochene Spannung zu entzerren. Dies scheint mir aus zwei Gründen angebracht: einerseits soll damit aufgezeigt werden, dass die Ablehnung der pluralistischen Religionstheologie keineswegs im Sinne eines Pendelschlags in einen radikalen Exklusivismus führen muss, andererseits soll damit Theologen wie James Packer (2005:88) widersprochen werden, die bereits den Inklusivismus aus biblischer Perspektive für eine misslungene, weil rein spekulative Unternehmung halten. Die vorliegende Arbeit geht mit Clark Pinnock vom Gegenteiligen aus und hält einen Heilsoptimismus anhand der biblischen Ressourcen für durchaus berechtigt (1992:20).

## **2.4 Universalisierungsoption der Partikularität**

Wie bereits angedeutet, sind innerhalb der Theologiegeschichte verschiedenste Vorschläge dargelegt worden, um die dogmatische Spannung zwischen Partikularität und Universalität, wie sie in der Christologie offenkundig wird, zu bearbeiten. Reinhold Bernhardt spricht in diesem Zusammenhang von «Öffnungsklauseln», die in den Partikularitätspool eingefügt werden können und ihn damit ansatzweise universalisieren (2021:53ff.). Eine dieser Öffnungsklauseln soll nachstehend kurz vorgestellt werden. Dabei wird deutlich, dass die Frage nach der Errettung von NichtchristInnen, mitunter AnhängerInnen anderer Religionen positiv beantwortet werden kann (2.4.1). Wo diesbezüglich allerdings auch Grenzen liegen, wird mit einer kurzen Ertrags-sicherung (2.4.2.) festgehalten.

### **2.4.1 Christuzugehörigkeit ohne reflexiven Christusglauben**

Spätestens seit Richard Rothe die Begrifflichkeit „unbewusstes Christentum“ geprägt hat, zirkuliert die theologische Hypothese im christlichen Glaubensdenken, dass der Mensch auch vor-reflexiv und unartikuliert in Bezug zum Zentralinhalt des christlichen Glaubens stehen und somit unbewusst in den Genuss der in Christus offenbargewordenen Gnade Gottes kommen kann.

Dieser Gedanke ist in der Theologiegeschichte unterschiedlich aufgegriffen und ausgedeutet worden (Bernhardt 2010a:119ff.). Zum Beispiel hat Wolfhart Pannenberg (2015:661) zu bedenken gegeben, dass jemand über sein christusgemäßes Handeln in Bezug zu Christus stehen könne, wenn er schreibt:

Es ist richtig, daß [sic!] das Ereignis einer persönlichen Begegnung mit Jesus durch die christliche Botschaft und die gläubige Antwort darauf nicht das *universale* Kriterium für die Teilhabe am Heil [...] sein kann, wenn die neutestamentlichen Aussagen über die sich auf alle Menschen erstreckende Liebe Gottes zur Welt ernst genommen werden. Viele Menschen sind nie von der Verkündigung des Evangeliums erreicht worden. Ausschlaggebend für ihr ewiges Heil kann nicht die von [...] lebensgeschichtlichen Zufälligkeiten abhängige Tatsache persönlicher Begegnung mit Jesus durch die Verkündigung der Kirche sein, wohl aber die faktische Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung des individuellen Verhaltens mit dem von Jesus verkündeten Gotteswillen. [Hervorhebung im Original].

Seinen biblischen Referenzpunkt findet diese Erwägung neben den Seligpreisungen (Mt 5,3ff.; Lk 6,20ff.) in einer berühmten Passage in Matthäus 25,31ff. Hier wird deutlich, dass weniger das formale Christusbekenntnis als vielmehr die konkrete, christusgemäße Tat entscheidend ist (Frankemölle 2010:208). Denn, so die bildhafte Offenbarungsrede, als Maßstab für den eschatologischen Urteilsspruch werden die «Liebeswerke» ausgewiesen, die man den «geringsten Brüdern», sprich den «Notleidenden und Bedrängten»<sup>5</sup> erwiesen oder unterschlagen hat (Schnackenburg 1987:248). Dabei ist die Pointe, dass diejenigen, die sich dem Notleidenden zugewendet haben, als christuszugehörig erklärt werden, ganz gleich, ob sie sich des Christusbezugs ihrer Tat überhaupt bewusst waren.

Gestanden, Mt 25,31ff. scheint zunächst einmal in Kontrast zu anderen Schriftstellen, die explizit den sich in einem Bekenntnis ausdrückenden Glauben als dezidierten Entscheidungsgrundlage für das ewige Schicksal festlegen, zustehen (2.3.1). Doch muss dies freilich kein Gegensatz sein, wenn man bedenkt, dass nach biblischem Verständnis die guten Werke nur die «Aussenseite des Glaubens» darstellen (Härle 2018:615). Die Frage ist lediglich, ob bereits eine Tat dadurch als heilswirksam gelten kann, wenn sie nicht durch einen Glauben, im Sinne eines metaphysischen Hintergrundwissens, qualifiziert wird. Ohne dem artikulierten Glauben seinen Stellenwert abzusprechen, würde ich dafür plädieren, bereits dem christusgemäßen Handeln volle Heilsbedeutsamkeit zu attestieren. Entscheidend scheint mir letztlich die existenzielle

---

<sup>5</sup> In Bezug auf die Frage, ob unter den «geringsten Brüdern» letztlich alle Menschen gemeint sind oder nur notleidende ChristInnen, schließe ich mich der innerhalb exegetischer Zirkel heute geläufigen universalen Lesart an. Diese Lesart dürfte dabei zwar der ursprünglichen Intention des Verfassenden nicht entsprechen, aufgrund des universalen Horizonts des übrigen matthäischen Textzeugnisses allerdings theologisch sachgemäß sein (Luz 2016:542f.; Schnackenburg 1987:251).



Hingabe des Einzelnen an seinen Nächsten (und damit auch Gott) zu sein, also der Glaubensvollzug, dessen Bedeutung sich in Glaubenssätzen versprachlichen darf, mitunter sollte, aber nicht unbedingt muss.

Freilich bleibt diesfälliger die Frage virulent, ob die unbewusste Partizipation an der heilsstiftenden Christusgegenwart im Nächsten genau dann heilstechnisch entwertet wird, wenn es zu einer bekenntnisauuffordernden Konfrontation im Rahmen der christlichen Verkündigung kommt. An dieser Stelle sei lediglich eine Gegenfrage erlaubt: Kann eine verbale Ablehnung des „Evangeliums“ trotz Weiterführung eines christusgemäßen Lebensstiles überhaupt eine Heilsnegation zur Folge haben, wenn doch gerade im Lebensstil eine Zugehörigkeit zu Christus ablesbar wird?

Ferner bleibt die Frage virulent, ob es nicht doch eine explizite Kenntnis vom und eine bekenkende Bezugnahme auf den Namen Jesu Christi braucht. In dieser Hinsicht hat Clark Pinnock eine Unterscheidung geprägt, die ich für zutreffend erachte. Er unterscheidet zwischen einer ontologischen und einer erkenntnistheoretischen Dimension des Erlösungswerkes Christi (1992:75). Gemäß dieser Unterscheidung kann an der exklusiven Heilsvermittlung in Christus festgehalten werden, weil es an Christus vorbei keine Errettung gibt; gleichzeitig jedoch auch angenommen werden, dass jemand auch ohne kognitives Wissen und explizite Bezugnahme auf Christus in den Genuss des mit seinem Namen verbundenen Heils kommen kann. Etwas theologischer ausgedrückt: Die Christuserkenntnis, verbalisiert im Christusbekenntnis, stellt eine hinreichende, aber nicht zwingend notwendige Heilsbedingung dar.

Es gilt dann nochmal abschließend beim Propheten Jeremia wahrzunehmen, dass eine rechte Gotteserkenntnis bereits dort vorliegt, wo sich dem Notleidenden konkret zugewendet wird (22,16). So wichtig die Orthodoxie auch sein möge, die entsprechende Orthopraxis scheint ebenfalls zum Entscheidenden zu gehören (Lk 10,25ff.). Generell ist jeder, der tut, was dem Herrn recht ist, ihm willkommen (Apg 10,35; Mt 7,20f.).

Mit dem hier kurz angedeuteten Argumentationsstrang lässt sich sowohl an der Partikularität des Christusgeschehens festhalten, da Jesus Christus mit dem Heil ontologisch verbunden bleibt (unter 3.2 werden ich dies explizieren), gleichzeitig aber auch annehmen, dass prinzipiell alle Menschen auch dort, wo Christus als solcher nicht erkannt und bekannt wird, in die Reichweite der rettenden Gnade Gottes kommen können, nämlich über das Partizipieren an der Performanz Christi.

### 2.4.2 Ertragssicherung

Wie die vorausgegangenen Überlegungen angedeutet haben, lässt sich auf der Seite der Partikularität eine Öffnungsklausel biblisch grundiert plausibilisieren. Der vorgestellte Argumentationsstrang ermöglicht eine begründete Überzeugung, dass eine heilstechnische Christozentrik nicht gezwungenermaßen mit einem radikalen Exklusivismus gleichgesetzt werden muss. Es besteht Grund zur Hoffnung, dass Menschen mit Gott auch dort in einer Heilsgemeinschaft stehen können, wo sie selbst sich dessen nicht bewusst sind. Gleichwohl bleibt die Rede von einer Christuszugehörigkeit ohne reflexiven Christusglauben in den Strukturen eines christologischen Universalismus verhaftet. Letztlich muss davon ausgegangen werden, dass offizielle Nichtchristen, wohlmöglich auch Anhängende anderer Religionen, mit ihrem Handeln indirekt Jesus dienen, obgleich sie dies unter Umständen nicht von sich sagen würden.

Nicht zuletzt deshalb bezweifelt Bernhardt die «theologische Überzeugungskraft» einer solchen «ideologischen Konstruktion», die nur dem Zweck unterliegt, «die Superiorität der eigenen Gottesbeziehung zu begründen» (2021:59). Nach meinem Dafürhalten kann in der vorgestellten Öffnungsklausel jedoch auch eine biblisch-theologisch verträgliche Variante erkannt werden, die sich sowohl auf traditionelle dogmatische Grundpfeiler abstützt bleibt (2.3.2), gleichzeitig jedoch auch angelegte Spielräume auslotet, um begründet davon auszugehen, dass auch offizielle Nichtchristen in einem heilshaften Verhältnis zu Gott stehen können.

Von der religionstheologischen Perspektive her gilt jedoch, was Bernhardt konstatiert: Die Öffnungsklausel stellt bestenfalls die Vorstufe des Optimalfalls dar (2021:90). Gleichsam wird die Eigenart des Anderen dadurch keinesfalls gewürdigt, sondern nur anerkannt, was im Lichte des Eigenen ohnehin gilt. In den nichtchristlichen Religionen lässt sich höchstens eine verborgende Christuswirklichkeit annehmen. Schlussendlich läuft es darauf hinaus, dass Gott nicht *aufgrund* dieser oder jener vom Christentum verschiedenen religiösen Formatierungen zum Heil wirkt, sondern *stattdessen*. Mehr scheint mir aber biblisch grundiert auch nicht aussagbar. So gibt es neben der angedeuteten inklusivistischen Tendenz auch immer wieder religionskritische, mit hin exklusivistische Töne (Allemann 2011:111f.). Ich stimme mit Andreas Allemann darin überein, dass Gott sich auch außerhalb der christlichen Tradition heilsentscheidend zu Menschen in Beziehung setzen kann, schließlich erleuchtet sein Licht jeden Menschen (Joh 1,9), doch das Postulat, dass er diesbezüglich nichtchristliche Traditionslinien an sich in Gebrauch nimmt, scheint angesichts der biblischen Ressourcen nur wenig Rückhalt zu finden (Allemann 2011:121f.;150). Wie später noch deutlich wird, läuft Bernhardts Christologie im religionstheologischen Horizont genau darauf hinaus.

### 3 THEOLOGISCHE SELBSTVERORTUNG

Jede Reflexion, auch die theologische, wird unweigerlich vor dem Hintergrund der eigenen Biografie und den damit anbefehlenden Themen betrieben. Die nachstehende theologische Selbstverortung ist deshalb als der Versuch zu verstehen, dahingehend Transparenz zu schaffen. Zudem soll damit die Blickrichtung offengelegt werden, mit der ich auf Bernhardts Entwurf schaue (5). Zentral erscheint mir dabei zweierlei zu sein, womit ich mich im weiten Feld der Christologie auch beschränken möchte: einerseits das Verständnis der Einzigartigkeit Jesu (3.1) und andererseits die Frage nach der Notwendigkeit des Christusgeschehens (3.2.). Im dritten und für diesen Abschnitt abschließenden Unterkapitel (3.3) schlage ich dann vorgreifend ein Raster vor, welches zur Einordnung von Bernhardts Entwurf im religionstheologischen Spektrum nützlich erscheint.

#### 3.1 Die Einzigartigkeit Jesu Christi

Bereits ein flüchtiges Studium der Evangelien lässt augenscheinlich werden, dass dem Geschehen rund um die hist. Person Jesus von Nazareth eine hervorstechende Rolle attestiert wurde. So sind u.a. vier Berichte seines irdischen Wirkens überliefert worden. In der Autorenschaft muss die Überzeugung geherrscht haben, dass sich in und durch Jesus etwas Bedeutsames vollzog, was wert erschien, im Rahmen von «historischer Erinnerung» und «theologische[r] Interpretation» schriftlich für die Nachwelt festgehalten zu werden (Schreiber 2015:47).

Dass der Person Jesus Besonderheit, mithin Einzigartigkeit anhaftet, ist auch innerhalb der Religionstheologie unbestritten (Allemann 2011:67). Lediglich die Frage, wie diese inhaltlich zu bestimmen sei, wird kontrovers diskutiert. Während ExklusivistInnen und InklusivistInnen in der Überzeugung vereint sind, dass die Einzigartigkeit Jesu singulär zu verstehen ist, sprich ohne jegliche Parallele in der Historie, postulieren PluralistInnen eine graduelle Besonderheit, wie sie herausstechenden Persönlichkeiten zu eigen ist. Die Frage bleibt entscheidend: Worin besteht die Einzigartigkeit dessen, was sich in, durch und um die Person Jesus ereignete?

Seit der Reformation antwortet die christliche Tradition hierauf mit dem Verweis auf das dreifache Amt Jesu Christi als König, Priester und Prophet (Härle 2017:317).<sup>6</sup> In Rekurs auf dieses geläufige Organisationsprinzip möchte ich nicht abschließend, aber als ein rudimentäres Herantasten, drei Bedeutungsaspekte herausstellen, die unter (5.3) wieder begegnen werden:

---

<sup>6</sup> Der Sache nach war dieses vom Reformator Calvin erstmalig ausformulierte Lehrstück auch schon innerhalb der Alten Kirche (aufgrund der Anknüpfungspunkte an die alttestamentlichen Salbämter) gängig (Härle 2017:317).

- a) offenbarungstheologisch
- b) soteriologisch
- c) eschatologisch

### 3.1.1 Jesus als Prophet: offenbarungstheologische Bedeutung

Auch wenn Jesus sich nicht ausdrücklich als Prophet bezeichnete, wurde er aufgrund seines kraftvollen Auftretens für einen solchen gehalten (Mußner 1976:105). Dabei transzendiert er den Propheten-Titel jedoch, wenn er, so die Überlieferung, mit dem Anspruch auftrat, dass im Rahmen seiner Verkündigung, allgemein Lebenspraxis, etwas von Gott selbst durchscheint und -tönt (Joh 14,9). Das Christusgeschehen ist also ein Offenbarungsgeschehen, konkreter: ein von Gott intendiertes Erschließungsgeschehen. An diesem Verständnis hängen zentrale Einsichten.

1) Wenn es Gott selbst ist, der in Jesus wirkt und sich offenbart, ist diese Bekanntmachung immer auch eine Selbsterschließung. Bereits Emil Brunner (1938) hat in Rückgriff auf Martin Buber dafür plädiert, dass Offenbarung nicht nur bloße Sachwahrheiten über Gott beinhaltet, im Sinne einer Vermittlung metaphysischen Hintergrundwissens, sondern Gott selbst als personale Gegenwart (McGrath 2013:213). In Christus, aber auch davor, offenbart sich Gott nicht als abstraktes *Es*, sondern als ein konkretes *Du*, als ein beziehungsfähiges und -williges Gegenüber.

2) Ist Offenbarung immer auch und in erster Linie Selbsterschließung Gottes, ist Offenbarung ein Beziehungsgeschehen. Gerade im Christusgeschehen erweist sich Gott als ein den Menschen auf verborgene Weise als Liebe nahekommender Gott (Härle 2018:321), als ein «Gott-in-Beziehung» (:79). Dieses unbedingte In-Beziehung-Sein und liebevolle Nahekommen Gottes findet ihren unüberbietbaren geschichtlichen Höchstfall im Wirken und der Person Jesu (Nitsche 2012:11). In Christus nimmt die Liebe Gottes, sein Beziehungswille selbst menschliche Gestalt an, womit Gott sich als der Menschen Liebende „hautnah“ erschließt. Es wird deutlich: Der Offenbarungsinhalt ist ein sich aus Liebe schenkender Gott. In Christus zeigt sich Gott als der absolut Zugewandte.

3) Im Angesicht dessen (1-2) bekommen sowohl die Kategorie der Person als auch jene der Geschichte eine zentrale Bedeutung: Durch Jesu Reden und Handeln wird der liebende Gott als solcher in der Geschichte konkret erfahrbar. Gott ist jemand, der sich in der Geschichte Ausdruck verleiht, mitteilt und zum Menschen in Beziehung setzt. Dabei ist die Christusoffenbarung keine Anomalie im Weltbezug Gottes; es steht in enger Verbindung mit der Heilsökonomie Gottes mit seinem Volk, generell mit allen Völkern (McGrath 2013:216). In diesem Sinne

ist Christus der hermeneutische Schlüssel der Heilsintention Gottes für die gesamte Wirklichkeit.

4) Ist Christus allerdings sowohl der hermeneutische Schlüssel der Geschichte als auch des Wesens Gottes, sind von dorthin Aussagen über das Innerste Gottes als auch die Bestimmung des Menschen möglich (Härle 2018:86). Die alltagssensible Rede Jesu vom Himmelreich oder der Königsherrschaft Gottes kann als ein Indikator dafür gelten, dass menschliche Sprachkategorien angemessen sind, um von Gott zu sprechen (Allemann 2011:17). Andersherum wird ebenfalls deutlich: Gott spricht in Christus „unsere Sprache“; er passt sich in seiner Selbsterschließung den Bedingungen des kreatürlichen Verstehens an. Es ist die Speerspitze der christlichen Glaubensgewissheit, dass Gott kein unerkennliches und unsagbares Mysterium bleiben will und bleibt.

5) Gleichwohl Gott in Christus zeigt, dass er mittels Begriffen zur Sprache gebracht werden kann, übersteigt Gott jeden Begriff. So bedeutet die Rede von Gottes normativer Selbsterschließung in Christus nicht, «dass in ihm material alles enthalten ist, was von Gott zu sagen ist» (von Stosch 2009a:49). Dies wird u.a. daran ersichtlich, dass selbst Jesus etwas von Gott und seinem Heilshandeln verborgen blieb (Härle 2018:89). Gott bleibt also bei aller Bekanntmachung zugleich auch der Sich-Entziehende und Immer-Andere. Nichtsdestoweniger kann im Glauben gesagt werden, dass Gott nicht anders ist, als er sich in Jesus zeigte. Martin Benz spricht mit Blick auf Christus von der «Vereindeutigung Gottes» (2022:98). Insofern Jesus als der unverfälschte Abdruck des Wesens Gottes begriffen werden darf (Hebr 1,3; Kol 1,15), ist uns das *wesentlich* und zur Beziehung mit Gott notwendig zu Wissende kundgetan.

Über die stichpunktartig angedeutet Offenbarungsfunktion Christi hinaus wird ihm in der christlichen Tradition allerdings auch eine heilsvermittelnde Funktion zugestanden. Dieser gilt es kurz nachzuspüren.

### **3.1.2 Jesus als Priester: soteriologische Bedeutung**

Es besteht kein Zweifel daran, dass Jesus seinen bevorstehenden Kreuzestod als für seine Botschaft selbst bedeutsam verstand und ihm eine effektive Heilsbedeutung zumaß (Nitsche 2012:124). Doch worin besteht die Bedeutung genau? Was hat das Leben und Sterben Jesu für die Menschheit ausgetragen? Ist hier etwas Neues geschaffen, sodass dem Kreuz (als Verdichtung des ganzen Christus-Weges) eine transhistorische Relevanz zuteilwird, oder wird hier lediglich etwas, obgleich einzigartig, verdeutlicht?

Vereinfacht lassen sich mit Hans-Martin Barth drei soteriologische Grundmodelle identifizieren, die jeweils alle für sich genommen eine biblische Bodenhaftung erkennen lassen: 1) klassischer Typus, 2) lateinischer Typus und 3) liberaler Typus (2001:365ff.). Alternativ könnte mit McGrath auch von soteriologischen Leitmotiven gesprochen werden, wobei 1) das Kreuz als Sieg, 2) das Kreuz als Opfer und 3) das Kreuz als Demonstration zu betrachten wäre (2013:457). Die nachfolgende Auflistung bedient sich aus beiden Quellen.

1) Gemäß dem klassischen Typus besteht die Heilsbedeutsamkeit des Kreuzes vor allem darin, wie beispielsweise 1. Joh 3,8 nahelegt, dass dort Gott den entscheidenden «Sieg über Sünde, Tod und Satan» errungen hat (McGrath 2013:461). Das Kreuz gilt, besonders im Licht von Ostern, primär als ein Zeichen der Befreiung von Angst und Fesseln jeglicher Art (Barth 2001:366). Es wird deutlich, dass nichts sich Gott entgegenzustellen vermag und er der unangefochtene Sieger ist (Röm 8,38f.). Oftmals ist dieser Gedanke damit verbunden, dass am Kreuz sich in einer Vorwegnahme schon vollzog, was am Ende der Zeitalter ganz zur Geltung kommt: die Durchkreuzung der todbringenden Sündenmacht. Dieses Verständnisspektrum begreift das Kreuz in enger Verknüpfung mit der Auferweckung als konstitutiv für das Heilshandeln Gottes, sprich: Es war in sich notwendig.

2) Dem lateinischen Typus zufolge ist der Kreuzestod Jesu als Versöhnungsgeschehen zu verstehen (2. Kor 15,19). Besonders die bis in die alttestamentliche Überlieferung zurückreichende Vorstellung des kultischen Opfers steht immer wieder im Vordergrund (McGrath 2013:456). Am Kreuz wird die Sünde und damit eng verbunden auch die Schuld durch ein perfektes Opfer bewältigt (Barth 2001:367). Ob Gott in dieser Hinsicht lediglich als das Subjekt oder auch als Objekt zu betrachten ist, wird nicht zuletzt aus Ablehnung einer Satisfaktionslehre unterschiedlich beantwortet. Doch egal, ob Gott nun als Subjekt und Objekt oder lediglich als Subjekt des Versöhnungsgeschehens betrachtet wird, es bleibt dabei, dass sich am Kreuz etwas von übergeschichtlicher Wirksamkeit vollzog, was es an sich notwendig macht.

3) Entsprechend der liberalen Lesart zeigt sich im Kreuzesgeschehen vor allem eines: die Liebe Gottes. In Anlehnung an Joh 3,16 wird das Kreuz zum «unüberbietbaren Ausdruck und Inbegriff der Liebe Gottes» (Barth 2001:365). Die Bedeutung des Kreuzes wird dann zumeist darin gesehen, wie später bei Bernhardt noch ersichtlich wird, dass Gottes radikale Liebe sogar die Todesgrenze zu überwinden vermag und den Menschen somit auch in der tiefsten Finsternis umschließen kann. Am Kreuz zeigt sich, dass uns weder Höhe noch Tiefe scheiden könnte von der Liebe Gottes (Röm 8,39). Im Unterschied zu den beiden vorausgegangen Lesarten kann der

liberale Typus umhinkommen, dem Kreuzes-, mithin dem gesamten Christusgeschehen eine in sich liegende Wirksamkeit zu attestierten.

Es sei an dieser Stelle bereits erwähnt, dass es für die religionstheologische Verhältnisbestimmung immense Konsequenzen nach sich zieht, inwiefern dem Christusgeschehen eine in sich liegende Heilsbedeutsamkeit attestiert wird oder nicht. Zuvor gilt es aber, nochmals darauf hinzuweisen, dass all diese Typen oder Leitmotive biblische Bezugspunkte aufweisen. Damit wird auch deutlich, dass sie sich komplementär zueinander verhalten und keines für sich genommen die Bedeutung des Kreuzes vollständig auszuloten vermag (McGrath 2013:456). Nur in einer gebündelten Schau der Mehrdeutigkeit lässt sich der „Reichtum des Kreuzes“ ansatzweise heben (Klaiber 2011:189). Doch das bedeutet m.E. auch, dass keine der in den biblischen Schriften angelegte Perspektiven ersatzlos gestrichen oder transformiert werden darf, wenn dabei die Aussagenintention verloren geht. Denn wo das Kreuz nicht mehr als Ausdruck der Liebe, als Stunde des Sieges oder als Beitrag einer wie auch immer gearteten Versöhnung verstanden wird, da verliert der christliche Glaube an Substanz, mitunter ein Merkmal, was ihn überhaupt als christlich definiert. Mit der Lausanner Verpflichtung ist es eine meiner hermeneutischen Prämissen, dass die Gottesoffenbarung in der geschichtlichen Person Jesus, wie sie uns die Schrift bezeugt, «unwandelbar» ist (Lausanner Bewegung 2000:Artikel 2). Dies bedeutet freilich nicht, dass wir mit der Auslegungsgeschichte nicht auch zu neuer Einsicht gelangen können, beispielsweise die später bei Bernhardt noch anzutreffende leidenstheologische Deutung; es bedeutet nur, dass dieses Neu- oder Wiederentdeckte in der Bibel angelegt sein muss und die Deutungen, die dort vorgenommen sind, so zeit- und kulturbedingt sie auch sein mögen, nicht ihre Gültigkeit verlieren, sobald sie ihre Plausibilität für das heutige Denken verloren haben.

Eng verbunden mit der soteriologischen Funktion ist auch die eschatologische Bedeutung Christi, wie durch die neutestamentliche Rede vom auferweckten und wiederkommenden Herrn Jesus Christus angedeutet wird. Diesem gilt es, sich noch kurz zuzuwenden.

### **3.1.3 Jesus als (wiederkehrender) König: eschatologische Bedeutung**

Eines der frühesten christlichen Glaubenszeugnisse lässt sich in dem biblisch bezeugten Bekenntnis zusammenfassen: Jesus ist der *Herr* (Röm 10,9; Phil 2,11) (McGrath 2013:384). Damit ist eine Verlagerung der Autorität Jesu ins Bleibende angedeutet. In zwei Motiven, die später auch in das Apostolikum aufgenommen wurden, wird dies näher verarbeitet: (a) in der Rede von der Auferweckung und damit zusammenhängend der Erhöhung Christi und (b) in der Vorstellung der Wiederkunft und damit zusammenhängend die Funktion Christi beim Weltgericht.

(a) Nicht unlängst, besonders im Zuge der Aufklärung, ist eine heftige Debatte darüber entbrannt, wie die Auferweckung Christi zu verstehen ist (Barth 2001:358ff.). Ohne dem hier ansatzweise beizukommen, kann jedoch festgehalten werden: Wie auch immer die Auferweckung konkret zu denken ist, der Auferstehungsglaube, das Bekenntnis zum Auferweckten, der frühesten Christenheit bleibt nur verständlich, wenn es in einer wie auch immer gearteten Auferstehungserfahrung gründet. Der Theologe Gerd Theißen spricht von einer «außernormalen Ausstrahlungs- und Irritationsmacht», welche die Nachfolgerschaft dazu brachte, Jesus als Herrn zu bekennen (2011:486f.) und ihm damit bleibende Relevanz im Welt- und Heilshandeln Gottes beizumessen.

Was es inhaltlich Zentrales zu der Auferweckung zu sagen gibt, hält Joseph Ratzinger mit Blick auf 1. Kor 15,14 kurzbündig fest: «Der christliche Glaube steht und fällt mit der Wahrheit des Zeugnisses, dass Christus von den Toten auferstanden ist» (2011:266). Denn wäre Christus nicht aus dem Tod auferweckt worden, hätte der Tod doch das letzte Wort in der Sache. Sinne verifiziert die Auferweckung die Botschaft Jesu (Härle 2018:328). Ferner, darauf weist Panenberg hin, ist die Auferweckung Christi ein eschatologischer Vorweggriff, worauf die Geschichte insgesamt zuläuft: die vollendete Heilsgemeinschaft mit Gott (1990:64). Anders gewendet: Die Auferweckung Christi begründet das Schon-Jetzt von dem Noch-Nicht.

Dieses Ausstehende, die Vollendung allen Seins, ist dabei wiederum untrennbar mit dem Namen Jesus Christus verbunden; nicht nur in der Frage der Begründung, sondern auch in seinem spezifischen Inhalt. So geht es, wie Barth konstatiert, aus christlicher Perspektive nicht nur um ein irgendwie Fortbestehen nach dem Tod, sondern um eine Existenz, die durch das Sein in der Nähe des Auferweckten charakterisiert ist (2001:737).

(b) Die christliche Ewigkeitshoffnung ist verbunden mit der Vorstellung einer Auferweckung zum Gericht (Joh 5,29), was wiederum gemäß dem biblischen Zeugnis im Zusammenhang mit der erwarteten Wiederkunft Christi steht. Konkret: Jesus Christus wird als der zum Gericht wiederkommende Richter gedacht (Härle 2018:643). Für die vorliegende Arbeit ist dabei weniger von Interesse, ob und für wen das Richten Christi wie ausfällt; bereits der Gedanke, dass Christus derjenige sein wird, vor dem alle offenbar werden müssen (2. Kor 5,10), hat keine geringe religionstheologische Konsequenz. Denn insofern alle vor dem Richterstuhl Christi erscheinen müssen, führt – räumlich ausgedrückt – kein Weg an ihm vorbei. Dann ist und bleibt, obgleich eschatologisch, Jesus Christus der eine Weg zur vollendeten Heilsgemeinschaft mit



Gott. Dies gesetzt, muss die Einzigartigkeit Jesus nicht nur graduell, sondern kategorial bestimmt werden. Auch das nachstehende Thema legt eine kategoriale Unterschiedenheit Jesu nahe.

## 3.2 Die Notwendigkeit des Christusgeschehens

Dass das Heil in einer Verbindung mit den Geschehnissen rund um die Person Jesus von Nazareth steht, kann innerhalb der christlichen Theologie als gesetzt gelten (McGrath 2013:380,451). Nichtsdestoweniger ist es eine viel diskutierte Frage, wie diese Verbindung konkret zu bestimmen ist. Mit Blick auf die aktuelle theologische Literaturlandschaft differenziert McGrath zwischen einem illustrativen Verständnis einerseits und einem konstitutiven Verständnis andererseits (:452). Etwas vereinfacht gesagt besteht der Unterschied darin, dass gemäß dem illustrativen Verständnis sich im Christusgeschehen das Heil zwar vollzog, aber es dadurch nicht bewirkt oder in Kraft gesetzt wurde, wie es für das konstitutive Verständnis charakteristisch ist (Bernhardt 2006:184). Dabei bilden beide Deutungsmöglichkeiten jedoch keine hermetisch voneinander abgeriegelten Sphären; sie können in gewisser Hinsicht in das jeweils andere integriert werden. An einem Punkt unterscheiden sie sich jedoch fundamental: in ihrer religionstheologischen Leistungsfähigkeit. Dies hebt Reinhold Bernhardt ausdrücklich hervor (:184f.) und wird auch im Rahmen der vorliegenden Arbeit noch deutlich werden. Doch zunächst möchte ich explizieren, warum ich von einer konstitutiven Bezogenheit von Soteriologie und Christologie ausgehe, womit auch die unter (2.4.1) angedeutete ontologische Dimension des Erlösungswerkes Christi näher bestimmt wird.

Um dies annähernd verständlich zu machen, lege ich folgende methodische Linie zugrunde: vom Heil über das Unheil zum Heil. Dahinter steht der Gedanke, dass das Heil nur zu begreifen möglich scheint, wenn sich zunächst dem Unheil zugewendet wird, wobei um dies zu erfassen, die Frage zu reflektieren nötig scheint, was im Ursprung eigentlich gemeint war. Beginnen wir im Anfang.

### 3.2.1 Schöpfung als Heilsabsicht

Alles Leben hat seinen Ursprung, seine Mitte und seine Vollendung in Gott. Alles ist und wird im Dasein gehalten, weil Gott es will. Es ist das Ergebnis vom überfließenden Sein Gottes. Gott ruht nicht selbstgenügsam in sich selbst, sondern möchte ein konkretes Gegenüber, um mit diesem den Reichtum seines Selbst, seiner Heilsgegenwart zu teilen. Die Welt und der Mensch sind, weil Gott sich und sein Leben verschenken möchte; und möchte, dass der Mensch dieses mitvollzieht. Der Mensch ist also von Anfang an auf die Beziehung zu Gott, aber auch zur Mit- und Umwelt hin angelegt. Er ist ein relationales Wesen, das erst in einem Geflecht von Beziehungszusammenhängen wirklich sein kann. Doch diese Gemeinschaft der Liebe ist nur denkbar, wo es die Freiheit gibt, sich dafür oder dagegen zu entscheiden.

Was aus dieser Freiheit entspringt, gilt es gleich zu bedenken. Zunächst möchte ich einige Punkte festhalten, die aus dem bereits knapp Formulierten deutlich werden: zuerst dies, dass die Schöpfung zugleich Heilsintention ist. Heil ist von Ewigkeit her im beziehungswilligen Liebeswesen Gottes begründet. Auch unabhängig von der menschlichen Selbstverfehlung, die der Mensch in seiner Freiheit realisiert und die das Christusgeschehen obligatorisch macht, gibt es eine alles tragende Absicht, die Gottes Handeln motiviert: Gott will Heilsgemeinschaft mit seinen Geschöpfen. Das bedeutet dann aber auch, dass seine Gegenwart, das In-seiner-Gegenwart-Sein, Heil ist. Was aus diesem In-Beziehung-Sein entspringt, kann dann wiederum als Zustände, Erfahrungen oder Güter des Heils bezeichnet werden, aber nicht als das Heil an sich (Loos 2019:102). Entsprechend kann der Mensch auch nicht über Heil verfügen. Es wird ihm in einem Akt der Barmherzigkeit gewährt, indem Gott sich verschenkt und in Beziehung setzt. Mit Loos im Bild gesprochen: «Wenn Gott in das Leben seiner Geschöpfe ‚fällt‘, breitet sich Heil in konzentrischen Wellenkreisen aus und bewegt sich zugleich zurück zu seinem Ursprung» (:102). In diesem Sinne hat die Gemeinschaft mit Gott heilsbegründende und heilsvollende Qualität (:103).

### **3.2.2 Geschichte als Zerrbild von Unheil und Heil**

Das von Gott ins Dasein Gerufene ist absolut gemeint. Das heißt, Gott gesteht dem Menschen, generell der Welt, eine eigene Wirkmächtigkeit zu. Weil Gott eine Liebesbeziehung möchte, räumt er dem Menschen die Freiheit zur Gegenliebe ein, die aber, um als solche überhaupt denkbar zu sein, die Möglichkeit zur Verweigerung beinhalten muss (Loos 2019:96). Dass der Mensch von dieser Möglichkeit regen Gebrauch macht, ist mit der Sündenfallerzählung paradigmatisch illustriert und durch die Menschheitsgeschichte bezeugt. Was also in der Schöpfung als Möglichkeit strukturell codiert ist, wird bittere Realität: Beziehungsverweigerung, und das heißt: Entfremdung und Verhärtung bis in die Inhumanität hinein. Diese Realität der „Sünde“ führt zu einer tiefgreifenden Dysfunktionalität des kreatürlichen Daseins und all seinen Beziehungsebenen. Die Heilsgeschichte droht in eine Unheilsgeschichte abzugleiten. Die Welt ist gekennzeichnet von einer heillosen Heimatlosigkeit (Röm 3,23). Indem der Mensch sich fortwährend vom Grund seines Daseins lossagt, gewinnt das Destruktive immer mehr Raum. Die Tragik dabei ist, dass das Unheil so groß ist, dass der Mensch nicht sein eigener Heilsbringer sein kann (Schweyer 2019:16). Er kann sich nicht selbst retten. Also bedarf es einer Intervention von außen, die nicht im Äußeren verhaftet bleibt, sondern sich selbst in die Unheilserfahrung involviert und so von innen heraus zu heilen und für das Heilsziel, die vollendete Gemeinschaft, offenzuhalten vermag.

Die Sachlage ist ernst und heikel und kann mit der Situation verglichen werden, «in der das Erdreich durch unsachgemäßen Umgang mit giftigen Substanzen verseucht ist. Es genügt dann nicht zu sagen: Lasst uns einen neuen Anfang mit besseren Verfahren machen. Zuerst müssen die Altlasten entsorgt werden» (Klaiber 2011:50). Diese altlastentsorgende Weltbewältigung leistet Gott in Christus höchstpersönlich.

### **3.2.3 Christusgeschehen als Heil(s)mittel der Menschheit**

Um den Beziehungsverlust mithin -tod, endgültig zu überwinden, öffnet sich Gott erneut und tritt in die Unheilsgeschichte ein, indem er in Jesus Wohnung nimmt. In und durch ihn setzt sich Gott der Welt aus und greift rettend ein. In ihm stellt er eindrücklich vor Augen, wie die Selbstentfremdung (die „Sünden“macht) ge- und durchbrochen werden kann: durch Liebe, die unbedingt und absolut gilt; durch radikale, bis in den Tod hineingebende Offenheit. In Christus begegnet Gott als derjenige, der Menschen durch Barmherzigkeit aus ihrer hoffnungslosen Selbstverkrümmung befreit und (wieder) zur Beziehung befähigt (Gal 5,1; Röm 15,7). Dafür identifiziert er sich mit uns und unserer Unheilswirklichkeit bis in „Mark und Bein“, bleibt dabei aber trotzdem liebevoll zugewandt, also in Beziehung (Schweyer 2019:14). Im Ganzen des Christusgeschehens, genauer gesagt in der kompromisslosen und aufopfernden Lebens- und Selbsthingabe (das Kreuz ist die verdichtete Form davon), überliebt Gott die Entfremdung der Welt und hebt sie somit bleibend auf. Er hält seine Schöpfung zur Vollendung offen, indem er den Bruch von innen zusammenhält. Dabei braucht Gott dieses „Sühne“geschehen nicht für sich selbst, sondern der Mensch braucht dies, um wieder einen Weg zu einer heilen Gottesgemeinschaft zu finden (Klaiber 2011:50). Sprich, nicht Gottes Beziehungswille musste restituiert werden, sondern die menschlichen Bedingungen, daran wirklich zu partizipieren.

In Christus setzt sich Gott also nicht der heillosen Welt aus, um etwas zu bewerkstelligen, wozu er vorher schlechterdings nicht in der Lage gewesen wäre. Nicht um seiner selbst willen war Christus notwendig, sondern um der Menschen willen. Nur so, in eben diesem Geschehen, konnte der Beziehungsbruch, den die Selbstkonstitution des Menschen ständig hervorruft, von innen heraus geheilt werden; indem er uns entgegenkommt, wo wir es selbst(verschuldet) nicht mehr können. «Es ging nicht anders als durch eine von innen herkommende Erneuerung des Menschseins» (Loos 2019:100).

Gleichzeitig stellt Gott vor Augen, was eigentlich gemeint war: Jesus ist der Repräsentant des wahren Menschseins. Er ist ein Mensch, der gemäß der Kraft Gottes in völliger Hingabe sein Vertrauen in etwas legt, was außerhalb seiner selbst liegt: Gott selbst. Durch diese kategoriale, ex-zentrische Existenz Christi, die selbst im Tod noch den Anderen im Blick behält (Lk 23,34),

durchbricht Gott die Egozentrik der entfremdeten Natur. So ist das Christusereignis vielerlei: die befreiende Antwort auf eine (selbst-)entfremdete Welt, die erlösende Grundlage und Ermöglichung der Freiheit und nicht zuletzt eine Einladung zur Änderung der Existenzausrichtung.

In aller Kürze: Heil ist dort, wo ein Mensch sich in der Hand geborgen weiß, aus derer er entsprang und von der er im Dasein gehalten wird. Wo ein Mensch in der Kraft Christi sein Vertrauen in Dasjenige setzt, was außerhalb seiner selbst liegt, also Gott, gewinnt er die Freiheit (zurück), wirklich zu sich selbst zu kommen und wirklich in Beziehung mit anderen, aber vor allem Gott zu treten und zu bleiben. Erst in der ex-zentrischen Verankerung in Gott selbst, die Heilsmittelpunkt ist, wird der Mensch fähig, so zu sein, wie er seit jeher gemeint war. Im Christusgeschehen ist Gott diesen Weg vorbildhaft bis zum Alleräußersten gegangen und hält in diesem Geschehen seine Schöpfung für die Vollendung offen. Genau in diesem Sinne, dass Gott in und durch Christus die Möglichkeit zur eschatologischen Heilsgemeinschaft offenhält, ist das Christusgeschehen von transhistorischer Relevanz.

Eine letzte Notiz: Wenn Heil als ein dynamisches Beziehungsgeschehen begriffen werden muss, wofür ich plädierte, und das Beziehungsgeflecht bereits im Hier und Jetzt zur Blüte kommen soll, ist es immer auch eine diesseitige Angelegenheit. Gemäß der christlichen Hoffnung bleibt vor allem die Gottesbeziehung jedoch über die Todesgrenze hinaus bestehen, womit Heil dann auch eine jenseitige Komponente bekommt.

### **3.3 Inhaltliche Aspekte eines klassischen Inklusivismus**

In Auseinandersetzung mit dem religionstheologischen Entwurf von Jacques Dupuis' hat Herzgesell (2011:478f.) mehrere Aspekte eines „klassischen“ Inklusivismus herausgearbeitet. In einer bereits von mir komprimierten Form nennt er folgende Aspekte:

- 1) Jesus von Nazareth ist personal identisch mit dem ewigen Gottessohn, der zweiten Person der Trinität, und als solcher einzigartig.
- 2) Das Christusereignis ist konstitutiv für das Heil, womit die Heilsgeschichte hier kulminiert.
- 3) Jesus Christus ist der unüberbietbare und unerreichbare Offenbarer, weshalb keine Offenbarung vor oder nach ihm dieser gleichkommt oder sie gar überragen könnte.
- 4) Die nichtchristlichen Religionen sind gegenüber dem Christentum unvollständig und bedürfen der Ergänzung in Christus. Bis dahin ist Christus in ihnen nur implizit oder verborgen gegenwärtig.

Diese Punkte sollen und können aber an dieser Stelle nicht näher diskutiert werden; sie werden als sachgemäß vorausgesetzt. Bei der kritischen Evaluierung von Bernhardts religionstheologischem Ansatzpunkt bei der Christologie werden sie als Raster zur Einordnung wiederkehren. Es wird sich zeigen, dass die Repräsentationschristologie damit nicht eingeholt werden kann, obgleich sie dadurch auch nicht einfach in die pluralistische Kategorie fällt. Doch zunächst einmal zum Ansatzpunkt von Bernhardt selbst.

## 4 BERNHARDTS REPRÄSENTATIONSCHRISTOLOGIE

### 4.1 Herangehensweise, Anfahrtsrichtung und Anliegen

Jeder religionstheologischen Reflexion geht die Festlegung voraus, wie ebendiese vorzunehmen ist. Grundsätzlich sind zwei Anfahrtswege denkbar: Einerseits ein binnenreligiöser Ansatz, der sich der eigenen Tradition verpflichtet und sich ihrem Reservoir an Deutungsmustern zu bedienen weiß und andererseits ein metareligiöser Ansatz, der die Religionen aus einer Vogelperspektive in den Blick zu nehmen und auf einer Metaebene zu harmonisieren versucht (Bernhardt 2005b:110ff.). Die von Bernhardt vorgelegte Repräsentationschristologie ist dabei der ersten Variante zuzuordnen.

Dies wird deutlich, wenn er den normativen Bezugspunkt seiner Unternehmung in der Selbstmittelung Gottes verortet, die sich in der hist. Person Jesu ereignet hat (2021:12). Bei seinen sich daran entfalteten Erwägungen sucht er dann aber keineswegs die Konformität mit einer bestimmten kirchlichen Lehrformulierung (:13). Solche Formulierungen können zwar als «wichtige Leitlinien» nützlich sein, sollten jedoch mitnichten als «Zementierung des theologischen Denkens» oder als Maßstab christlicher Orthodoxie betrachtet werden (ebd.). In reformatorischer Gesinnung fühlt er sich in dieser Hinsicht ausschließlich der allen Textzeugnissen vorausliegenden Gottesereignung in Jesus Christus verpflichtet (ebd.).

Gleichsam sieht er jede Theologie, so auch die Christologie, nicht nur vor die Aufgabe gestellt, ihre Glaubwürdigkeit vor dem Hintergrund des biblisch bezeugten Christusereignisses zu entfalten, sondern auch, sich angesichts zeitgenössischer Denkhorizonte zu plausibilisieren (2021:13). Dabei gehe es ihm aber keineswegs darum, die Christologie dem Zeitgeist zu unterwerfen, sondern darum, durch ihn angestoßen, wieder neu die Frage zu eruieren, «ob sich aus ihrer eigenen Axiomatik heraus der Gedanke nahelegt, dass es valide Gotteserkenntnis [...] auch im Rekurs auf nichtchristliche Traditionsquellen [...] geben kann» (:15). Anders gewendet besteht das Anliegen von Bernhardt darin, christologische Denkformen auszuloten, die «nicht notwendigerweise apriori zu einer Ablehnung oder Abwertung» anderer Religionen führen, dabei jedoch einerseits im «normativen Rahmen der christlichen Tradition» verhaftet bleiben und andererseits auch den «veränderten Erfordernissen unserer religionspluralen Zeit Rechnung tragen» (2021:30f.).

Bernhardt versucht also, eine Christologie im Spannungsfeld von «Grundtext und Kontext» zu konzipieren (2021:9). Was dabei für die Religionstheologie abfällt, worin die konkrete Leistungsfähigkeit seines Entwurfs besteht, deutet Bernhardt selbst immer wieder an und wird im Laufe der folgenden Ausführungen offengelegt.

## 4.2 Zum Leitmotiv einer Repräsentationschristologie

Der gesamte christologische Entwurf von Bernhardt entfaltet sich von dem Leitbegriff der „Repräsentation“ her. Nachstehend soll expliziert werden, was er darunter konkret versteht (4.2.1) und wie er die Begriffsstruktur auf die Christologie anwendet (4.2.2).

### 4.2.1 Begriffsklärung und Begriffsstruktur

Entlehnt aus dem Bereich der Sozialwissenschaften legt Bernhardt dem Repräsentationsbegriff ein personales, relationales und funktionales Verständnis zu Grunde (Bernhardt 2021:71ff.).<sup>7</sup> Er besteht aus einem bestimmten Beziehungsmuster mit drei Instanzen:

- a) die Person, die sich präsentieren lässt;
- b) der Repräsentant, der a) repräsentiert;
- c) eine Größe X gegenüber der a) durch b) repräsentiert wird.

Diese drei Ebenen sind wiederum über zwei Relationen miteinander in Beziehung gesetzt:

- i) der Repräsentant ist einerseits auf a) und gleichzeitig auf c) ausgerichtet;
- ii) der Repräsentant erhält seinen Auftrag von a) und bringt ihn gegenüber c) zur Geltung, wobei er gegenüber a) rechenschaftspflichtig ist.

Das hierin anklingende Beziehungsgeschehen kann weiter präzisiert werden. So erschöpft sich die Funktion von Repräsentanten nicht darin, den Willen seines Auftraggebers bei der Größe X darzustellen, vielmehr bringt er den Willen zur Geltung bzw. vollzieht ihn paradigmatisch. Genau dieser Vollzug des Willens lässt sich als ein viertes Element, als den zu repräsentierenden Inhalt, bestimmen.

### 4.2.2 Christologische Applikation und Konkretion der Begriffsstruktur

Die soeben herausgearbeitete Begriffsstruktur lässt sich nun theologisch füllen, indem

- a) die Instanz, welche sich repräsentieren lässt, mit Gott-Vater,
- b) die Gestalt, in welcher die Repräsentation vollzogen wird, mit Jesus von Nazareth,
- c) der Gehalt, welcher durch die Repräsentation vergegenwärtigt wird, mit dem unbedingten Heilswillen Gottes,

---

<sup>7</sup> Aufgrund der besseren Lesbarkeit wird bei der Darstellung der Begriffsstruktur auf explizite Quellenverweise verzichtet.



d) die Größe, welcher die Repräsentation gilt, mit der Menschheit, inhaltlich bestimmt werden. Dieses Grundgerüst ist in mehrererlei Hinsicht zu explizieren.

Zunächst rückt die Repräsentationsfunktion in den Fokus. So vollzieht Jesus sie in doppelter Weise. Einerseits vergegenwärtigt er Gott bei den Menschen und andererseits repräsentiert er im Rahmen seiner Menschlichkeit die Menschheit vor Gott. Der darin vermittelte Inhalt muss in Bezug auf die Beziehungsrichtungen unterschiedlich bestimmt werden. So besteht der Gehalt mit Blick auf die Beziehung der Person Jesus zu Gott darin, dass er nicht nur das wahre, sondern auch das wirkliche Menschsein vergegenwärtigt (Bernhardt 2021:79). In umgekehrter Richtung besteht der Gehalt in einer Verkörperung des göttlichen Gnadenwillens. Jesus Christus ist die menschliche Konkretion des universalen Heilswillens Gottes. In seiner Verkündigung und Lebenspraxis wird die heilshafte Zuwendung Gottes für alle Menschen eindrücklich vor Augen gestellt und somit erschließbar (:96,166). Im weiteren Verlauf ist vor allem an diese zweite Dimension des Gehalts gedacht.

Was die Person Jesus Christus in seiner Repräsentationsfunktion graduell von anderen Geschöpfen abhebt, ist, dass er den Heilswillen Gottes nicht nur paradigmatisch ausführt, sondern in sich trägt und auf diese Weise real vergegenwärtigt bzw. ausstrahlt (2021:93f.). Er weist nicht lediglich auf diese Wirklichkeit hin, sondern an ihm *erweist* sie sich (:261).

Wie bereits angeklungen, versteht Reinhold Bernhardt den Begriff *Repräsentation* als Vergegenwärtigung: Jesus vergegenwärtigt Gott bei den Menschen. Dabei ist in Abgrenzung zudem, was zumeist mit ihm verbunden wird: die stellvertretende Darstellung eines abwesenden Anderen, gerade an die Manifestation von Anwesenheit in einem geschichtlichen Medium gedacht (Bernhardt 2016:341; 2021:83). Offenbarungstheologisch gewendet: Mit *Vergegenwärtigung* ist nicht die Botschaftsvermittlung eines abwesenden Dritten gemeint, sondern die Realisierung seiner wirkenden Gegenwart, seine Realpräsenz in und durch den Repräsentanten. Es geht um die «erfahrbare Repräsentation eines der Erfahrung entzogenen *Anwesenden* [Hervorhebung im Original]» (2021:83).

Dabei hebt die Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Person Jesus Christus seine Verborgtheit nicht gänzlich auf. Bernhard versucht, dies in der Wendung «Offenbarkeit bei bleibender Entzogenheit» begrifflich zu fassen (2021:261). Etwas bildlicher ausgedrückt, sei Jesus Christus zwar von dem, der im unzugänglichen Licht wohnt (1. Tim 6,16) voll und ganz erleuchtet, könne ihn/es aber nicht vollkommen ausleuchten (ebd.). Genau wie die Selbstoffenbarung eines Menschen deren Personengeheimnis nicht vollkommen offenlegt, genauso erschöpfe auch die

Selbsterschließung Gottes in Christus sein Wesen nicht (Bernhardt 2010b:136). Nichtsdestotrotz ist Jesus, um in der Metapher zu bleiben, als der von Gott ganz Erleuchtete eine zuverlässige Erkenntnisquelle des *Wesentlichen* Gottes (:135).

### 4.2.3 Allgemeine Leistungsfähigkeit der Begriffsstruktur

Die Leistungsfähigkeit des Repräsentationsbegriffs für die Christologie liegt also in dem Umstand begründet, dass dadurch einerseits die Realpräsenz Gottes (bei bleibender Verborgenheit) in Jesus Christus zum Ausdruck gebracht werden kann, gleichzeitig aber auch die wichtige Distinktion zwischen Vater und Sohn, wie eingangs beschrieben, aufrecht zu erhalten ist (Bernhardt 2016:341f.).

Die hierin anklingende Einheit in Unterschiedenheit soll im Folgenden (4.3) näher erläutert und nach dem Verständnis von Bernhardt inhaltlich in Form zweier Vermittlungsinstanzen (4.4-4.5) skizziert werden.

## 4.3 Einheit in Differenzen: Ganz Gott, aber nicht das Ganze Gottes

Einen entscheidenden Vorzug des Repräsentationsverständnisses sieht Bernhardt darin, dass damit das Beziehungsgeflecht zwischen Gott-Vater und Jesus Christus als Einheit in Unterschiedenheit gefasst und gewahrt werden kann (2021:167f.). So wendet er sich *expressis verbis* gegen Christologien, die infolge einer substanzontologischen Verhältnisbestimmung, wie sie bis zur Aufklärung gemeinhin üblich waren, eine vollständige Identifikation beziehungsweise Gleichsetzung provozieren (:87f.). Diese Überbetonung der Einheit führe zu einer blasphemischen Verschmelzung von Gott und dem Menschen Jesus, zu einer Einheit im Sinne von Einheit (:168), die auch das Menschsein Jesu unterbestimmt (:173f.). Seine revisorische Kritik gilt also einer «Logos-Inkarnations-Naturen-Christologie» (:156), die er in eine «Zwei-Beziehungslehre» (:165) überführt. Die Repräsentationschristologie operiert nicht auf einer substanzontologischen, sondern auf einer beziehungstheoretischen Grundlage.

Entsprechend plädiert Bernhardt im dogmatischen Fahrwasser von Schleiermacher dafür, die Einheit relationsontologisch auszuformulieren, sprich das Verhältnis von Gott-Vater und Jesus Christus als geschichtlich-dynamisches Beziehungsgeschehen zu verstehen. Diese Denkform werde nicht nur dem heutigen Wirklichkeitsverständnis gerechter, sondern auch der alt- und neutestamentlichen Überlieferung, mithin der Transzendenz Gottes (2021:159). In Anlehnung an ein Diktum von Heinz-Günther Schöttler versucht Bernhardt, so er selbst, die Christologie

von einem vorkritischen substanzgeprägten Denkgefängnis zu befreien (2021:160) und auf relationsontologischen Grund zu stellen (:163). Zugespitzt geht es um: Beziehungseinheit statt Seinseinheit (:156).

Damit ist eindeutig, wie die Einheit zwischen Gott und Jesus nicht zu denken sei: als substantielle Wesenseinheit im Sinne einer «hypostatischen Union» (Bernhardt 2016:158). Diese Denkform führe konsequent in eine metaphysische Überhöhung Jesu, die der hist. Jesus strikt von sich zurückwies. So sieht Bernhardt (:171) in etlichen Bibelpassagen<sup>8</sup> die Aussage belegt:

Bei aller Vollmacht, die Jesus für sich in Anspruch nahm, vollzog er immer auch eine deutliche Selbstunterscheidung seiner Person und seiner Mission von Gott als dem Initiator dieser Mission. Er hat nicht sich selbst zum Zentrum seiner Verkündigung und Praxis erklärt, sondern den Anbruch der Gottesherrschaft proklamiert und vollzogen. Als frommer Jude war er theozentrisch ausgerichtet.

Die Repräsentationschristologie vermag also dem biblischen Befund dahingehend Rechnung zu tragen, dass Jesus konsequent im Horizont einer «theozentrischen Subordination» (Bernhardt 2021:173) handelte, obgleich er in einer denkbar engsten Verbindung mit Gott-Vater stand (:168); andererseits auch der Tatsache, dass sich Jesus graduell von der Menschheit abhebt, was klassischerweise im Theologumenon der Sündlosigkeit angedeutet wird (:168f).

Mit der Betonung dieser differenzwahrenden Einheit möchte Bernhardt aber keiner «Trennungschristologie» das Wort reden (2016:342). So grenzt er sich von Ansätzen ab, die Jesu Gottesbeziehung und damit sein göttliches Prädikat auf einen physischen Akt (Aktionseinheit) oder psychischen Zustand (Willenseinheit) reduzieren (2021:87). Diesen reduktionistischen Deutungen stellt Bernhardt ein spirituelles Einheitsverständnis entgegen, indem er Jesus, was später noch zu erläutern sein wird (4.5), als den vom Gottes Geist beseelten Menschen vorstellt (:169). Genau diese Geistespräsenz Gottes in ihm machte Jesus zum Christus (:97). Entsprechend kann Bernhardt sagen, dass Jesus mehr ist als ein Willensvollstrecker Gottes (:83).

Bernhardts Ausführungen zur differenzwahrenden Definition des Beziehungsgeflechtes von Gott-Vater und Jesus lässt sich in dem Diktum verdichten: „Jesus ist ganz Gott, aber nicht das Ganze Gottes“. Diese differenzsensible Grammatik buchstabiert Bernhardt in Form von drei «Vermittlungsinstanzen» (Nitsche) durch: *Wort*, *Geist* und *Weisheit* Gottes. Sie alle können als Explikationen der Daseins-Weise Gottes in der Person Jesus verstanden werden (2021:85). Die vorliegende Arbeit beschränkt sich dabei aber auf die Instanzen *Wort* und *Geist*. Ausschlaggebend dafür ist, dass gerade diese beiden Instanzen, seit der Patristik auch in der Metapher der

---

<sup>8</sup> Konkret nennt Bernhardt: Mt 10,18; 13,32 und Mk 7,21 (2021:171). Aber auch der Gottverlassenheitsschrei Jesu nach Mk 15,31 deute auf eine Selbstunterscheidung Jesus in Bezug auf Gott hin (ebd.). Ebenfalls verweist Bernhardt auf die paulinische Christologie, da für Paulus der erhöhte Christus nicht mit Gott identisch sei, wie es gerade im Mittlermotiv (1. Tim 2,5) prägnant zum Ausdruck kommt (ebd.).

zwei (rettenden) Hände Gottes geläufig, immer wieder Gegenstand religionstheologischer Aufmerksamkeit sind (Allemann 2011:95ff.). Letztlich gilt für die auch aus Platzgründen ausgesparte *Weisheit* ohnehin das Identische: Jesus ist zwar ganz von ihr ergriffen, schöpft sie dabei aber nicht gänzlich aus.

#### 4.4 Vermittlungsinstanz: Logos

Den Ausgangspunkt für eine differenzsensible Zuordnung von (a) Gott-Vater, (b) seinem ewigen Wort und (c) Jesus als fleischgewordenem Wort lokalisiert Bernhardt im Johannesprolog, besonders in den Versen 1,1f. und 1,14. Obwohl die Textintention mehr die Einheit von (a), (b) und (c) im Blick habe, werde erkennbar, dass hier auch Differenzen impliziert werden: in Joh 1,1f. durch die Formulierung «das Wort war bei Gott»; in 1,14 durch das Motiv der Inkarnation (Bernhardt 2021:178f.). Beiden Differenzierungsmomenten gilt es im Folgenden nachzuspüren, wobei die Differenzierung zwischen dem ewigen Logos und dem inkarnierten Logos für die Religionstheologie bedeutsamer ist (2016:352).

##### 4.4.1 Gott-Vater und ewiger Logos

Unter Berufung auf aktuelle exegetische Erhellungen und in der evangelischen Freiheit, sich auch abseits konziliarer Interpretamente dem Quellentext zuzuwenden, versteht Bernhardt die Präposition *pros* in Joh 1,1 als Indikator dafür, dass das Verhältnis zwischen (a) und (b) als aktives Beziehungsgeschehen zu verstehen ist (2021:182f.). In formaler Hinsicht müsse der Logos als von Gott her auf ihn hin ausgerichtet, aber nicht mit ihm identisch gedacht werden (:183). Präziser: Er ist der im Wesen Gottes selbst verankerte Mitteilungswille Gottes, mithin der Akt und der Inhalt seiner Selbstmitteilung (:185f.), was auch den Interpretationen einen Riegel vorschiebt, ihn entweder als „göttliche Eigenschaft“ unterzubelichten (2021:184) oder gar als „Mittelwesen“ zu überzeichnen (2016:357). Seine inhaltliche Profilierung bekommt der ewige Logos in Rekurs auf Joh 1,3, wo er als das schöpferische Wort Gottes gedacht wird, welches die Wirklichkeit formte und sich, so die alttestamentliche Überlieferung, im Sprechen Gottes innerhalb der Geschichte fortsetzt, zum Beispiel bei der Thora in schriftlicher Form (2016:350; 2021:185).

##### 4.4.2 Ewiger Logos und seine Inkarnationsgestalt

Gemäß dem Zeugnis von Joh 1,14 hat dieser ewige Logos dann in der Person Jesus von Nazareth Fleisch angenommen. Wo vorher Gotteswort vor allem in der Thora oder in der Verkündigung der ProphetInnen Niederschlag fand, wird damit der Gedanke nahegelegt, dass es in Jesus eine personale Gestalt annahm (Bernhardt 2021:221).

Theologisch wird diese Vorstellung klassischerweise mit dem – gemäß Bernhardt missverständlichen<sup>9</sup> – Begriff *Inkarnation* bedacht. Bernhardt sieht in diesem metaphorischen Ausdruck die theologische Sachgemäßheit dort, wo damit veranschaulicht bzw. betont werden soll, dass einerseits die Gegenwart Gottes in Jesus Wohnung nahm und andererseits zwischen dem Menschen Jesus und Gott eine innigste Verbindung herrschte (2021:195; 219).

Bereits seit der Zeit der Kirchenväter, vor allem dann aber beim Reformator Calvin, ist der Gedanke theologisch verwertet worden, dass der ewige Logos (*logos asarkos*) sich in seiner Inkarnationsgestalt (*logos ensarkos*) nicht erschöpft, sondern vor, während und nach der Fleischannahme seine geschichtliche Gestalt überragt (2021:200). Dabei wurde jedoch kein Zweifel daran gelassen, dass er eines und das Gleiche ist (ebd.). Anders gewendet: Die Tatsache, dass Gottes Wort auch außerhalb des Christusgeschehens, also *extra carnem*, wirksam ist, zum Beispiel beim Abendmahl, bedeutet nicht, dass es unabhängig davon, also *extra Christum*, Gestalt gewinnt.

Unter dem Stichwort *Extra-Calvinisticum* kam es dann im Laufe der jüngeren Theologiegeschichte, vor allem bei John Hick, jedoch keineswegs kritiklos<sup>10</sup>, zu der Auffassung, dass sich der ewige Logos auch vollkommen unabhängig von seiner Inkarnationsgestalt heilhaft gegenwärtigen kann, eben *extra Christum* (2021:208). Die Repräsentationschristologie von Bernhardt greift diese Denkfigur auf und wendet sie, wie auch andere ReligionstheologInnen das tun, auf den weiten Raum der nichtchristlichen Religionen an. Diese denkerische Möglichkeit sieht er nicht zuletzt im Johannesprolog angelegt.

Dabei sei es jedoch zweifelslos nicht in der Intention des Johannesevangeliums, auch andere Erscheinungsformen des ewigen Logos anzunehmen (Bernhardt 2016:353). Es sei ganz darauf fokussiert, in Jesus Christus die einzige Erscheinungsform zu identifizieren (ebd.). Doch die auch im Schriftwerk des Johannes immer wieder anklingende Einheit in Differenzen lasse die Annahme eines Extra-Calvinisticum, im Sinne einer Extrapolation, zu (ebd.).

#### 4.4.3 Zur religionstheologischen Leistungsfähigkeit

Unterscheidet man auf der bis hierhin darlegten Weise zwischen dem ewigen Wort Gottes und seiner Personifizierung in Jesus, dann folgt daraus, dass zwar gesagt werden kann, dass Jesus

---

<sup>9</sup> Sowohl der Begriff *Fleischwerdung* als auch der Begriff *Menschwerdung* seien insofern problematisch, als damit der Gedanke nahegelegt werde, Gott habe eine Wesensverwandlung zu einem Menschen vollzogen, was denkerisch nicht einzuholen sei, weil Gott damit gleichzeitig endlich als auch unendlich sein müsste, was genauso widersprüchlich sei, wie ein quadratischer Kreis (2021:194).

<sup>10</sup> Darauf komme ich unter (5.4) zu sprechen.

das Wort Gottes ist, aber nicht der umgekehrte Fall, dass das Wort Gottes ganz Jesus ist (Bernhardt 2021:214). So sehr Jesus auch die für das Christentum normative Manifestation des ewigen Logos darstellt, so wenig ist der ewige Logos damit ausgeschöpft (:46). Wenn das Wort Gottes aber mehr ist als vor, während und nach seiner Verbindung mit Jesus, dann eröffnet sich damit auch der Raum für die Aussage, dass Gottes Selbstvergegenwärtigung im Modus seines Wortes auch extra Christum Gestalt annehmen kann. Dass dies zumindest vor der Fleischannahme möglich war, davon zeugt die Thora als auch die prophetische Tradition (:221). Aufgrund der in Jesus sich ereignenden Gottesoffenbarung, sprich der Universalität und Unbedingtheit des göttlichen Heilswillens, bestehe aber ferner begründete Hoffnung, dass es Gottes Wort nach Christus auch extra Christum geben kann (:221f.).

## 4.5 Vermittlungsinstanz: Geist

Analog zur differenzsensiblen Verhältnisstruktur innerhalb der Logos-Christologie kann auch bei einer Geistchristologie zwischen (a) Gott-Vater, (b) dem Geist und (c) dem Geistes-Träger unterschieden werden (Bernhardt 2021:239). Ebenfalls gilt der religionstheologisch relevante Umstand, dass der Geistes-Träger zwar vollkommen vom Geist durchflutet ist, dieser Geist aber auch über ihn hinausreicht (ebd.).

### 4.5.1 Jesus als der Christus

Dass Bernhardt in der hist. Person Jesus einen von Gottes Geist beseelten Menschen erkennt, eint ihn nicht nur mit jüngeren christologischen Entwürfen, sondern auch mit der biblischen Überlieferung, besonders dem lukanischen Doppelwerk (2021:228ff.). Doch schon bereits der vielbezeugte Würdetitel *Messias* (griech. *Christos*) deutet auf eine denkbar enge Verbindung von Pneumatologie und Christologie hin. Ferner charakterisieren auch die Motive *Sohnschaft*, *Beauftragung* oder *Sendung* Jesus als ganz und gar vom Geist Gottes bestimmten Menschen (:229). Dabei durchdringt der Geist Gottes nicht nur seinen Geist, sondern seine ganze seelisch-leibliche Existenz (:228). Die Präsenzatmosphäre des Geistes nimmt sein ganzes Personszentrum in Besitz (:228), ohne es aber vollkommen auszuschalten (:236). Vielmehr sei es im Sinne einer Interaktion zwischen dem inspirierenden Einfluss Gottes einerseits und der radikalen Hingabe des Menschen Jesus andererseits zu begreifen, sodass von einem «führenden Einfluss» gesprochen werden kann (:236).

Bevor diese Geistesgegenwart Gottes in Jesus näher zu bedenken ist, gilt es, zunächst mit Bernhardt einige Missverständnisse zu beseitigen. So steht die Geistchristologie nicht unlängst aufgrund des ihr vorgeworfenen Adoptianismus in Misskredit (2021:231). Konkret kann die Kritik

wie folgt zusammengefasst werden: Indem Jesus auf einen bei der Taufe, aufgrund seiner ethischen Reinheit, adoptierten und dadurch mit dem Geist Gottes behauchten Menschen reduziert werde, werde seine Göttlichkeit in Frage gestellt und sein Menschsein überbetont (:227f).<sup>11</sup>

Bernhardt weist solch ein Zwei-Phasen-Modell zurück, indem er die Inspiration Jesu in seiner Geburt verortet. Gerade die bildhafte Rede von der Jungfrauengeburt bringe zum Ausdruck, dass Jesus von Anfang an aus und in dem Geist existiert (2021:228). In der Taufe wird er dann auch nicht zum Sohn Gottes gemacht, sondern seine bestehende Gottessohnschaft öffentlichkeitswirksam bestätigt (:236 Fußnote 272).

Seine Gottessohnschaft besteht dabei jedoch nicht in einer differenzlosen Gleichheit mit dem Vater. Hiernach wäre Jesu als der «vom Himmel herabgekommene und auf Erden in einen menschlichen Leib gekleidete göttliche Geist» zu verstehen (Bernhardt 2021:234). Diese Vorstellung einer Transmutation Gottes in einen Menschen müsse analog zur Logos-Christologie auch bei einer Geistchristologie strikt zurückgewiesen werden (ebd.). Die Verbindung von Jesus und Gott bestehe, wie oben bereits generell erläutert (4.3), nicht in einer Identität des Wesens, sondern in einer vollkommenen Geistesgemeinschaft (:245). Bernhardt denkt diese Gemeinschaft im Geist wie folgt:

[...] [D]er Geist Gottes [hat] Jesus so sehr bestimmt, dass er als dessen Verleiblichung erfahren und verstanden werden konnte. In diesem Sinne war Jesus von Gott ganz in Anspruch genommen. Der Gottgeist hat seine Person geprägt, seinen messianischen Auftrag initiiert und ihn zu dessen Ausführung ermächtigt. Jesus war in so vollkommener Weise vom Geist Gottes durchflutet, dass er nicht nur als Medium dieser Geisteskraft, sondern auch als Repräsentant der *Quelle* dieser Kraft gelten konnte und kann. In seiner Person hat sich der Geist Gottes in einem dafür absolut offenen Menschen manifestiert [Hervorhebung im Original] (:234f).

#### 4.5.2 Zur religionstheologischen Leistungsfähigkeit

Die Leistungsfähigkeit einer geisttheologischen Formatierung der Christologie ist vielschichtig. So wird sie im Vergleich zu einer substanzontologischen Bestimmungen der Daseinsweise Gottes in der geschichtlichen Person Jesus, wie sie für die Logos-Christologie typisch ist, nicht nur gegenwärtigen Sprachformen und Hermeneutiken gerechter, sondern dürfte auch dem hebräisch-alttestamentlichen Denken selbst näher kommen (Bernhardt 2016:354). Vor allem an das in der Weisheitsliteratur ausgeprägte Motiv der Einwohnung Gottes, zum Beispiel im Tempel oder in der Wolkensäule während der Wüstenwanderung, lässt sich problemlos anknüpfen (ebd.).

---

<sup>11</sup> Die Kritik ist beispielsweise von Wolfhart Pannenberg vorgebracht worden (1990:118).

Aber auch im religionstheologischen Horizont erweist sich eine Geistchristologie als ergiebig. Denn so sehr betont werden kann, dass Jesus vom Geist Gottes durchtränkt ist, muss nicht behauptet werden, dass der Geist Gottes sich in ihm erschöpft hat (Bernhardt 2016:354). Genau wie beim Wort Gottes ist der Geist Gottes mehr als in seiner Einwohnung in Jesus. Obwohl hier und da die Fülle Gottes in ihm wohnt (Kol 1,19), übersteigt beides diese endliche und kontextspezifische Wohnung in unendlicher Weise (2021:223). In Jesus ist sowohl das Wort als auch der Geist zwar in seiner Ganzheit repräsentiert, aber nicht vollends erschlossen. Etwas formaler ausgedrückt:

Wo das Absolute in geschichtlich-kontingenter Gestalt erscheint, kann diese Gestalt ganz von ihm durchdrungen sein und das Ganze des Absoluten repräsentieren. Sie verkörpert seine Identität, ist aber nicht identisch mit ihm. Jesus Christus ist die bedingte Gestalt des Unbedingten, die endliche Repräsentation des Unendlichen, die konkrete Vergegenwärtigung der universalen Präsenz Gottes (:225).

Der Geist Gottes stellt die allgegenwärtige machtvolle Anwesenheit Gottes dar, die in Christus ihren geschichtlich-personalen Repräsentanten hat. Ohne dies bliebe der Geist lediglich eine enigmatische Macht (2021:243). Doch so sehr der Geist Gottes in Jesus präsent ist und durch seine Verkörperung inhaltliche Konkretisierung erfährt (:247), so sehr weht er entsprechend dem biblischen Zeugnis doch schon vor ihm und auch unabhängig von seiner Wirkungsgeschichte (:238), beispielsweise als Lebensatem innerhalb der gesamten Schöpfung (:244). Mit einem Bild ausgedrückt: Jesus lebt und handelt ganz und gar in der Kraft des Geistes Gottes und wird auf diese Weise zum Zentrum dieser Strahlkraft. Aber die Kraft des Geistes überschreitet den Radius des Radiators. Er wirkt vor ihm, ihn ihm, durch ihn und über ihn hinaus (:239).

Wiederum gibt die Christusbotschaft vom unbedingten Heilswillen Gottes Anlass zur Hoffnung, dass sich der Geist Gottes auch nach dem Christusereignis in anderen Gegebenheitsweisen, ohne dabei an die Medien der christlichen Religionen gebunden zu sein, heilschaffend manifestiert (Bernhardt 2021:245f). Identisch zur Logos-Christologie gilt dabei jedoch, dass der Geist, der extra Christum wirkt, kein anderer als derjenige sein kann, der in und durch Jesus wirkte (2016:356). «Die Intension ist gleich, die Extension verschieden» (2021:243).



## 4.6 Zwischenbilanz

Um die Präsenz Gottes in Jesus zum Ausdruck zu bringen, schlägt Bernhardt nicht ein Modell vor, sondern eine Mehrzahl sich gegenseitig ergänzender, nicht trennscharf voneinander zu sezierenden Beschreibungsformen, wie sie mit den Prädikaten *Wort* und *Geist* biblisch fundiert zu sein scheinen. Dabei verweisen *Logos* und *Pneuma* auf unterschiedliche Aspekte eines Gesamtzusammenhangs: «Der Geist verweist auf die Kraft der Gegenwart und Vergegenwärtigung Gottes, das Wort auf die Inhaltlichkeit dieser Gegenwart» (2005a:243). Wort und Geist wirken auch nicht neben-, sondern stets ineinander (ebd.). Ihre gemeinsame Mitte haben sie dort, wo sie Gottes universale und heilshafte Zuwendung zur Schöpfung ausdrücken (2021:256), wobei diese Wirkweisen Gottes dann in Christus einen konkreten, aber nicht notwendigerweise einzigen Ausdruck bekommen haben (:247). So sehr der christliche Glaube in Jesus auch eine besondere Personifizierung des göttlichen Logos und Geistes erblickt, so wenig sind beide vermutlich ausschließlich dort zu finden (:258). Bernhardt bringt es pointiert zum Ausdruck, wenn er sagt: «In Christus hat Gott sich *identifiziert*, aber nicht *definiert* im Sinne von ‚begrenzt‘ [Hervorhebung im Original]» (2016:342).

Wenn dann aber sowohl das Wort als auch der Geist über diese geschichtliche Konkretion hinausreichen, muss zumindest die Möglichkeit offengehalten werden, dass sich der Heilswille Gottes auch vollkommen unabhängig von Christus und seiner Wirkungsgeschichte kanalisieren kann (2021:260), «und zwar nicht nur im Sinne einer diffusen allgemeinen indirekten Offenbarung in Natur und Geschichte, sondern im Sinne spezifischer Selbstvergegenwärtigungen Gottes in den Traditionsquellen [...] der Religionen» (2016:357).

Bernhardt geht es dabei keineswegs darum, mögliche Selbstzuwendungen Gottes extra Christum zu identifizieren oder eine Vielzahl gleichwertiger Gottesoffenbarung neben Christus zu postulieren (2010b:137). Er stellt sich lediglich die Frage, von welchen christologischen Grundentscheidungen dies zu denken möglich wäre (2021:260).

## 4.7 Soteriologische Funktion von Jesus, dem Christus

Nachdem bis hierhin das Verhältnis zwischen der Person Jesus und dem Gott, den er Vater nannte, bedacht und näher bestimmt wurde, gilt es nachstehend, die Wirkung Christi und der damit verbundenen religionstheologischen Implikationen in den Blick zu nehmen. Dies erscheint bereits deswegen angezeigt, da gemäß dem biblischen Zeugnis eine direkte Verbindung zwischen seiner Person und dem Heil resp. dessen Vermittlung besteht (Apg 4,12; 1. Tim 2,5).

Wie Bernhardt die Christologie und Soteriologie aufeinander bezieht und welche Rolle dabei die Pneumatologie spielt, soll nachstehend kurz nachgezeichnet werden.

#### 4.7.1 *Heil als Beziehung im Gleichgewicht*

Wie oben expliziert, legt Bernhardt dem Repräsentationsbegriff eine viergliedrige Struktur zu Grunde. Ein Glied davon ist der Gehalt, den Jesus Christus gegenüber der Menschheit repräsentiert. Diesen Gehalt identifiziert Bernhardt formal mit dem universalen Heilswillen Gottes. Doch was ist unter „Heil“ inhaltlich genau zu verstehen?

Bernhardt plädiert mit Blick auf den Begriff *Heil* für ein existenziell-relationales Verständnis (2021:102). Seiner Ansicht nach gehe es beim Heil um den Erneuerungsprozess der mit der Schöpfungsintention Gottes in Balance angelegten vier Grundbeziehungen des Menschen: (a) zu sich selbst; (b) zur sozialen Mitwelt; (c) zur Umwelt und (d) zu Gott, aus dem alles hervorgeht (:102). Diese Grundbeziehungen, die ein komplexes und fragiles Geflecht ergeben, stehen dabei stets in der Gefahr, aus dem Gleichgewicht zu geraten (:102f.). Durch die einerseits im Menschsein verankerte Neigung zur Selbstkonstitution und andererseits der menschlichen Schwäche, einzelne Beziehungen oder das ganze Geflecht beherrschen zu wollen, mitunter gewaltsam, provoziert der Mensch stets Störungen (ebd.). Diese Störungen, welche bis zur Beziehungslosigkeit führen können, fasst Bernhardt unter den Begriff *Sünde* (:103). Antithetisch zum Heilsbegriff sei darunter eben die Verfehlung einer für den Menschen heilsamen Gestaltung seiner vier Grundbeziehungen zu verstehen (ebd.).

Ist das Beziehungsgefüge des Menschen aus dem Gleichgewicht geraten, bedarf es einer heilsamen Zuwendung. In der Heilszuwendung Gottes, so Bernhardt, können die «beschädigten oder zerbrochenen Grundbeziehungen des Menschen Heilungsimpuls erfahren» (2021:105). Zentrale Bedeutung komme diesfälligerweise der Gottesbeziehung zu, denn die Rückbindung in Gott bedinge erst die Freiheit in den unterschiedlichen Beziehungsdimensionen (ebd.). *Heil*, so resümiert Bernhardt folglich, «bedeutet die Geborgenheit im Grund allen Seins, die Bestimmtheit von diesem Grund, die Hoffnung, letztlich bleibend mit diesem Grund verbunden zu sein» (:105).

Doch welche Funktion nimmt Jesus Christus in diesem Heilungsgeschehen ein? Worin liegt das Spezifikum der ihm attestierten Heilsvermittlung?

#### 4.7.2 *Heilsvermittlung als Vergegenwärtigung und pneumatisches Geschehen*

Um zu verstehen, worin Bernhardt die soteriologische Funktion der Gestalt Jesus verortet, erscheint zunächst erforderlich, ihm dabei zuzuhören, worin er ebendiese *nicht* bestimmt. Nach

seinem Dafürhalten bestünde sie nämlich «nicht im *Erwerb* und in der *Austeilung* eines ‚Heilsguts‘, nicht in einem *stellvertretenden Strafleiden* oder in der Erbringung einer *Satisfaktionsleistung*, auch nicht in einem *Sühneopfer* [Hervorhebung im Original]» (2021:269). Ferner weist Bernhardt die Vorstellung, dass das Christusgeschehen einen notwendigen Kulminationspunkt innerhalb eines metaphysischen Heilsdramas darstelle, konsequent als inakzeptabel zurück (:170; 285). Grundsätzlich weist Bernhardt mit einem Hauptstrang des neuzeitlichen Protestantismus die Idee zurück, dass Jesus als der Konstitutionsgrund des Heilswillens Gottes zu betrachten sei, das heißt, er die Ursache oder zumindest die notwendige Bedingung in dessen Austeilung darstellt (:98ff.). Jesus sei nicht «*Ursprung* des Heils – dieser Ursprung liegt im Heilswillen und damit im Liebes-Wesen-Gottes -, sondern der *Vergegenwärtiger* des Heils [Hervorhebung im Original]» (:270). Im und durch das Christusgeschehen wird der Heilswille Gottes weder restituiert noch in Kraft gesetzt, sondern genau in diesem Geschehen wird er vollziehend zur Geltung gebracht und damit für das menschliche Erkennen erschließbar (:269f.).

Insgesamt wird deutlich, so auch Bernhardt selbst, dass die Heilsbedeutung Christi nicht konstitutiv zu bestimmen ist, sondern funktional bzw. repräsentativ (2021:270). Dabei liegt die soteriologische Funktion darin, dass Jesus Christus den Heilswillen Gottes repräsentiert und die Heilswirkung Gottes im Sinne einer personalen Präsenz ausstrahlt (:269f.). Bernhardt (:270) fasst die Wirkung wie folgt zusammen:

Durch seine personale Präsenz zu Lebzeiten und dann über seinen Tod hinaus als *Christus praesens* zieht er die Menschen, die sich dieser geistlichen Strahlkraft öffnen, in dieses Kraftfeld, gibt ihnen eine auf Gott ausgerichtete Existenzorientierung, stiftet Gemeinschaft unter denen, die sich in seinem Namen versammeln, und verbürgt mit seiner Überwindung des Todes [...], dass diese Gemeinschaft mit Gott und miteinander auch über den Tod hinaus bestehen bleibt [Hervorhebung im Original].

Mit diesem Verständnis klingt bereits an, dass gemäß Bernhardt die Heilswirkung Jesu ohne die Dimension des Geistes nicht zu denken ist. Dabei sei es ohnehin der in der Schöpfung universale wirksame Geist Gottes, der «den Menschen aufschließt für die Selbstmitteilung Gottes», wodurch es dann zum beziehungs-technischen Erneuerungsprozess kommen kann (2021:241).

Ohne dass Bernhardt es ausdrücklich sagt, ist damit intendiert, dass der primäre „Akteur“ bei der Heilsvermittlung weniger bei der Christus-Gestalt als vielmehr beim Geist gesehen werden muss. Dies wird deutlich, wenn Bernhardt sagt, dass die beziehungs-technische Erneuerung, vor allem der Gottesbeziehung, in Christus zwar plastisch versinnbildlicht ist, aber es „eigentlich“ der Geist sei, der diese wirke (2021:241). Es ist der Geist, von dem die Heilswirkung ausgeht und es ist Christus, durch den diese Wirkung paradigmatisch ausgestrahlt wird. In diesem Sinne geht die Heilswirkung nur mittelbar von Christus aus, sprich durch ihn hindurch.

Doch welchen Stellenwert haben das Kreuz und die Auferweckung in dieser «geistchristologischen Auslegung der Soteriologie» (2021:241)? Inwiefern kann ihnen eine Heilsbedeutsamkeit zugesprochen werden?

#### **4.7.3 Theozentrische Deutung des Kreuzes im Lichte von Ostern**

Seinen Überlegungen zur Heilsbedeutung des Kreuzes stellt Bernhardt die basale These voran, dass dem Tod Jesu als solchem keine «soteriologische Qualität im Sinne einer heilsbewirkenden Ursächlichkeit» zugestanden werden sollte (2021:273). Das Kreuzesgeschehen sei kein Heils-, sondern ein Unheilereignis (ebd.). Es entspringt nicht dem Willen Gottes, sondern laufe ihm diametral entgegen (ebd.). Der Kreuzestod könne erst *post festum*, im Lichte von Ostern, Heilsbedeutsamkeit attestiert werden (2021:278, 284). Aus der Perspektive der Auferweckung wird deutlich, dass Gott auch dort zugewandt zu bleiben vermag, wo die größte Gottesfinsternis erfahren wird (:283). In der bildhaften Rede vom Auferwecktwerden komme zum Ausdruck, dass es letztlich keine Gottesverlassenheit für den Menschen geben kann, weil Gott gemäß seines Liebeswesens selbst dem zum schändlichen Foltertod fallenden Jesus mit seinem Heilswillen zu umschließen vermag (:278ff.). Genau in dieser von Ostern her gedachten Heilsbotschaft, dass Gott auch dem größten Unrecht und Unheil, welches Jesus am eigenen Leib erfährt, noch eine heilshafte Wendung geben kann, und selbst im Tod die Heilsgemeinschaft mit Gott nicht aufgekündigt wird, liegt die Heilsbedeutsamkeit des Kreuzes-, mithin des Christusgeschehens (:282ff.).

#### **4.7.4 Gottes (bleibende) Anwesenheit im Leid als Paradigma zum Verständnis des Kreuzes**

Aus dem Vorausgegangenen zeichnet sich bereits ab, dass Bernhardt eine sühne- und sünden-theologische Deutung des Kreuzes, wie gerade vom Apostel Paulus entsprechend seinem zeitlichen Horizont vorgenommen, zurückweist (2021:279). An die Stelle dieser Deutungsperspektiven, die nur noch im Rahmen einer Existenzialisierung dem heutigen Denken zugänglich erscheinen, tritt eine leidenstheologische Sichtweise (:285ff.). Entsprechend sei das Christusgeschehen nicht im Paradigma Schuld-Vergebung oder Sühne-Versöhnung, sondern im Sinne von Leiden und Gottes bleibender Zugewandtheit darin zu begreifen (:285). In diesem Sinne sei das Kreuz auch nicht als Höhepunkt eines notwendigen Heilsdramas, sondern als Tiefpunkt der Selbstentäußerung Gottes zu verstehen (:286).

Die leidenstheologische Deutung soll zur Sprache bringen, dass Gott bis in die letzten traumatischen Abgründe der menschlichen Existenz liebevoll zugewandt bleibt (Bernhardt 2021:286f.). Durch die Kraft seines Geistes am Lebens- und Leidensweg Jesu teilnehmend,

bekommt Gott die Abgründigkeit der menschlichen Existenz am «eigenen Leib zu spüren» (ebd.). Er lässt sich in „Mitleidenschaft“ ziehen, wodurch seine alles überwindende Heilsintention geschichtlichen Ausdruck gewann (ebd.). Und weil Gott die Abgründigkeit der menschlichen Schlechtigkeit nicht nur *durchschritten*, sondern bis zum Äußersten *durchlitten* hat, kann sein Heilwirken auch bis zum tiefsten Tiefpunkt menschlicher Boshaftigkeit reichen (:286). Für Bernhardt gibt es nichts, was Gott nicht zu umschließen und zu erreichen vermag.

#### **4.7.5 Hermeneutische Annahme und religionstheologische Leistungsfähigkeit**

Die theologische Leistungsfähigkeit des Repräsentationsbegriffes in Bezug auf die Soteriologie liegt gemäß Bernhardt darin, dass damit die in der Bibel angelegte heilsökonomische oder kulturell geprägte Metaphorik abgelöst und in Ausdrucksformen personaler Gegenwart transformiert werden können, die dem heutigen Denken zugänglich sind (2021:271). Zudem könne die, gemäß seinem Verständnis, christozentrisch verengte Sicht des Kreuzesgeschehens zugunsten einer theozentrischen Perspektive aufgebrochen werden (:284). Diese Transformationen sind jedoch nur auf der hermeneutischen Basis möglich, dass die biblischen Begrifflichkeiten und Deutungsperspektiven nicht die Sache des Christusgeschehens an sich bezeichnen (:271). Demgegenüber versteht sie Bernhardt als zeitlich bedingte Ausdrucksformen einer perspektivischen Erschließung des Christusgeschehens (ebd.). Entsprechend ist er auch der Überzeugung, dass die biblische Metaphorik durch Ausdrucksformen mit einer für das heutige Denken höheren Plausibilität ersetzt werden können und sollten, wenn sie ihre Erschließungskraft verloren haben oder sich nicht mehr ohne erheblichen Erklärungsaufwand plausibilisieren lassen (ebd.).

Die religionstheologische Leistungsfähigkeit einer repräsentativen und geisteschristologischen Soteriologie liegt dabei auf der Hand: Wo die Heilsvermittlung als ausstrahlende Vergegenwärtigung begriffen werden kann, eröffnet sich der Raum für die Annahme, dass sich Gottes Selbstzuwendung auch in anderen Ereignissen vollzogen haben könnte und nach wie vor möglicherweise vollzieht. Denn insofern die Heilszuwendung Gottes nicht erst durch das Christusgeschehen konstituiert wird, besteht die Möglichkeit, dass sich Gott, Kraft seines Geistes, auch vollkommen abseits von diesem Ereignis, mithin in den nichtchristlichen Traditionsströmen heilschaft zum Menschen in Beziehung setzen kann bzw. Menschen nicht nur über die christliche Wirkungsgeschichte mit Gott in einer heilschaftlichen Beziehung stehen können (2021:270). Nichtsdestoweniger bleibt aus der Perspektive des christlichen Glaubens die Selbstzuwendung Gottes in der Christusgestalt vollgültig und ist auch nicht ergänzungsbedürftig (:105; 270).

Mit dem dabei implizierten Gedankengang, dass der Wirklichkeitsgehalt des Heils von dessen Verwirklichungsgestalt abgehoben bzw. diesem vorgeordnet werden kann und muss (Bernhardt

2021:99), rückt eine wesentliche Unterscheidung des gesamten Entwurfs von Bernhardt in den Blick. Diese soll nachstehend noch erläutert werden, bevor danach das gesamte religionstheologische Potenzial der Repräsentationschristologie pointiert zusammengefasst wird.

#### **4.8 Differenzsensible Verhältnisbestimmung von Christusereignis und Christusinhalt**

Bereits 1993 legte Bernhardt sich selbst Rechenschaft über sein methodisches Vorgehen innerhalb der Christologie/Soteriologie ab. Dabei konstatierte er, dass das «methodische Herzstück» aller „christologischen Abrüstungen“, und zwar unabhängig davon, ob sie aus religionstheologischen Motiven geleitet sind oder nicht, im Kern aus der Unterscheidung zwischen der «variablen Form der Aussage und dem davon intendierten kulturübergreifend-gültigen Inhalt» besteht (1993:146). Genau diese Linie nimmt er auch im Rahmen seiner Christologie auf, wenn er zwischen dem Christusereignis und dem -inhalt unterschieden wissen möchte (2021:289ff.). Konkret plädiert er dafür, den Gehalt, wie er im Christusereignis zum Ausdruck kommt, von den Gegebenheiten, in denen er verwirklicht wird, abzuheben. Anders gewendet: Obwohl der Inhalt im Ereignis in seiner ganzen Authentizität „zur Sprache kommt“ und zwischen beiden Größen auch eine enge Verbindung besteht (so wird der Inhalt erst durch seine geschichtliche Gestaltwerdung als solcher erschließbar), seien sie eben nicht deckungsgleich. Der Inhalt geht dem Ereignis voraus und ragt auch eschatologisch darüber hinaus.

Was zunächst etwas abstrakt erscheinen mag, lässt sich konkretisieren: Das Christusgeschehen ist die geschichtliche Gestaltwerdung des im Liebeswesen Gottes verankerten universalen und unbedingten Heilswillens (2006:172). Dabei setzt die geschichtliche Realisierung diesen Willen weder in Kraft noch verhilft sie ihm zum entscheidenden Durchbruch. In Christus schafft oder öffnet Gott nicht das Heil, sondern er bringt es zur Geltung. Der seit jeher bestehende Heilswille Gottes drängt zu seiner spezifischen Gestaltwerdung im Christusgeschehen, ohne sich dabei in ebendiesem Geschehen zu erschöpfen. Weil der Heilswille universal ist, könne er nicht in einem Ereignis aufgehen (Bernhardt 2021:45). Und weil der Heilswille unbedingt ist, könne er nicht durch ein Ereignis bedingt werden (:44). Würde sich der Heilswille Gottes im Christusgeschehen vollkommen erschöpfen oder dadurch in irgendeiner Weise bedingt werden, käme es zum Widerspruch zwischen der Gestalt und dem Inhalt (:365). Der Inhalt der Christusbotschaft, so Bernhardt, wäre durch die Art der Realisierung außer Kraft gesetzt (2010b:139).

Die von Bernhardt präferierte Unterscheidung zwischen dem Christusinhalt und -ereignis kann auch mit der Distinktion zwischen der Person Jesu und seiner Mission ausgedrückt werden. Dabei ist die Sache, von der die Person Jesus so sehr erfüllt war, dass sein ganzes Leben und Weben ein Ausdruck dessen wurde, nichts anderes, als der unbedingte und jedem geltende Heilswille Gottes (2021:43,47). Aber auch wenn Jesu sich ganz dieser Sache hingab und sich von Gott in den Dienst dafür nehmen ließ, widerstand er der Versuchung, die Sache an seine Person zu binden (:48). Oder um es mit Bernhardts Worten zu sagen: «Nicht für seine Person, sondern für die von ihm in seinem Reden und Handeln verleblichte Mission erhebt er einen Anspruch auf Endgültigkeit und Normativität» (:93).

Ob nun die Exklusivität auf die Person Jesu oder die Sache Jesu bezogen wird, hat erhebliche Konsequenzen - auch für die Religionstheologie. Denn insofern die hist. Person Jesus den Anspruch auf Exklusivität nicht für seine Person, sondern für die von ihm vertretene Sache erhebt, folgt daraus, so Bernhardt, dass der Exklusivitätsanspruch der christlichen Botschaft weder auf die Person noch auf das von Jesus verrichtete Werk erhoben werden kann, sondern auf das, was sich in seinem Sein und Handeln vergegenwärtigt: die heilsschaffende Gegenwart und Selbstzuwendung Gottes (2021:365f.). Dies aber gesetzt, so Bernhardt weiter, könne der christliche Geltungsanspruch nicht lauten: Es gibt keine existenztragende heilshafte Gottesbeziehung außerhalb des Christusereignisses und seiner Rezeptionsgeschichte [...], sondern: Wo immer ein Mensch aus der Beziehung zum Grund allen Seins lebt [...], widerfährt ihm die heilshafte Existenzausrichtung, die im Christusgeschehen repräsentiert und vermittelt ist (2010b:130f.). Diese Vermittlung könne sich eben auch in religiösen Formationen ereignen, zumindest als Denkmöglichkeit, «die nicht auf Christus bezogen, nicht im christlichen Glauben vermittelt und nicht Gegenstand christlicher Verkündigung sind» (2021:366). Aber obgleich die Ereignungs- und Erschließungsformen verschieden aussehen mögen, das darin Erschlossene und Vermittelte ist identisch (ebd.).

Abschließend soll nochmal zusammengefasst werden, worin das religionstheologische Leistungspotenzial einer Repräsentationschristologie im Verständnis von Bernhardt liegt und welche bleibende Bedeutung der Gottesereignung in Christus für die religionstheologische Urteilsbildung zukommt.

## 4.9 Religionstheologisches Potenzial der Repräsentationschristologie und die bleibende Bedeutung des Christusgeschehens

Wie der bisherige Durchgang augenscheinlich werden ließ, bestehen für die Religionstheologie, wie auch Bernhardt (2021:42) selbst konstatiert, die entscheidenden Weichenstellungen einerseits im Verständnis der Person Jesu und seiner Beziehung zum Vater (4.4; 4.5) und andererseits im Verständnis der Wirkung Jesu (4.7). Im Unterschied zu christologischen Konzepten, die das Verhältnis von Gott-Vater und der Person Jesu als Substanzeinheit begreifen (Identifikationschristologien) und die Singularität der im Christusgeschehen vollzogenen Heilsvermittlung behaupten (Konstitutionschristologien), was unweigerlich in einen Exklusivismus und eine theologische Irrelevanz anderer Religionen mündet (2010b:144; 2016:340f.; 2021:42f.), erlaubt die Repräsentationsstruktur durch ihre Differenzsensibilität zumindest die begründete Annahme, dass Gott sich auch abseits des Christusgeschehens und seiner spezifischen Wirkungsgeschichte auf heilsschaffende Weise im Modus seines Wortes oder Geistes vergegenwärtigen kann; gemäß dem im Christusgeschehen repräsentierten Inhalt liegt es für Bernhardt sogar nahe (2016:358).

Doch gleichwohl die von Jesus verkörperte Sache Grund zur Hoffnung gebe, dass sich auch abseits von ihm Gott heilshaft in Beziehung zum Menschen setzt, geht es Bernhardt keineswegs darum, genau dessen faktische Gegebenheit auszuweisen, wie es seitens der pluralistischen Religionstheologie postuliert wird. Denn um eine Vielzahl gleichwertiger Gottesoffenbarungen extra Christum als Faktum zu behaupten, gebe es schlicht keine belastbare theologische Erkenntnisgrundlage (2010b:137). Entsprechend führe die These, dass die Heilsgegenwart Gottes auch die für den christlichen Glauben maßgebliche Manifestationsgestalt übersteigt, keineswegs die logische Konsequenz mit sich, dass Gott sich in mehreren gleichwertigen Offenbarungen und Mittlergestalten erschlossen hätte (2021:61). Genau deshalb bleibt Bernhardt auch konsequent im Bereich der (christologisch plausibilisierten) Denkmöglichkeit verhaften und mahnt auch davor, dass die begründete Hoffnung nicht zu einem Faktum verfestigt werden dürfe (:268). An dieser Stelle halte er es mit einem soteriologischen Agnostizismus (ebd.).

Das Potenzial einer Repräsentationschristologie für die Religionstheologie ist also, wie auch Bernhardt (2010b:139) selbst heraushebt und durch die hiesige Explikation ersichtlich geworden, immens. Dreh- und Angelpunkt ist dabei die Distinktion zwischen dem Christusinhalt und dem Christusereignis. Denn erst, wenn die Exklusivität der christlichen Heilsbotschaft nicht auf das Ereignis an sich bezogen wird, sondern auf die im Ereignis repräsentierte Sache, besteht



eben Grund zu der Annahme, dass die Sache auch in anderen Ereignissen sich Ausdruck verleiht, durch andere Ereignisse vermittelt bzw. über andere Ereignisse erschlossen werden kann.

Diese theoretische Möglichkeit lässt sich dann wiederum entweder im Sinne eines christologischen Universalismus als verborgene Christuswirklichkeit denken oder so, dass Gott sich auch nach Christus abseits von Christus (*extra Christum*), heilhaft zum Menschen in Beziehung zu setzen vermag (2021:45). Nach Bernhardtts Selbstauskunft möchte sein christologischer Entwurf sich der zweiten Möglichkeit zugeneigt wissen (ebd.). Ausschlaggebend dafür sei die Tatsache, dass die Rede von einer verborgenen Christuswirklichkeit in anderen Religionen das jeweilige Selbstverständnis untergräbt bzw. die Religionen dadurch christologisch vereinnahmt werden (ebd.). Außerdem könne damit nur wertgeschätzt werden, was im Rahmen des Eigenen ohnehin gilt. In Abgrenzung dazu möchte Bernhardt aber zu einer Wertschätzung des Anderen um seiner Andersheit willen vorstoßen. Ich werde auf dieses Ansinnen im Rahmen der Evaluation (5.2) nochmals zurückkommen.

Doch zunächst gilt es noch hinzuzufügen, dass es für Bernhardt indiskutabel bleibt, dass für Menschen in der christlichen Tradition die Gottesoffenbarung im Christusgeschehen die normative Linse bleibt, um andere Gegebenheitsweisen Gottes zu identifizieren oder zu beurteilen (2010b:143). Sowohl für den Logos als auch den Geist gilt, dass aus christlicher Perspektive heraus nur jene ausgewiesenen Gottesoffenbarungen anerkannt und sich darauf berufenden Transzendenzverhältnisse gewürdigt werden können, die mit der Selbstzuwendung Gottes in und durch die Person Jesu kompatibel erscheinen, zumindestens aber ihr nicht widersprechen. Grundsätzlich könne aber alles, was dem Christus erfüllenden Logos und existenzdurchdringenden Geist nicht widerspricht, dem Menschen existenziellen Halt und Orientierung vermittelt, anerkannt und wertgeschätzt werden (2021:368).

Inwiefern jedoch der von Bernhardt elaborierte theologische Begründungszusammenhang gewürdigt werden kann, ist Gegenstand der nachfolgenden kritischen Evaluierung.

## 5 KRITISCHE EVALUIERUNG

Die Explikation von Bernhardts religionstheologischen Ansatzpunkt hat eine Fülle von bedenkenswertem Material freigelegt. Nachstehend soll der Versuch unternommen werden, dies im Lichte des aufgezeigten Problemhorizonts (2) als auch der theologischen Selbstverortung (3) kritisch zu evaluieren. Dabei liegt das Hauptaugenmerk auf dem, was für die religionstheologische Reflexion wesentlich ist. Zunächst dient das oben vorgeschlagene Raster eines „klassischen“ Inklusivismus dafür, Bernhardts Standpunkt einzuordnen und erste Fragezeichen zu markieren. Dies wird sich im Laufe der Evaluierung weiter verdichten, nicht zuletzt dadurch, dass Einwände, die Bernhardt selbst diskutiert bzw. vorwegnimmt, als auch solche, die an ihn herangetragen werden, Beachtung finden.

### 5.1 Religionstheologische Einordnung

Weiter oben habe ich in Anlehnung an Herzgell vier Aspekte vorgeschlagen, die zu einem „klassischen“ Inklusivismus gehören. Sie werden im Folgenden dazu dienen, Bernhardt im religionstheologischen Spektrum zu verorten.

#### **1) Jesus von Nazareth ist personal identisch mit dem ewigen Gottessohn und als solcher (im singulären Sinne) einzigartig.**

Bernhardt verortet die Einzigartigkeit, mithin Göttlichkeit Jesu nicht in einer Substanzeinheit oder Wesensgleichheit mit Gott, sondern in seiner Beziehung zum Vater. Jesus sei nicht Gott und auch nicht von göttlicher Substanz, sondern die verleiblichte Vergegenwärtigung des Geistes und Wortes Gottes (2021:179). Diese Gegenwartsweisen Gottes in Jesus machten ihn zum Repräsentanten Gottes, aber nicht zu Gott selbst (:258). Die Christusqualität besteht in der Erfüllung mit der Gegenwart Gottes (ebd.) – in nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Mit dieser differenzsensiblen Bezogenheit von Jesus und Gott, der Einheit in Unterschiedenheit, verfolgt Bernhardt das Anliegen, die Einzigkeit Gottes zu wahren (2021:168). Wörtlich sagt er: «Es muss sichergestellt sein, dass Jesu Gott-Sein die Einheit und Einzigkeit Gottes, mithin den Monotheismus, nicht infrage stellt» (:168f.). Diese Einzigkeit Gottes wäre dort gefährdet, wo man den doxologischen Spitzensatz „Jesus ist Gott“ umkehren würde in: „Gott ist Jesus“ (:180).

Wie sich aus dem Gesagten bereits erahnen lässt, bevorzugt Bernhardt in Bezug auf die Trinität eher ein modalistisches Verständnis. Dies weist er auch explizit aus (2021:240 Fußnote 278). Seine Vorliebe für eine modalistische Trinitätslehre begründet er in Abgrenzung zur sozialen

Trinitätstheologie. Denn gerade die soziale Trinitätslehre sei nicht nur sprachlich, sondern auch sachlich problematisch, da sie zu tritheistischen Assoziationen führt (ebd.), also zu dem Gedanken verleitet, dass Gott in sich drei Personen ist, die miteinander interagieren.

Dem von Bernhardt erklärtermaßen modalistischen Trinitätsverständnis wirft Hailer dann auch vor, die «zweite Person» der Trinität, aufgrund des strengen numerischen Monotheismus, auf eine Repräsentationsform unter mehreren zu reduzieren (2022:624). Diese Problematik ergibt sich aber freilich nur in genau jenem Rahmen, den Bernhardt gerade zu überwinden versucht: der sozialen Trinitätslehre. Die Frage, ob nun eher ein modalistisches oder soziales Trinitätsverständnis in Rekurs auf die biblische Überlieferung sachgemäßer erscheint, sprengt den christologischen Fokus der vorliegenden Arbeit und kann somit hier nicht vertieft werden.<sup>12</sup> Es erscheint jedoch im Rahmen dieses ersten Aspekts erwähnenswert, da daran beispielhaft ersichtlich wird, welche weitreichenden Konsequenzen die von Bernhardt vorgeschlagene Christologie für andere Themengebiete der Materialdogmatik zur Folge haben kann.

## **2) Das Christusereignis (besonders Kreuz und Auferstehung) ist konstitutiv für das Heil, womit die Heilsgeschichte ebendort kulminiert.**

Bernhardt überführt seine Repräsentationschristologie konsequenterweise in eine repräsentative Soteriologie. Das Christusereignis sei nicht konstitutiv für das Heil, da so der dort geoffenbarte Inhalt nur als eben dieses Geschehen denkbar wäre. Dementsprechend sei es auch kein Kulminationspunkt eines wie auch immer gearteten metaphysischen, aufgrund des Sündenfalls inszenierten Heilsdramas Gottes (2021:170,285). An sich oder in sich war das Christusgeschehen, vor allem die Kreuzesstunde, weder für Gott notwendig noch von Gott verordnet. Seine Heilsbedeutsamkeit gewinnt es erst dadurch, dass Gott sich dort als derjenige erweist, der mit seinem absoluten Heilswillen alles zu umschließen vermag. Dieser allgemeine Heilswille bestehe aber unabhängig vom Christusgeschehen.

Nach meinem Dafürhalten ist die Zurückweisung eines heilskonstitutiven Verständnisses des Christusgeschehens kritisch zu betrachten, weil Bernhardt hier den normativen Rahmen der christlichen Tradition zu verlassen droht. Ich werde diesen Punkt deshalb unter 5.3 nochmal aufgreifen.

---

<sup>12</sup> Eine vertiefende Auseinandersetzung wäre angesichts der knappen Formulierungen auch unstatthaft. Ohnehin erscheint (oder erschien) im selben Jahr der hiesigen Arbeit (noch) eine Monographie zur Trinität im Horizont der Religionstheologie von Reinhold Bernhardt.

**3) Jesus Christus ist der unüberbietbare und unerreichbare Offenbarer, weshalb keine Offenbarung vor oder nach ihm dieser gleichkommt oder sie gar überragen könnte.**

Bernhardt verschiebt, wie nun mehrfach festgestellt wurde, den Fokus von der Person Jesu zu der Sache Jesu, ohne beide Größen gänzlich voneinander trennen zu wollen. Gemäß dieser begrifflich minimalen doch sachlich weitreichenden Akzentverschiebung wäre nicht Jesus Christus an sich unüberbietbar, sondern dass in ihm offenbar Gewordene. Dieser Christusinhalt kann aber auch in anderen Gestalten oder Gegebenheitsweisen offenbar werden, die nicht von Christus aus zu erfassen sind. Als solche wären sie aber weder besser noch schlechter; sie wären schlicht anderes, wobei dieses *andere* die Gegebenheitsweise und nicht den Inhalt zum Gegenstand hat. Dementsprechend ist nicht die Offenbarungsgestalt, sondern der Offenbarungsinhalt einzigartig und unüberbietbar. Und insofern dieser Inhalt eben universal und unbedingte ist, kann er nicht exklusiv, im Sinne von beschränkt, sein.

**4) Die nichtchristlichen Religionen sind gegenüber dem Christentum unvollständig, bedürfen der Ergänzung in Christus, bis dahin ist Christus in ihnen nur implizit oder verborgen gegenwärtig.**

Bernhardt lehnt einen christologischen Universalismus, gedacht als verborgene Christuswirklichkeit in den Religionen, entschieden ab. Die Rede von einer impliziten Christuswirklichkeit in anderen Religionen würde deren Selbstverständnis und Identitätszentrum nicht respektieren. So sehr das Christusgeschehen aus christlicher Perspektive als normativ zu begreifen ist, so wenig folgt daraus, dass es die einzige, vollwertige Manifestation der heilshaften Gegenwart Gottes sei. Im Gegenteil: Die Christusbotschaft gebe Grund zur Hoffnung, dass auch abseits von Christus heilshafte Transzendenzbeziehung vermittelt wird. Auf die dem zugrundeliegende Denkfigur des extra Christum werde ich unter 5.4 nochmals zurückkommen.

Wie ersichtlich geworden, überschreitet Bernhardt alle vier Aspekte eines „klassischen“ Inklusivismus. Doch ist sein religionstheologischer Ansatzpunkt damit, entsprechend dem religionstheologischen Dreiermodell, dem Pluralismus zuzuordnen?

In zwei Punkten unterscheidet sich seine «pluralitätssensible Christologie» (Langenfeld 2022:2) von der „klassischen“ pluralistischen Religionstheologie. Wohingegen jene die prinzipielle soteriologische Ebenbürtigkeit der Religionen als Faktum ausweist, bleibt Bernhardt aufgrund der fehlenden Erkenntnisgrundlage, um dies mit Sicherheit zu behaupten, konsequent im Konjunktiv verhaftet (4.9). Bernhardt bringt den entscheidenden Unterschied folgendermaßen zum Ausdruck: Während ich für eine Offenheit gegenüber den Wahrheitsgewissheiten anderer Religionen plä-

diere, ohne über deren Wahrheitsstatus entscheiden zu wollen, setzt Schmidt-Leukel voraus, dass es die *eine* Wahrheit in pluralen Brechungen gibt [Hervorhebung im Original] (2021:61 Fußnote 56). Neben dem aus erkenntnistheoretischen Gründen gebotenen Verzicht auf das Pluralismus-Postulat, hebt sich Bernhardt, gemäß seiner Selbstauskunft, auch in seinem hermeneutischen Standpunkt von der pluralistischen Religionstheologie ab. Während die pluralistische Religionstheologie einen die verschiedenen Religionen überschreitenden Standpunkt einnimmt, um die soteriologische Ebenbürtigkeit der religiösen Traditionen als Faktum zu behaupten, verzichtet Bernhardt auf diese Vogelperspektive und argumentiert erkenntnistheoretisch ausgedrückt „von unten“ bzw. theologisch gewendet „von innen“, indem er sich konsequent dem für die christliche Theologie gängigem Reservoir an theologischen Deutungsmustern des Transzendenten bedient. Bernhardt fasst seine hermeneutische Herangehensweise wie folgt zusammen: «Der Erkenntnisweg führt von Jesus zu Gott und von dort wieder zu Jesus» (2021:12).

Mit Blick auf die unter (5.2) u.a. geführte Diskussion in Bezug auf die offenbarungstheologische Axiomatik von Bernhardts Programm, sei an dieser Stelle bereits erwähnt, dass ich der Selbsteinschätzung von Bernhardt widerspreche, also seine Herangehensweise nicht für binnenreligiös, sondern im Kern bereits für metareligiös halte. Insofern hängt es vom jeweiligen theologischen Verständnis ab, ob man lediglich ein oder zwei Unterscheidungsmerkmale hinsichtlich der klassischen pluralistischen Religionstheologie gültig wissen möchte. Nach meinem Dafürhalten unterscheidet sich Bernhardt lediglich durch seinen zurückhaltenden Konjunktiv vom herkömmlichen pluralistischen Paradigma mit seinem inhärenten breitbrüstigen Indikativ.

Insgesamt resümiert Bernhardt zum Schluss seiner Repräsentationschristologie jedoch auch, dass er mit ebendieser keinen definitiven religionstheologischen Urteilsspruch verbunden wissen möchte, da der Mensch sich bezüglich der heilsvermittelnden Qualität nichtchristlicher Religionen kein letztes Urteil bilden könne (2021:375). Es ging ihm lediglich darum, aufzuzeigen, «dass der christliche Glaube und die Christologie als die reflexive Durchdringung seines Zentrums nicht apriori [...] zu einem negativen Urteil über die Identitätszentren anderer Religionen führen müssen, sondern mit einer theologisch begründeten prinzipiellen Wertschätzung anderer Religionen [...] verbunden sein können» (ebd.).

Wird nun dennoch der Versuch unternommen, Bernhardts Entwurf im Rahmen des religions theologischen Dreiermodells zu kategorisieren, wird augenscheinlich, dass er weder eindeutig dem Inklusivismus noch dem Pluralismus zugeordnet werden kann. Nichtsdestotrotz schließe ich mich dem Urteil von Schmidt-Leukel (2006:18) und Allemann (2011:28) an, Bernhardt eher

beim Pluralismus zu sehen. Ausschlaggebend dafür scheint mir zu sein, dass die religionstheologischen Implikationen, die Bernhardt aus seinem christologischen Entwurf selbstständig ableitet, immer in Richtung Pluralität weisen, zumindest aber damit kompatibel sind, weswegen von Stosch mit Blick auf die Repräsentationschristologie von Bernhardt auch von einer «pluralitätsfreundliche[n] Christologie» (2009a:43), oder Langenfeld von einer «pluralitätsensible[n] Christologie» (2022:2) spricht. Aber auch Bernhardt selbst rückt sein Programm eher in die Richtung des Pluralismus, wenn er es angesichts der Gottesereignung in Christus für geboten hält, «ein Loblied auf die Größe der Gnade Gottes anzustimmen, die Religionsgrenzen [...] souverän überschreitet» und deshalb zumindest die denkerische Möglichkeit offengehalten werden sollte, «dass Gott sich in vergleichbarer Weise auch in den normativen Zentren anderer Religionen repräsentiert haben könnte» (2021:375).

Freilich gilt es nochmal anzumerken, dass Bernhardt sich im Rahmen seiner Repräsentationschristologie keineswegs explizit für einen religionstheologischen Pluralismus ausspricht; er weist sogar, aufgrund einer mangelnden Erkenntnisgrundlage das zentrale Pluralismus-Postulat der faktischen Ebenbürtigkeit der Religionen konsequent zurück. Doch schlussendlich spricht angesichts der dogmatischen Weichenstellung innerhalb seines Entwurfs auch nichts mehr gegen einen Pluralismus. Die eruierten offenbarungstheologischen, soteriologischen und christologischen Denkformen erzwingen zwar keinen Pluralismus, lassen ihn aber auch nicht apriori unmöglich sein. Positiv gewendet: Es spricht viel dafür. Dies wird deutlich, wenn Bernhardt nochmals hervorhebt, dass es nur schwerlich denkbar, eigentlich sogar selbstwidersprüchlich wäre, wenn Gottes heilstiftende Zuwendung exklusiv an ein einziges Geschehen gebunden sei, da im Christusgeschehen eigentlich erkennbar wird, dass Gottes heilstiftende Zuwendung allumfassend und unbeding ist (2021:365). Dementsprechend hält Bernhardt christliches Glaubensdenken auch erst dann für wirklich «überzeugend», wenn es für die Weite offen sei, die in der Rede von der Universalität und Unbedingtheit der Heilswendung Gottes bereits angelegt ist (2021:91). Gerade angesichts dieser Definition von dem, worin überzeugendes christliches Glaubensdenken bestehe, halte ich es für angemessen, Bernhardts Entwurf als eine Möglichkeit zu verstehen, wie ein *potenzieller Pluralismus* denkbar wird.

## 5.2 Nähe zum christozentrischen Universalismus

Wie weiter oben bei der Einführung in das Feld der Religionstheologie erwähnt, ist jede Religionstheologie darum bemüht, zwei Desiderate auszubalancieren: die Wahrung der religiösen Identität, wie sie durch das Identitätszentrum des Glaubens gebildet wird einerseits und eine so

weit wie möglich gehende positive Würdigung nichtchristlicher Religionen andererseits. Diesbezüglich entpuppen sich, wie Dehn konstatiert (2017:20), viele pluralistisch und tolerant tönende Entwürfe letztlich als ein «inklusivistisches Konzept höherer Ordnung». Wie ist es diesbezüglich um Bernhardts Entwurf bestellt?

Es bietet sich an, Bernhardts Entwurf anhand seines Selbstanspruches zu messen. Dieser besteht darin, nicht nur das religiöse Eigene oder damit Kompatible im Anderen zu würdigen, sondern das Andere in seinem Selbstverständnis, mithin in seiner Eigenheit (2021:60). Doch um genau dies zu bewerkstelligen, müsse «ein Schritt über den christologischen Universalismus hinaus getan werden» (:61). Vermag die Repräsentationschristologie aber zu halten, was sie intendiert?

Aus zwei Gründen ist dies zu bezweifeln:

(1) Martin Hailer hat in seiner Rezension zur Repräsentationschristologie von Bernhardt u.a. darauf hingewiesen, dass die zentrale Unterscheidung, Jesus ist ganz Gott, aber nicht das Ganze Gottes, näher beim abgelehnten christozentrischen Universalismus liegt, als es zunächst den Anschein zu haben vermag (2022:624). Hailer argumentiert folgendermaßen:

Wenn Christus ganz und gar Repräsentant Gottes ist, dann ist er doch Repräsentant des Wesentlichen Gottes. Ist dies nun universaler Heilswille, so ist präzise diese Universalität ein christologisch wesentlicher Zug. Dass Gott sich anders zeigt, als Christenmenschen es zu lesen vermögen, ist ohne Weiteres zuzugeben. Wenn Christus aber Repräsentant des Wesentlichen Gottes ist, dann wird sich Gott ad extra nicht als ein anderer zeigen als der, der sich in Christus zeigte (ebd.).

In anderen Worten: Wenn Gott in Christus das *Wesentliche* vor Augen gestellt hat, was gilt es danach Substanzielles hinzuzufügen, was nicht christusgemäß wäre? Es mag zwar stimmen, dass Christus nicht die Grenze des Weltbezuges Gottes ist, gleichwohl ist er aber die Art und Weise, gewissermaßen die Stimme, mit welcher er spricht, wohlmöglich dann auch bis in den Raum der nichtchristlichen Traditionen hinein. Wo immer sich Gottes Wort nach dem Christuseignis, aber auch schon davor, Gehör verschafft haben sollte, ist es von einer christologischen Grammatik durchzogen (Gäde 2018:56).

(2) Der Grund, warum Bernhardt in den Strukturen eines christologischen Universalismus verhaftet bleibt, ist der, dass er zugesteht, dass andere Religionen nur gewürdigt werden können, wenn schlussendlich doch Jesus Christus, zumindest aber etwas christusähnlich, oder noch relativer: etwas, was Christus nicht widerspricht, bei ihnen identifiziert werden kann (4.9). In jedem Fall, ob als Positiv- oder Negativ-Folie gedacht, ist Christus oder das in Christus offenbar Gewordene die kritische Norm, woran zu erkennen ist, ob nichtchristliche Offenbarungsansprüche als solche authentisch auszuweisen und wertzuschätzen sind.

Summa summarum: Selbst die pluralitätsfreundliche Repräsentationschristologie von Bernhardt kommt nicht dahin, das religiöse Andere um seiner *Andersheit* willen zu würdigen.

Schlussendlich ist es doch das Eigene, was im Anderen erkannt werden muss oder zumindest nicht damit im Widerspruch stehen darf.

Nichtsdestoweniger kommt Bernhardts Entwurf, was die theologische Wertschätzung nichtchristlicher Religionen anbelangt, weiter als ein klassischer Inklusivismus. Dies liegt an seiner relativ lakonischen Kriteriologie. Zur Erinnerung: Für Bernhardt kann aus christlicher Perspektive alles gewürdigt werden, was einerseits dem Logos und dem Geist, von dem Jesus erfüllt war, nicht widerspricht und andererseits dem Menschen existenziellen Halt und Orientierung bietet (2021:368). Auch wenn er es nicht direkt formuliert, der Sache nach gleichwohl intendiert: Die nichtchristlichen Traditionen, mithin ihre Identitätszentren, können als Teil des Heilshandelns Gottes, von ihm vorgesehene Wege begriffen werden, um sich in eine heilshafte Beziehung zum Menschen zu setzen.

Dabei ist Bernhardt m.M.n. teilweise beizupflichten: Dass Gott auch vor religiösen Grenzen keinen Halt macht, sondern sich prinzipiell überall, über jeden Weg in ein Verhältnis zum Menschen setzen kann, gilt es zuzugestehen. Die evidenten interreligiösen Parallelen machen es schwierig, nichtchristliche Religionen als bloße menschliche Konstrukte ohne jedwede Heilsrelevanz abzuqualifizieren, gerade dann nicht, wenn sie etwas vermitteln, was gemäß dem Christusgeschehen heilsrelevant ist, beispielsweise die existentielle Hingabe an seinen Nächsten und damit auch indirekt an Gott selbst. Aber nichtchristliche Religionen als von Gott intendierte und durch ihn geöffnete Begegnungsstätten zu verstehen, halte ich mit Allemann für problematisch (2011:145). Gerade im Angesicht der wahrnehmbaren religionskritischen Töne auf der Systemebene der gesamten Schrift sehe ich, wiederum mit Allemann, nur geringfügige Anhaltspunkte, die Religionen als von Gott regulär in Gebrauch genommene Vermittlungsinstanzen der erlösenden Gnade zu verstehen (:150). Die Differenz von mir zu Bernhardt lässt sich folgendermaßen pointieren: Während Bernhardts Christologie per Definitionem damit kompatibel erscheint, dass Gott möglicherweise *durch* die religiösen Traditionen zum Heil wirkt, erscheint mir mehr als ein „in den Religionen“ nicht vertretbar. Unter 5.4 werde ich dies nochmals näher begründen.

Wie ist es um die andere der beiden Grundaufgaben bestellt: die Wahrung der eigenen religiösen Identität und dem Identitätszentrum, durch welche sie konstituiert wird? Diesbezüglich ist es ungleich schwieriger, etwas Allgemeingültiges auszusagen, denn es hängt davon ab, was unter dem «normativen Rahmen der christlichen Tradition» verstanden wird, der bei der Suche nach Denkfiguren im Angesicht eines religionspluralistischen Kontextes nicht verlassen wer-



den sollte (Bernhardt 2021:30f.). Für Bernhardt ist es das Christusgeschehen, wie es interpretiert, wohl mancherorts auch fehlinterpretiert, im Neuen Testament bezeugt wird. Im Lichte meiner oben geleisteten Selbstverortung möchte ich nachstehend schauen, wie weit Bernhardts Programm meine religiöse Identität, wie sie durch mein Verständnis vom christlichen Identitätszentrum konstituiert wird, zur (Nicht-)Geltung zu bringen vermag.

### 5.3 Differenzen angesichts der Selbstverortung

Bereits seit 1993 führt Bernhardt unter dem mittlerweile zum Programmwort avancierten Begriff der „Deabsolutierung“ Operationen am Herzstück des christlichen Glaubens durch. Dabei nimmt er, wie sich gezeigt hat (5.1.1) und auch von Allemann konstatiert, «tiefgreifende [sic!] Veränderungen im christologischen Verständnis vor» (2011:28). Wie ist das zu bewerten?

Angesichts der oben skizzenhaft formulierten Selbstverortung ist Bernhardt in Bezug auf die Person Jesus Christus m.E. größtenteils beizupflichten. Nicht alles, was im Sinne eines interreligiösen Abrüstungsprogramms an Kernbeständen der christlichen Dogmengeschichte revidiert wird, sollte als Hochverrat am eigenen christlichen Selbstverständnis gewertet werden. Beispielsweise ist Bernhardt darin zuzustimmen, die Christologie aus einem antiken Substanzdenken zu lösen und relationsontologisch zu grundieren. Auch das Inkarnationsmotiv als metaphorischen Ausdruck der fortwährenden und die ganze Existenz durchdringenden Einwohnung des Logos oder auch Geistes in Jesus zu verstehen, führt zu keinem theologischen Herzinfarkt.

Ungleich heikler liegt die Sachlage betreffend dem Werk Jesu, also der Soteriologie. Hier scheint Bernhardt meines Erachtens das christliche Identitätszentrum so weit umzugestalten, dass es mit einem pluralen Heilshandeln Gottes, wohlbemerkt im Konjunktiv, kompatibel erscheint. Dabei betrifft es vordergründig sowohl die soteriologische (b) als auch die eschatologische (c) Funktion Jesu Christi. Aber auch offenbarungstheologisch (a) ergeben sich nicht unerhebliche Differenzen, womit auch begonnen werden soll.

(a) Offenbarungstheologisch liegt Bernhardts Entwurf, so auch er selbst, eine doppelte Annahme zu Grunde: (1) die Unerschöpflichkeit der transzendenten Heilsgegenwart Gottes, welche alle immanenten Selbsterschließungen kategorial übersteigt, und (2) der Überschuss aller Offenbarungen über die Religionsformen und Glaubenssymbole, in denen diese erfasst und zur Sprache gebracht werden (2010b:136). Entsprechend dieser doppelten Annahme muss auch die für den christlichen Glauben normative Selbsterschließung Gottes in Christus auf die Transzen-

denz Gottes hin relativiert werden. Nicht zuletzt an dieser offenbarungstheologischen Axiomatik wird die Nähe zur Symbol-Theologie von Paul Tillich und seinem eher religionsphilosophisch geprägten Gottesbegriff (Grund allen Seins) deutlich.<sup>13</sup>

Bernhardt betont mehrfach, dass Gott möglicherweise auch die Erscheinungsformen anderer Religionstraditionen dafür in Gebrauch nehmen kann, um sich heilstiftend zu vergegenwärtigen (Bernhardt 2010b:136; 2021:61). Die prinzipielle Unerschöpflichkeit Gottes, sein kategoriales Mehr, wird für ihn immer wieder zum Argument, dass Gott sich nicht in einer geschichtlichen Repräsentation erschöpft haben könne, da es sonst zum Widerspruch zwischen der Gestaltwerdung und dem Inhalt kommen würde. Dabei ist ihm zunächst, in der grundsätzlichen Stoßrichtung, auch beizupflichten. So gilt es zuzugestehen, dass die „Letzte Wirklichkeit“ jede Darstellung im Raum des „Vorletzten“ kategorial übersteigt und eschatologisch übertrifft (2021:265). Selbst der Apostel Paulus stellt die Offenbarungen Gottes im *hic et nunc* unter einen eschatologischen Vorbehalt (1. Kor 13,12). Nichtsdestoweniger ist es ebenso die Speerspitze des neutestamentlichen Befundes, «dass Gott sich so und nicht dutzendmal anders in Christus hat offenbaren wollen» (Kuchsel 1997:148). Das bedeutet konkret: So sehr auch zuzugestehen ist, dass selbst das Christusgeschehen als die Konkretion des Absoluten das Absolute an sich nicht vollkommen auslotet und mit ihm identisch begriffen werden darf, ist es doch, so das biblische Zeugnis selbst, die normative Selbsterschließung des Absoluten. Ich sehe anhand der biblischen Überlieferung keinen Anhaltspunkt dafür, dass selbst die Gottesoffenbarung im Christusgeschehen auf Gott hin relativiert werden müsste. Was in Christus von Gott durchscheint und durchtönt, ist Gott.

Ich schließe mich der Einschätzung von Allemann (2011:37f.) an, dass sich angesichts des offenbarungstheologischen Verständnisses von Bernhardt der Verdacht erhärtet, dass Bernhardt, trotz gegenteiliger Bekundung (4.1), in seiner Argumentation im Kern nicht mehr lediglich binnenreligiös, sondern bereits metareligiös optiert.

(b) Wie unter 3.1.2 ausgeführt, lassen sich in Bezug auf die biblische Überlieferung mehrere sich komplementär zueinander verhaltende soteriologische Grundmodelle identifizieren. Dabei habe ich dafür plädiert, dass keine dieser Perspektiven, auch nicht die sühnetheologische Deutung, aus dem christlichen Glauben herausgenommen werden kann, wenn ein Substanzverlust vermieden werden möchte. Wie aber ersichtlich geworden, scheidet für Bernhardt sowohl das lateinische als auch das klassische Modell, obgleich diese in einer existenziellen Interpretation

---

<sup>13</sup> Die Nähe zu Paul Tillich weist Bernhardt in der Einleitung seiner Repräsentationschristologie auch explizit aus (2021:24).

durchaus ihre Bedeutung haben können, aus. Weder sieht er im Christusgeschehen eine wie auch immer geartete Sühneleistung noch einen ontologisch notwendigen Schlag gegen die „Sündenmacht“. Solche konstitutiven Elemente, die nahelegen, dass sich im Christusgeschehen etwas von transhistorischer Tragweite vollzog, womit es in sich notwendig war, sind mit dem repräsentativen Verständnis nicht kompatibel und werden von Bernhardt auch konsequent in einen existenziellen Bezugsrahmen transformiert. Die dahinterstehende hermeneutische Maxime kann ich nicht teilen. Für mich bleiben die in der neutestamentlichen Überlieferung angelegten Deutungsperspektiven der Wirkung Christi ein nicht abschließender, aber richtungweisender *fundamentaler* Ausdruck der Sache an sich und nicht lediglich *instrumentale* Perspektiven, die hinweg zu nehmen und zu transformieren sind, sobald sie ihre Erschließungskraft einbüßen. Bernhardt scheint mir in der soteriologischen Dimension biblisch-theologische Bodenhaftung zu verlieren.

Dies erscheint mir auch gerade deshalb der Fall, da Bernhardt nicht lediglich ein repräsentatives Verständnis der Soteriologie vertritt, sondern ein repräsentatives Verständnis, welches sich aller konstitutiven Elemente entledigt hat. Denn erst, wenn sich im Christusgeschehen an sich nichts von transhistorischer Relevanz vollzog, kann sich der darin ausgedrückte Inhalt auch in anderen Ereignissen vollzogen haben, ohne in direkter Verbindung zu diesem Ereignis zu stehen. Die Vollzugsweise in anderen Ereignissen wäre nur in der Hinsicht mit dem Christusgeschehen in Verbindung zu bringen, dass dort die gleiche Selbstzuwendung Gottes sich ereignet. Dabei ist Bernhardt zunächst erst einmal zuzustimmen, dass das Christusgeschehen nicht als der konstitutive Grund des Heils begriffen werden darf. Wie ich in unter 3.2 ausgeführt habe, plädiere auch ich dafür, dass der Heilswille dem Christusgeschehen vorgeordnet werden muss. Es ist die Liebe Gottes, die zur Gestaltwerdung in Christus drängt und nicht das Christusgeschehen, welches Gott zur Liebe wieder neu bewegt und eine Heilsgemeinschaft mit seinen Geschöpfen erst ermöglicht. Entsprechend würde ich Bernhardt auch darin zustimmen, dass Gott das Heil in Christus nicht erstmalig zugänglich gemacht hat; ich würde aber sagen, dass Gott in Christus die gesamte Wirklichkeit für die eschatologische Vollendung offenhält. Denn genau in diesem Ereignis überliebt Gott die geschöpfliche (Selbst-)Entfremdung bleibend. Entsprechend bleibt m.E. das Heil und dessen Vermittlung untrennbar mit dem Christusgeschehen verbunden.

Gleichsam scheint mich genau dieses Verständnis in einen Mehrgültigkeitsanspruch der über und in Christus vermittelten Gottesbeziehung zu nötigen. Denn insofern im Christusgeschehen nicht lediglich etwas vor Augen gestellt wurde, was Gott auch sonst universal wirken kann,

sondern Gott genau in diesem Geschehen universal wirkt (auf diesen Punkt werde ich unter 5.4 nochmals zurückkommen müssen), führt letztlich kein Weg um dieses Ereignis herum. Dies muss dann aber keineswegs mit einem radikalen Exklusivismus gleichgesetzt werden; es wäre auch im Rahmen eines christologischen Universalismus, verstanden als pneumatisch gewirkte Christuswirklichkeit in den Religionen denkbar. Dass damit allerdings wiederum das Selbstverständnis der jeweiligen Religion erheblich untergraben wird, weil christologisch vereinnahmt, gilt es zuzugestehen. Etwas anderes scheint mir aber im Rahmen einer konstitutiven Christologie nicht möglich.

Der gerade angesprochene christologische Universalismus scheint auch von der eschatologischen Bedeutung Jesus Christi (c) intendiert, gleichsam dieser Kernbestand der christlichen Theologie nicht im Sinne einer interreligiösen Verträglichkeit aufgeben werden möchte. So habe ich unter 3.1.3 mit Wilfried Härle festgehalten, dass gemäß der kanonischen Überlieferung nicht eine diffuse, gar beliebige Religionsgestalt, am Ende der Zeitalter zu Gericht sitzen wird, sondern eine Gestalt, die mit Jesus Christus identifiziert wird. Freilich lässt sich diesbezüglich kritisch einwenden, obgleich Bernhardt dies nicht tut, generell wird die Eschatologie in diesem Sinne von ihm nicht thematisiert, ob hier wirklich der Christus-Logos gemeint ist oder nicht eher der ewige Logos. Dies würde aber voraussetzen, dass der ewige Logos auch nach seiner Fleischannahme unter gänzlicher Absehung und ohne Bezugnahme auf seine Inkarnationsgestalt wirkt. Wenn aber, dafür werde ich unter 5.4 plädieren, der ewige Logos mit seiner Fleischannahme eine untrennbare Verbindung mit Jesus eingegangen ist, dann wird es auch der ewige Logos in der Gestalt Christi sein, vor dem es sich beim Weltgericht zu verantworten gilt. Wie genau dies innertrinitarisch zu denken wäre, kann hier nicht näher bedacht werden und geht über das Anliegen der vorliegenden Arbeit hinaus. Gleichwohl kann jedoch noch einmal festgehalten werden: Wenn alle Menschen vor dem Christus-Logos offenbar werden müssen, muss die Gestalt Jesus Christus von anderen Religionsgestalten kategorisch abgehoben werden. Selbst Jacques Dupuis', der ebenfalls für eine pluralitätssensible Christologie plädierte, geht aufgrund der eschatologischen Funktion Christi davon aus, dass letztlich alle Religionen Christus als dem Herrn unterstellt werden bzw. bei Christus ihren eschatologischen Zielpunkt finden (1997:389), obgleich es ihrem Selbstverständnis widersprechen würde. Ähnlich argumentiert auch Gisbert Greshake, der das eschatologische Ziel der vielfältigen Religionsgeschichte ebenfalls darin sieht, dass alle verborgenen Christus-Wege innerhalb der nichtchristlichen Traditionsströme in den Königsweg einmünden. (1997:522). So sehr also darauf gehofft werden darf, dass Gott sich auch nach dem Christusgeschehen außerhalb der offiziellen Wirkungsgeschichte

des Christentums heilhaft zum Menschen in Beziehung setzt, spätestens auf der eschatologischen Ziellinie wird offenkundig, dass dies «selbstverständlich der erhöhte Christus» war (Gäde 2018:56).

Die mit der Eschatologie verbundenen Implikationen sind nicht unerheblich. Dies wird auch nochmal deutlich, wenn nachstehend und abrundend nochmal die Denkfigur *extra Christum* bedacht wird.

#### 5.4 Zur Denkfigur „extra Christum“

Kann Gott sich auch abseits und vollkommen unabhängig von Christus heilstiftend zum Menschen in Beziehung setzen? Oder ist er nach dem Christusgeschehen an die Christusgestalt gebunden? Die Beantwortung dieser Fragestellung hat für die Religionstheologie keine unerheblichen Konsequenzen, wie gleich noch deutlich wird. Doch zunächst: Wie beantwortet Bernhardt sie?

Wie im Laufe der Untersuchung deutlich geworden, beantwortet Bernhard die Frage mit einem „denkbar möglich“. Als Begründung hierfür führt er immer wieder die prinzipielle Unerschöpflichkeit Gottes an. In seiner differenzsensiblen Verhältnisbestimmung von Jesus und Gott hebt er hervor, dass die Vermittlungsinstanzen, mit denen Gott in Jesus zugegen war, sich in dieser einen geschichtlichen Repräsentation nicht erschöpft. Gott habe sich in Christus zwar identifiziert, mitnichten aber begrenzt. Sowohl der ewige Logos als auch der göttliche Geist reichen sowohl vor, während als auch nach ihrer geschichtlichen Einwohnung in Jesus über ihn hinaus. Dies gesetzt, muss dann zumindest die Möglichkeit offengehalten werden, dass sich Gottes heilstiftende Selbstzuwendung auch *extra Christum* ereignen kann (2021:260), «und zwar nicht nur im Sinne einer diffusen allgemein indirekten Offenbarung in Natur und Geschichte, sondern im Sinne spezifischer Selbstvergegenwärtigungen Gottes in den Traditionsquellen [...] der Religionen», die als solche auch nicht defizitär gegenüber der Selbstvergegenwärtigung in Christus wären (2016:357). Ist das alles nur theologische Spekulation?

Um die Denkfigur *extra Christum* theologisch zu plausibilisieren, verweist Bernhardt unter anderem auf die vielgestaltige Heilsoffenbarung Gottes innerhalb der jüdisch-hebräischen Tradition. Sowohl anhand der Thora als auch der prophetischen Verkündigung werde deutlich, dass Gott auch schon vor Christus sich heilstiftend zum Menschen in Beziehung setzen konnte. Gott sprach schon vor Christus und die Bezugnahme auf diese Rede genüge zur Heilsgemeinschaft mit Gott. Im Angesicht dessen gelte es dann einzuräumen, dass es zumindest für das

jüdische Volk damals und womöglich auch heute noch<sup>14</sup> eine «echte Gottesgemeinschaft» geben könne, «die nicht durch Christus grundgelegt» oder «durch den Christusglauben vermittelt ist» (2021:67).

Insgesamt wird deutlich, dass der ewige Logos (logos asarkos) auch vor seiner geschichtlichen Gestaltwerdung in Christus (logos ensarkos) heilstiftend wirksam war. Aber was spricht, insofern Gott bereits vor Christus sich heilstiftend zum Menschen in Beziehung setzen konnte, dagegen, dass er es auch danach noch abseits von Christus tut? Und was spricht dagegen, dass Gott sich auch im Raum der nichtchristlichen Religionen unter Absehung von Christus heilstiftend in Beziehung setzt?

Bevor ich abschließend darlege, warum ich der Überzeugung bin, dass aus dem, was vor Christus galt, nicht abgeleitet werden kann, was nach Christus gilt, möchte ich nochmals einen Schritt zurückgehen und ins Bewusstsein rufen, worin die religionstheologische Leistungsfähigkeit der Denkfigur *extra Christum* besteht. So kann mit dieser Figur die Universalität und Unbedingtheit des göttlichen Heilswillens ohne Abstriche, vor allem ohne christozentrische Engführung, zur Geltung gebracht werden. Christus wäre dann nicht die Grenze des Weltbezuges Gottes, sondern lediglich der Fokus, der verdichtete Punkt, wo Gottes allumfassende Bewegung zur Welt hin ersichtlich wird (Bernhardt 2021:241). Das Christusgeschehen wäre dann eine, aber nicht unbedingt die einzige Selbstvergegenwärtigung Gottes. Entsprechend könnten die nichtchristlichen Religionen potenzielle Räume sein, wo Gott sich ebenfalls vergegenwärtigt hat und nach wie vor tut. Sodann müssten sie weder als defizitär gegenüber dem Christentum gelten, noch in ihnen eine verborgene Christuswirklichkeit angenommen werden, was das jeweilige Selbstverständnis untergraben würde. Es kommt also nicht von ungefähr, wenn Bernhardt in dieser Denkfigur ein «Universalitätspotenzial» erblickt, welches nicht nur, aber gerade auch für die Religionstheologie von «erheblicher Bedeutung» ist (2021:206).

Doch so leistungsfähig diese Figur für die Religionstheologie auch ist, sind ihre Implikationen für die Soteriologie nicht unerheblich. Bereits Alexander Löffler hat mit Blick auf eine ähnliche Konzeption einer pluralitätssensiblen Christologie bei Jacques Dupuis darauf hingewiesen, dass die religionstheologische Weite, die durch das *extra Christum* möglich wird, durch die Preisgabe der universalen Heilsbedeutung des Christusgeschehens an sich erstanden wird (2004:425). Denn genau wie bei Dupuis führt Bernhardts Rede vom nach Christus auch abseits von Christus letztlich dazu, «dass [...] die Heilsordnung des fleischgewordenen Wortes unter

---

<sup>14</sup> Bernhardt geht mit Blick auf die Israeltheologie vom Gedanken der bleibenden Erwählung aus. Der Christus-Bund löse den Israel-Bund nicht auf, sondern bekräftige die darin ohnehin liegende Verheißung, dass Gott das Heil aller Menschen will (2021:68f.).

der Hand dann [...] doch als eine begrenzte» (ebd.) aufzufassen wäre. Anders gewendet: Die Heilsbedeutsamkeit des Christusgeschehens wäre nicht universal, sondern beschränkt. Nicht das Christusgeschehen in sich wäre von universaler Relevanz, sondern das darin zum Ausdruck Gebrachte. Damit wäre das Christusgesehen aber selbst nochmal in eine umfassendere und primäre Heilsökonomie Gottes einzuzeichnen, wie Bernhardt es mediat zugesteht, wenn er in Christus lediglich das vergegenwärtigt sieht, was Gott auch ohne direkte Verbindung dazu, universal zu wirken vermag (4.7.2).

Entsprechend dieser Implikationen des *extra Christum* für die Soteriologie ist es nicht gänzlich ohne Kritik geblieben. Neben Karl Barth, der das Extra-Calvinisticum für einen «theologischen Betriebsunfall» (1948:70) hielt, ist es vor allem die römisch-katholische Kirche (RKK), die scharfe Kritik übt. In ihrer Erklärung *Dominus Iesus* hält sie fest, dass es unvereinbar mit dem christlichen Glauben sei, dem Logos als solchem in der Gottheit ein Heilswirken zuzuschreiben, «das er – auch nach der Inkarnation – ‚über‘ oder ‚jenseits‘ seiner Menschheit ausübe» (2000: Kapitel 10).

Mit dieser kritischen Anmerkung ist jedoch keineswegs die theologische Sachgemäßheit der Unterscheidung vom ewigen Logos und dem inkarnierten Logos in Frage gestellt. Sie gilt es unbedingt beizubehalten, da Gott bereits vor Christus gesprochen hat und im Rahmen der jüdischen Tradition auch so, dass es heilstiftende Offenbarung war und die sich darauf beziehenden Gottesverhältnisse Heilsgemeinschaften (Gäde 2018:50). Doch die Frage ist, was nach dem Christusgeschehen gilt. Ist post Christum auch extra Christum denkbar? Oder ist post Christum immer auch intra Christum?

Wie bereits angeklungen, Bernhardt plädiert dafür, dass Gott auch nach Christus unter Absehung des Christusgeschehens heilstiftend wirksam sein kann. Dabei setzt er stillschweigend voraus, dass sowohl das Wort als auch der Geist nach ihrer Verbindung, die sie mit der geschichtlichen Person Jesus eingegangen sind, quasi „in Reinform“ wirken können. Mit einem Bild ausgedrückt: Wie Wasser, welches aus einer Karaffe in ein Gefäß geschüttet wurde, danach eins-zu-eins wieder zurück gekippt werden kann, ohne dass sich dabei am Inhalt etwas verändert, genauso hat Gott sich in Jesus „ausgegossen“ und danach auch wieder „entzogen“. Doch dass Gott von der Verbindung mit Christus unverändert blieb, halte ich für fragwürdig. Denn wie soll Gott „in Reinform“ bestehen geblieben sein, wenn er den Gekreuzigten in sich aufgenommen, bleibend „einverleibt“ hat? Ich folge hier Gäde, der meint, dass «[d]er Logos Gottes [...] seine [...] irdische Biographie mit der Himmelfahrt keineswegs abgelegt» hat

(2018:56). Der ewige Logos könne demnach nach seiner Fleischannahme nicht mehr unter Absehung dieser Inkarnationsgestalt wirksam sein, da er die menschliche Natur Jesu ins göttliche Leben selbst eintrug (ebd.). Um in der Metapher zu bleiben: Gott hat nicht nur das Wasser aus dem Gefäß wieder entnommen, sondern die Flüssigkeit samt dem Gefäß.

Ergo: Im Gegensatz zu Bernhardt sehe ich keinen Anhaltspunkt dafür, dass das Heilswirken im logos ensarkos selbst nochmal in eine umfassendere Heilsökonomie des logos asarkos eingezeichnet werden muss. Im Gegenteil: Die neutestamentliche Überlieferung scheint mir nahezu legen, dass sich im und durch das Christusereignis selbst etwas von übergeschichtlicher Relevanz vollzog. Ich habe dies unter 3.2 expliziert. Dabei stellt es zweifelsohne, gerade im Angesicht der vom religiösen Pluralismus signierten Geisteskultur der Gegenwart, einen horrenden Anspruch dar, dem Christusereignis selbst eine universale Bedeutsamkeit zu attestieren und nicht nur als eine Projektionsfläche dessen zu betrachten, was ohnehin möglich ist. Letztlich stimme ich Walter Kasper darin zu, dass ohne das Skandalon des «Gott war in Christus und versöhnte die [...] Gesamtheit aller Wirklichkeit mit sich (2. Kor 5,19)», das «Christentum nicht mehr Christentum» sei (2016:126).

Mit dieser konstitutiven Lesart des Christusgeschehens komme ich religionstheologisch über einen Inklusivismus, der davon auszugehen hofft, dass Gott sich auch im Raum der nichtchristlichen Traditionen in Christus vergegenwärtigt, nicht hinaus. Dass mit diesem erklärtermaßen christologischen Universalismus eine christologische Vereinnahmung anderer Religionen einhergeht, die das jeweilige Selbstverständnis untergräbt, gilt es zuzugestehen. Wie auch Bernhardt in Bezug auf Christian Link (1987) resümiert, der ebenfalls einem christologischen Universalismus zugeneigt ist, können genau damit die Religionen zwar im Rahmen einer universalen Christuswirklichkeit in ihnen gewürdigt werden, jedoch mitnichten in ihrem jeweiligen Selbstverständnis (2021:207). Mit der Denkfigur *extra Christum* ist dies hingegen, wie bei Bernhardt ersichtlich geworden, potenziell möglich. Doch dies würde, wie eben aufgezeigt, damit einhergehen, die Heilsuniversalität von Christus auf die christliche Wirkungsgeschichte zu beschränken. Genau an dieser Stelle wird deutlich, wie unter (2.3.3) konstatiert, dass ein religionstheologischer Pluralismus nur dort theologisch einzulösen ist, wo klassische Eckpfeiler der Dogmatik depotenziert werden. Es scheint das Eine mit dem Anderen nicht möglich zu sein.



## 6 SCHLUSS

### 6.1 Fazit

*Wie lässt sich ein religionstheologischer Inklusivismus aus dogmatischer Perspektive kohärent denken?* Diese Frage hat die vorliegende systematisch-theologische Erkundung exemplarisch am Mitbedenken der von Reinhold Bernhardt im Kontext der Religionstheologie entworfene Repräsentationschristologie (4) zu eruieren versucht (5), da genau mit dieser christologischen Fragestellung, eine *christliche* Religionstheologie steht und fällt (1.7). Nachstehend soll zusammengefasst werden, was dabei im Angesicht des hermeneutischen Problemhorizonts (2) als auch meiner theologischen Selbstverortung (3) zu Tage getreten ist.

Zu Beginn des vorliegenden Forschungsprojekts bin ich davon ausgegangen, dass Bernhardt im Rahmen seiner Christologie für einen religionstheologischen Inklusivismus argumentiert. Dies konnte sich im Laufe der Untersuchung nicht bestätigen. So ist Bernhardt zwar auf der hermeneutischen Ebene ein Vertreter des Inklusivismus, jedoch mit den Implikationen seines christologischen Entwurfs im Bereich des religionstheologischen Pluralismus zu verorten; zumindest wird ebendieser potenziell denkbar. Dabei ist die aus erkenntnistheoretischer Perspektive gebotene Zurückhaltung durchaus eine Stärke von Bernhardts pluralitätsfreundlicher Christologie/Soteriologie und eben auch ein Unterscheidungsmerkmal vom herkömmlichen pluralistischen Paradigma, welches die soteriologische Ebenbürtigkeit der Religionen als Faktum postuliert. Nichtsdestoweniger steht der Entwurf in einer Linie mit jenem religionstheologischen Spektrum, insofern tiefgreifende Veränderungen in der klassischen Christologie und damit zusammenhängend auch Soteriologie vorgenommen werden. Bernhardt enthält sich dabei zwar aufgrund einer fehlenden belastbaren Erkenntnisgrundlage konsequent einem exakten religionstheologischen Urteil, nichtsdestotrotz erscheint sein theologischer Begründungszusammenhang mit einem religionstheologischen Pluralismus theoretisch kompatibel resp. vereinbar. So hält Bernhardt aufgrund der Universalität und Unbedingtheit des göttlichen Heilswillens christliches Glaubensdenken nur dort für überzeugend, wo es für die Möglichkeit offen ist, dass Gott sich auch abseits von Christus heilstiftend in Beziehung zu setzen vermag. Wie dies wiederum zu bewerten sei, kann nicht allgemeingültig beantwortet werden, da es abhängig von der jeweiligen religiösen Identität ist, wie sie vom Verständnis des Christusgeschehens konstituiert wird. Meine theologische Selbstverortung zum Maßstab gesetzt, erscheint Bernhardts Programm partiell problematisch. Die Differenzen ergeben sich auf allen drei relevanten Ebenen des „Amtes Christi“: offenbarungstheologisch, soteriologisch und eschatologisch.

Als ein markantes Problemfeld hat die vorliegende Arbeit unter (5.4) die soteriologische Ebene identifiziert. Hier ergibt sich zwischen Bernhardts Konzeption und meiner theologischen Selbstverortung die erheblichste und zugleich für die Religionstheologie auch folgenschwerste Differenz. Der entscheidende Punkt ist hierbei die von Bernhardt religionstheologisch in Anspruch genommene Denkfigur des *extra Christum*, also die Idee, dass Gott sich auch unter vollkommener Absehung von Christus (und seinem Erlösungswerk) heilstiftend zum Menschen in Beziehung setzen kann. Doch um diese Figur theologisch kohärent denken zu können, muss mit Bernhardt gemeinsam davon ausgegangen werden, dass Gott in Christus lediglich vor Augen gestellt hat, was er auch sonst unabhängig davon universal wirken kann. In anderen Worten: Christus ist lediglich einer von denkbar vielen „Schauplätzen“ eines von ihm unabhängigen Heilswirken Gottes, was letztlich darauf hinausläuft, dass das Christusgeschehen an sich soteriologisch entwertet wird. Dies wiederum tritt bei Bernhardt offenkundig zutage, wenn er folgerichtig konstatiert, dass die soteriologische Funktion und Qualität von Christus ausschließlich darin bestünde, dass er das Heil vergegenwärtigt. Die Soteriologie wird in der Christologie (aber möglicherweise nicht nur dort!) dargestellt.

Gestanden, die religionstheologische Leistungsfähigkeit von Bernhardts Programm ist immens. Durch die religionstheologisch verwertete Denkfigur des *extra Christum* muss anderen Religionen nicht, wie es beispielsweise beim Inklusivismus der Fall ist, eine verborgene Christuswirklichkeit angedichtet werden, was wiederum in Misskredit steht, da damit das Selbstverständnis der jeweiligen Religionen empfindlich untergraben wird. Demgegenüber können andere Religionen als prinzipiell ebenbürtige Heilswege begriffen und somit vollumfänglich in ihrer heilvermittelnden Potenz gewürdigt werden. Doch diese religionstheologischen Weite wird zu einem horrenden Preis erstanden, nämlich durch eine fundamentale Revision der Christologie, genauer gesagt: der soteriologischen Funktion von Christus.

Bleibt damit, wem diese Revision als zu weitläufig und radikal erscheint, nur noch der Weg zurück in den Exklusivismus, wie bei einem Pendelschlag? Mitnichten. So gilt es unumwunden einzuräumen, dass Gott sich auch außerhalb der offiziellen Wirkungsgeschichte des Christentums heilstiftend zum Menschen in Beziehung setzen kann. Nur die Annahme, dass er dafür die Religionen *an sich* in Gebrauch nimmt, wofür Bernhardts Programm schlussendlich die theologisch plausibilisierte Denkmöglichkeit eröffnet, erscheint mir zu spekulativ. Was ich hingegen, in Anlehnung an Gerhard Gäde, für plausibler und biblisch-theologisch angemessener halte, ist der Gedanke, dass Gott *in* den Religionen zum Heil wirkt. Dieser mit einem christologischen Universalismus operierender Inklusivismus lässt sich dann als verborgene Christuswirklichkeit denken, die dort vorliegt, wo Menschen in faktischer Übereinstimmung mit dem

in Christus geoffenbarten Gotteswillen leben. Für diese Möglichkeit der heilsrelevanten Christuszugehörigkeit auch ohne reflexiven Christusglauben habe ich mich in der vorliegenden Arbeit ansatzweise stark gemacht, weil sie auch ohne eine aus meiner Perspektive empfindliche Depotenzenierung der Christologie auskommt. Gleichwohl muss unbedingt hinzugesagt werden, was auch der „Wermutstropfen“ der von mir präferierten Denkfigur ist, dass damit das Selbstverständnis anderer Religionen tendenziell untergraben wird, weil sie christologisch vereinnahmt werden. Die von Bernhardt elaborierte Repräsentationschristologie mag zwar ohne diese Vereinnahmung auskommen, jedoch nur unter der Prämisse, dass man gewillt ist, dabei Kernbestände der christlichen Dogmatik über Bord zu werfen bzw. Grundpfeiler seiner religiösen Identität empfindlich zu dekonstruieren. Orientiert man sich hingegen mit der vorliegenden Untersuchung an klassischen Eckpfeilern, scheint mehr als ein Inklusivismus nicht möglich. Der *Casus knacksus* für ein religionstheologisches Urteil aus christlicher Perspektive scheint zu sein, wie Soteriologie und Christologie aufeinander bezogen werden: Bei einer repräsentativen Christologie im Gepräge von Bernhardt ist ein Pluralismus potenziell möglich; bei einer konstitutiven Christologie hingegen, wie ich sie vertrete, „nur“ ein Inklusivismus.

## 6.2 Ausblick

Es ist der notwendigen Reduktion dieser Arbeit auf die Christus-Frage geschuldet, dass beispielsweise der Frage nach der universalen Wirksamkeit des Geistes, wie bei Bernhardt angedeutet, nicht näher nachgegangen werden konnte. Doch gerade dies scheint für weitere religionstheologische Erwägungsgänge nicht nebensächlich zu sein. Im Gespräch mit Religionstheologen wie Amos Yong oder dem in der Arbeit mehrfach begegneten Jacques Dupuis könnte dieser Spur nachgespürt werden. Gerade letzterer scheint ein interessanter Kandidat zu sein, da er ebenfalls im Rahmen einer konstitutiven Christologie argumentiert und bereits umfassende Sekundärliteratur zu seinen religionstheologischen Werken existieren.

Ebenfalls, insofern meinem konstitutiven Verständnis des Christusgeschehens für das Heilshandeln gefolgt werden möchte, könnte weiter danach gefragt werden, ob ebendies tatsächlich in einen Mehrgültigkeitsanspruch der christlichen Transzendenzbeziehung führt. Genau dies wurde mit der vorliegenden Arbeit festgestellt, wäre aber lohnenswert, nochmal eingehender zu untersuchen und zu diskutieren. Mir persönlich erscheint die Frage gerade deshalb so eindrücklich, da es mir unstatthaft erscheint, auf meine Gottesbeziehung einen Mehrgültigkeitsanspruch zu erheben. Freilich, mit der von Bernhardt entworfenen Repräsentationschristologie ließe sich genau dies umgehen, jedoch nur unter der Prämisse, meine gegenwärtige religiöse Identität zu veräußern. Kann dieses Dilemma behoben werden?

### 6.3 Standpunkt

In Anbetracht der vorliegenden religionstheologischen Expedition würde ich meine Position, unter Vorbehalt, wie folgt beschreiben: Ich halte insofern am Exklusivismus fest, als dass das Heil und dessen Vermittlung untrennbar mit dem Christusgeschehen, auch in eschatologischer Hinsicht, verbunden ist. Damit ist aber nicht bestritten, dass Gott sich auch außerhalb der christlichen Wirkungsgeschichte heilstiftend zum Menschen in Beziehung setzen kann. Nicht zuletzt aufgrund der vorgestellten Öffnungsklausel ist ein soteriologischer Partikularismus nicht haltbar und durch einen zurückhaltenden Inklusivismus mit Tendenz zum christologischen Universalismus zu ersetzen. Ferner pflichte ich aber Theologen wie Ratzinger (2017:16,44) oder Kuschel (1994:153) bei, dass es, nicht nur aufgrund der gebotenen Kürze der vorliegenden Arbeit, letztlich offenbleiben muss, welchen Stellenwert die nichtchristlichen Religionen an sich in der Heilsökonomie einnehmen. Schlussendlich bleibt es Gott und seiner Freiheit anheimgestellt, sowohl über die Religionen als auch das Schicksal jedes Einzelnen zu befinden. Anhand des zur Verfügung stehenden Erkenntnismaterials halte ich jedoch eine Hermeneutik der Hoffnung (Clark Pinnock) für vertretbar, die davon ausgeht, dass nicht nur Menschen aus dem christlichen Gefilde bleibende Gnade finden; anders gewendet: Es darf zumindest gehofft werden, dass das jesuanische Wort: «Ich habe noch andere Schafe, die sind nicht aus diesem Stall [...]» (Joh 10,16a) den weiten Raum der nichtchristlichen Religionen einschließt.

## 7 LITERATURVERZEICHNIS

- Allemann, Andreas 2011. *Der dreieine Gott und die Religionen. Plädoyer für einen lernoffenen Inklusivismus*. Bd. 62. Studien zur systematischen Theologie und Ethik. Zürich: LIT Verlag.
- Ankerberg, John & Burroughs, Dillon 2021. *Warum gerade das Christentum? Antworten auf Fragen des Lebens*. Burbach: rigatio Stiftung.
- Barth, Hans-Martin 2001. *Dogmatik: evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen; ein Lehrbuch*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.
- Barth, Karl 1938. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik. Bd I/2 *Kirchliche Dogmatik*. Zollikon: Verlag der evangelischen Buchhandlung.
- Barth, Karl 1949. Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus: Vorlesung gehalten an der Universität Bonn im Sommersemester 1947. München: Kaiser Verlag.
- Benz, Martin 2022. *Wenn der Glaube nicht mehr passt. Ein Umzugshelfer*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Bernhard, Reinhold 1993. *Deabsolutierung der Christologie?*, in Brück, Michael von et al. (Hrsg.) 1993, 144-200.
- Bernhardt, Reinhold 2005a. *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*. Bd. 2. Beiträge zur Theologie der Religionen. Zürich: Theologischer Verlag.
- Bernhardt, Reinhold 2005b. Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund, in Danz und Körtner 2005, 107-120.
- Bernhardt, Reinhold 2006. Christus- Repräsentant göttlicher Selbstmitteilung. Zur Unterscheidung zwischen konstitutiver und repräsentativer Christologie, in Danz & Hermanni 2006, 171-189.
- Bernhardt, Reinhold 2010a. Christentum ohne Christusglaube: die Rede von "unbewusstem Christentum" und "latenter Kirche" im 19. und 20. Jahrhundert. *Theologische Zeitschrift*. Bd. 66. Nr. 2, 119-147.
- Bernhardt, Reinhold 2010b. Extra Christum nulla salus – Blockiert der Christusglaube die Anerkennung anderer Religionen?, in Dietrich & Lienemann 2010, 117-146.
- Bernhardt, Reinhold 2016. Christologie im Kontext der Religionstheologie, in Dehn et al. 2017, 338-358.
- Bernhardt, Reinhold 2019. *Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen*. Bd. 16. Beiträge zu einer Theologie der Religionen. Zürich: Theologischer Verlag.
- Bernhardt, Reinhold 2021. *Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie*. Bd. 23. Beiträge zu einer Theologie der Religionen. Zürich: Theologischer Verlag.
- Brück, Michael von et. al. (Hrsg.) 1993. Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologen. *Questiones Disputatae*. Freiburg/Breisgau: Herder.
- Bürkle, Horst 1977. *Einführung in die Theologie der Religionen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Danz, Christian & Hermanni, Friedrich (Hrsg.) 2006. *Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Danz, Christian & Hermanni, Friedrich 2006. Zur Einführung: Wahrheitsansprüche der Weltreligionen – Konturen gegenwärtiger Religionstheologie, in Danz & Hermanni 2006, 1-7.
- Danz, Christian & Körtner, Ulrich H.J. (Hrsg.) 2005. *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Danz, Christian & Körtner, Ulrich H.J. 2004. Vorwort, in Danz und Körtner 2005, v-vi.
- Dehn, Ulrich 2017. Einleitung: Der (inter-)religiöse Dialog und die Theologie der Religionen, in Dehn et al. 2017, 11-25.
- Dehn, Ulrich et al. (Hrsg.) 2017. *Handbuch Theologie der Religionen. Texte zur religiösen Vielfalt und zum interreligiösen Dialog*. Freiburg am Breisgau: Herder Verlag.
- Dietrich, Walter & Lienemann Wolfgang (Hrsg.) 2010. *Religionen – Wahrheitsansprüche – Konflikte. Theologische Perspektiven*. Bd. 10. Beiträge zu einer Theologie der Religionen. Zürich: Theologischer Verlag.
- Dominus Iesus 2000. Erklärung über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesus Christi und der Kirche. *vatican.va*. Online im Internet: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000806\\_dominus-iesus\\_ge.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html) [Stand: 14. Mai 2022].
- Dupuis', Jacques 1997. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll: Orbis Books.
- Eißler, Friedmann 2020. Theologie der Religionen. *ezw-berlin.de*. Online im Internet: [https://ezw-berlin.de/html/3\\_10484.php](https://ezw-berlin.de/html/3_10484.php) [Stand: 14. Mai 2022].
- Elberfelder Studienbibel. Mit Sprachschlüssel und Handkonkordanz*. 2009. 6. Aufl. Witten: SCM R.Brockhaus.
- Falaturi, Abdoldjavad et al. (Hrsg.) 1976. *Drei Wege zu dem einen Gott: Glaubenserfahrung in den monotheistischen Religionen*. Freiburg im Breisgau: Verlag. Herder.
- Frankemölle, Hubert 2010. *Das Matthäusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Gäde, Gerhard 2003. *Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Gäde, Gerhard 2018. Λόγος ἄσαρκος und λόγος ἔνσαρκος. Zu einer religionstheologisch relevanten Unterscheidung im Werk Jacques Dupuis'. *Münchener Theologische Zeitschrift*. Bd. 69. H.1, 42-59.
- Greshake, Gisbert 1997. *Der dreiene Gott: eine trinitarische Theologie*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Hailer, Martin 2022. Bernhardt, Reinhold: Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie. *Theologische Literaturzeitung*. Bd. 147. Nr. 6, 623-625.
- Hardmeier, Roland 2019. *Der christliche Glaube und die Religionen*. Essay.
- Härle, Wilfried 2018. *Dogmatik*. 5. Aufl. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

- Heckel, Ulrich 2012. Biblische Perspektiven für den interreligiösen Dialog. *Theologische Beiträge*. Bd. 43. H.1, 73-85.
- Hempelmann, Heinzpeter 2009. *Nach der Zeit des Christentums. Warum Kirche von der Postmoderne profitieren kann und Konkurrenz das Geschäft belebt*. Kirche lebt – Glauben wächst. Gießen: Brunnen Verlag.
- Herzgsell, Johannes 2011. *Das Christentum im Konzert der Weltreligionen. Ein Beitrag zum interreligiösen Vergleich und Dialog*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Kasper, Walter 2016. Jesus Christus – das Heil der Welt. Schriften zur Christologie. Bd. 9. *Gesammelte Schriften*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Katholische Kirche Österreich 2022. Religionstheologe Bernhardt: „Heil“ auch außerhalb der Kirche. *katholisch.at*. Online im Internet: <https://www.katholisch.at/aktuelles/141375/religionstheologe-bernhardt-heil-auch-ausserhalb-der-kirche> [Stand: 14. Mai 2022].
- Klaiber, Walter 2011. *Jesu Tod und unser Leben. Was das Kreuz bedeutet*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Küng, Hans 2007. *Das Christentum. Wesen und Geschichte*. Sonderausgabe. München: Piper Verlag.
- Kuschel, Karl-Josef (Hrsg.) 1994. *Christentum und nichtchristliche Religionen. Mit Schlüsseltexten von Karl Barth, Paul Tillich, Karl Rahner, Hans Küng u.a.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kuschel, Karl-Josef (Hrsg.) 1994. Christologie – unfähig zum interreligiösen Dialog? Zum Problem der Einzigartigkeit Christi im Gespräch mit den Weltreligionen, in Kuschel 1994, 135-154.
- Langenfeld, Aaron 2022. Bernhardt, Reinhold: Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie. *Theologische Revue*. Bd. 118. Mai, 1-4.
- Lausanner Bewegung Deutschland (Hrsg.) 2000. *Die Lausaner Verpflichtung*. 5. Aufl. Stuttgart: Lausanner Bewegung Deutschland.
- Lewis, C.S. 2004. Der letzte Kampf. Bd. 7. *Die Chroniken von Narnia*. Wien: Carl Ueberreuter Verlag.
- Löffler, Alexander 2004. Theologie im Grenzbereich von Inklusivismus und Pluralismus: Zu Jacques Dupuis' christlicher Theologie des religiösen Pluralismus. *Zeitschrift für katholische Theologie*. Bd. 126. Nr. 4, 415-442.
- Loos, Andreas & Schweyer Stefan (Hrsg.) 2019. *Alles Heil? Mit missionaler Theologie übers Heil sprechen*. 3. Aufl. Gießen: Brunnen Verlag.
- Loos, Andreas 2019. Vom Sündenbock zum Teilgeber am göttlichen Leben. Christus im Zentrum eines trinitarischen Heilsverständnisses, in Loos & Schweyer 2019, 82-111.
- Lumen Gentium 1964. Dogmatische Konstitution über die Kirche. *vatican.va*. Online im Internet: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_ge.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html) [Stand: 14. Mai 2022].
- Luz, Ulrich 2016. *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18-25)*. Bd. I/3. 3. Aufl. EKK. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- McGrath, Alister 2013. *Der Weg der christlichen Theologie*. 3. überarbeitete und erweiterte Aufl. Gießen: Brunnen Verlag.

- Mülheimer Verband (Hrsg.) 2015. *Selbstverständnis. Die DNA des Mülheimer Verbandes Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden e.V. Leitlinien für Gemeinden und ihre Mitglieder*. 5. überarbeitete und ergänzte Neuauflage. Bremen: Missionsverlag des Mülheimer Verbandes.
- Mußner, Franz 1976. Vom "Propheten" Jesus zum "Sohn" Jesus, in Falaturi 1976, 103-115.
- Neuer, Werner 2009. *Heil in allen Weltreligionen? Das Verständnis von Offenbarung und Heil in der pluralistischen Religionstheologie John Hicks*. Gießen: Brunnen Verlag.
- Nitsche, Bernhard 2012. *Christologie*. Bd. 3554. Grundwissen Theologie. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag.
- Nostra Aetate 1965. Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. *vatican.va*. Online im Internet: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_ge.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html) [Stand: 14. Mai 2022].
- Packer, James 2005. Salvation sans Jesus. *Christianity Today*. Bd. 49, Nr. 10, 88.
- Pannenberg, Wolfhart 1990. *Grundzüge der Christologie*. 7. Aufl. Güterlohn: Mohn Media.
- Pannenberg, Wolfhart 2015. Systematische Theologie. Bd. 3. *Systematische Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pechmann, Ralph & Reppenhagen Martin (Hrsg.) 1999. *Mission im Widerspruch. Religions-theologische Fragen heute und Mission morgen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Piennisch, Markus & Wassermann, Peter (Hrsg.) 2009. *Stuttgarter Theologische Themen. BAND/VOL. IV (2009): Die Wechselwirkung von Christianisierung und islamischer Ausbreitung in historischer und missionarischer Perspektive*. Stuttgart: EUSEBIA-Missionsdienste.
- Piennisch, Markus 2009. Religionen in der Perspektive christlicher Mission: Historische und theologische Aspekte, in Piennisch & Wassermann 2009, 113-134.
- Pinnock, Clark H. 1992. *A Wideness in God's Mercy: The Finality of Jesus Christ in a World of Religions*. Grand Rapids: Zondervan Academic.
- Ratschow, Carl Heinz 1999. „Die Religionen“, in Pechmann & Reppenhagen 1999, 300-307.
- Ratzinger, Joseph (Benedikt XVI) 2011. Zweiter Teil. Vom Einzug in Jesuralem bis zur Auferstehung. *Jesus von Nazareth*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Ratzinger, Joseph (Benedikt XVI) 2017. *Glauben – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*. Neuausgabe. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Repp, Martin 2018. *Der Eine Gott und die anderen Götter. Eine historische und systematische Einführung in Religionstheologien der Ökumene*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Schmidt-Leukel, Perry 1997. *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*. Frankfurt am Main: Prisma Druck.
- Schmidt-Leukel, Perry 2005. *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Schmidt-Leukel, Perry 2006. Warum es zur pluralistischen Religionstheologie keine plausible theologische Alternative gibt, in Danz & Hermanni 2006, 11-28.



- Schnackenburg, Rudolf 1987. *Matthäusevangelium 16,21-28,20*. Bd. 1. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Würzburg: Echter Verlag.
- Schreiber, Stefan 2015. *Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament*. 1. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Schweyer, Stefan 2019. Was ist Heil? Eine Einstiegshilfe, in Loos & Schweyer 2019, 7-18.
- Schwöbel, Christoph 2003. *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schwöbel, Christoph 2005. Theologie der Religionen. II. Dogmatisch. *RGG*<sup>4</sup> 8,309-311.
- Theißen, Gerd & Merz, Annette 2011. *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*. 4. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Vatter, Stefan 2020. *Exploration Gott. Was unsere Gesellschaft jetzt braucht*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- Von Stosch, Klaus 2009a. Christologie im Kontext der Religionstheologie. *Münchener Theologische Zeitschrift*. Bd. 60. Nr. 1, 42-50.
- Von Stosch, Klaus 2009b. Reinhold Bernhardt. Ende des Dialogs. Die Begegnung der Religion und ihre theologische Reflexion. *rpp.katholisch.de*. Online im Internet: <https://www.rpp-katholisch.de/Buchvorstellung/Religionen/Religionenanzeige/tabid/155/ctrlToLoad/Details/nid/4029/Default.aspx> [Stand: 14. Mai 2022].