

EINFÜHRUNG
THEOLOGIE

Helmut Hoving

Einführung in die Christologie

3. Auflage

WBG 
Wissen verbindet

Helmut Hoving

Einführung in die Christologie

3. Auflage

Für Peter Hünermann

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

3., aktualisierte und korrigierte Auflage 2014
© 2014 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
1. Auflage 2004
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die Mitglieder
der WBG ermöglicht.
Einbandgestaltung: schreiberVIS, Bickenbach
Satz: schreiberVIS, Bickenbach
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-26471-1

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-73897-7
eBook (epub): 978-3-534-73898-4

Inhalt

Vorworte	7
Einführung	9
I. Anstöße gegenwärtiger Christologie	13
1. Revisionen	13
a) Die These vom Mythos des inkarnierten Gottessohnes	13
b) Der Antijudaismusvorwurf gegenüber der Christologie	15
c) Pluralistische Deabsolutierung der Christologie	16
d) Feministische Kritik der Sohneschristologie	18
e) Die Christologie als Funktion der Soteriologie	19
f) Ablehnung der staurozentrischen Soteriologie	20
2. Neuansätze	22
a) Dialektische und existentielle Theologie	22
b) Christologie im Horizont der Eschatologie	24
c) Der „transzendente“ Ansatz in der Christologie	27
d) Christologie als dramatische Kreuzestheologie	29
e) Theodizee-empfindliche Christologie	31
f) Christologie als Bekenntnis zu Jesus dem Juden	33
3. Kurze Zwischenbilanz	36
II. Der Gott Israels und die Ankunft seines Messias	37
1. Gott bei seinem Volk	38
a) Gottes Selbsterweis und die Erwählung Israels	38
b) Das Heiligtum Israels und das Gotteswort der Propheten	40
c) Messianische Erwartungen und Gestalten	44
d) Gottes endgültige Nähe in Verkündigung und Praxis Jesu	52
e) Die letzten Tage Jesu und sein Todesverständnis	58
2. Auferweckt von den Toten	62
a) Todesgeschick und frühjüdische Auferstehungshoffnung	62
b) Auferstehungsformeln und Erscheinungserzählungen	65
c) Die neutestamentlichen Überlieferungen vom leeren Grab	68
d) Die Auferweckung Jesu als geschichtliches Ereignis	72
e) Der auferweckte Gekreuzigte als Messias und Gottes Sohn	75
f) Präexistenz, Sendung und Parusie des Gottessohnes	82
III. Der menschgewordene Sohn Gottes	90
1. Präexistenz und zeitliche Geburt des Gottessohnes	90
a) Die innere Grenze der vornizänischen Christologie	90
b) Der Arianismus und die Göttlichkeit des Logos	96
c) Nestorius und die Mutter Jesu als Gottesgebärende	103
2. Die beiden Naturen des Sohnes	109
a) Der Monophysitismus und die Einheit der Person Christi	109
b) Die Lehre von der Enhypostasie im Neuchalzedonismus	114
c) Der Monotheletenstreit und die Freiheit Christi	118

IV. Jesus Christus im abendländischen Denken	123
1. Inkarnationschristologie und Kreuzestheologie	123
a) Mittelalterliche Lehrmeinungen zur Zwei-Naturen-Lehre . . .	123
b) Zur Erlösungslehre Anselms von Canterbury	124
c) Die christologische Synthese des Thomas von Aquin	126
d) Der Inkarnationsgedanke in der Spätscholastik	130
e) Die Kreuzestheologie Martin Luthers	132
2. Vernunftreligion und philosophische Christologie	134
a) Das Christusbild im Spinozismus und Deismus	134
b) Die Religion Christi in Lessings Geschichtsdenken	136
c) Christusidee und Christusgestalt bei Immanuel Kant	139
d) Hegels spekulativer Begriff der Christusoffenbarung	141
V. Hermeneutik der Christologie und Israel-Theologie	147
1. Kriterien für eine Israel bejahende Christologie	147
a) Die theologische Bedeutung des Judeseins Jesu	147
b) Israels messianische Hoffnungen und die Messianität Jesu . .	148
c) Das messianische Gottesvolk: Israel und Kirche	149
2. Christologisch-soteriologische Perspektiven	151
a) Das Judentum, die Religionen und die Einzigkeit Christi . . .	151
b) Gottes Menschwerdung in seinem Sohn	153
c) Christliche Trinitätslehre und biblischer Monotheismus	155
d) Gottes äußerste Gabe im Sterben Christi	156
e) Auferweckung: Rettung des ganzen sterblichen Lebens	159
f) Die Rettung Israels bei der Wiederkunft Christi	160
Literatur	163
Verzeichnis der Bibelstellen	179
Personenregister	181
Sachregister	184

Vorwort

Die vorliegende Einführung in die Christologie ist aus Vorlesungen an den Universitäten Luzern und Freiburg i. Br. hervorgegangen. Den Studierenden beider Theologischen Fakultäten danke ich für kritische Nachfragen und anregende Diskussionen.

Den Freiburger Kollegen Professor Dr. Hubert Irsigler und Professor Dr. Lorenz Oberlinner sowie Dr. Dr. Thomas Böhm (München/Freiburg) und meinem Assistenten Dr. Jan-Heiner Tück verdanke ich wichtige Ratschläge und Hinweise. Meinem wissenschaftlichen Mitarbeiter Dipl.-theol. Matthias Mühl danke ich für seine tatkräftige Unterstützung bei der redaktionellen Bearbeitung des Manuskripts sowie für die Erstellung der Register. Frau Dipl.-theol. Carmen Diller besorgte freundlicher Weise die Durchsicht der hebräischen Umschrift.

Die Einführung in die Christologie widme ich em. Professor Dr. Dr. h.c. Peter Hünermann zu seinem 75. Geburtstag.

Freiburg i. Br., am Gedenktag des hl. Leo des Großen 2003

Helmut Hoping

Vorwort zur 2. Auflage

Für die zweite Auflage meiner „Einführung in die Christologie“ wurde der Text noch einmal kritisch durchgesehen, ggf. korrigiert und um einen Anhang mit ausgewählter neuerer Literatur zur Christologie ergänzt. Ich danke Herrn stud. theol. Goran Subotić für die Mitarbeit bei der Überprüfung des Textes.

Am Festtag des hl. Cyrill von Jerusalem

Helmut Hoping

Vorwort zur 3. Auflage

Für die dritte Auflage wurde der Text noch einmal durchgesehen; der Anhang mit neuerer Literatur wurde um einige Titel gegenüber der zweiten Auflage erweitert. Ich danke Herrn Moritz Findeisen für die Überprüfung des Textes.

Helmut Hoping

Einführung

Christologie ist die Lehre von Jesus dem Christus. Der Christustitel ist die latinisierte Fassung von Χριστός, der griechischen Übersetzung des hebräischen Wortes מָשִׁיחַ (*māšīaḥ*): der Gesalbte, der „Messias“ (vgl. Mk 8,27 u.ö: Χριστός; Joh 1,41; 4,25: Μεσσίας). Von Jesus dem Christus zu sprechen bedeutet mehr, als auf eine historische Person Bezug zu nehmen. Der Christustitel bringt die Heilsbedeutung Jesu im Kontext der endzeitlichen Erwartungen Israels zum Ausdruck. Wie der Eigenname „Jesus“ (*Jeschua*), der sich von der hebräischen Wurzel יָשַׁע (*jašaʿ*) ableitet, was soviel bedeutet wie „retten“ und „helfen“, erinnert der Christustitel für immer daran, dass der Gott Jesu kein anderer ist als der Heilige Israels. Neben dem Christustitel kennt das Neue Testament andere Prädikationen, mit deren Hilfe es die Bedeutung der Person Jesu für das Heil der Menschen zur Sprache bringt: Herr (κύριος), Menschensohn (υἱός ἀνθρώπου), Sohn Gottes (υἱός θεοῦ), Heiland/Retter (σωτήρ). Die Christologie hat es mit dem zentralen Bekenntnis des Glaubens zu tun, mit der Antwort auf jene alles entscheidende Frage, die schon die Jünger Jesu beschäftigte: Wer ist dieser Jesus? (vgl. Mk 4,41).

Die Christologie bildet „das Kernstück einer jeden christlichen Theologie“ (Pannenberg/31: 13). Denn in ihr geht es zugleich um das Proprium des christlichen Gottesverständnisses. Denn wenn Jesus Christus Gottes endgültige Offenbarung ist (vgl. Hebr. 1,1–2), dann gehören seine Person und Geschichte zur Identität Gottes. Thomas von Aquin († 1274) konnte deshalb in der Lehre von Jesus Christus ein „compendium theologiae“, eine Zusammenfassung der ganzen christlichen Theologie, sehen (Comp. theol. c.1). Für Bonaventura († 1274) hält Jesus Christus in allem die Mitte (In Hex. Coll. I, 10), da er der Mittler zwischen Gott und den Menschen ist (1 Tim 2,5). Jesus Christus ist der Grund des christlichen Glaubens und der Kirche. Denn „einen anderen Grund kann niemand legen“ (1 Kor 3,11; vgl. Mk 12,10f.). Ohne Jesus Christus gäbe es kein Christentum, ohne die Erinnerungs- und Überlieferungsgemeinschaft der Kirche aber wäre der Glaube an Jesus Christus nicht auf uns gekommen.

Individualisierung, Traditionsabbruch sowie wachsender kultureller und religiöser Pluralismus haben in unseren Tagen zu einer Krise des Christusbekenntnisses geführt, die tiefgreifender ist als die Infragestellung der kirchlichen Christologie im Zuge der radikalen Bibelkritik der Aufklärung und der „Leben-Jesu-Forschung“. Der Hamburger Orientalist Hermann Samuel Reimarus († 1768) behauptete zwischen dem, was Jesus selbst gelehrt und gewirkt hat, und dem Christusbild seiner Jünger einen unüberbrückbaren Gegensatz: Jesus selbst verstand sich als irdisch-politischen Messias und wurde als solcher schließlich hingerichtet. Die Jünger haben aus ihm einen vom Himmel kommenden Messias, den Sohn Gottes, gemacht. Nach dem Begräbnis Jesu stahlen sie seinen Leichnam, verkündeten seine Auferweckung, sprachen seinem Kreuzestod Heilsbedeutung zu, bildeten eine eigene Gemeinde und führten neben der Idee der Parusie, der Wiederkunft des gekreuzigten Messias, die Sakramente Taufe und Abendmahl ein.

Auch wenn die von Reimarus vertretene Betrugs- und Verfälschungstheorie heute in der exegetischen Forschung nicht mehr ernsthaft vertreten

Aufgabe
der Christologie

Christologie
als Mitte
der Theologie

Bibelkritik
der Aufklärung

wird, hatten doch seine Thesen eine große Breitenwirkung, die bis in die popularwissenschaftlichen Jesusbücher unserer Tage hineinreicht, in denen mit schöner Regelmäßigkeit die Betrugs- und Verfälschungstheorie neu belebt wird. Für die moderne Exegese kommt Reimarus eine große Bedeutung zu, da er die Berichte und Erzählungen der Evangelien als Erster konsequent nach ihrer Historizität befragte und dabei auf unterschiedliche Angaben hinwies, etwa was die Zahl der Blindenheilungen (Mk,10,46–52; Mt 20,29–34) oder den Zeitpunkt der Tempelreinigung (Mk 11,15–19; Joh 2,13–22) betrifft.

Reimarus wusste, dass seine Thesen den christlichen Glauben in seinem Kern trafen. Die Schriften, die seine provozierenden Thesen enthielten, vor allem die Schrift „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger“ (1778), hat er deshalb nicht publiziert. Es war Gotthold Ephraim Lessing († 1781), der sie auszugsweise unter dem Titel „Fragmente eines Wolfenbüttelschen Ungeannten“ (1774–1778) veröffentlichte. Lessing, der große Denker und Dichter der Aufklärung, markiert zugleich die historische Krise der Christologie: Wenn historische Ereignisse immer kontingent sind, und das hieß für Lessing „zufällige Geschichtswahrheiten“, wie kann ihnen dann eine absolute, unbedingte Bedeutung zukommen? In seiner Schrift „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“ (1777) brachte Lessing sein Argument gegen die Vorstellung einer endgültigen geschichtlichen Offenbarung Gottes auf die Formel: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden“ (Lessing/10: Bd. 8, 441).

Mit Reimarus und Lessing begann jene radikale protestantische Bibelkritik, die am Ende wenig übrig ließ von der Gewissheit, die noch der Reformator Martin Luther († 1546) in der Schrift zu finden glaubte (Schönborn 35: 31). Luthers bibelhermeneutischer Grundsatz, dass die Schrift sich selbst auslegt (*Sacra scriptura sui ipsius interpres*), verlor im Zuge der modernen Exegese zunehmend an Plausibilität, sofern diese zu einem radikalen Pluralismus von Theorien, Hypothesen und Positionen führte. Zudem ließ der „methodische Atheismus“ der historisch-kritischen Exegese, die Schrift auszulegen *etsi Deus non daretur*, den Charakter der Schrift als Wort Gottes zunehmend verblassen (Oeming/140: 42–46).

Leben-Jesu-
Forschung

Die von Lessing veröffentlichten Fragmente waren der Ausgangspunkt der Leben-Jesu-Forschung. Ihre Geschichte hat der evangelische Theologe, Arzt und Nobelpreisträger Albert Schweitzer († 1965) geschrieben (Schweitzer/148). Der Anstoß zur Kontroverse, die im 19. Jahrhundert um das Leben Jesu und den historischen Wert der Evangelien geführt wurde, kam von David Friedrich Strauß († 1874). In seinem Werk „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet“ (1835–1836; ²1837) ersetzte Strauß die seiner Meinung nach supranaturale Sicht der Geschichte Jesu in den Evangelien durch eine konsequent rationale Betrachtungsweise: In der göttlichen Würde der Menschheit sieht Strauß die ewige Wahrheit der mit der Person Jesu verbundenen mythischen Vorstellungen.

Der Kern des Christusmythos ist nach Strauß nicht ein geschichtliches Ereignis oder eine geschichtliche Person, sondern die religiöse Idee des Gottmenschen in uns, die in der absichtslos dichtenden Sage, die den Mythos hervorbringt, historisiert wird. Die Menschheit wird so zum Inhalt der Christologie erklärt (Barth/207: 509). Der Gegenstand der Verkündigung

Jesu ist kein anderer als die „unterschiedslose Güte“ des „himmlischen Vaters“. Im Spätwerk Strauß' wird die christliche Religion ganz auf eine reine Humanitätsreligion zurückgenommen, bei der von der Einzigartigkeit Christi nichts mehr übrig bleibt. Strauß hat mit seinen Schriften eine ähnliche Wirkung erzielt wie die von Lessing veröffentlichten Fragmente. Eine Spätfolge der von Strauß vorgenommenen Trennung von mythologischer Gestalt und Inhalt des Glaubens ist das bis heute einflussreiche Entmythologisierungsprogramm des evangelischen Theologen Rudolf Bultmann († 1976).

Für viele Zeitgenossen, selbst Theologen, ist es eine ausgemachte Sache, dass die Schriften des Neuen Testaments voll von mythologischen Bildern und Vorstellungen sind, die für uns heute keine Gültigkeit mehr haben. In der Menschwerdung Gottes in seinem Sohn wird ebenso eine mythologische Vorstellung gesehen wie in der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria. Die Dämonenaustreibungen und Wunderheilungen stehen gleichermaßen unter Mythologieverdacht wie der stellvertretende Sühnetod Jesu am Kreuz und dessen rituelles Gedächtnis in der Feier der Eucharistie. Der Mythologieverdacht wird schließlich auch gegen das christliche Grundbekenntnis der Auferweckung Jesu von den Toten vorgebracht. Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu könne heute nicht mehr so verstanden werden, wie es ursprünglich gemeint war. Als religiöses Symbol für die allgemeinmenschliche Hoffnung auf ein Leben über den Tod hinaus komme der Auferweckung Jesu dagegen eine bleibende Bedeutung zu.

Der Mythologieverdacht gegenüber der Vorstellung einer Menschwerdung Gottes in seinem Sohn hat die traditionelle dogmatische Christologie erschüttert. Man hat sie als „Christologie von oben“ bezeichnet, weil sie bei dem von Ewigkeit her existierenden, präexistenten, in der „Fülle der Zeit“ menschgewordenen Logos Gottes ihren Ausgang nimmt. Sofern eine Inkarnationschristologie die Gottheit Jesu immer schon voraussetzt, steht sie in der Tat in der Gefahr, die Besonderheit der Person und Geschichte Jesu wie ihres Zusammenhanges mit dem Judentum aus dem Blick zu verlieren. Die gegenwärtige Christologie setzt deshalb bei der Botschaft, dem Wirken (Zeichenhandlungen) und dem Geschick Jesu sowie seinem Gottesbezug an und fragt, wie das neutestamentliche Christusbekenntnis und die nachfolgende christologische Lehrentwicklung in der Person und Geschichte Jesu begründet sind. Den veränderten Ansatz der gegenwärtigen Christologie bezeichnet man gegenüber der „Christologie von oben“ als „Christologie von unten“.

Es gehört zur methodischen Grundüberzeugung zeitgenössischer Christologie, dass sich die wahre Erkenntnis der Bedeutung Jesu nur aus der Geschichte dieser Person begründen lässt (Pannenberg/31: 15–24). Will eine „Christologie von unten“ mehr sein als eine der vielen modernen Jesu-logien, darf sie der christologischen Frage nach der Einheit Jesu mit Gott aber nicht ausweichen, die mit dem biblischen Sendungs- und Präexistenzgedanken aufgeworfen wird. Das theologisch unaufgebbare Anliegen einer methodisch reflektierten Inkarnationschristologie besteht darin, Person und Geschichte Jesu als Gottes endgültige Selbstoffenbarung zu denken und das Bekenntnis zu Jesus Christus trinitarisch zu verankern, was nicht ohne „ontologische“ Aussagen im weiteren Sinne möglich ist (Essen/213: 394).

Mythologieverdacht

„Christologie von oben“ –
„Christologie von unten“

Hellenisierungsthese

Adolf von Harnack († 1930), der führende Vertreter der liberalen Schule, hat gegenüber dem christlichen Dogma den Verdacht geäußert, es sei der Form und dem Inhalt nach ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums (Harnack/182: 20). Die These, die christologische Lehrentwicklung habe vom geschichtlichen Jesus eher weggeführt, als die Bedeutung seiner Person und Geschichte angemessen zu entfalten, wird bis heute vertreten (Küng/418; Ohlig/68/271; Hasenhüttl/412). Diese These ist hermeneutisch aber ebenso unbefriedigend wie die These vom Gegensatz zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des urchristlichen Kerygmas. Denn sie läuft letztlich darauf hinaus, in der christologischen Lehrentwicklung eine grandiose Verstellung der Person Jesu zu sehen.

Hermeneutik
der christologischen
Überlieferung

Da das Christusbekenntnis „Anhalt am historischen Jesus“ (Ebeling/53: 50f.) haben muss, hat eine Christologie ihren Ausgang bei der historischen Rückfrage nach Jesus von Nazaret zu nehmen. Will man aber nicht der Reproduktion jener einseitigen Jesusbilder Vorschub leisten, wie sie sich in der Jesusforschung des 19. Jahrhunderts (Schweitzer/148) und den zahlreichen popularwissenschaftlichen Jesusbüchern unserer Zeit finden (Heiligenthal/57), kann sich eine Christologie mit der historischen Rückfrage nach der Person Jesu nicht zufrieden geben. Die zentrale Aufgabe einer systematischen Christologie besteht in einer wahrheitsverpflichteten Hermeneutik der christologischen Überlieferung. Dem Christusbekenntnis der Schrift, als der primären Glaubensinstanz, kommt hier eine zentrale Rolle zu. Ausgangspunkt muss dabei das besondere Sohnesverhältnis Jesu sein. Grundlage der Christologie ist allerdings nicht nur die Schrift. Denn nach katholischem Verständnis kommt auch der darüber hinausgehenden authentischen Glaubensüberlieferung eine normative, wenn auch abgeleitete Funktion zu. Zur Aufgabe einer systematischen Christologie gehört von daher die hermeneutische Aneignung des christologischen Dogmas (Essen-Pröpper/55).

Die vorliegende Einführung in die Christologie hat fünf Kapitel. Das erste Kapitel (*I. Anstöße gegenwärtiger Christologie*) versucht, ausgehend von der Debatte um den mythologischen Charakter der christlichen Botschaft einen Überblick über gegenwärtige Christologien zu geben. Dabei wird unterschieden zwischen Programmen, die explizit eine Revision der überlieferten Christologie fordern, und Neuansätzen, die sich um eine hermeneutische Aneignung der überlieferten Christologie bemühen, mögen sie auch im Einzelnen kritische Rückfragen aufwerfen. Das zweite Kapitel (*II. Der Gott Israels und die Ankunft seines Messias*) entfaltet die biblischen Grundlagen des Christusbekenntnisses, das dritte behandelt das Christusbekenntnis der Alten Kirche und Aspekte der Soteriologie (*III. Der menschgewordene Sohn Gottes*). Im vierten Kapitel werden die großen Entwicklungen in der westlichen Christologie vom Mittelalter bis zur Moderne aufgezeigt (*IV. Jesus Christus im abendländischen Denken*). Das letzte Kapitel skizziert Perspektiven für eine Hermeneutik der Christologie (*V. Hermeneutik der Christologie und Israel-Theologie*).

I. Anstöße gegenwärtiger Christologie

1. Revisionen

a) Die These vom Mythos des inkarnierten Gottessohnes

Rudolf Bultmann († 1976) nannte die Sendungs- und Präexistenzchristologie des Neuen Testaments und den damit verbundenen Inkarnationsgedanken „mythologisch“, ebenfalls die Geburt Jesu aus Maria der Jungfrau, die Vorstellung von der Sünde, des stellvertretenden Sühnetodes Jesu sowie die Rede von der Auferstehung der Toten (Bultmann/107/108). Bultmanns Entmythologisierungprogramm versteht sich als kritische „Destruktion der neutestamentlichen Mythologie“ (Bultmann/108: 21) und der nachfolgenden Metaphysik des Gottessohnes, wofür nach Bultmann schon im Neuen Testament die entscheidenden Ansätze bereit liegen (107: 14). Die Destruktion der neutestamentlichen Mythologie erfolgt durch eine konsequent existenziale Interpretation des urchristlichen Kerygmas. So wird der „mythologischen Rede“ die Funktion zugeschrieben, die existentielle Bedeutsamkeit der historischen Gestalt Jesu und seiner Geschichte zum Ausdruck zu bringen (108: 21).

Entmythologisierung
programm

Da das urchristliche Kerygma für Bultmann auf nichts anderes zielt als die „Eigentlichkeit“ menschlicher Existenz, die Wahrheit des durch Christus eröffneten neuen Lebens, ist der „Mythos“ einer Präexistenz und Gottessohnschaft Christi für Bultmann theologisch ebenso verzichtbar wie die Vorstellung seines stellvertretenden Sühnetods. Bultmann reduziert damit die in Christus geschehene göttliche Offenbarung auf ihre existenziale Funktion für die Begründung der Eigentlichkeit menschlicher Existenz. Dies zeigt sich auch an seinem Verständnis der Auferweckung Jesu, die er nicht als ein geschichtliches Ereignis, das heißt als ein eigenes Geschehen neben Jesu Leben und Sterben betrachtet. In der Rede von der Auferweckung Jesu sieht Bultmann nur den „Ausdruck der Bedeutsamkeit des Kreuzes“ (108: 56f.). An der historischen Frage sei der christliche Osterglaube nicht interessiert (60–62).

Auf den Einwand, ob mit der Rede von Gottes Handeln nicht ein „mythologischer Rest“ im urchristlichen Kerygma verbleibt, hat Bultmann geantwortet: „Wer es schon Mythologie nennt, wenn von Gottes Tun die Rede ist, für den gewiß“ (63). Diese letztlich unbefriedigende Antwort macht den inneren Widerspruch in Bultmanns Entmythologisierungprogramm deutlich. Wenn Gott an Jesus gehandelt hat, warum – so hat Heinrich Schlier († 1978) gefragt (Schlier/253: 139–142) – darf dann der Satz, Gott hat Jesus von den Toten auferweckt, nicht als eine Aussage über ein geschichtliches Ereignis verstanden werden? Es war Herbert Braun († 1991), der Bultmanns Entmythologisierungprogramm konsequent radikalisierte und schließlich auch noch Gott selbst, das heißt seine Personalität und sein geschichtliches Handeln, entmythologisierte: Gott ist *in* dieser Welt, nicht vor ihr oder außer ihr. Er ereignet sich in der Mitmenschlichkeit (Braun/101: 114–122).

Die These vom Mythos der Inkarnationschristologie bestimmt auch das Werk „Christ sein“ (Küng/418) des bekannten Schweizer Theologen Hans

Inkarnationschristo-
logie als Mythos

Küng. Die *Theotókos*-Lehre des Konzils von Ephesus (431) kommentiert Küng mit dem rationalistischen Pathos der Aufklärung: „Als ob Gott geboren werden könnte und nicht vielmehr ein Mensch, in welchem als Gottessohn Gott selbst für den Glauben *offenbar* ist“ (418: 561). Jesus von Nazaret ist ein Mensch, in dem als Gottes Sachwalter dieser für uns offenbar wird. Diese funktionale Sachwalterchristologie hat später zu der mit der christlichen Glaubensüberlieferung unvereinbaren Forderung geführt, hinter das Konzil von Nizäa (325) und die altkirchliche Trinitätslehre auf die ersten Anfänge der Christologie zurückzugehen, um das interreligiöse Gespräch der abrahamitischen Religionen nicht mit dem Bekenntnis zur Gottheit Christi zu belasten.

Drei Jahre nach Hans Küngs „Christ sein“ erschien in England ein von John Hick herausgegebenes Buch mit dem Titel „The Myth of God Incarnate“ (Hick/327). Die Autoren des Buches, das eine intensive theologische Debatte ausgelöst hat (Green/326; Goulder/325; Mackey/333; Dalferth/22: 1–37), gehen davon aus, dass es sich bei der Inkarnationschristologie um eine mythologische Darstellungsform handelt, die auf poetische Weise die Bedeutung der Person Jesu zur Sprache bringt. Im Christusbekenntnis der Kirche sehen sie das Resultat eines realistischen Missverständnisses bestimmter, mit dem biblischen Präexistenzgedanken verbundener Bekenntnisaussagen. Das Bekenntnis zu Jesus dem Gottessohn stelle eine als Mythos fungierende metaphorische Aussage dar, die in der späteren Inkarnationschristologie metaphysisch ausgedeutet worden sei (Hick/329). Eine Variante dieser These findet sich bei Karl-Josef Kuschel und seiner gegen das christologische Dogma von Nizäa gerichteten Rede von der „Poesie der Präexistenzaussagen“ (Kuschel/269: 672).

Leitend ist bei der These vom Mythos des inkarnierten Gottessohnes ein weiter und unpräziser Begriff des Mythologischen. So definiert John Hick „Mythos“ als „eine Geschichte, die erzählt wird, aber nicht buchstäblich wahr ist, oder eine Idee oder ein Bild, die oder das auf eine Person oder Sache angewandt wird, aber nicht buchstäblich zutrifft, sondern bei den Hörern eine bestimmte Haltung oder Einstellung herbeiführt“ (Hick/327: 188). Der mythologische Satz „Jesus ist der Sohn Gottes“ mache eine Aussage über die Bedeutung der Person Jesu, nicht über seine Existenz. Damit ignoriert Hick die Differenz zwischen der christlichen Gottesrede, die sich auf ein geschichtliches Gründungsereignis bezieht, und den miraculös-mythologischen Gotteserzählungen griechischer bzw. orientalischer Herkunft.

So hat Ingolf U. Dalferth darauf hingewiesen, dass sich das Bekenntnis zu Jesus, dem Sohn des Vaters, auf die geschichtliche Person des auferweckten Gekreuzigten bezieht. „Denn Christen bekennen Jesus als Sohn Gottes, Herr, Retter, Wort Gottes oder wie auch immer sonst gerade deshalb, weil sie ihn als den von Gott vom Tode auferweckten Gekreuzigten kennen“ (Dalferth/22: 23). Daraus kann allerdings nicht der Verzicht auf eine Inkarnationschristologie abgeleitet werden, da sich das Bekenntnis zur Gottessohnschaft Christi zugleich auf ihn in seinem Leben und Sterben und das darin sich offenbarende Verhältnis zu seinem Vater bezieht. Die „Selbstvergegenwärtigung“ bzw. „Selbsterschließung“ Gottes in Jesus Christus kann ohne das inkarnationstheologische Modell nicht im Sinne einer endgültigen Selbstaussage Gottes gedacht werden.

b) Der Antijudaismusvorwurf gegenüber der Christologie

Am Bekenntnis zu Jesus als dem verheißenen Messias des Gottes Israels festzuhalten, ist in der Theologie „nach Auschwitz“ keineswegs mehr selbstverständlich. Nicht wenige fragen, ob eine messianische Christologie nicht notwendig antijudaistisch sei, bestreitet sie doch den Juden die Legitimität ihrer noch nicht erfüllten Messias Hoffnung. So vertritt Paul van Buren die These, dass Jesus der Herr der Kirche, nicht aber der Messias Israels sei. „Ohne messianisches Zeitalter kein Messias“. Im Bekenntnis zu Jesus dem Christus, dem Messias, sieht van Buren den „absurden Versuch“, „dem jüdischen Volk eines seiner eigenen zentralen Symbole der Hoffnung zu rauben“ (Buren/349: 10).

Rosemary Ruether behauptet in ihrem Buch über die theologischen Wurzeln des Antisemitismus (Ruether/381) gar einen gesetzlich-notwendigen Zusammenhang zwischen Christologie und Antijudaismus, ja Antisemitismus. So bezeichnet Ruether die Christologie als „Kehrseite des Antijudaismus“ (381: 229). Der Antijudaismus, so sekundiert Gregory Baum, sei die „linke Hand der Christologie“ (Baum/346: 19). Ruether fordert eine Revision der „messianischen Ideologie“ des „christlich-imperialistischen Mythos“ (Ruether/381: 241.243). Diese Revision verlangt vom Christentum, sich nicht mehr als „erfüllten Messianismus“ (381: 222) zu verstehen, sondern in einer „vollen Bekehrung zum Judentum“ (237) den christlichen Messianismus auf einen „unerfüllten Messianismus“ zurückzunehmen. „Der Christ wie der Jude ist noch auf dem Weg durch die Wüste, zwischen dem Auszug und dem verheißenen Land, mit goldenen Götzen und zerbrochenen Tafeln längs des Weges“ (236).

In seinem Nachwort zur deutschen Ausgabe des Buches von Rosemary Ruether kritisiert der evangelische Theologe Peter von der Osten-Sacken den „christologisch begründeten christlichen Totalitarismus“ und fordert einen konsequenten „theologischen Besitzverzicht“ (Osten-Sacken/377: 246). Allerdings hat sich von der Osten-Sacken für die Beibehaltung des Bekenntnisses zu Jesus dem Christus ausgesprochen (378: 174f.). Dagegen meint Klaus Wengst, dass „nach Auschwitz“ Jesus nur noch als „Messias aus Israel für die Völker“, nicht mehr als „Messias Israels“ bekannt werden könne (Wengst/395: 73–76). Was „für die Kirche durch den Messias Jesus vermittelt da ist, gilt für Israel schon vorher und gilt auch weiterhin ohne solche Vermittlung“. Das Verhältnis der Sohnschaft Jesu zur Sohnschaft Israels ist für Paulus aber mehr als das einer „außerordentlichen Konzentration“ (81). Wie könnte er sonst für die eschatologische Zukunft, bei der Parusie Christi, eine Rettung Israels erwarten (Röm 11, 27f.)?

Eine ähnliche Position wie Wengst vertritt der katholische Dogmatiker Herbert Vorgrimler. Für ihn ist der Tod Jesu die von ihm „bewusst angenommene Konsequenz seiner Sendung und seines Auftretens“ (Vorgrimler/394: 156), soteriologisch bedeutsam aber nur für die Heiden, nicht für Israel. Vorgrimler begründet seine Position zum einen mit dem Noachbund, den er als wirksames Zeichen „des Versöhntseins Gottes in seiner Geschichte mit den Menschen“ (ebd.) interpretiert, zum anderen mit der Gottesverkündigung Jesu, sofern sie den Gedanken der Versöhnung durch das Kreuz ausschließe. Doch beim Noachbund geht es nicht um Gottes

Christologie
als „Kehrseite
des Antijudaismus“

das Kreuz Christi –
heilsbedeutsam
nur für die Völker

Vergebung, sondern um die Geduldsfrist, das ungestrafte Hingehen-Lassen von Sünden (Groß/352: 47–52). Was die soteriologische Bedeutung des Kreuzes Christi betrifft, so geht eine Reihe namhafter Neutestamentler (Schürmann/316; Merklein/138: 159–167/306) davon aus, dass Jesus seinem Tod selbst eine Heilsbedeutung zugesprochen hat. Dass eine Christologie, um den Antijudaismus hinter sich zu lassen, das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias Israels und Sohn Gottes aufzugeben hätte, steht also keineswegs fest, wird auch von renommierten Theologen ausdrücklich bestritten (Pröpper/380; Breuning/347). Von einer messianischen Christologie, die am Bekenntnis zu Jesus dem Messias des Gottes Israels festhält, wäre ausgehend vom Judesein Jesu und ungekündigten Gottesbund, in dem Israel steht (Röm 9,1–5; 11,1f.), eine Israel und seine bleibende Erwählung bejahende Christologie zu entwickeln (vgl. Kap. V, 1).

c) Pluralistische Deabsolutierung der Christologie

Die entwickelte Moderne ist durch einen radikalen Pluralismus gekennzeichnet, der jeden unbedingten Wahrheitsanspruch fraglich erscheinen lässt. Die Antworten der Religionen auf die Fragen nach Leben und Tod können unter dieser Voraussetzung nur relativ sein. Von dieser Position geht die so genannte „Pluralistische Religionstheologie“ aus. Dabei handelt es sich um eine Richtung der „philosophy of religion“, deren bekanntester Vertreter John Hick (Hick/328) ist. Hick stützt seine pluralistische Sicht der Religionen auf Kants Unterscheidung zwischen dem „Ding an sich“ und dessen „Erscheinung“ und verknüpft damit die These, dass das Transzendente (Absolute, Reale) an sich unerkennbar ist und sich in Welt und Geschichte nicht endgültig offenbare. Auch wenn nicht alle Religionen ihrer Bestimmung in gleicher Weise gerecht werden und es Unterschiede in ihrer Lehre gibt, so sind sie doch im Prinzip gleichwertige Antworten auf die Fragen nach Leben und Tod (Schmidt-Leukel/338/339).

„gradualistische“,
„funktionalistische“
Christologie

Religionen sind unterschiedliche Medien des Transzendenten, die dazu dienen, den Menschen in einem Prozess, den Hick als „soul-making“ bezeichnet, von der Existenzweise der „self-centredness“ (Selbstzentriertheit) zur Existenzweise der „reality-centredness“ (Wirklichkeitszentriertheit) zu führen. Religionen sind unterschiedliche „soteriologische Wege“, auf denen der Mensch Heil, Befreiung und letzte Erfüllung finden kann (Hick/328: 261f.). Religionen werden von Hick an ihrer soteriologischen Effektivität und nicht an ihrer Lehre gemessen. Integrationsfähigkeit und soteriologisch bestimmte Theozentrik sind für Hick die entscheidenden Kriterien zur Beurteilung von Religionen wie Hinduismus, Buddhismus, Christentum, Judentum und Islam. Dies führt zu einer Relativierung religiöser Bilder und Symbole, Traditionen, Riten und Dogmen durch den einen religiösen Akt, sich in seiner Existenz auf das Transzendente zu beziehen. Eine endgültige Offenbarung Gottes in einem einzelnen Menschen lehnt Hick als vernunftwidrig ab. Die unterschiedlichen apersonalen und personalen Bilder, Vorstellungen und Begriffe des Transzendenten sind Linsen, durch die das Absolute betrachtet werden kann. So vertritt Hick eine „gradualistische“ und „funktionalistische“ Christologie (Schmidt-Leukel/340: 218f.),

die den essentiellen Unterschied zwischen der Person Jesu und allen anderen Menschen aufhebt (Menke/335: 231–240).

Paul F. Knitter, ein anderer Vertreter der pluralistischen Religionstheologie, bestreitet ebenfalls eine endgültige Offenbarung des göttlichen Absoluten. In Jesus haben wir es nicht mit Gott selbst zu tun, sondern wir werden durch Jesus dazu geführt, uns vom göttlichen Absoluten beanspruchen zu lassen. Religionen sind unterschiedliche Wege zu diesem einen Ziel. Zum Verständnis der Person Jesu schlägt Knitter ein theozentrisches Modell vor. Die Einzigartigkeit der Person Jesu ist weder exklusiv (die anderen Religionen ausschließend) noch inklusiv (die anderen Religionen integrierend) zu verstehen, sondern relational, bezogen auf andere einzigartige religiöse Gestalten. Knitter nennt seine Theologie der Religionen eine „theozentrische Theologie der Religionen“, die „auf einer theozentrischen, nicht-normativen Reinterpretation der Einzigartigkeit Jesu beruht“ (Knitter/331: 147).

soteriologischer
Theozentrismus

So ist Gottes Menschwerdung nicht auf Jesus beschränkt. Es gibt „andere Menschen, die dieselbe Fülle der gott-menschlichen Einheit, wie sie in Jesus verwirklicht ist, erreicht haben“ (331: 133). Für die Offenbarung Gottes in Jesus Christus kann demnach keine „Endgültigkeit“ oder „Normativität“ behauptet werden (193). Entscheidend sind für die Religionen nicht ihre Wahrheitsansprüche, sondern ihre Fähigkeit, zur Befreiung des Menschen beizutragen. Die im Neuen Testament bezeugte Einzigkeit Christi interpretiert Knitter im Sinne subjektiver Einzigartigkeit: Christen betrachten Jesus, wenn sie ihn „Sohn“ oder „Christus“ Gottes nennen, als einzigartig, weil sie sich zu ihm in der Sprache der Liebe, die den Geliebten einzigartig nennt, bekennen. Was die Liebe über die Geliebten sagt, gilt aber nicht an sich, sondern nur für den Liebenden (123–125).

Die neutestamentlichen Aussagen über die Einzigkeit der Person Jesu (vgl. 1 Tim 2,5; Apg 4,12; Joh 1,14; Hebr 9,12) gehören für Knitter nicht zum wesentlichen Bestandteil der Verkündigung. Sie müssen aus ihrem historisch-kulturellen Kontext erklärt werden, in dem man noch davon ausging, dass die Wahrheit eine einzige sei. Wie der Inkarnations- und Auferstehungsmythos haben sie die Funktion, die theozentrische Bedeutsamkeit der Person Jesu auszudrücken und für die Gemeinschaft der Glaubenden identitätsstiftend zu wirken (Knitter/331: 119–123). Entscheidend sei heute im Zeitalter des religiösen Pluralismus aber nicht mehr die „Orthodoxie“, die richtige Lehre, sondern die „Orthopraxie“, die richtige Praxis der Nachfolge (331: 138–141).

„Orthopraxie“
statt „Orthodoxie“

Anders als das postmoderne Pluralismusparadigma kennt die pluralistische Religionstheologie mit dem Göttlichen (Transzendenten, Absoluten, Realen) etwas, das die Pluralität der Standpunkte und Meinungen übergreift, selbst allerdings unbestimmt bleibt. Jesus wird damit auf einen „Katalysator“ für unsere Beziehung zum Transzendenten reduziert, eine Katalysatorfunktion, die auch andere religiöse Gestalten erfüllen können. Nach christlichem Verständnis ist Jesus allerdings mehr als einer der vielen Zeugen des Absoluten. Er ist Gottes endgültige Offenbarung, seine Selbstmitteilung in Person, jenes „geschichtlich Unbedingte“, gegen das der Religionspluralismus so vehement ankämpft.

Eine endgültige Offenbarung Gottes kann aber nicht nur als „subjektiver

Sinn“, als „Sinn für mich“, beansprucht werden. Soll der Glaube an Gottes letztgültige Offenbarung nicht das Paradox eines bloß subjektiven Meinens sein, muss Jesus Christus als *der Weg, die Wahrheit und das Leben* für die Welt und damit als „Sinn an sich“ (Menke/334: 75–110) bezeugt werden. Um seiner Identität willen muss deshalb das Christentum an der Einzigkeit Christi festhalten. Eine pluralistische Deabsolutierung der Christologie, die in Jesus von Nazareth eines der vielen Gesichter des ewigen Logos, eine seiner Inkarnationen sieht, nicht aber Gottes endgültige Offenbarung, das „concretum universale“, läuft in der Konsequenz auf eine Aufhebung des Christentums hinaus.

d) Feministische Kritik der Sohneschristologie

kein männlicher
Erlöser für Frauen

Im Bereich des Feminismus war es Mary Daly, die schon früh eine konsequente Revision der Vorstellung von Gott als Vater (Daly/409: 27–60) und die damit verbundenen „Mythen“ der Gottebenbildlichkeit, der Sünde, des Opfers (61–87) und des Gottessohnes (88–117) gefordert hat. Von Daly wird eine religiöse Welt „jenseits der Vorbilder“ eingeklagt, jenseits des als „Christolatrie“ gebrandmarkten Bekenntnisses zu Jesus Christus, dem Sohn Gottes. Dalys radikal feministische Position hat sie in einen „nachchristlichen Raum“ geführt, in dem kein Platz mehr ist für den Gott, den Jesus seinen Vater nannte, weil Frauen, so Daly, von ihm keine Befreiung erhoffen können. An die Stelle der christlichen Gottesrede tritt bei Daly die neopagane Vorstellung eines kosmischen Bundes, in dem Frauen die Planeten als ihre göttlichen Schwestern betrachten.

Nicht alle feministischen Theologinnen sind Daly in ihren radikalen Ansichten gefolgt. Zwar vertritt auch Rosemary Ruether die These, dass ein männlicher Erlöser Frauen nicht befreien könne. Allerdings bleibt Jesus für sie das entscheidende Vorbild, theologisch bedeutsam aber nicht in seinem Geschlecht, sondern allein in seiner „Menschlichkeit“. Doch was radikale Richtungen der feministischen Theologie eint, ist die Forderung nach einer Revision der Rede von Gott als Vater, der damit verbundenen Sohneschristologie und der darauf aufbauenden Trinitätslehre (Strahm-Strobel/436). Dies gilt auch für Elisabeth Schüssler Fiorenza, eine der profiliertesten feministischen Theologinnen.

Revision der
Sohneschristologie

Gegenüber der Mehrheit ihrer feministischen Kolleginnen plädiert Schüssler Fiorenza für eine Christologie ohne jegliche Geschlechterdifferenz (Schüssler Fiorenza/433/434). Grundlage ihrer Position ist die konstruktivistische These, Sprache sei ausschließlich eine „soziokulturelle Konvention“. Sie stelle „keine Reflexion der Wirklichkeit“ dar, so dass die Differenzierung zweier Geschlechter nicht ein „angeborenes Wesen repräsentiert“ (433: 65). Schüssler Fiorenza vermutet, dass die „erste christologische Reflexion theologisch eine *Sophialogie*“ (212) gewesen ist, Jesus aber schon bald in „kyriarchalen Begriffen“ als „kosmischer Herr“ (Kyrios) und Herrscher dargestellt wurde (223 f.). Prinzip der kyriarchalen Christologie ist für Schüssler Fiorenza Jesus, der „Sohn“ (υἱός) und „Herr“ (κύριος). Verbunden mit dem Inkarnationsgedanken gehört zur kyriarchalen Christologie ebenso die „imperiale“ Artikulation der Göttlichkeit Jesu

sowie die Deutung seines Todes als Sühnopfer (17.42.45f.). Eine Theologie des Kreuzes, der sich aufopfernden Liebe Jesu, seiner Selbsthingabe für die Sünden der Welt, lehnt Schüssler Fiorenza ab, weil das Leiden und Sterben Jesu nicht dem Willen der Sophia entspreche (159. 195).

Die feministische Revision der Sohneschristologie stellt nicht nur einen Bruch mit der christlichen Glaubenslehre, sondern auch mit der neutestamentlichen Überlieferung dar. Christliche Gebetsprache, Liturgie wie Theologie sind aus offenbarungstheologischen Gründen an die Vateranrede Jesu und die damit verbundene Sohneschristologie gebunden. Denn „im Munde Jesu ist die Bezeichnung Gottes als ‚Vater‘ zum Eigennamen geworden. Sie hat damit aufgehört, eine Gottesbezeichnung unter andern zu sein“ (Pannenberg/428: 286). Von daher kann sie nicht einfach durch die Mutteranrede oder eine diffuse Sophialogie ersetzt werden. Die biblische Rede von Gott als Vater ist auch nicht einfach ein Spiegelbild patriarchalischer gesellschaftlicher Verhältnisse, sondern verhält sich dazu durchaus kritisch (428: 284–286). Die Geschlechterdifferenz auf das Gottesverständnis zu übertragen oder Gott, den Jesus seinen Vater nannte, die Sophia gegenüberzustellen, repristiniert letztlich heidnische Göttervorstellungen (Bouyer/407: 54). In seiner Kritik am biblischen Monotheismus und der Sohneschristologie entspricht der radikale theologische Feminismus auffällig dem neopaganen Gepräge der „postmodernen“ Moderne.

e) Die Christologie als Funktion der Soteriologie

Christologie und Soteriologie lassen sich nicht trennen. Diese Einsicht bestimmt auf weite Strecken die moderne Christologie, in der die Person Christi und deren Heilswerk nicht mehr, wie seit der mittelalterlichen Scholastik üblich, getrennt voneinander behandelt werden. Christologie und Soteriologie sind zwei Seiten ein und derselben Sache bzw. Person. Die moderne Christologie steht allerdings zuweilen in der Gefahr, die Christologie ganz vom soteriologischen Interesse des Menschen her zu begründen. So hat etwa Karl-Heinz Ohlig den groß angelegten Versuch unternommen, die Christologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung als „Funktion der Soteriologie“ (Ohlig/68: 27) zu verstehen. In den konkreten Religionen sieht Ohlig „soteriologische Systeme“ (68: 20), die auf ein und dieselbe anthropologisch grundgelegte religiöse Frage antworten, die in den verschiedenen Kulturen unterschiedlich gestellt wird (21) und auf die deshalb kulturell bedingte Antworten gegeben werden (22–25).

Dies gilt auch für die „geschichtsorientierte Soteriologie“ des biblischen Monotheismus, der das Heil – anders als monistische soteriologische Systeme – durch geschichtliche Vermittlung erwartet. Die „geschichtsorientierte Soteriologie“ des biblischen Monotheismus nennt Ohlig „christologische Soteriologie“ (68: 26 f.), weil sie die endgültige Vermittlung des Heils von einer messianischen Gestalt erwartet. Die Soteriologie bildet den tragenden Grund, in gewisser Weise die kulturelle Matrix, für die jeweilige Gestalt der Christologie. Aufgrund ihrer kulturellen Bedingtheit muss die Christologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung vollständig der soteriologischen Hermeneutik unterworfen werden (31).

Religionen
als „soteriologische
Systeme“

die Soteriologie
als kulturelle Matrix
der Christologie

Ohligs These von der „Christologie als Funktion der Soteriologie“ macht es in letzter Konsequenz unmöglich, die Aussagen über die Messianität und Gottheit Jesu von Projektionen vorgegebener menschlicher Heilserwartungen zu unterscheiden (Pannenberg/31: 41f./428: 441f.). Zwar haben wir es in allen Religionen mit der Frage des Heils und der Erlösung zu tun. Doch die Verschiedenheit der Antworten der Religionen auf diese Frage mit ihren unterschiedlichen kulturellen Kontexten und somit die Christologie zu einer Variablen der Soteriologie zu erklären, läuft auf eine Relativierung des mit den christologischen Aussagen über die Person Jesu verbundenen Wahrheitsanspruchs hinaus. Denn das Bekenntnis zu Jesus Christus ist nicht zu trennen von der Frage nach der Heilsbedeutung seines Lebens, seines Sterbens und seiner Auferweckung. Die Gottheit Jesu hat ihren Grund nicht in seiner Heilsbedeutung für uns, sondern sie ist Voraussetzung der universalen Heilsbedeutung der Person Jesu und seiner Geschichte (Pannenberg/31: 32).

Jesus – „Katalysator“
für soteriologische
Erfahrungen

Wenn Jesus tatsächlich der Messias und Gottes Sohn ist und Gott in dieser Person sich endgültig geoffenbart hat, dann muss die universale Heilsbedeutung der Geschichte Jesu von Gott her, also streng theologisch begründet werden. So war auch die Entwicklung der altkirchlichen Inkarnationschristologie in starkem Maße von soteriologischen Motiven bestimmt – vor allem von dem Gedanken der Vergöttlichung des Menschen und dem Prinzip „was Gott nicht angenommen hat, kann auch nicht erlöst sein“ (Iren., haer. 1.3, c.23, n.2). Bei Ohlig bleibt von Jesus Christus am Ende nicht viel mehr übrig als ein „Katalysator“ für die äußersten religiösen Fragen und Hoffnungen der Menschen (Ohlig/68: 663). „Die Begegnung mit dem Christus Jesus hebt letzte soteriologische Erfahrungen ins Bewusstsein“ (68: 676). Seine letztgültige Bedeutung liegt in der Offenbarung der äußersten Menschenmöglichkeit, Gott als „Vater“ anreden zu können (679).

der trinitarische Gott
– ein synkretistisches
„Konstrukt“

Dieser Gedanke bestimmt auch Ohligs Werk zur christlichen Trinitätslehre (Ohlig/271). Der Hellenisierungsthese folgend (271: 22–28), zeichnet er darin die kulturgeschichtlichen Prozesse nach, die seiner Meinung nach zur Ausbildung des trinitarischen Dogmas geführt haben: vom Vater Jesu zum „Mysterium“ der Trinität, vom Gott Israels zum „Konstrukt“ eines trinitarischen Gottes. Dabei interpretiert Ohlig das Glaubensbekenntnis von Nizäa (325) tritheistisch: Abweichend vom Zeugnis der Schrift lehre das Symbolum mit Vater, Sohn und Geist drei Gottheiten (271: 66–68). Die Entwicklung der christlichen Trinitätslehre reduziert Ohlig auf einen durch den „Synkretismus von Judentum und Christentum mit dem Hellenismus“ (123) bedingten „Inkulturationsvorgang“ (124) des biblischen Monotheismus. Dieser Inkulturationsvorgang sei nur im damaligen Kontext verständlich und legitim gewesen. So wird am Ende von Ohlig die Normativität der christlichen Trinitätslehre ausdrücklich in Zweifel gezogen (124f.).

f) Ablehnung der staurozentrischen Soteriologie

Kritik der Opfer-
und Sühnetheologie

Das Kreuz Jesu ist das zentrale Symbol des Christentums. Das Bekenntnis zur Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu und damit eine staurozentrische Soteriologie (von σταυρός, Kreuz; σωτηρία, Rettung, Heil) gehören zur