

JÜRGEN WERBICK

GOTT- MENSCH- LICH

Elementare Christologie

HERDER

Jürgen Werbick

Gott-menschlich

Jürgen Werbick

Gott-menschlich

Elementare Christologie

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2016

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-451-34930-0

ISBN (E-Book) 978-3-451-84930-1

Inhalt

1. Christologie in postsäkularen Zeiten	9
1.1 Die umstrittene »Rückkehr der Religion«	9
1.2 Über die Rolle, die Jesus Christus für uns noch spielen könnte	13
1.3 Glaubensentscheidend und lebensentscheidend	18
1.4 Jesus Christus verheutigen?	20
1.5 Jesus, den Christus, verstehen, ihn übersetzen	26
1.6 Der getreue Zeuge	30
2. Gekommen – Empfangen	35
2.1 Das Geheimnis der Herkunft	35
2.2 Gekommen, damit ... ?	37
2.3 Kommen und um Aufnahme bitten	43
2.4 »Siehe, ich mache alles neu!« (Offb 21,5 mit Jes 43,19a)	50
3. Das Zeugnis für Gottes nahe gekommene Königsherrschaft	59
3.1 Gekommen, Gottes Nähe auszurufen	59
3.2 Jesu Zeugnis: Das Medium ist die Botschaft	62
3.3 Die missverständliche Botschaft von Gottes endzeitlichem Handeln	70
3.4 Jesus und die Johannestaufe	79
3.5 Herrschaftswechsel <i>jetzt</i>	81
3.6 So fängt es mit der Gottesherrschaft an	90
4. Wie Jesus Gottes Herrschaft lehrt und handelt	94
4.1 Lehre?	94
4.2 Jesu <i>bewegendes</i> Wort	97
4.3 Wie Gleichnisse in die Gegenwart der Gottesherrschaft hereinholen	102
4.4 Das Geltendmachen der Gottesherrschaft: Jesu Seligpreisungen	112
4.5 Heilende Macht-Taten	114

4.6	Wunderglaube?	120
4.7	Heilende Präsenz	124
4.8	Sündenvergebung	129
4.9	Jesu Gebet	131
5.	Die Erfüllung der Tora	134
5.1	»Fernab vom Gesetz«?	134
5.2	Das Gesetz Christi	138
5.3	Jesus Christus, die Tora in Person?	142
5.4	Wie man mit dem Sohn Gemeinschaft hat	149
5.5	Die Entmachtung der Herren dieser Welt	153
6.	Jesu Tod am Kreuz: Heils-Wirklichkeit?	157
6.1	Ein Straftod und seine Deutungen	157
6.2	Das Kontrastmodell	163
6.3	Auf dem Weg zu einer staurozentrischen Soteriologie	172
6.4	Zur Sühne für unsere Sünden?	176
6.5	Die zwispältige Karriere eines biblischen Modells	184
6.6	War der Tod Jesu am Kreuz für die Erlösung der Menschen notwendig?	188
6.7	Soteriologische Sachkritik an Paulus?	192
6.8	Noch einmal die Frage: War das Kreuz Jesu heilsnotwendig?	198
6.9	Und dann noch einmal die Frage: War Jesu Tod ein Opfer?	208
7.	Rettung und Danksagung	213
7.1	Der Retter ist der Gerettete	213
7.2	Der Anbruch des neuen Äons in der Auferweckung des <i>für uns</i> gekreuzigten Messias	219
7.3	Glaubens- und Hoffnungsperspektive Auferstehung	227
7.4	Die Feier der Rettung: gegen den Augenschein	231
8.	Gott-menschlich: Was in der »hohen Christologie« auf dem Spiel steht	239
8.1	Vom Verkündiger zum Verkündigten	239
8.2	Jesus, der Christus: Gott oder göttlich?	244
8.3	Christologie »von oben«	251
8.4	Chalkedon weiter gedacht	261
8.5	Neue begriffliche Möglichkeiten?	265
8.6	Geist-Christologie	269
8.7	Der Gott-erfüllte Mensch	280

8.8	Gottes vollkommenes Ebenbild	286
8.9	»Hohe Christologie«?	289
9.	Gottes Dasein trinitarisch	295
9.1	Gottes Ja-Wort: Mensch geworden, angekommen	295
9.2	Das Mysterium der Präsenz	301
9.3	Christologie im Kommunikationsparadigma	308
9.4	Gott ist Beziehung	316
9.5	Der »einfache Jesus« und die Sprache der hohen Christologie	319
	Nachwort	323
	Literaturverzeichnis	325
	Personenverzeichnis	334

1. Christologie in postsäkularen Zeiten

1.1 Die umstrittene »Rückkehr der Religion«

Dass die Welt in ein nachreligiöses Zeitalter eingetreten ist und endlich gelernt hat, sich von irrationalen Bindungen kritisch zu distanzieren, gilt schon länger nicht mehr als herrschende Meinung unter Intellektuellen und Medienleuten. Man spricht von *Postsäkularität* als Epochenmerkmal der Gegenwart¹ und entsprechend von der Rückkehr der Religion ins öffentliche Bewusstsein, ob man darüber eher glücklich oder erschrocken ist: im Blick etwa auf einen Islam, der sich anschickt, auch in unseren Breiten zu einer Gesellschafts-prägenden Macht aufzusteigen und Ängste vor einer »Islamisierung« der westlichen Welt weckt. Und man wundert sich über ein Christentum, das dem religiösen Selbstbewusstsein islamistischer Gruppen wenig entgegensetzen kann.

Wenn tatsächlich von einer Rückkehr der Religion zu sprechen wäre: Müsste man sich nicht vor ihr fürchten und sich gegen sie schützen, soweit das noch möglich ist? Oder dürfte man darauf setzen, dass es zu einer Revitalisierung und Stärkung der »guten«, einigermaßen aufgeklärten Religion gegen archaische, gewaltbestimmte Religionsformen kommt? Diese Frage ist im Januar des Jahres 2015, während ich das Einleitungskapitel schreibe – keineswegs nur von akademischer Bedeutung. Auf den Straßen von Dresden, Köln und auch andernorts wird der Islam als gewalttätige und Gewalt gebietende Religion angegriffen. Und in einer von engagierten Christen viel gelesenen Zeitschrift, dem *CHRIST IN DER GEGENWART*, versteigt sich der Kommentator zu der Einlassung, Mohammed sei – anders als Jesus Christus – ein »Kriegsherr« und »Kriegstreiber« gewesen; deshalb liege der »Geburtsfehler des Islam [...] in seiner Gründungsfigur, seinem

¹ So Stichwort-prägend Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt a. M. 2001, 12; hier ist von postsäkularen Gesellschaften die Rede.

»Propheten«.« Jesus trete dem gegenüber als ein »gewaltfreier und herrschaftskritischer Religionsstifter« auf; so dürfe das Christentum als »von der Wurzel her selbstkritische und herrschaftskritische Religion« gelten, die – wiederum im Gegensatz zum »Islam in breitesten Teilen« – »geistig im Jahr 2014 angekommen« sei.²

Wenn man Jesus von Nazaret in dieser Weise gegen Mohammed als Begründer einer »guten Religion« herausstellt, wird er zum Schutzpatron einer pauschalen Verteufelung des Islam und seines *Propheten* (im CHRIST IN DER GEGENWART deshalb in Führungszeichen gesetzt) und auch als historische Gestalt kaum adäquat gewürdigt. Dass Jesus von Nazaret Gewaltlosigkeit lebte und predigte, sei unbestritten und macht sein Renommée auch unter religiös Desinteressierten aus. Aber das heißt nicht, dass man Gewaltperspektiven ignorieren könnte, die auch in seiner Verkündigung oder in dem, was die Evangelien von ihr bezeugen, begegnen und heutige Christen ratlos machen, etwa im Zusammenhang mit den Bildern der Endzeit und des jüngsten Gerichts. Ganz zu schweigen von Gewaltorgien, die – weitet man den Blick auf die ganze Bibel – im Namen JHWHs verübt wurden oder – folgt man den biblischen Zeugnissen – von diesem sogar selbst eingefordert wurden (vgl. Num 31). Renommierter Kritiker des Christentums wie Kurt Flasch werden nicht müde, sich an solchen Texten abzarbeiten.³ Theologen sprechen mitunter missverständlich von den »dunklen Seiten Gottes«, die auch in Jesu Verkündigung nicht ausgeblendet würden. Dass gerade das Christentum in seiner wechselvollen Geschichte vielfach einen Rache-Gott bezeugte und sich anheischig machte, seinen dunklen Vergeltungswillen zu vollstrecken, der für die jeweiligen Feinde wenig Federlesens zuließ, erscheint vor diesem Hintergrund zwar immer noch monströs, aber nicht mehr unmotiviert.

Christen dürften es sich also nicht so leicht damit machen, die »eigene Religion« gegenüber anderen religiösen Traditionen als gewaltfrei und Moderne-verträglich auszuzeichnen. Aber sie werden gar nicht anders können, als auf die humanisierenden Impulse zu schauen, die sie Jesus von Nazaret und seiner Verkündigung zuschreiben dürfen. An ihn – an diese Bezugsperson christlichen Glaubens *par excellence* – werden sie sich halten, wenn sie sich dessen vergewissern wollen, was ihnen an ihrem Glauben faszinie-

² Der Kommentar *Herrschaftsreligion*, in: Christ in der Gegenwart Nr. 51/2014, 569.

³ Dass das auf einem – wie man im Blick nicht nur auf Kurt Flasch sagen muss – hermeneutisch dürftigen Niveau geschieht, tut erstmal nichts zur Sache; vgl. von Kurt Flasch: Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation, München 2013, 157–167.

rend menschlich und befreiend-heilvoll erscheint und wovon sie der Überzeugung sind, dass es ihnen an Jesus mehr oder weniger tief reichend aufgegangen ist. Dass dieser Jesus Christus sich tief in einer biblischen Glaubensgeschichte verwurzelt sah, an der man heute nur im kritisch-selbstkritischen Glaubensdialog teilnehmen kann, dass gerade er uns Christen an diesem Glaubensdialog teilhaben lässt und in ihn hineinzieht, wird man christlich als Herausforderung ansehen, eigene Fragen und Vorbehalte nicht zu verschweigen und sich zugleich Erfahrungen nicht von vornherein zu verweigern, die das Allzuselbstverständliche gegenwärtigen Selbst-, Welt- und Gottesverständnisses tief irritieren können. Jesus von Nazaret, der Jude aus der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts, ruft seine Zeit- und Glaubensgenossen und die Christen jeder Zeit in ihre Glaubens-Existenz. Er fordert sie heraus, sich dessen zu vergewissern, *von wem* sie *wozu* gerufen sind – und wie sie in ihrem Heute darauf antworten können.

Man wird die Christen fragen, weshalb sie sich von einem Menschen des ersten Jahrhunderts in all seiner menschlichen Begrenztheit und mit manchen Vorstellungen, die man heute kaum noch teilen kann, in ihrem Innersten gerufen, zur Stellungnahme herausgefordert und zum Glauben ermutigt sehen. Ist das nicht doch Merkmal eines im Kern autoritär geprägten Verhaltens, das sich religiösen Autoritäten unterwerfen will, Kennzeichen auch dafür, dass man sich auf archaische religiöse Muster wie etwa das Opferdenken und einen trivialen Jenseitsglauben festlegen lässt? Kann eine davon geprägte Religion *heute* als gute Religion in Frage kommen? Müsste sie sich nicht durchgreifend inkulturieren, damit sie uns noch Belangvolles sagen könnte? Andererseits: Würde man sie als verheißungsvoll-herausfordernd – aus den zu selbstverständlicher Geltung gelangten, menschenverachtenden Menschen-, Welt- und Gottesanschauungen befreiend – wahrnehmen können, wenn man sie sich erst so zurechtgedacht hätte, dass man sie heute gut akzeptieren kann? *Wladimir Solowjew* hat die Versuchung, der Religion sich hier zu erwehren hat, in die Gestalt des endzeitlichen *Antichrist* hineinerzählt, des Verführers schlechthin, der sich nach dem 2. Thessalonicherbrief (2 Thess 2,1–12) im Allerheiligsten des Tempels eingenistet hat. Dieser will – so erzählt es Solowjew – die Religionen der Welt in einem »ökumenischen Konzil« am Ende der Zeiten zu einer weltumfassenden Religion umfassender Zufriedenheit und der Gleichheit eines »allgemeinen Sattseins« vereinen und verführen – wogegen in der Zeit epidemischer Heimsuchungen der halben Welt durch Krankheiten und Hunger gewiss niemand etwas haben kann. Auf diese allgemeine Zustimmungsfähigkeit hin soll die endzeitliche religiöse Ökumene – so der Antichrist – ihre Leh-

ren entwerfen, denn »[...] um *angenommen* zu werden, dazu muss man *angenehm* sein«.⁴

Gute Religion: für die Ohren, die Vernunft und das Herz der Zeitgenossen akzeptabel, gar attraktiv? Dürfte sie sich auf Jesus Christus berufen, ihn als Glaubens-Bezugsperson Ernst nehmen, so Ernst nehmen, wie wir ihn heute als glaubenden und zum Glauben rufenden Juden des 1. Jahrhunderts kennenlernen können? Zweifel sind angebracht; irritierende Rückfragen drängen sich auf: In welchem Sinn kann und will dieser Jesus von Nazaret die Bezugsperson unseres Glaubens sein? Was müssten wir Heutige ihm »abnehmen«: an Welt- und Menschenanschauung, an Glaubensüberzeugungen etwa im Blick auf die »letzten Dinge«, an seinen Überzeugungen von einem in dieser Welt wirkenden Vater, von einem Heiligen Geist, der diese Welt in Gottes Herrschaft hinein verwandelt?

Wenn man die Fragen so zuspitzt, wird man als Glaubender oder als ein Mensch, der es mit dem christlichen Glauben versucht und jedenfalls glaubt, zu glauben,⁵ womöglich doch erschrecken. Müssten wir der Bezugsperson unseres Glaubens nicht alles abnehmen, was den Glauben angeht? Aber was hieße: *alles*? Alles, was das Neue Testament ihm als Botschaft zuschreibt? Alles, was den »Glaubens-Schatz« der Kirche, den *thesaurus ecclesiae*, ausmacht und von ihr als getreue Auslegung des Evangeliums angesehen wird? Oder all das, was exegetische Forschung an Überzeugungen ermittelt, die man Jesus von Nazaret mit historischer Wahrscheinlichkeit zutrauen darf? Und nicht einmal das, wenn es den eigenen moralisch-kulturellen Standards zu deutlich widerspricht?⁶

Seit der Aufklärung war die Theologie in solche Fragen verstrickt. *Hermann Samuel Reimarus* hat sie angeschärft; Lessing hat sie mit der Publikation der auf ihn zurückgehenden »Fragmente eines Ungenannten« unabweisbar gemacht. Heißt Jesus von Nazaret als Bezugsperson meines Glaubens Ernst nehmen nicht, das, was er als gläubiger Jude seiner Zeit in den Vorstellungen seiner Zeit so formulierte und auch gar nicht anders formulieren konnte, von dem zu unterscheiden, was er als überzeitlich gül-

⁴ Wladimir Solowjew, Kurze Erzählung vom Antichrist, in: Deutsche Gesamtausgabe, hg. von L. Müller, Bd. 8, München 1979, 266–270, hier 270.

⁵ Von denen, die »zu glauben glauben«, spricht vielleicht zuerst der spanische Philosoph und Literat Miguel de Unamuno (1864–1936) in seinem Büchlein: *Die Agonie des Christentums*, dt. München 1928, 19.

⁶ Man denke etwa an die römischen Bischofssynoden zu Familie und Sexualität der Jahre 2014 und 2015, in deren Verlauf offenkundig wurde, wie wenig man mit der bloßen Berufung auf Bibelstellen weiterkommt.

tig in die Welt gebracht hat und auch den Menschen unserer Gegenwart noch mit auf ihren Weg gibt?⁷ Will man die biblischen Zeugnisse nicht fundamentalistisch »wörtlich« verstehen – und genau dabei eben nicht *verstehen* –, kommt man um diese Unterscheidung vielleicht nicht herum. Ist sie aber nicht viel zu einfach gestrickt? Dürfte man ihr wirklich folgen, wenn man nicht der Versuchung erliegen will, sich einen heute akzeptablen Jesus zurechtzudenken?

1.2 Über die Rolle, die Jesus Christus für uns noch spielen könnte

Ich will in diesem Buch mit der Figur und Rolle der *Bezugsperson unseres Glaubens* experimentieren, um dem näher zu kommen, was dem christlichen Glauben heute an Unterscheidungsvermögen im Blick auf Jesus Christus wie die biblischen Zeugnisse insgesamt zugemutet und zuzutrauen ist. Diese Rolle wäre schrittweise zu profilieren; und so wäre auch zu konkretisieren, wie sie den christlichen Glauben heute bestimmt. In diesen Prozess hineinkommen will ich mit der Umschreibung der Rolle der Bezugsperson im Sinne des *Gesprächspartners*, eines Gesprächspartners, den wir uns in lebens- und glaubensgeschichtlicher Treue zumuten lassen und dem wir uns auch als die heute Glaubenden oder als nachdenkliche Menschen, die es mit dem christlichen Glauben versuchen und mit ihm ihre Erfahrungen machen wollen, nicht entziehen.

Gestehe ich damit dem »Namenspatron« der Christen nicht viel zu wenig Glaubensautorität zu? Fordert er selbst nicht eine Christus-Nachfolge ohne Wenn und Aber? Kein Diskussions-Christentum, das auch noch anfängt, mit dem neutestamentlichen Christus zu diskutieren? Es kann gewiss nicht darum gehen, mit ihm zu diskutieren, um sich seinem Anspruch zu entziehen. Er ist vielmehr als ein Gesprächspartner über die Jahrhunderte hinweg Ernst zu nehmen, der mir Entscheidendes zu sagen hat: über mein Leben, meine Berufung, über die Welt und darüber, was in ihr zur Geltung kommen muss, über die Vollendung, die unserem Leben zgedacht ist und für die wir uns zu öffnen haben, über den Gott, durch den wir unsere Vollendung finden können. Aber was das zu bedeuten hat und wie es uns in Anspruch nimmt, was er uns in diesem Sinne als das schlechthin Lebens-

⁷ Hermann Samuel Reimarus' Schrift ist erst vor wenigen Jahrzehnten vollständig publiziert worden: Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, hg. von G. Alexander, Frankfurt a. M. 1972.

Entscheidende zu sagen hat, erschließt sich unserem Verstehen erst, wenn wir uns von ihm ins Gespräch ziehen und dahin führen lassen, wo sich alles entscheidet.

Die Rolle des »inneren Gesprächspartners« ist uns nicht fremd. Er spricht uns ins Gewissen, hilft womöglich zu größerer Klarheit in Entscheidungssituationen, gibt Orientierung in einem unübersichtlich gewordenen Leben. Vor ihm breiten wir die Zweifel, auch die Aggressionen aus, die sonst niemand sehen soll; ihm klagen wir Leiden und Missachtung, von denen wir uns getroffen fühlen. Von ihm erwarten wir Trost, wenn wir mit uns nicht zurechtkommen, vielleicht auch Ermutigung, wenn wir uns nichts mehr zutrauen. Wer religionskritisch von vornherein dazu entschlossen ist, mag das für ein womöglich produktives Selbstgespräch halten, als das »Gespräch des Menschen [...] mit sich selbst als Möglichkeit, mit seinem besseren Ich.«⁸ Aber man ist zu dieser psychologisierenden Internalisierung des »innerlich äußeren Gesprächspartners« nicht durch die besseren Argumente gezwungen. Dass da tatsächlich ein göttlicher Gesprächspartner mitspricht in dem Gespräch, das »wir sind«⁹, und sein Gottes-Wort spricht, mag der geläufigen Selbstdeutung (post-)moderner Menschen eher fern liegen. Aber man müsste sich dieser Deutung nicht von vornherein verschließen.

Was hätte dieses Wort zu sagen? Was würde es als Gottes Wort auszeichnen? Dass es uns nachhaltig ins Gewissen redet und mit unseren Ausreden nicht so schnell davonkommen lässt? Dass es in neue Horizonte führt, die sich uns öffnen, weil Gott sie uns öffnet und zusagt? Dass es uns aufstört, wenn wir selbstzufrieden in Ruhe gelassen werden wollen? Dass es uns trifft und inspiriert wie kein anderes Wort? Für all das kann dieser innerlich-äußere Gesprächspartner stehen – und eintreten, wenn er denn einer ist; wenn er mehr ist als eine innerpsychische Konstellation, die dazu

⁸ Vgl. Milan Machovec, *Vom Sinn des menschlichen Lebens*, dt. Freiburg i. Br. 1971, 217. An seiner religionskritischen Intention lässt Machovec keinen Zweifel: »Der Mensch von einst sicherte sich den inneren Dialog durch die *Religion*. Der Mensch vermutete, dass er mit Gott spricht, während er mit seiner Autoprojektion, mit seinem idealen Ich sprach. Er meinte, auf diese Weise das »Paradies im Himmel« für sich vorbereiten zu können; in Wirklichkeit gewann er eben diesen »inneren Dialog«, der es ihm ermöglichte, sein Ich nicht in äußerlichen Dingen aufgehen zu lassen. Er wollte von Gott durch sein Gebet den Frieden, in Wirklichkeit gewann er durch sich selbst eine gewisse innere Ruhe« (ebd., 218).

⁹ »Seit ein Gespräch wir sind [...]« – so kann Friedrich Hölderlin sagen (in ders., *Friedensfeier*, in: Hölderlin, *Werke und Briefe*, hg. von F. Beißner und J. Schmidt, Frankfurt a. M. 1969, Bd. 1, 166).

dient, uns mit unseren authentischen Möglichkeiten, unseren Neigungen und Versäumnissen zu konfrontieren, damit mehr aus uns werden kann.

Der innere Gesprächspartner, fast ein Freund, der uns nicht loslässt, den wir gern in Anspruch nehmen, weil es uns guttut, uns an ihn zu halten: eine Gottes-Beziehung, in die wir durch Jesus Christus einbezogen sind und die sich in der Beziehung zu ihm öffnet? Da mag man wieder den Verdacht hegen, dass die Christen von heute mit Jesus einigermaßen schadlos aus einer Religion davonkommen wollen, in der es ganz anders zugeht; in der von Forderung und Strafe, gar Rache die Rede war – und vom Opfer; in der das Oben-Unten zwischen Gott und den Menschen als ein dramatisches Machtgefälle klar war und man mit diesem Gott keinesfalls auf gleichem Fuß zu stehen sich anmaßte. Irgendwie scheint es so zu sein, dass das Christentum in der Spur Jesu Christi den Versuch darstellt, einen Monotheismus zu ermäßigen, für den alle Macht im Allein-Gott konzentriert war und der die Gläubigen in der Situation sah, von diesem Allein-Gott alles zu befürchten oder zu erhoffen. Jesus Christus: der göttliche Mitmensch, der seinen Mitmenschen sagen konnte: »Ich nenne euch nicht mehr Knechte, denn der Knecht weiß [versteht] nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt« (Joh 15,15), Freunde, die teilhaben können an der Gottes-Vertrautheit, die dieser Jesus lebt.

Mit Jesus zu einer neuen Gottesbeziehung finden, so könnte man religionsgeschichtlich einordnen, wovon das Neue Testament und speziell die johanneischen Schriften handeln. Und man könnte – mit dem überlegenen Blick des evolutionär denkenden Kultur-Anthropologen, der in *Dieter Welters* Roman *Der Himmel ist kein Ort* eine evangelische Theologentaugung aufmischt – »eine Ironie der Religionsgeschichte darin sehen, dass der monotheistische Gott, der keine anderen Götter neben sich dulden wollte, in Jesus einen Beisitzer bekam, der ein ganz anderes Programm vertrat als die alte, mit grausamen Strafen und Gehorsamsprüfungen sich präsentierende Herrschergestalt«; eine Ironie deshalb, weil dieser Beisitzer zu seiner hervorgehobenen Stellung zu Rechten des Vaters nur durch sein grausames und darin Gott wohlgefälliges Selbstopfer für die Menschen erhoben werden »konnte«. Der Anthropologe lässt sich herbei, »die strategische Leistung der Apostel und vieler nachfolgender religiöser Denker« zu würdigen. Sie überbrückten diesen Widerspruch dadurch, dass sie Jesus Christus als Gottes Menschwerdung interpretierten, die Gott von seiner sympathischen Seite zeigte und der gegenüber er gleichwohl seine metaphysische Allmachtsposition behielt, da er seinen menschengewordenen Sohn die Sünden der Menschen stellvertretend-sühnend tragen ließ und ihn gerade

in seiner Erniedrigung zu sich erhöhte.¹⁰ Dieser historisch-monotheistische Kompromiss der neutestamentlichen und frühchristlichen Christus-Zeugnisse ist aber – so der Diagnostiker langfristiger religionsgeschichtlicher Entwicklungen – offensichtlich instabil. Er kann bei Jesus Christus, der als Einziger zum Beisitzer des alten Gottes geworden sein soll, nicht stehen bleibt; es konnte nicht dabei stehen bleiben, dass die Menschen sich durch ihn einem »freundlicheren Gott«¹¹ gegenüber sehen, womöglich mit diesem im Gespräch sehen konnten. Es muss – so der Religionsexperte in Wellershoffs Roman – zu der Einsicht kommen, dass nicht nur diesem Kompromiss, mit dem sich die Menschen dem Allein-Gott gegenüber religiös Erleichterung schaffen wollten, sondern dem Gottesgedanken überhaupt »außerhalb unserer Gehirne«¹² vermutlich keine reale Existenz zukommt – dass also die Menschen sich nicht nur mit Christus als Beisitzer Gottes, sondern als die Allein-Erben des gestorbenen alten Gottes ansehen und entsprechend verhalten.

Warum bei Jesus Christus stehen bleiben, dem menschengewordenen faulen Kompromiss? Warum sich religiös auf seine Vermittler-Rolle fixieren, in der er uns zum Freund – postmodern zum inneren Gesprächspartner – geworden ist, der es uns leichter macht, mit dem alten Gott zu leben? Es mag dann als Zynismus der Religionsgeschichte durchgehen, dass Jesus von Nazaret noch an die Schwelle einer »guten Religion« hinführen konnte, ehe er der Radikalität im Wege stand, in der man mit dem monotheistischen Gottesgedanken alle religiösen Motive destruieren muss. Warum also Jesus von Nazaret immer noch exklusiv eine Rolle zuweisen, welche die wirklich besten Freunde und Freundinnen von Fall zu Fall und auf Augenhöhe spielen? Die religions- und kulturgeschichtliche Entwicklung geht wie über die religiöse Selbstentfremdung durch archaisch-patriarchale Gottesvorstellungen auch über den »Mittler« hinweg, in dem die Frommen sich eine Zeit lang mit dem alten, grausam-gerechten Gott versöhnen konnten. Was früher hilfreich gewesen sein mag, ist nun überholt, vielleicht noch von historischem Interesse.

Viele werden es so sehen, die mit dieser »Einsicht« aus der gläubigen *Teilnehmerperspektive* mehr oder weniger entschieden in die überlegen be-

¹⁰ Dieter Wellershoff, *Der Himmel ist kein Ort*. Roman, Köln 2009, 230.

¹¹ Und das durchaus nicht immer – oder vielleicht nur an der Oberfläche. Das diagnostizierte Tilmann Moser in seinem Buch: *Gottesvergiftung*, Frankfurt a. M. 1976, dem das Motto vorangestellt ist: »Freut euch, wenn euer Gott freundlicher war.«

¹² Dieter Wellershoff, *Der Himmel ist kein Ort*, 234.

urteilende *Beobachterperspektive* übergewechselt sind, sei es, dass sie sich entschlossen von der Teilnehmerperspektive gelöst haben, sei es, dass sie diese nur kritisch vollziehen können. Viele Zeitgenossen werden »dazwischen hängen«, manche Leser dieses Buches, der Autor selbst. Die Perspektive der Glaubens-engagierten *Teilnehmer* wird irgendwie gebrochen – auch bereichert? – sein von dem, was mehr oder weniger wohlwollende *Beobachter* am christlichen Glauben und seinem Jesus-Bezug sehen oder auch nur analytisch-diagnostisch unterstellen.

Wer sich darauf versteht, das Feld der Übergänge zwischen den Perspektiven einigermaßen auszumessen, wird viele Entdeckungen machen, die sein Christsein bereichern und es doch vielfach irritieren. Die historisch-religionsgeschichtliche Einordnung des Christentums und seines Begründers – war er es wirklich? – scheint aus dem Glauben, zumindest dem »naiven«, hinauszudrängen, ihn als überholte Verabsolutierung eines vielfach bedingten Prozesses und der in ihm agierenden Protagonisten zu entmythologisieren. Aber es ist auch so: Wer mehr über diese Prozesse und Protagonisten weiß, der lernt sie besser kennen und wird so vielleicht tiefer in den Glauben hineingeführt. Und er wird doch auf die Frage gestoßen, was an diesen Prozessen und an den Gestalten, die ihn trugen, zeitbedingt ist und was – weshalb – als Zeiten-überdauernd bedeutsam angesehen werden kann. Er wird sich fragen, ob Religionen – so auch die christliche – sich nicht fortentwickeln und in neue Horizonte hineinwachsen müssen, wenn sie »überleben« wollen. Was müsste dann bei einer entschieden angenommenen Evolution des Christlichen verabschiedet werden, damit die Zukunft des Christentums gewonnen werden könnte? Viele Vermutungen werden hier derzeit angestellt, die allesamt auf die »Vermenschlichung« des Jesusbildes zielen und etwa die traditionelle Zweinaturenlehre wie ihren trinitarischen Rahmen als höchst zeitbedingt artikulierte metaphysische Überhöhung des in und mit Jesus von Nazaret Geschehenen verabschieden möchten. Aber wird damit nicht das Christentum selbst verabschiedet oder zu einer anspruchsvoll-menschenfreundlichen Ethik im Sinne der Bergpredigt verkürzt? Das mag die Rolle zu sein, die man Jesus von Nazaret noch einigermaßen unwidersprochen zuzuerkennen bereit ist. Sich an ihn als entscheidende Bezugsperson des Glaubens zu halten, was sollte das darüber hinaus noch bedeuten?

1.3 Glaubensentscheidend und lebensentscheidend

Es scheint so, als sei die christologische Rollenzuschreibung »Bezugsperson des Glaubens« ein eher instabiles Übergangskonzept, eine Restgröße, die sich für eine Zeit lang in das Modell »innerer Gesprächspartner« hinein übersetzen und so übergangsweise retten lässt, aber kaum zu einer dauerhaften Neubeschreibung der Glaubens-Bedeutung Jesu Christi taugt. Das wird so sein, wenn man in dieser Rollenzuschreibung nicht nur den mehr oder weniger tauglichen Versuch, einen neuen Zugang zu den überlieferten Modellen christologischen Sprechens anzubahnen, sondern die »Sache selbst« ausgesagt sieht. Man wird ja in jedem Fall weiterfragen müssen, weshalb der Glaube diese Bezugsperson braucht und sich an sie halten will und was es für den Glauben bedeutet, sich diesem innerlich-äußeren Gesprächspartner zuzuwenden bzw. gar von ihm sich angesprochen zu wissen. Einigermassen brauchbar wäre die eingeführte Rollenzuschreibung nur, wenn sie mit dem Nachweis »implementiert« werden könnte, dass der Glaubens-Bezugs-Person Jesus Christus für gläubige Christen und prinzipiell für alle Menschen eine Glaubens- und Lebens-entscheidende Bedeutung zukommt: Glaubensentscheidend, weil lebensentscheidend und lebensentscheidend weil glaubensentscheidend. Damit wäre vielleicht fast schon erreicht, was die neutestamentlichen Zeugnisse in ihrer Sprache und ihren durchaus unterschiedlichen »façons de parler« erzählen, verkünden oder bekennen. Im Zentrum ihrer Redeweisen steht freilich eine Vorstellung, die in gegenwärtigem Welt- und Selbstverständnis kaum noch Kredit genießt und geradezu exemplarisch den Eindruck vermittelt, sie sei religionsgeschichtlich überholt, weil sie nach ihrer psychologisch-soziologischen Dekonstruktion im 19. und 20. Jahrhundert allgemein-kulturgeschichtlich unmöglich geworden sei: die Vorstellung des Retters und der von ihm erhofften *Rettung*.

Wo Rettung erhofft, gar erbeten wird, wo man sich von Rettergestalten »das Heil verspricht«, scheint es um das Selbstbewusstsein von Menschen schlecht zu stehen. Man kann sich selbst – und anderen – nicht mehr helfen und braucht die höhere Instanz, die dafür zuständig und dessen mächtig sein soll, was jetzt allein noch hilft. Ist in Politik und Religion nicht schon viel zu viel Schindluder getrieben worden mit solcher Retter-Sehnsucht und hohlen Rettungsversprechen? Und hilft es wirklich weiter, wenn man die ebenso häufig wie folgenreich ausgebliebene Rettung – von den Macht-Menschen und ihren übermenschlichen Rettungskonzepten zutiefst enttäuscht – allein noch einem göttlichen Retter-Messias zutraut, sie damit

aber faktisch ins Jenseits vertagt? Wie wäre die Not zu beschreiben, aus der man sich von diesem Messias gerettet glaubt? Ist sie tatsächlich die heute empfundene Not des Menschseins – oder eher eine religiös-metaphysisch modellierte Malaise, welche von dieser Not ablenkt?

Es ist nun keineswegs so, dass gegenwärtig ein Mangel an Heilsversprechen bestünde, an politisch-gesellschaftlichen und therapeutischen gewiss nicht und an religiösen schon gar nicht. Es scheint vielmehr, als könne man auf dem umkämpften Markt der Aufmerksamkeits-Erzeugung¹³ nur bemerkenswerte, wenn auch kurzfristige Erfolge erzielen, wenn man ein umfassendes Heilsversprechen macht – und alle anderen gründlich diskreditiert. Die Rolle des Retters, des *Sotēr*, der eine unvergleichliche und wirklich tiefenwirksame Rettung – die *Soteria* – im Angebot hat, ist also einerseits durchaus im Fokus vieler Marktstrategien. Aber es ist irgendwie schwer vorstellbar, dass man das christlich mit dem Retter Jesus Christus verbundene Heilsangebot hier verorten und zum aufmerksamkeitsökonomischen Erfolg führen könnte. Läuft es irgendwie außer Konkurrenz? Oder hat es sich auf einem eigenen – dem explizit religiösen – Markt zu bewähren, auf dem es dann der Gefahr ausgesetzt wäre, dass das hier zur Entscheidung stehende Glaubens-Entscheidende von der Mehrzahl der Zeitgenossen kaum noch als Lebens-entscheidend wahrgenommen wird? Leicht wird es zum »metaphysischen Luxusproblem«, für das man allenfalls nach Erledigung oder wenigstens der Einhegung vorrangig wichtiger Lebens-Probleme oder krisenhafter Entwicklungen seine Aufmerksamkeit und Zeit aufwenden mag – wenn man religiös musikalisch ist und sich diesen Luxus leisten will.

Jesus Christus, das von ihm Eingeforderte und in den Blick Gerückte als Luxusproblem? Nicht vordringlich im Blick auf das, worüber mit hohem Einsatz gestritten wird und was jetzt zu bewältigen wäre: Eine höchst befremdliche Perspektive, wenn man die neutestamentlichen Zeugnisse im Blick hat, für die von der Stellungnahme zu Jesus Christus und dem von ihm Verkündigten nicht weniger als alles abhing. Kann man als Mensch von heute die Fokussierung der Zeugnisse auf diesen Retter-Messias noch oder von Neuem vollziehen? Könnte man das lebensentscheidend Rettende noch erlassen, für das er stand, das er geltend gemacht und verheißen hat? Die Frage führt nicht ins Abseitig-Aussichtslose, sondern tatsächlich auf den religiösen Markt der Möglichkeiten; und dort in die Ernst zu nehmende

¹³ Vgl. Georg Frank, *Ökonomie der Aufmerksamkeit*. Ein Entwurf, München – Wien 1998.

Konkurrenz mit religiösen Konzepten, die sich die Rettung des Menschlichen vom radikalen Gehorsam gegen Gottes Thora oder der Rechtleitung durch die koranische Offenbarung versprechen, oder aber von der Überwindung des verhängnisvollen Selbstseinwollens durch mystische Erfahrung, von der Selbstzurücknahme in das alles in sich einbegreifende göttliche Geschehen – von Selbstüberschreitung in das ewige Geschehen des Willens zur Macht und zum machtvollen Leben, um das fast noch mystische Versprechen von Friedrich Nietzsches *Zarathustra* nicht zu vergessen?

Allen diesen Konzepten ist die Erfahrung gemeinsam, dass Rettung nottut und dass sie in einer Tiefe des Menschseins nottut, die von nichtreligiösen bzw. nicht-mystischen Konzepten nicht im Entferntesten erreicht wird. Die Erinnerung daran scheint auch in den Konflikten und Orientierungskrisen der Gegenwart nicht vergangen zu sein. Aber öffnet sie uns die Dimension, in der die Christinnen und Christen der frühen Zeit Jesus Christus ihren Sotēr nannten? Hilft sie verstehen, neu zu sagen, was sie darunter verstanden haben? Wenn man das nicht von vornherein verneinen mag: Wie verhält sich das dem Christus der Bibel christlich zugeschriebene Rettende zu der in anderen religiösen oder mystischen Konzepten imaginierten oder auch angebahnten Rettung? Und gibt es nicht überhaupt eine monotheismuskritische religionsgeschichtliche Tendenz zu explizit und ausschließlich mystischen Übungswegen oder Rettungserfahrungen?

Folgt man mit vielen Publikationen und Bewegungen dieser Tendenz, wird man in Jesus von Nazaret einen Guru sehen, der seine Schüler einen Weg der Selbst- oder Gottfindung oder der Selbst-Überwindung im Einswerden mit dem Göttlichen lehrt. Dieser mystischen Version stünde die mit der Aufklärung geltend gemachte *ethische* gegenüber. Sie zeichnet Jesus als Lehrer und bewundernswertes Vorbild eines neuen Ethos, der eine radikale Konzentration und Verinnerlichung der alttestamentlichen Tora verkündigt und inspirierend vorgelebt habe. In beiden Figuren wird man den Jesus der Evangelien irgendwie wiedererkennen, um schließlich doch zu erkennen, dass sie ihn verzeichnen und das Entscheidende nicht treffen – dass sie gerade das nicht treffen, was vielleicht in diesem rätselhaften Titel *Bezugsperson des Glaubens* angesprochen sein könnte.

1.4 Jesus Christus verheutigen?

Wir verstehen die Rolle, die Jesus, der Christus, für die im Neuen Testament zu Wort gekommenen Zeugen spielte, nur in dem Maße, in dem wir sie in

den Rollen wiedererkennen können, die *wir als für uns* Lebens-bedeutsam oder Lebens-entscheidend wahrnehmen. Das ist so selbstverständlich wie trivial. Und es markiert doch die elementare Schwierigkeit, zu erfassen, wie wir heute so von Jesus, dem Messias, sprechen können, dass darin zum Ausdruck kommt, was die neutestamentlichen Zeugen bezeugen wollten. Wir können es nicht einfach wiederholen. Die Lebens-Zusammenhänge und die Vorstellungen des Lebensentscheidenden – die unser Leben tragen und sinnhaft strukturierenden »Sprachspiele« – sind andere geworden. So folgen die Hoffnungen, die man auf das zuinnerst Rettende und auf den setzt, dem man es verdanken dürfte, wie auch die Dramatik, nach der man sich den Vorgang der Rettung vorstellbar macht, anderen Imaginationen und Intuitionen. Das im Glauben gerade noch Verständliche, weil von Gott und seiner den Menschen erwiesenen Liebe her Verstehbare, setzt sich heute anders vom menschlich-allzumenschlich Selbstverständlichen ab als in der Zeit der biblischen Zeugnisse, weil für uns *anderes anders* selbstverständlich geworden ist als in der Zeit des ersten Jahrhunderts. Wer einem Messias die große Zeitenwende zutraut, gar ein am Tag JHWHs einbrechendes Ende »dieses Äons« – unserer Welt – für keineswegs ausgeschlossen, wenn nicht gar für wahrscheinlich hält, wer Wunderheilungen für außergewöhnlich und höchst erstaunlich, aber nicht für ausgeschlossen hält, der wird die Rolle Jesu anders bestimmen und diesen Jesus anders bezeugen, als es Menschen täten, für die das aus dem Gesichtskreis verschwunden ist und den Charakter des durchaus Erwägenswerten verloren hat.

Das scheint das christologisch grundlegende Verstehensproblem zu sein: Wie ist einigermaßen verständlich vom schlechthin Außergewöhnlichen zu sprechen, das die Zeugen an Jesus Christus wahrgenommen und das sie auf je ihre Weise bezeugt haben – weil sie es so *verstanden* hatten? Diese Formulierung ist weniger widersprüchlich, als es den Anschein hat. Die unseren Alltag – unser Selbstverständliches – tragenden und strukturierenden Sprachspiele zeichnen ja auch Rollen und Figuren für das Außergewöhnliche, Mehr-als-Selbstverständliche, vor und ermöglichen es so, von ihm zu sprechen. Der vom guten Geist erfüllte und spirituell inspirierende Meister, das (religiöse) Genie, der bahnbrechende und Horizont-öffnende Trendsetter, die unsterblich Liebende, der selbstvergessen sich Einsetzende und die ebenso selbstvergessen sich Hingebende, die Lehrerin, die vom Leben mehr als andere erfahren hat und deshalb in die Fülle des Lebens einführen kann, die Heldin, die alle Tiefen des Lebens durchschritten, seltene Gipfelerlebnisse gemacht hat und uns Normalsterbliche herausfordert, ihr auf ihrem Entdeckungsweg nachzukommen, nachzufolgen, das glaub-

würdige Vorbild, an dem man sich gerade in Krisenzeiten ausrichten und aufrichten kann – die Liste ließe sich fortschreiben. Vielfach werden diese Rollen zugeschrieben, in Anspruch genommen, miteinander verbunden, mehr oder weniger entschieden und bewusst neu interpretiert und inszeniert.

So nimmt auch das *Neue Testament* Bezug auf eine Vielzahl von Figuren und Rollen, in denen die schlechthin unvergleichliche und dennoch irgendwie verstehbare Heilsamkeit der Sendung Jesu Christi zur Sprache gebracht werden soll. Die Rolle des Christus – des Messias – ist die prominenteste; die Rollen des Menschen- und Gottessohns sind zu nennen, die des endzeitlichen Heilspropheten, des Lehrers einer rettenden Weisheit, des Logos – der Gottesweisheit und des rettenden Gotteswortes in Person –, eines Wegöffners (des »Archegos«), des leidenden und durch sein Leiden andere rettenden Gerechten. Etliche weitere wären noch von Bedeutung. Auch hier war es so, dass die Rollenzuschreibungen auf eine grundlegende Neu-Inszenierung und Neu-Ausrichtung von Rollen und Rollenerwartungen bezogen wurden: dass das als schlechthin außergewöhnlich bezeugte Proprium der Sendung Jesu durch Bezugnahme auf diese Rollen vorstellbar gemacht und zugleich durch eine tief greifende Re-Interpretation des in diesen Rollen Vorgestellten in seiner Unvergleichlichkeit zur Sprache gebracht werden sollte. Und es ist zweifellos so, dass diese Unvergleichlichkeit im Vergleich einleuchten sollte: im Vergleich mit dem, was sonst noch als prophetische Sendung, Weisheitslehre, Messianität und Geistsalbung, als Gottes- und Menschensohnschaft, als gerecht galt oder in Anspruch genommen wurde.

Lassen sich die neutestamentlich-christologischen Rollenzuschreibungen in die zuvor genannten religiös-anthropologischen Rollenbilder des Außergewöhnlichen übersetzen oder wenigstens so auf sie hin transponieren, dass sie als mehr oder weniger unvergleichliche Inszenierung oder Steigerung des mit diesen Rollen an Vorstellungen und Erwartungen Verbundenen verstanden werden könnten? Es liegt nahe, sich die im Neuen Testament gebrauchten »Titel«¹⁴ in solchen Übersetzungen nachvollziehbar zu machen. Sie bringen das von Jesus Christus Bezeugte unseren Erfahrungen des Außerordentlichen und Unvergleichlichen nahe; insofern sind sie geradezu unverzichtbar, wenn diese Zeugnisse für unser Leben Bedeutung gewinnen sollen. Aber erliegen sie damit nicht der Versuchung, das Ein-

¹⁴ In den Fachdiskussionen der Exegese und der Dogmatik spricht man missverständlich von den christologischen Hoheitstiteln; vgl. Ferdinand Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1964.

malige und im strengen Sinn Unvergleichliche den Mustern und Kategorien zu unterwerfen, die uns heute zur Verfügung stehen, um das Außerordentliche *einzuordnen*? Homogenisieren sie nicht das schlechthin Andersartige mit dem Gleichartigen, in dem wir uns die heute zugänglichen und miteinander geteilten Erfahrungen vertraut machen?

Damit müssen alle Übersetzungsversuche ernsthaft rechnen: Der in ihnen erreichte Verstehens-Gewinn ist womöglich damit erkaufte, dass das auf diesem Weg nicht verständlich zu Machende ausgeblendet oder gar unsichtbar gemacht wird. Die Übersetzung integriert und homogenisiert das Übersetzte unserer eigenen sprachlichen Selbst- und Weltverständigung, unseren Sprachfiguren und Interaktionsformen, dem Verständnis der Wirklichkeit unseres Daseins in den sozialen und naturgegebenen Lebenszusammenhängen der Gegenwart. Die Übersetzung tut in der Regel so, als sei mit der Integration in unsere Welt alles Wichtige an dem zu Übersetzenden verständlich gemacht und erschlossen; sie rechnet kaum damit, dass man ihm mit dieser Integration Gewalt antut, da man das »Verstandene« um das Noch-nicht-Verstandene oder So-nicht-Verstehbare verkürzt und geradezu verfehlt, was man sich doch vorgenommen hatte: die sachgetreue Übersetzung.¹⁵ Übersetzungen müssten sich soweit als möglich das *So-nicht-Übersetzbare* eingestehen, um dem, was sie übersetzen wollen, die Treue zu halten. Sie verraten es, wenn sie von der stillschweigenden Überzeugung getragen sind, dass die Übersetzung das Übersetzte besser versteht, als dieses sich selbst versteht, es überhaupt erst wirklich versteht.

Reflektiert-selbstkritische Übersetzung wird zu realisieren versuchen, was beim Übersetzen jeweils *auf der Strecke bleibt*, nicht mitgenommen wird, so dass es bei den Adressaten der Übersetzung nicht ankommen kann. Sie wird sich in diesem Sinne relativieren: sich eingestehen, welchen Preis sie dafür gezahlt hat, das zu Übersetzende hier und jetzt verständlich zu machen. Es liegt auf der Hand, warum dieses elementare Übersetzungsproblem für eine Christologie, die *heute* von der Glaubensbedeutung Jesu Christi zu sprechen versucht, in höchstem Maße kritisch und dramatisch wird. Die neutestamentlichen und frühkirchlichen Christuszeugnisse waren sich dessen bewusst, dass sie sich in Rollenzuschreibungen und Kategorien artikulierten, die sie zugleich bis an die Grenze ihrer geschichtlich gewachsenen Bedeutung »dehnten« und reformulierten. Das schlechthin Außerordentliche konnte nicht anders bezeugt werden: im Rückgriff auf religiöse Rollen und Rollenerwartungen im Kontext eines geschichtlich ent-

¹⁵ Die Rede ist hier vom altbekannten *Traduttore-traditore*-Dilemma der Übersetzer.

wickelten und geprägten Interaktionszusammenhangs, der das »Volk Gottes« und seinen Gott miteinander verband und »beiden Seiten« Handlungsmöglichkeiten eröffnete, diesen Interaktionszusammenhang zu schützen, zu pflegen und zu stärken. Das Handeln des Einen wurde in diesem Beziehungsgeflecht immer auch als das Handeln des Anderen erfahren und ausgelegt¹⁶: Menschliche Handlungsmöglichkeiten sind getragen und vorstrukturiert von Gottes Beziehungswillen, der sich wiederum in menschlichen Rollen realisiert, in denen dazu besonders Berufene und Begabte Gott für die Menschen und die Menschen für Gott präsent machen können. Diese Handlungs-tragenden Beziehungs- und Rollenmuster sind nicht eins zu eins in gegenwärtige gesellschaftliche und religiöse Praxis übersetzbar. Hier handelt man in anderen Beziehungsmustern und Vorstellungshorizonten, rekurriert man auf andere Erfahrungen und Perspektiven des Heilsam-Rettenden und in der Beziehung zum Absoluten zu Realisierenden bzw. zu Schützenden.

Ist es doch möglich, das *damals* Artikulierte und gläubig Gehandelte in *gegenwärtigen* Artikulationsmustern und Handlungszusammenhängen wiederzuerkennen, es in entsprechenden Übersetzungen zur Sprache zu bringen? Es käme immer wieder neu auf den Versuch an – und auf die Wachsamkeit dafür, wie der Übersetzungsgewinn durch Übersetzungsverluste erkaufte wird: wie und wo uns die Übersetzung das Übersetzte auch dadurch nahebringt, dass sie sich vom Übersetzten entfernt. Das Dilemma ist nicht aufzulösen. Man kann nur versuchen, es selbst- und übersetzungskritisch unter Kontrolle zu halten.

Die Vorstellung, sich diesem Dilemma dadurch zu entziehen, dass man das damals Gesagte heute einfach »wörtlich« wiederholt – nicht auf Griechisch, sondern auf Deutsch – wäre naiv. Sie ignoriert, dass unser Sprechen eingelassen ist in sozial-kommunikative Praktiken, in denen sich die Menschen ihre Welt erschließen und ihre Erfahrungen miteinander teilen. Verändern sich diese Praktiken, so verändern sich ihre Erfahrungen und damit die Kontexte, in denen sich die Menschen über Bedeutungen verständigen, und die Bedeutung der Worte, die man dabei gebraucht. Sagt man »das Gleiche« – sagt man es mit den gleichen Worten –, so bedeuten diese Worte in unterschiedlichen Kontexten Anderes. Es ist die nie endende Aufgabe

¹⁶ Vgl. das von Helm Stierlin ausgearbeitete Modell mitmenschlicher Beziehungen; ders., Das Tun des Einen ist das Tun des Anderen. Eine Dynamik menschlicher Beziehungen, Frankfurt a. M. 1971.

des Übersetzens, sich die Prozesse bewusst zu machen, in denen sich die sozial-kommunikativen Kontexte des Sprechens – etwa von Gott, seinem Handeln durch erwählte Gottes-Menschen und seinem Sich-Offenbaren, vom Glauben der Menschen und ihrer Gottesbeziehung – verändern und sich die Bedeutung der dabei verwendeten Worte oft unmerklich, aber auf längere Sicht mitunter tiefreichend neu bestimmt. So vollzieht sich auch die Überlieferung der biblischen Ursprungszeugnisse in fortwährenden Inkulturierungs- und Dekulturierungsprozessen; und schon die Artikulation der Ursprungszeugnisse ist Inkulturation: das Aussprechen des Erfahrenen in einem sprachlichen Selbst-, Welt- und Gottes-Verständigungszusammenhang, in dem Erfahrungen überhaupt erst geteilt – *kommuniziert* – werden können. Die Vorstellung, es gäbe einen göttlichen »Originaltext« oder göttlich-prototypische Handlungsmuster, die exterritorial wären zu den inkulturativen und dekulturativen Verständigungsprozessen einer bestimmten Zeit und Kultur, negiert das Offensichtliche, um sich die immer riskante Arbeit des Übersetzens zu ersparen. Sie unterstellt die Möglichkeit eines direkten Zugangs zum Original-Göttlichen, der sich von geschichtlich-relativen, sprachlichen Vermittlungsprozessen nicht irritieren lassen müsste. Dieser unmittelbare Zugang sollte etwa mit der Unveränderlichkeit eines heiligen Textes und dem von ihm Mitgeteilten bzw. Eingeforderten oder aber in der göttlichen Autorität eines Lehramtes gegeben sein, welches die göttliche Aussage-Intention der normativen Texte zuverlässig feststellt. Das Wagnis der Übersetzung müsste dann nicht eingegangen werden, wenn Gott sicherstellt, dass seine Botschaft nicht in menschlich-allzumenschlichen Verständigungsprozessen, sondern – davon völlig unberührt – aus sich selbst verständlich und verbindlich wird. Das ist die *fundamentalistische Option* in den Schriftreligionen, die zwar auch im Bereich des Christlichen vielfach vertreten wird, hier aber *christologisch* ausgeschlossen sein müsste.

Wie man die Glaubensbedeutung Jesu Christi auch theologisch genauer zu bestimmen hätte: Bezugsperson christlichen Glaubens ist er deshalb, weil Gott in ihm auf menschliche Weise für die Menschen rettend und heilend gegenwärtig, ja greifbar wurde, so dass diese sich in der Not ihres Menschseins und bei der Suche nach einem menschlichen Leben in Fülle an ihn halten können. Die glaubensbedeutsame »Rolle« Jesu Christi ist die des *Immanuel*, der als Mensch Gottes rettendes Mit-uns-Sein handelte und lebte, es in diesem Sinne selbst gewesen ist und – nach dem Glauben der Christen – im Heiligen Geist für alle Zeiten ist. Gottes heilende Menschengegenwart geschieht danach *in* menschlich-geschichtlicher Lebenswirklich-

keit, nicht »exterritorial« zu ihr in einer unmittelbar zugänglichen, alles Menschliche ausschließenden göttlichen Sonderwirklichkeit.

Wenn mit diesen Hinweisen einigermaßen getroffen ist, was der christliche Glaube von Jesus Christus als der Bezugsperson des Glaubens bekennt, so wäre damit jedem Fundamentalismus die Glaubens-Basis entzogen. Gott wird *im Menschlichen* heilsam gegenwärtig und damit auch in menschlicher Kommunikation, in menschlicher Selbst-, Welt- und Gottesverständigung. Er wird durch seinen Heiligen Geist in menschlicher Kommunikation dadurch präsent, dass man zu verstehen versucht, wie er in Jesu Verkündigung und in seiner menschlichen Glaubenspraxis gegenwärtig wurde, und indem man mit dem eigenen Leben auf die herausfordernde Gottes-Wirklichkeit Jesus Christus antwortet – ihm *nachfolgt*. Gottes Wirklichkeit im Gottes-Menschen Jesus Christus verstehen heißt aber unabdingbar, Gott im Blick auf Jesus Christus als den zu verstehen, der mir mein eigenes Leben verstehbar macht und es mir auf die Fülle des Lebens hin aufschließt¹⁷, der den Geist sendet, durch den mir der Weg in der Spur Jesu Christi als Weg zu einem Leben in Fülle erschlossen wird. Gott lässt sich, so der grundlegende hermeneutische Sinn des Christus-Glaubens, nur ganzmenschlich verstehen: im Gottes-Menschen Jesus von Nazaret¹⁸, im Sichselbst-Verstehen der Glaubenden, in den menschlich-geschichtlichen Verstehens- und Auslegungsprozessen, in denen Menschen sich ihre Lebens-Welt dadurch erschließen, dass sie diese als den Zeitraum der in Jesus Christus den Menschen zuinnerst nahe gekommenen, rettenden Gotteswirklichkeit verstehen.

1.5 Jesus, den Christus, verstehen, ihn übersetzen

Gott verstehen heißt christlich Jesus, den Christus, verstehen: seine Botschaft, die Sendung, der er sein Leben widmete und die er mit seinem Leben kommunizierte; es durch das und auf das hin verstehen, was die Christuszeugnisse des Neuen Testaments als Gottes-Wirklichkeit bezeugen, in Titeln oder Rollenzuschreibungen, die zum Ausdruck bringen wollen, wie in

¹⁷ Der johanneische Jesus sagt von sich: »Ich bin die Tür, wer durch mich hineingeht, wird gerettet werden [...] Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben« (Joh 10,9–10).

¹⁸ Von ihm sagt der Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,18), er habe den Gott, den niemand je gesehen habe, »ausgelegt« (wörtlich: exegisiert).

Jesus Christus und durch ihn von Gott her und auf Gott hin Rettung geschah und geschieht. Jesus, den Christus, verstehen heißt nicht, »wörtlich« zu wiederholen, was er angeblich selbst gesagt hat und was über ihn in den biblischen Zeugnissen gesagt wurde, heißt vielmehr verstehen, was damit gesagt sein sollte, uns hier und heute gesagt sein kann. Es heißt deshalb auch: neu inkulturieren, was damals in der Sprache gelehrter Bibellektüre des 1. Jahrhunderts oder im hellenistischen Denkmilieu gesagt wurde und so erst sagbar wurde und über viele Jahrhunderte neu inkulturiert, immer wieder neu unverständlich oder missverstanden wurde und neu übersetzt werden musste. Es muss heute sagbar werden, ohne dass unhörbar gemacht würde, was damals entscheidend wichtig war.

Die Dramatik dieser Aufgabe ist unverkennbar und lässt sich erahnen, wenn man sich nur im Umriss vergegenwärtigt, welchen Verlauf die Geschichte gerade der Auslegung des Retter-Seins Jesu Christi schon in den Zeugnissen des Neuen Testaments wie dann in den soteriologischen Überlieferungen der Christentumsgeschichte genommen hat. Die Zeugnisse einer rettenden Gottes-Begegnung in dem Jesus Christus, der die Sündenvergebung zuspricht und von den Fesseln dämonischer »Besessenheit« befreit, da er die Sünder und von ihrer Lebenslast Niedergedrückten auf dem Weg in die Gottesherrschaft mitnimmt, greifen aus auf die Rolle des *Menschensohnes*, der vor Gott für die Menschen einsteht und gegen die Anklage des Satans für sie zeugt. Jesus wird – nach anderen neutestamentlichen Zeugnissen, die sich auf entsprechende Überzeugungen des zeitgenössischen Judentums stützen – zum Retter für die Seinen, da er *als Gerechter leidet*: Sein Leiden tilgt nicht die eigene Ungerechtigkeit, sondern kommt denen zugute, die für ihre Sünde leiden müssten. Hier schließt dann mitunter eine Meditation der Sendung Jesu an, die diese in der Rolle des *Gottesknechts* nach Jesaja 49–53 vorgebildet sieht. Er trägt die Sünden der Vielen; im Sinne des Sühnerituals konnte von ihm – und vom gekreuzigten Jesus – gesagt werden: »Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt [...] der Herr lud auf ihn die Schuld von allen« (Jes 53,5b.6b). Von Jesus konnte es gesagt werden, weil gerade von ihm bezeugt werden durfte: »[D]er Herr fand Gefallen an seinem zerschlagenen Knecht, er rettete den, der sein Leben als Sühnopfer hingab« (Jes 53,10a).

Prominente, aber keineswegs alle neutestamentlich-soteriologischen Zeugnisse modellieren die Sendung Jesu Christi nach einer Rolle, die der priesterlichen Aufgabe entsprach, den »Zorn Gottes« und die von ihm in Gang gesetzte Strafe durch rituelle Sühneleistung abzuwenden. Die christologisch-soteriologische Reformulierung und Reinszenierung dieser Rolle

etwa im Hebräerbrief zeichnete den Gekreuzigten und Auferweckten als den endzeitlichen Hohenpriester, der alle kultische Sühne dadurch überholte, dass er sich selbst als endgültig wirksame Sühne Gott darbrachte und für alle Zeiten den Zugang zur göttlichen Heilssphäre »im Himmel« erwirkte. Wo man diese am Jerusalemer Tempel und den dort vollzogenen Sühneritualen orientierte priesterliche Logik nicht mehr verstand, machte man sie sich – ohne dass man diese Übersetzung bewusst vollzogen hätte – in einem quasi-juristischen Sprachspiel verständlich: Der Erlöser büßt stellvertretend eine (Todes-)Strafe ab, die eigentlich vom Menschengeschlecht selbst zur Tilgung der von ihm aufgehäuften Sündenschuld hätte erlitten werden müssen. Im frühen Mittelalter deutet man diese Stellvertretung mit der Rolle des Vermittlers, der die *Satisfactio* vermittelt: die Befriedigung einer todbringenden Straf-Notwendigkeit durch ein Vermittlungsverfahren, in dem sich der »Rebell« dem Lehnsherrn von neuem unterwarf und sich zu seinem Lehensgehorsam bekannte. Das Todesleiden war hier der Preis eines Gehorsams, der den Menschen zugutekam, die von sich aus gar nicht satisfaktionsfähig gewesen wären.

Welche dieser Rollen- und Bedeutungszuschreibungen stimmt nun oder trifft am Besten »die Sache selbst«: die Sendung Jesu Christi, in der Gott den Menschen schlechthin heilsam begegnen und sie in seine Heilswirklichkeit einbeziehen wollte? Die Sache selbst lässt sich nicht überzeitlich und gewissermaßen in Reinkultur aus den Inkulturationen herauspräparieren, in denen sie ausgelegt und imaginiert wurde. Sie lässt sich nur an Übersetzungen in heutige Selbst-, Welt- und Gottesverständigungsversuche mehr oder weniger gut *wiedererkennen*. Im besten Fall kann man durch sorgfältige Übersetzungsarbeit – indem man die hier angedeuteten Inkulturations- und Dekulturationsprozesse nachzeichnet – die Erfahrung vermitteln, dass das Hinein-Formulieren und Hinein-Imaginieren des in Bibel und Glaubensüberlieferung auf je eigene Weise Inkulturierten in heute vollziehbare Rollenzuschreibungen, Handlungslogiken und damit verbundene Erfahrungen dem, was *damals* gesagt werden sollte, weil es *so* geschehen ist, möglichst wenig schuldig bleibt.

Aber es ist klar: Keine Übersetzung ohne Bedeutungsverlust. Das galt schon für die biblischen Zeugnisse selbst, die in jedem Einzelfall bemüht waren – man denke etwa wiederum an den Hebräerbrief – den Sinnüberschuss der Sendung Jesu gegenüber etwa priesterlichen Rollen und Vollzügen genau zu markieren: Die in Jesus Christus eröffnete Zugänglichkeit Gottes bedeutet unendlich »mehr« als die im Tempel begangene; hier ist mehr als der Tempel (vgl. Mt 12,6). So muss die Übersetzung ins Heute an

den neutestamentlichen Christuszeugnissen immer wieder neu lernen, diesem *Weit mehr als* sprachlich und Glaubens-imaginativ Raum zu geben, ihm Geltung zu verschaffen: Wir können nicht umhin, uns Jesus Christus in den Rollen und Handlungsmustern vorzustellen, die uns »einfallen«, wenn wir uns heute den biblischen Zeugnissen aussetzen und sie für uns als bedeutsam auszulegen versuchen. Aber wir sollten das im wachen Glaubens-Bewusstsein dafür tun, dass sie nur dazu dienen können, dem *Komparativ* der Sendung Jesu Christi einen Anhaltspunkt zu geben und Vorstellungs-Orte zu markieren, an denen unsere Vorstellungskraft von den biblischen Zeugnissen herausgefordert wird, sich zu *überschreiten*:

- die Handlungslogik des Priesterlichen oder Juridischen in die Liebes-Logik des Handelns Gottes,
- unsere Vorstellungen vom Göttlichen und seinem Welt-Verhältnis auf sein Eingehen in die Menschenwelt, sein Nahekommen mitten in einem von Schuld und Scheitern bestimmten Menschenleben,
- unsere Erwartungen an die Erfüllung unseres Lebens in der Liebe auf die Fülle des Lebens hin, die den Menschen in Jesus Christus aufgetan ist und zugänglich wird.

Am Vorstellbaren das mehr als Vorstellbare, fast Unvorstellbare aufleuchten zu lassen: Darum ging es den biblischen Zeugnissen von Jesus Christus, die ihn als rettende Gottes-Wirklichkeit kommunizierten. An die Grenze des Vorstellbaren zu gelangen und hier den Ort zu finden, an dem mehr gesagt werden kann und vorstellbar wird als das innerhalb dieser Grenzen Nachvollziehbare: Darum geht es in den Übersetzungen, die schon in den biblischen Zeugnissen selbst geschieht; darum geht es in den Übersetzungen, in denen die biblischen Zeugnisse heute Ernst genommen werden müssten. So wird eine Christologie heute nur darin ihren Sinn haben, Jesus, den Christus als Gottes-Übersetzer – als Gottes-Exegeten und Gottes-Hermeneuten –, seine Gottes-Übersetzung aber als schlechthin heilsame Gottes-Wirklichkeit für den Menschen zu übersetzen; in hermeneutisch möglichst selbstkritischer Aufmerksamkeit dafür, was diese Übersetzung zu wagen hat, was bei ihr gewonnen werden und was verloren gehen kann. Jesu Gottes-Hermeneutik schließt den Zugang zu einem Gott-verbundenen, Gott-erfüllten Leben auf und fordert die Menschen dazu heraus, darin die höchsten Möglichkeiten ihrer menschlichen Freiheit zu entdecken.¹⁹ Wer sagen will, was Jesus, der Christus ihm – uns – *bedeutet*, wird das Wagnis der

¹⁹ Vgl. Paul Ricœur, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: ders. – Eberhard Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Mit einer Einführung von Pierre