

---

# Christliche Sprache: Was ist das?<sup>1</sup>

David Martin / London

(...) Die religiöse Sprache ist eine originäre (*irreducible*), eigenständige Weise des Sprechens, nicht etwa eine verfehlte oder unzureichende Form realitätsbezogener Sprache. Ich begreife die christliche Sprache als Gattung, die auf einer anderen Logik beruht als der, die den wissenschaftlichen oder politischen Diskurs bestimmt: Glaube ist eine Form von Engagement mit ganz eigener „Grammatik“. Ich beschränke mich hier auf die christliche Sprache, beziehe dabei freilich die hebräische Bibel mit ein, insoweit sie christlich re-interpretiert und als „Altes Testament“ Eingang in die christliche heilige Schrift gefunden hat. Die Bezüge zwischen Altem und Neuem Testament reichen außerordentlich weit und wirken „rückwärts“ wie „vorwärts“ aufeinander; ihre Verschiedenheit jedoch muss man achten und im Interesse analytischer Erkenntnis ehrlich respektieren. (...) Die „Logik“ des Christentums ist einzigartig. Sie beruht auf Verwandlung und Verformung, Annahme und Entfremdung, Präsenz und Abwesenheit; sie hat zu tun mit einem Ebenbild, das zerstört und wieder hergestellt wurde, mit einer Schöpfung, die entstellt und neu geschaffen wurde. Ihre Haupttugenden sind Glaube, Hoffnung und Liebe; ihnen sind Geduld, Klugheit, Weisheit, Demut, Aufrichtigkeit, Urteilsfähigkeit, Barmherzigkeit und Sorge für die Mitmenschen zur Seite gestellt.

## Die „Landschaft“ des Glaubens

Christentum ist Verkündigung (*exclamatory*), nicht Darlegung, es antwortet auf die Welt als Sinnzeichen, das beachtet werden will – und nicht als Objekt, über das man Bescheid weiß und verfügen kann. Es ist Anrufung (*vocative*), nicht Beschreibung, und seine Prinzipien, vor allem das von Untergang und Auferstehen, werden verwirklicht und damit zugleich anerkannt statt bloß zur Kenntnis genommen, zerlegt und schlüssig wieder zusammensetzt. Während es der Wissenschaft um Verallgemeinerung und Abstraktion gemäß der herrschenden Logik möglichst umfassender Gesetze geht, ... steht der Glaube künstlerischem Schaffen nahe, denn er findet seinen tiefen und unendlichen „Überfluss“ in der dichten, konzentrierten Besonderheit. Obwohl verallgemeinernde Übertragun-

<sup>1</sup> Der mit Auslassungen übers. Beitrag erschien im Original unter dem Titel *What is Christian Language?* in: Ders., *On Secularization. Towards a Revised Theory*. Aldershot, Burlington 2005, 171–184.

gen des Glaubens möglich sind und de facto Bestand haben – man denke an die Brüderlichkeit des Menschen, die Vaterschaft Gottes oder an unsere Solidarität einfach deswegen, weil wir Menschen sind –, widersetzt sich die Ausdruckweise des Glaubens einer vollständigen Überführung in die „Währung“ des Irdischen. Die Säkularisierung stößt hier an ihre Grenze. Man mag eine teilweise Übertragung anbieten und z.B. sagen „Wir alle sitzen und essen um einen Tisch versammelt“. Aber dies ist nicht gleichzusetzen mit der vollständigen Einverleibung bzw. Eingliederung Christi (*embodiment*) im Leib des Volkes Gottes, die sich in der eucharistischen Feier vollzieht.

Die Analogie zur Kunst, insbesondere zum bildnerischen Schaffen, zeigt sich am eindrücklichsten in der Weise, wie Darstellungen des Glaubens teilhaben an dem, was sie erschließen. Sie sind weder reine Herstellung, die einer Phantasie Ausdruck verleihen, noch bloße Abbildungen, die der Vorlage, dem Gegebenen, möglichst nahe kommen wollen. Sie sind vielmehr Umformungen von Erfahrung und von Welt, die als reines Geschenk empfangen und als Ganzes verarbeitet wurden. Religiöse Darstellung unterscheidet sich von der künstlerischen vor allem dadurch, wie letztere Phantasie mit einschließt. Außerdem sind Kunstwerke in besonderer Weise durch formale Anforderungen und stilistische Konventionen bestimmt, jedoch nicht durch Bezüge, wie sie für die Zeichensprache des Glaubens maßgeblich sind.

Spirituelle Landschaften werden in der gleichen Weise aufgenommen und verinnerlicht wie andere Landschaften, denn sie werden nicht in ihre Bestandteile zergliedert. Das Ganze selbst ist die Basiseinheit. Die Klanglandschaft der Musik etwa wird als eine Ganzheit rezipiert, die „passend gerahmt und zusammengefügt“ ist, und man braucht weder die einzelnen Strukturelemente zu kennen, wie sie von der Musikwissenschaft analysiert werden, noch die wissenschaftlichen und materiellen Grundlagen der Klangproduktion. Man benötigt lediglich eine oberflächliche Bekanntschaft mit der Art von Musik, die gerade aufgeführt wird. (...)

Vielelleicht lässt sich dies noch auf andere Weise ausdrücken. Die umwandelnde Erfahrung des Geistes – mag es sich um den menschlichen Geist oder um den Gottesgeist handeln – vollzieht sich unabhängig von bestimmten Glaubenssätzen, aber sie wird gestaltet und geprägt von der Substanz des ursprünglichen Glaubensgutes. Diese Prägung beeinflusst normalerweise unser Verhalten, und dies ist es, was dann andere Zivilisationen anfänglich fremd macht. Ein westlicher Atheist ist immer noch ein christlicher Atheist, und das Gesicht einer „säkularen Gesellschaft“ trägt Züge christlichen Ausdrucks. Man denke nur an das Verhalten gegenüber dem Außenseiter und Opfer oder dem einsamen Zeugen, der erprobt und geprüft wird, oder dem gefährdeten, unschuldigen Kind gegenüber, das von politischer Gewalt bedroht ist.

Die ursprünglichen Gegebenheiten, die dann durch das religiös-kulturelle Repertoire umgestaltet werden, sind in Namen und Orten festgehalten. Mit der Zeit, wenn sie sich etablieren, können sie verknöchern und wie Fossilien werden. Infolgedessen tendiert zeitgenössisches Wissen, das philosophisch orientierte Christen in das Glaubensgut zu integrieren versuchen – wie das Verständnis von Natur und „Natürlichem“ – dazu, mehr und mehr Raum einzunehmen und sich dadurch zu legitimieren, dass es in die Offenbarung „eingebaut“ wird. Freilich ist auch, wie Charles Taylor gezeigt hat, das Gegenteil möglich, indem religiöse Konzepte die Grundlage für wissenschaftliche Erklärungen bieten.<sup>2</sup>

In welche Richtung auch immer der Austausch zwischen Christentum und säkularen naturwissenschaftlichen oder philosophischem Konzepten verläuft, sind die spezifischen Ansätze notwendig, auf denen die „Landkarte“ des Glaubens beruht. Sie sind sicherlich nicht zufällig, obwohl sie auch nicht die einzige möglichen Muster sind. Sie sind notwendig, weil sie sich aus den Wurzeln des Glaubens herleiten und weil ohne sie und ihre Zeichensprache Reisende niemals gemeinsam unterwegs sein oder erkennen können, wo sie sich befinden – bezogen darauf, wo andere schon vor ihnen gewesen sind. Wenn Menschen unterwegs das Kreuzeszeichen und das Abendmahl oder den Durchzug durch das Rote Meer sehen, wissen sie, wo sie sind, und erkennen, dass sie es irgendwie mit „Kirche“ zu tun haben. Mit anderen Worten: Es ist notwenig, Landkarten zu zeichnen, um grundlegende Orientierung zu bieten, um denen, die nicht wissen wohin, Kontinuität und die „Markierungen“ der Kirche zu vermitteln.

Um orientiert zu sein, d.h. um sich nach Osten auszurichten und zu wissen, welche Hoffnung hinter dem Horizont liegt, ist keine besondere Affinität zu Vorgaben der Wissenschaft verlangt. Um die Sprache des Glaubens anzunehmen und weiterzugeben, braucht man aus religiösen Gründen keine Entscheidung darüber zu treffen, wie die Welt erschaffen worden ist, oder ob man das anthropische Prinzip<sup>3</sup> als gültig ansehen soll. Man kann sogar agnostisch eingestellt sein gegenüber philosophischen Argumenten für einen realistischen oder nicht-realistischen Aufweis Gottes. Man kann überhaupt die ganze Darstellung des Themas komisch finden, vorausgesetzt, die spirituelle Landschaft ist uns allen unwiderlegbar gegenwärtig, seien wir „Gläubige“ oder nicht. Wie Goethe sagte: „Wir wissen es, wir fühlen es.“

Der Geist bezeugt es unserem Geist, und es existieren keine anderen Begriffe, in die hinein das Zeugnis umgeformt oder entmythologisiert werden kann, als

2 Vgl. Ch. Taylor, *Sources of the Self*. Cambridge 1989 (dt. *Quellen des Selbst*. Frankfurt 1994).

3 Der Begriff wurde von Brandon Carter in die wissenschaftliche Diskussion eingeführt (vgl. Ders., *Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology*, in: Proceedings of IAU Symposium, Nr. 63. Dordrecht 1974, 291–298). Das Prinzip besagt, dass der Mensch zum Universum, aber auch das Universum zum Menschen „passt“, d.h. die Vielzahl der Naturkonstanten sind so aufeinander abgestimmt, dass unsere Existenz als Beobachter des Universums erst so möglich ist.

seine eigenen. Man fragt ja auch nicht in Begriffen der Dichtung oder Naturwissenschaft, was Musik bedeute, und würde den Aberwitz eines solchen An-sinnens sofort erkennen. Entmythologisierung ist ein moderner Mythos, entstanden, weil man das Wesen der religiösen Sprache nicht (mehr) versteht oder ihre Weise, immer alt und immer neu zu sein, „tam antiqua, tam nova“. Sie kann immer wieder in Gebrauch kommen, auch wenn es wichtig ist, dass dieser Neugebrauch sensibel ist gegenüber den Zeitumständen und die dadurch bedingte Entstehung neuer Bedeutungen. Das Neue Testament ist kein Stück aus ferner Vergangenheit, sondern ein Dokument, das immer wieder neu aufgerollt, geöffnet und gelesen werden kann – vorausgesetzt, man respektiert und benutzt die entsprechenden Schlüssel zu seinem Königreich.

### „Seeing Salvation“ – Erlösung sehen

Dies ist auch der Grund, warum „Kinder“ verstehen können, was den Weisen unverständlich geworden ist. So sind z.B. Pfingstler überall in Entwicklungsländern offen dafür, dass der Heilige Geist „in die ganze Wahrheit führt“ (Joh 14,13), und zwar im Rahmen der leitenden Kriterien des Evangeliums. Ich möchte hier kein Entwicklungsschema nahe legen wie etwa die übliche aufgeklärte Unterscheidung zwischen Kindheits- und Erwachsenenphase. Ich ziele eher auf eine Art unmittelbarer Vision ab, die imstande ist, neue, freilich kulturell gerahmte Ressourcen zu erschließen, und die sich unterscheidet von den zergliederten und zergliedernden analytischen Zwecken aufklärerischer Wissenschaftlichkeit.

Dasselbe gilt vom gegenwärtigen Wiederaufleben der alten Methoden typologischer und symbolischer Bibelinterpretation, wie sie von der Urkirche und den Kirchenvätern praktiziert wurden, und die natürlich die Methoden derjenigen waren, welche die Heilige Schrift ursprünglich zusammenstellten – übrigens in Übereinstimmung mit modernen strukturalistischen Ansätzen. Hier zeichnet sich eine Wiederentdeckung ab, und zwar sowohl der Zeichen, die im zentralen Glaubensgut des Christentums verwurzelt sind, wie auch ihrer komplexen Differenzierungen.<sup>4</sup> (...) Ein Rezensent von Richard Taylors Buch *How to Read a Church* formulierte: „Wenn wir solche Räume auf unsere unbeholfene, agnostische Weise betreten, sind wir umgeben von solchen Symbolen“ und entdecken, dass dies eine verlorene gegangene Sprache ist, die man wieder erlangen kann als Teil der Anziehung, welche das Christentum auf die zeitgenössische Vorstel-

<sup>4</sup> Vgl. z.B. S. Beckwith, *Christ's Body*. London 1993; Dies., *Signifying God*. London 2001; L. Steinberg, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*. Chicago 1993 u. R. Taylor, *How to Read a Church: A Guide to Images, Symbols and Meanings in Churches and Cathedrals*. London 2003.

lungskraft ausübt. Besucher der Ausstellung „Seeing Salvation“ (Erlösung sehen) in der Londoner Nationalgalerie sahen das, was ihnen in groben Umrissen noch schwach vertraut war, als zusammenhängendes Universum von Bedeutungen zu neuem Leben gebracht. Vor allem aber wurden sie angeleitet, das Universale im Besonderen zu verstehen statt es aus seiner konkreten Verwirklichung zu abstrahieren.

Die typologische und symbolische Interpretation der Typen und Zeichen, die Gott in die Natur und Heilige Schrift hineingelegt hat, entsteht aus Anbetung, wie es das Pfingstlertum tut, d.h. aus einem religiösen Impuls und nicht aus intellektueller Distanz, wie man sie für analytische Zwecke einnimmt. Diese Typen sind, wie Sidney Griffith kommentiert hat, eher allgemein verständlich als hermetisch, weil Christus und die Bibel den Fokus der Auslegung bilden.<sup>5</sup> Sie sind keine Kommentare oder Versuche, den Kern aus seiner Umgebung zu lösen, sondern sakramentale Ikonologie. Religiöse Sprache besteht nicht so sehr aus Theologie als vielmehr aus den Anrufungen, Dialogen, Grußworten und Gebetsfolgen der Liturgie. Wir treten ein in einen Rahmen, der ein Universum von Bedeutungen beherrscht, die zu tun haben mit Königen und Dienern, Brunnen, Felsen und Wüsten, Löwen und Lämmern, Gärten, Groß- und Landstädten, Weinen und Weinkeltern. Die Zeichen sind nicht einfach hilfreiche Metaphern, sondern Träger und Gefäße, welche die ganze Fracht an Sinn in sich tragen und in ein ikonographisches System integriert sind. Das Bild des Königs, der zum Knecht wurde und der reich war, doch um unsretwillen arm wurde, besagt nichts anderes als eine Umkehrung, nämlich Menschwerdung und das Aufnehmen der Erde in den Himmel und der Menschheit hinein in Gott. Wir haben es hier mit dem grundlegenden Muster von Abstieg und Aufstieg zu tun: „Derselbe, der hinabstieg, ist auch hinaufgestiegen“ (Eph 4,10). Umkehrungen dieser Art sind zu verstehen als nebeneinander gestellte Geschehnisse, die sich, entsprechend dem Lauf der Erzählung, zunächst hintereinander abspielen, jetzt aber gleichzeitig gegenwärtig sind im halb aufgebrochenen Zeitrahmen der Liturgie und Anbetung.

Nichts davon hat viel zu tun mit alten Mythen, die uns Heutigen viel zu sagen hätten, wie der aufklärerische Mythos von der Abschaffung es zu tun pflegte. Es geht vielmehr um verwandelnde Visionen, die in bestimmten Erzählungen Gestalt angenommen haben und aufbewahrt sind. Erzählungen ebenso wie Gedichte ereignen sich nicht im abstrakten, unbestimmten Niemandsland, sondern zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort – und im Hier und Jetzt der Liturgie. Besonderheit und Einzigartigkeit sind im Glauben kein größerer Skandal als in der Kunst, und wie sie nicht „nach unten“ auf etwas anderes, also etwa auf Naturwissenschaft oder Psychologie, zurückgeführt werden

<sup>5</sup> Vgl. S. Griffith, *The Eucharist as 'Living Medicine'*, in: S. Beckwith (Hrsg.), *Catholicism and Catholicity*. Oxford 1999, 115–116.

können, so können sie auch nicht, wie John Hicks dies tut, „nach oben“ zu einer Art Synthese höherer Ordnung assimiliert werden, die beansprucht, die Relativität von Zeit und Ort aufgehoben zu haben zugunsten ihrer eigenen ewigen und absoluten Offenbarung.

Der christliche Glaube handelt von einem „Ausdrucks-Bild“ und der Geschichte der liebenden Absichten Gottes in Christus. Der Text ist in die Handlung hineinverwoben, das ewige Wort in menschliche Worte, beides spielt jetzt und unter den Umständen seiner ursprünglichen Entstehung innerhalb der gelebten Erfahrung der ersten Glaubensgemeinden. Das gilt für die meisten Revolutionen: Die über lange Zeit sich hinziehende Entstehung des Koran geschah in Entsprechung zu den Ereignissen, die er erzählt; die Erstürmung des Winterpalastes ist zugleich Eisenstein und das ursprüngliche Ereignis.<sup>6</sup> Wir sehen und hören Ereignisse, wie sie – ähnlich den Strahlen des Lichts – gebrochen sind in der *fortdauernden* Erfahrung derjenigen, die sie durchmachen und die sie sich zu eigen machen und verstehen wollen. Die Beispiele zeigen, wie grundlegende Revolutionen eine Art Reise oder Fortgang von hier nach dort darstellen, und zwar historisch und biographisch. Sie gehen voran in ihren eigenen Neuinszenierungen: *Vexilla regis prodeunt* – „Die Königsbanner gehen voran“.

Eines der Probleme der letzten fünfhundert Jahre und des während dieser Zeit bestimmenden wortwörtlichen Schriftverständnisses ergab sich aus dem „protestantischen“ Umgang mit der Bibel: Man meinte, sie solle für jedermann zugänglich sein und gut verständlich. Die Praxis bestand in der Vermittlung bildlicher Vorstellungen, und diese symbolischen Auslegungen der Bibel prägten sich den Menschen durch das Singen von Psalmen und Hymnen ein. Aber die sich durchsetzende Theorie übte einen ständigen Druck aus hinsichtlich einer wortgetreuen Auslegungskultur, die noch verstärkt wurde durch „wissenschaftliche“ oder für den gesunden Menschenverstand plausible Erklärungen dafür, wie z.B. Wasser in Wein oder der See in Blut verwandelt wurde.

Ein Anstoß zum Unglauben ergab sich oftmals dann, wenn das evangelische bzw. presbyterianische Beharren auf der wortwörtlichen Bibelauslegung angesichts aufklärerischer Kritik nicht durchzuhalten war. Umgekehrt wurde die Schlagkraft dieser Kritik noch verstärkt durch das biblische Verbot, sich von Gott ein Bild zu machen, das von den Reformatoren und auch schon von Denkern der Renaissance wiederbelebt worden war: Demnach wird jedes Bild von Gott als menschliche Erfindung angesehen, die in falscher Weise zwischen Mensch und dem lebendigen Gott vermitteilt. Solch eine Perspektive führt leicht zu philosophischen Abstraktionen, die weit entfernt sind von der konkreten Vorstellungswelt religiöser Dichtung und somit Geist und Herz der Möglichkeit be-

<sup>6</sup> Vgl. W.B. Lincoln, *Sunlight at Mignight*. Oxford 2001, Kap. 8.

rauben, sich in Gott zu verankern. In der Reformation entfesselte der Bildersturm einen Exzess von Zerstörung und Enteignung, der die religiöse Schaffenskraft jahrhundertelang behinderte und noch heute nachwirkt, wo religiöse Rituale und Sprache als Mumpitz abgetan werden.<sup>7</sup> In seinem *Hamlet im Fegefeuer* hat Stephen Greenblatt gezeigt, wie die Reformation dazu führte, Dichtung als etwas bloß Fabulöses abzutun, statt sich am ursprünglichen Glaubensgut zu orientieren.<sup>8</sup>

Im allgemeinen Sprachgebrauch wird Religion allzu leicht mit dem „gewöhnlichen“ Heiligen in Verbindung gebracht. In der Tat: Das Heilige im christlichen Sinn, wie es sich in der Heiligkeit Christi und in der Geschichte der Erlösung verkörpert, mag dafür manchmal in Anspruch genommen werden, etwa wenn vom Nimbus der Monarchie oder der „heiligen“ Nation die Rede ist; sonst aber sollte strikt zwischen beiden unterschieden werden. Die „Ehre“ Gottes sollte freilich nicht verwechselt werden mit „la gloire“ der heiligen französischen Republik, auch wenn sie manchmal einander näher kommen können, wie etwa im *Te Deum* und *Requiem* von Hector Berlioz oder in der Dichtung von Charles Péguy. Offenkundig bieten sich die Charakteristika der religiösen Sprache an, wenn es um die heilige Monarchie, die heilige Nation, den heiligen Führer und die heilige Partei geht. Jedoch gelten die Kriterien für ihre Verwendung, wie sie im ursprünglichen Glaubensgut enthalten sind, ständig von neuem, z.B. was den Unterschied zwischen Gott und Caesar, zwischen dem Kaiser und der Majestät des Gekreuzigten angeht. Das Kruzifix an der Wand wurde von den königlichen Waffen abgelöst, und dann verschwanden die königlichen Waffen ihrerseits.

Die religiöse Sprache ist dicht und eindringlich, sie beruht auf einer ständigen Überprüfung und Erforschung des Textes. Dies ist ein weiterer Gesichtspunkt, worin sie sich unterscheidet von diskursiver Prosa und dem, was Max Weber die „Romantik neuer Ideen“ nennt, welche die Wissenschaft und die Medien beherrscht. Es gibt hier einen bedeutsamen sprachlichen Zusammenhang zwischen *novel* und *novelty*, also zwischen Roman und Neuigkeit, der intensiver Erforschung und Betrachtung, wie sie der Glaube verlangt, gänzlich fremd ist. Glaube beruht auf genauem Lesen. Damit sollen nicht die Bedeutsamkeit des Romans oder des Neuen generell geleugnet werden, sondern es geht darum, die Eigenart des Religiösen herauszuarbeiten. Der Glaube verlangt fortwährendes und gründliches Lesen, und er nutzt seinen gesamten Bedeutungs- und Bildervorrat für die Deutung jedes besonderen Momentes und Ereignisses. So wird die erotische Bildwelt des Hohen Liedes immer und immer wieder für die Betrachtung der Passion und Liebe Christi herangezogen, wobei *eros* und *agape* ineinander verschmelzen.

7 Vgl. C. Lindberg, *The European Reformations*. Oxford 1996, 375–377.

8 Vgl. S. Greenblatt, *Hamlet in Purgatory*. Princeton 2001 (dt. *Hamlet im Fegefeuer*. Frankfurt 2008).

Schließlich: Die religiöse Sprache schließt den kreativen Widerspruch und das Zusammenfallen von Gegensätzen ein. Zu jeder Wahrheit gibt es eine ebenbürtige gegenteilige Wahrheit. „Niemand hat Gott je gesehen“, doch „der Menschensohn hat ihn gesehen und kennt ihn“ (vgl. 1 Joh 1,18). Von dem, was wir nicht kennen, können wir nicht sprechen, doch das (göttliche) Wort verpflichtet uns, von dem zu sprechen, was wir kennen, auch wenn wir nur stammeln. Das Unvorstellbare muss leibhaft verkörpert und offenbar gemacht werden.

### Wie christliche Sprache funktioniert

Im Zentrum der gläubigen und inspirierten Sprache stehen die Fülle des Zeichens und die Vollgestalt des Wortes. Alle Zeichen, die wir vollziehen, und alle Wörter, die wir gebrauchen, verfließen in nicht klar abgrenzbare Bedeutungen; diejenigen jedoch, die vom innenwohnenden Geist inspiriert sind, haben eine besondere Dichte und Reichweite des Inhalts, sie haben teil an dem, was sie bezeichnen. Sie liegen (wie Peter Sellars bemerkt hat) am einen Ende des Spektrums, an dessen entgegengesetztem die Werbeanzeige platziert ist, deren kurzes Leben von der alleinigen Idee bestimmt ist, die Menschen vom Konsum eines Produktes zu überzeugen, denn ihre Bedeutungen sind unerschöpflich und verströmen ständig erneuerbare Energien.<sup>9</sup> Ein religiöses Zeichen entspricht der eingeschlossenen Kraft des Atoms, die kurz davor ist freigesetzt zu werden, oder dem Licht, das von einem einzigen Punkt aus strahlt.

In der gewöhnlichen diskursiven Sprache folgt eine Sache auf die andere, und zwar dem Kausalitätsprinzip entsprechend oder aufgrund von Umständen und Motiven, aus denen sich eine Handlung entwickelt. Demgegenüber sind in der religiösen Sprache alle Elemente an jedem einzelnen Punkt gegenwärtig: Die Erlösung ist in der Menschwerdung bereits vorausgebildet, und das Kind in den Armen seiner Mutter ist bereits der zerschundene Leib des gekreuzigten Christus vor der Grablegung. Die mittelalterliche *Pietà* ist selbstverständlich eine bildhafte Weiterführung der biblischen Geschichte, aber sie gibt wahrheitsgetreu die Gleichzeitigkeit von Geburt und Tod wieder. In der Tat sind alle menschlichen Geburten und Tode an Schlüsselstellen der Evangelierzählungen versammelt, und wir lesen unsere Freuden und Leiden in die Geschichten hinein in einer Weise, wie sie jüngst in John Adams *El Niño* und Harrison Birtwistles *The Last Supper* zur Darstellung kamen.

Wenn man einen Namen immer und immer wieder anruft, gelangt man an die Tiefen und Höhen des Seins, ruft sie auf und hervor, spricht sie an und

<sup>9</sup> Vgl. P. Sellars, Introductory Comments to John Adams's *El Niño* at the Barbican, 25.06.2003.

nimmt sie in Anspruch. Einen Namen immer und immer wieder zu nennen, bedeutet anzuerkennen, was verborgen und von den Oberflächen der Welt überlagert ist, bedeutet, die ganze Aufmerksamkeit zu lenken auf das, was einem an beständiger Gnade und ewiger Gabe zuteil wird, und zwar als Geschenk. Vielfalt wird hervorgerufen durch die Wiederholung des Wortes „Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus Sabaoth“. In seiner musikalischen Deutung der Worte gibt Johann Sebastian Bach in der H-Moll-Messe diese Vielfalt treffend durch Passagen von Dreier-Noten wieder, die über einem Generalbass kreisen, der die ganze Spannweite von einem Ende zum anderen, vom Alpha bis zum Omega, durchschreitet. In der Tat verwenden in Barock und Klassik musikalische Übersetzungen von Höhe, Tiefe und Letztgültigkeit (*finality*) sich steigernde Sequenzen und Motive des Auf- und Absteigens in einer Weise, die zeigt, dass die Musiker wussten, wovon die Liturgie spricht.

Das Nennen des Namens wird ergänzt durch Aufzählungen und lobpreisende Kataloge. Man denke an Psalm 104, wo die Wunder der Schöpfung mit direkter Anrede an den Schöpfer aufgezählt und dann voller Staunen zusammengefasst werden im „Herr, wie zahlreich sind deine Werke“, man denke an das „*Benedicite omnia opera*“ (Lobet den Herrn, *all seine Werke*) oder an den Sonnengesang des heiligen Franziskus. Beides, das wiederholte Anrufen des Namens und die anbetende Aufzählung, entsprechen der Sprache der Liebe. So bringt es auch Elisabeth Barret Browning in einem ihrer *Sonette aus dem Portugiesischen* zum Ausdruck: „Wie liebe ich dich? Lass mich die Weisen (der Liebe) zählen!“ Durch ständiges Loben und Preisen widmet der Beter dem sein gutes Wort, was „am meisten wert ist, gepriesen zu werden“. Beter betonen und verkünden immer wieder: „Lobe den Herrn, meine Seele, und alles, was in mir ist, lobe seinen heiligen Namen.“ Solche Anrufungen und Preisungen sind weder funktional noch informativ. Wir verstehen nicht so sehr unsere Worte, als dass wir unter ihnen stehen; wir besitzen sie nicht, sondern sie haben von uns Besitz ergriffen.

Die Gleichförmigkeit des gläubigen Sprechens kommt dem nahe, wie sich in der Musik rhythmischer Ausdruck mit der Reglosigkeit vollständiger Hingabe verbindet. Wir sind hingerissen durch die „Schönheit der Beschwörung“: „Erhebe deine Stimme mit Macht“, „Singet, singet, singet dem Herrn ein neues Lied“. Rhythmus und Takt sind keine zusätzlichen Hilfsmittel für die liturgische Anrufung, und noch viel weniger sind sie bloße Verzierungen der Musik. Takt ist die Regelmäßigkeit von Herzschlag und Atem – folglich Inspiration – und eine Art von Mathematik, die dazu dient zu trösten, zu bestärken und zu erbauen:

„Eine kraftvolle Regelmäßigkeit hat nicht nur Bestand in sich selbst aufgrund einer Art innerer Autorität, sondern verleiht mit sich auch uns Bestand. Alle Regelmäßigkeiten des Körpers, der Rhythmus seiner Glieder und seines Blu-

tes, werden im Takt der Worte und Töne objektiviert. Es gibt einen Tanz, der Arterien und Sterne in einer gemeinsamen Kreisbewegung verbindet: im Aus-sich-Herausgehen und Zurückkehren, im Losgehen und Stillhalten, in aufsteigenden Kurven, die sich um sich selbst drehen und wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurück sinken. Diese körperliche Bewegung im Rhythmus des Taktes ist grundlegend, um sich ausdrücken und Antwort geben zu können. Wir bekommen diese Dinge nicht, sondern wir werden sie, oder mit den Worten T.S. Eliots: „Wir sind Musik, während die Musik weiterspielt“ (*We are the music while the music lasts*).“<sup>10</sup>

Dabei gibt es zwei Schlüsselmomente: Einverleibung (*embodiment*) und Teilhabe (*participation*). Wir haben Anteil an dem, in das wir einverleibt bzw. eingegliedert werden. Einverleibung ist zutiefst verbunden mit Schwangerschaft und Selbstentäußerung und legt daher den Vergleich nahe mit Geburt und Zur-Welt-Kommen. Sowohl Jesus als auch Paulus gebrauchen den Vergleich mit der Geburt eines Kindes, und zwar im Sinne von schöpferischem Schmerz, Entbindung (*delivery*) und Befreiung. Wieder einmal liegen die religiöse Sprache, die von Entbindung spricht, und die künstlerische Sprache, die von Entwurf (*conception*) und Ausführung (*realization*) spricht, nahe beieinander. Der Künstler und der Prophet haben in ähnlicher Weise eine Vorausschau dessen, was im gestaltlosen Material oder in der unvollendeten Zeit noch verborgen liegt, und niemand kann genau sagen, wann die Stunde oder der Tag der „Entbindung“ sein wird.

Der Leib ist die Urkunde, in der wir über die Herrlichkeit und Ganzheit des Menschen, aber auch seine Dunkelheit und Gebrochenheit lesen können. Im Leib Christi erkennen die Christen sowohl Verklärung und Verherrlichung als auch Gebrochenheit und Verwundbarkeit. Die Wunden der Menschheit sind durch den Leib Christi in Gott hineingenommen. Christi Leib bedeutet das der Menschheit dargebotene Geschenk der göttlichen Liebe. Und die menschliche Antwort besteht darin, jeden Aspekt des dargebotenen Geschenks zu betrachten: die ausgestreckten Arme und die verwundete Seite – mit all der Glut des Liebenden, wie sie im Hohenlied besungen wird.

„Leib“ ist ein Wort, das einen Bedeutungsüberschuss in alle Richtungen ausstrahlt und mit dem zur Zur-Welt-Kommen des göttlichen Wortes gleichgesetzt wird. Das göttliche Wort beginnt seinen Abstieg in die materielle Welt, ehe es Leiblichkeit in die Gottheit mit hinaufnimmt. Da ist also ein Eintreten-in und ein Hinaufnehmen, so dass Gott an unserem Menschsein teilhat und uns in sich selbst hinein sammelt. Der Mensch hat Anteil am Leib Christi, und zwar sowohl in sakramentaler Verwirklichung wie auch als der Leib, den alle Gläubigen bil-

<sup>10</sup> D. Martin, *The Beautiful, the Holy and our God-forsaken liturgies*, in: Epworth Review 10 (1983), 52.

den. Die Rede von der Einverleibung bzw. Eingliederung (*incorporation*) und Gegenseitigkeit gilt in jeder Hinsicht: Die Christen sind „in“ Christus; der Sohn ist „im“ Vater und der Vater ist „im“ Sohn. „In“, „mit“ und „durch“ besagen Teilhabe und gegenseitige Einheit. „Wir haben teil am Leib Christi“, da Christus unser Anteil ist, und wir teilen seinen Leib mit allen anderen Gläubigen. In der religiösen Sprache sind Personen nicht unterschiedene Wesen, sondern sie sind entweder „eingegliedert“ (*incorporated*), so dass sie sich selbst im anderen finden, oder verloren und fremd in einer *massa damnata*.

Diese Eingliederung, vertikal in Beziehung zu Gott und horizontal in Beziehung zu den „Nächsten in Christus“, schließt eine Umwandlung aus Gnade ein. Der Andere (*alter*) und Veränderung (*alteration*) gehören zusammen. Worte wie „Eingliederung“, „der Andere“ und „Veränderung“, „wieder vergegenwärtigen“ (*re-present*) und „Vergegenwärtigung“ (*representation*) „treiben“ selbst Theologie durch ein Geflecht linguistischer Wurzeln und erinnern uns daran, dass die religiöse Sprache ganz eng mit der Sprache als solcher verbunden ist. Doch wie bereits erwähnt, liefert das bloße Aussprechen von Einbeziehung, Gegenseitigkeit und Umwandlung keine Information. *Das Informieren macht Platz für das Vollziehen (performative)*. Die Sätze, die wir da gebrauchen, enthalten innere Bekräftigungen, keine Verweise auf etwas Äußeres: „Wenn jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung.“ (2 Kor 5,17).

Ebenfalls als innere Bekräftigung werden Bilder und Zeichen auf verschiedenen Ebenen immer wieder verwendet. Der Vater sendet seinen Sohn und seinen Geist, und die, welche im Sohn und im Geist sind, werden in alle Welt gesandt. Die Abfolge von Abstieg und Aufstieg geschieht auf höchster Ebene in der Menschwerdung und Verherrlichung, klingt aber ebenfalls nach im Sich-Erniedrigen, um sich zu erheben, und im Verlieren des eigenen Lebens, um es zu gewinnen. Die doppelte, menschliche und göttliche, Natur Christi findet sich wieder in all den Namen und Titeln, die ihm zuerkannt werden: der König der Herrlichkeit, der ebenso der leidende Knecht ist; der Eckstein, der auch der Stein des Anstoßes bzw. Stolperstein ist; der Hirte, der zugleich das geschlachtete Lamm ist; der wahre Weinstock, der in der Weinkelter zerquetscht wird.<sup>11</sup> Diese Paradoxe leiten sich direkt aus der dem Christentum eigenen gleichzeitigen Ablehnung und Annahme der „Welt“ ab.

Wie Dualität ständig wiederkehrt, so wird die Abfolge von Abstieg und Aufstieg verstanden als Übergang und Reise von hier nach dort, als Kommen und Gehen. Auf unserem eigenen geistlichen Weg folgen wir den Stationen, die Christus selbst durchlebt hat: Er wurde erniedrigt und hoch erhoben. Der Weg des Meisters ist auch der Weg des Jüngers.

<sup>11</sup> Vgl. N. MacGregor, *The Image of Christ*. London 2000.

### „In meinem Ende ist mein Anfang“

Der geistliche Weg kann ein physischer Weg sein, und meist ist er das auch. Kommen und Gehen finden sich in beiden Testamenten. Adam und Eva wurden aus Eden vertrieben. Abraham brach auf, und er wusste nicht, wohin er zog. Mose führte sein Volk aus Ägypten in die Wüste auf der Suche nach Freiheit und dem Gelobten Land. Die ins Exil nach Babylon Vertriebenen brachen schließlich auf, um nach Jerusalem zu ziehen und es wieder aufzubauen. Weise Männer aus dem Osten folgten dem Stern nach Bethlehem. Jesus „entschloss sich“, nach Jerusalem hinauf zu gehen. Die Jünger wurden in die ganze Welt hinaus gesandt, und alle Gläubigen sind unterwegs zu der Stadt, deren Erbauer und Schöpfer Gott selbst ist. Die Geschichte ist der lange Marsch der Menschheit und jede Biographie die lange Suche der einzelnen Seele, sich vom „Fremden im Land“ zum Bürger der himmlischen Stadt zu entwickeln. Die Geschichte vom verlorenen Sohn, der in einem entfernten Land zu sich findet und dann auf der Suche nach Gnade und Annahme nach Hause geht, ist derselbe Weg im Kleinen.

*Die paradigmatischen Geschichten sind natürlich der Exodus und die Passion, die sich jeweils aufeinander beziehen. Zusammen bilden sie die zentrale Erzählung der heiligen Geschichte und werden verdichtet zum Drama des heiligen Mahles. Es ist der Weg von der Sklaverei in die Befreiung, von der Prüfung zum Sieg. Diejenigen, die die Erzählung rezitieren und das Drama erneut aufzuführen, machen sich von neuem auf den Weg und vollziehen den Übergang. Sie „spüren das Blut an den Pfosten“, und der – geistliche und physische – Engel des Todes geht vorüber.*

Und noch einmal, dieses grundlegende Muster bzw. Geschehen wiederholt sich in unterschiedlichen Variationen, bis es in „unser Herz eingeschrieben“ ist. Auch das Sakrament der Taufe bestätigt dieses Geschehen, indem es alle Bedeutungen des Durchzugs durchs Wasser wachruft. Wie die Kinder Israels das Rote Meer durchquerten, so hat Jesus uns durch die Wasser des Todes zu dem vor uns liegenden Ufer der Auferstehung geführt. Wie Moses und die Prophetin Mirjam ein Triumphlied sangen, so stimmen die Christen eine Siegeshymne an. Oder noch einmal anders: Die Übergänge des Ostergeschehens können mit der Geschichte von Noah und der Sintflut zusammen gelesen werden; beides sind Geschichten der Neuschöpfung. Die Arche ist die Kirche, die allen Geschöpfen ermöglicht, durch die Flut in Sicherheit zu gelangen. Wie die Kinder Israels so überqueren auch die Christen den Jordan. Und wie auf Jesus bei seiner Taufe im Jordan so lässt sich die Taube des Heiligen Geistes auf jeden herab und bekräftigt sein Angenommensein und seine Sohnschaft. Menschen vollziehen den großen Übergang zur Taufe im Heiligen Geist.

Dies sind Wiederholungszyklen, freilich mit dem Unterschied, dass diese Wiederholungen sich auch „nach vorne“ bewegen, so wie die Bergpredigt das auf dem Sinai gegebene Gesetz wiederholend zusammenfasst und doch über es hinausgeht. Gleichzeitig lassen sie erkennen, wie die Bibel sich selbst versteht und wie die Kirche die Bibel versteht. Sind die Prinzipien der Wiederholung in neuer Form und der gehäuften gegenseitigen Querverweise einmal verstanden, dann wird die Dichtung des Christentums zu einem offenen Buch – seien es der heilige Ephraim von Odessa, die metaphysischen Dichter des 17. Jh. in England oder die Hymnendichter des 18. Jh.

Die Bibel enthält also beides, Querverweise auf die Dichtung und die zum Drama verdichtete Erzählung, das die Erzählung überlagert, um damit eine Darstellung des Zurückschreitens und des Voranschreitens hervorzu bringen. Fortschreiten und Zurückschreiten beziehen sich hier auf die gewaltigen Gegensätze von Gut und Böse, Licht und Dunkelheit, Ordnung und Chaos. Die Tatsache, dass Gut und Böse in einen dramatischen Gegensatz gestellt werden, macht jede Zwischenposition oder jeden Kompromiss schwierig, weil genau das den essenziellen Unterschied in Zweifel ziehen würde. „Wehe denen, die das Gute böse und das Böse gut nennen!“ Es ist eine unverzeihliche Sünde, zu erklären: „Böses, sei du mein Gutes.“ Genau deswegen ist das Christentum politisch so gefährlich: Das Feld des Moralischen muss durch die Gegensätze von Licht und Dunkel so klar umrissen werden, dass Grauzonen und Deals, die eher gegensätzliche Interessen als Menschen miteinander oder mit Gott versöhnen, nicht hingenommen werden können. (...) Indem der Kampf zwischen politischen Interessen als Kampf zwischen Gut und Böse dargestellt wird, vergrößern und verschärfen sich Konflikte. Außerdem fehlt den Christen selbst eine Sprache, in der sie Verhandlungen innerhalb der Kirche führen können. Das müssen sie zwar, aber sie wissen nicht, wie sie darüber sprechen sollen. An dieser Stelle sollte man die Weisheitsliteratur heranziehen zur nötigen Vermittlung zwischen den Extremen.<sup>12</sup>

Der Gegensatz zwischen Gut und Böse wird also ständig zwangsläufig als Teil des Dramas heruntergespielt; apokalyptische Erwartungen kulminieren, wenn die Zeit rasch vorspult und Optionen in schroffer oder gar absoluter Weise vorgestellt werden. Wir sollen dann aus dem Schlaf aufwachen und uns entscheiden. Noch einmal: Diese Krisenstimmung ist sowohl psychologisch wie historisch, denn jeder Einzelne und alle Völker sind eingeladen, sich jetzt zu entscheiden, wem sie angesichts des unmittelbar bevorstehenden Tags des Herrn dienen wollen. Die apokalyptischen Bücher, vor allem die Offenbarung des Johannes, bieten gewaltige Bilder von Terror und Zerstörung auf und stellen die abartigen

12 Vgl. S.C. Barton (Hrsg.), *Where Shall Wisdom be Found?* Edinburgh 1999.

Energien dar, welche die menschliche Geschichte durcheinander bringen. Ihre Botschaft lautet: Was auch immer geschehen mag im Sinne einer Herrschaft von Terror, Tod, Seuche und Zerstörung, das Reich Gottes darf nicht in Zweifel gezogen werden. In der Erzählung von den beiden Städten Babylon und Jerusalem ist es der Friede der himmlischen Stadt, der am Ende auf die Erde niedersteigt. Der Zerstörer ist zerstört. Die Apokalypse ist der Prototyp aller nachfolgenden Glaubensliteratur.

Diese Geschichte ist nicht nur historisch, sie ist auch kosmisch. In Paulus' Darstellung dieses Dramas stöhnt das All selbst in Erwartung der Erlösung (Röm 8,22). Die Erlösung des Menschen ist auch eine Erlösung der Natur, so dass der Triumph der Liebe und Menschlichkeit in der Auferstehung Christi den Triumph des Friedens und der Liebe ankündigt, wenn Löwe und Lamm beieinander liegen im Königreich, das auf dem Berg des Herrn errichtet ist. Die Bilder von Licht und Dunkel in der moralischen Welt und in der Welt der Natur sind nebeneinander gestellt. In der Passionsgeschichte geht Judas in die Nacht hinaus, verlieren sich die Jünger in die Schatten des Gartens Getsemani und erlischt das Licht dieser Welt in der übernatürlichen Dunkelheit von Golgota. Am dritten Tag noch vor der Morgendämmerung ist die Sonne der Gerechtigkeit bereits aufgegangen mit der heilenden Kraft ihrer Strahlen. In ähnlicher Weise kommt das schwächere Licht des Sterns über dem größeren Licht des Kindes in den Armen seiner Mutter zum Stehen (Mt 2,9), und das unpersönliche Schicksal, das den Himmelsgestirnen eingeschrieben ist, lässt der göttlichen Vorsehung den Vorrang. Christus, der auf dem Wasser wandelt und den Sturm stillt, ist eine Analogie zum Christen, der im Boot Christi sicher ist, und zugleich eine wiederholende Darstellung dessen, wie das göttliche Wort aus dem anfänglichen Chaos Ordnung schuf. So wiederholen – und überbieten! – der Zweite Adam und die Neu-Schöpfung des Neuen Bundes die ursprüngliche Schöpfungsgeschichte. „In meinem Ende ist mein Anfang.“ (...)

*Aus dem Englischen übersetzt von  
Michael Hainz SJ und Wolfgang Hoffmann SJ*