

ZENTRUM SENIORENSTUDIUM LMU

Vortragszyklus (Ringvorlesung)

Autor: Eugen Biser

Titel: „Der Weg vom Bild ins Wort“

Datum: November 2002

Erschienen in: Lebendiges Zeugnis. Gottes Wort im Menschenwort
(57. Jahrgang, Heft 4)

Der Weg vom Bild ins Wort

von Eugen Biser

Das Erlebnis der Ostererscheinungen war für die Zeugen mit einem kaum minder großen Schock als dem des Kreuzestodes Jesu verbunden. Dort (nach Phil 2,5ff.) die Erniedrigung zum Tiefpunkt der Qual und Schmach; hier die Erhöhung über alle Namen und „über alle Himmel“ (Eph 4,10). Dieser Umbruch verlangte nach einer Erklärung. Deutlich war: Gott hatte ihn nicht den „Wehen des Totenreichs“ (Apg 2,24) überlassen und ihn in seine Lebensfülle aufgenommen. Deutlich war auch, dass diese Aufnahme einer Verwandlung seines Seinsstandes gleichkam. Als Aufgenommener war er nicht mehr im Sklavenstand der Kreatürlichkeit, zu dem er sich (nach Phil 2,7) herabgelassen hatte, sondern im Stand des von der väterlichen Liebe Gottes Umfungenen und an sein Herz Gezogenen. Gott war ihm, so wie er es in seiner eigenen Abba-Anrufung vorweggenommen hatte, definitiv und seinshaft zum Vater geworden und er, der Aussage der alttestamentarischen Inthronisationspsalmen zufolge, dessen ihm „eingeborener“ Sohn. Das veranlasste die Urgemeinde zu der von Paulus im Eingang des Römerbriefs aufgenommenen Formel, dass der Gekreuzigte „durch die Auferstehung von den Toten“ zum „Gottessohn mit Macht“ eingesetzt wurde (Röm 1,3f.). Doch diese Formel schrie geradezu nach einer narrativen Entfaltung, zumal im Sinn der auf dem Boden der urchristlichen Weisheitsspekulation entstandenen und von Paulus (1 Kor 8,6) bezeugten Präexistenzaussagen Jesus durch die Auferstehung nichts werden konnte, was er nicht aufgrund seiner nun ans Licht tretenden Gottessohnschaft immer schon war. Wie also gestaltete sich der lebensgeschichtliche Vollzug seiner Einsetzung in die Gottessohnschaft?

Vor dem Hintergrund der „Biographie der Propheten“ (*Baltzer*) konnte die Antwort nur lauten: nach Art eines Berufungserlebnisses. Im Sinn der prophetischen Modelle war damit dann auch schon über Ort und Inhalt der zu erzählenden Begebenheiten entschieden. Sie mussten als Erklärung für das Wirken Jesu am Anfang seiner Tätigkeit stehen, und sie mussten angesichts innerer und äußerer Anfechtungen wiederholt und bekräftigt werden. So erklärt sich die Entstehung der Tauf- und Verklärungsszene. Bei der Erzählung von der Taufe muss allerdings beachtet werden, dass das visionäre Geschehen schon im Markusbericht (Mk 1,20ff.) nur lose an den Taufakt anknüpft und in der Lukasversion, die es als Gebeterlebnis beschreibt (Lk 3,21), deutlich von diesem abgesetzt ist (*Schenke*). So entsteht der Eindruck, dass der Bericht von der Taufe durch Johannes nur dem Zweck dient, den Kontrast zwischen dem, was nun mit Jesus beginnt, und dem, was der Täufer verkündete, mit aller Deutlichkeit, wenngleich ganz unpolemisch, zu markieren. Betont wird dann mit dem Bild von der Spaltung des Himmels, dass sich die Sphäre der Transzendenz über Jesus öffnet und dass sich, wie es

die auf ihn herabsteigende Taube verdeutlicht, die Innerlichkeit Gottes, sein Geist, über ihn ergießt. Das aber ist nur Folie für das, was er – in jäher Verwandlung der Vision in eine Audition – zu hören bekommt, ein Wort der Intimität, der Zärtlichkeit und Liebe: „Du bist mein geliebter Sohn; dich habe ich erwählt“ (Mk 1,12).

Im Sinn der Königs- und Inthronisationsaussagen ist das eine Proklamation, die Jesus, ungeachtet seiner Menschlichkeit, als den erweist, der er in Wahrheit ist: der Sohn Gottes, und dies nicht nur im Sinn einer Bestätigung seiner Messiaswürde. Wenn man nämlich den von Lukas gegebenen Fingerzeig voll beachtet, weist die Szene auf die Perikope vom Zwölfjährigen zurück, der den Vorwurf der Mutter mit dem Hinweis auf seine neu erlebte Zugehörigkeit zu Gott zurückweist (Lk 2,49). Da er aber die Zugehörigkeit zu Familie, Volk und Tradition nicht aufgibt (2,51), baut sich in ihm ein Spannungspotenzial auf, durch das sich ihm die Sinnfrage auf exzessive Weise stellt und ihn auf deren definitive Beantwortung warten lässt. Die aber gibt ihm die Zusage der Gottessohnschaft, vorausgesetzt, dass sie eben nicht als Proklamation, sondern als die ihm von Gott selbst gegebene Antwort verstanden wird.

Wenn man davon ausgeht, gewinnt man den Schlüssel zum weiteren Verhalten Jesu. Zuerst wird er von dem ihn erfüllenden Gottesgeist „in die Wüste“ getrieben (Mk 1,13). Dies aber erst in zweiter Hinsicht, „um vom Teufel versucht“ zu werden, da die Versuchungen nach der Matthäusversion erst am Ende des vierzigägigen Fastens einsetzen (Mt 4,2). Grund des Wüstenaufenthalts ist vielmehr, wie es auch die paulinische Parallele nahe legt (Gal 1,17), das zwingende Bedürfnis, fernab von der Menschenwelt das ihm Zugesprochene, verstanden als das, was kein Auge geschaut, kein Ohr vernommen und keines Menschen Herz jemals empfunden hat (1 Kor 2,9), zu verarbeiten und sich anzueignen. Und dies umso mehr, als sich mit der Zusage auch die denkbar schwerste Aufgabe verband, das Empfangene weltweit zu veräußern und weiterzugeben.

Da Jesus dem Hebräerbrief zufolge in jeder Hinsicht versucht wurde, die Sünde ausgenommen (4,15), wuchsen mit dem Begriff der Aufgabe auch die Bedenken hinsichtlich der für ihre Lösung verfügbaren Mittel. Hier setzen dann die Insinuationen des Versuchers an. In der ersten, das „aus dem Munde Gottes“ kommende Wort durch ökonomische Aktivitäten zu ersetzen (Lk 4,3f.); in der zweiten, anstelle des auf das Wort gegründeten Gottesreichs eine Weltherrschaft der Gewalt anzustreben (4,5-8), und in der dritten, sich den im Fall der Weigerung unumgänglichen Enttäuschungen, Rückschlägen und Qualen durch den Sprung in den Abgrund zu entziehen (4,9-12). Mag sich somit in der Versuchungsperikope, wie *Ludger Schenke* annahm, der Versuch der Zeloten spiegeln, die Jesusanhänger für ihren antirömischen Freiheitskampf zu gewinnen, so ist im Blick auf die mit der zweifachen „Wenn-du-der-Sohn-Gottes-bist“-Provokation (Lk 4,3.9) doch der Rückbeziehung auf Jesus selbst der Vorzug zu geben. Dafür spricht vor allem die Tatsache, dass sich von hier aus das Wirken Jesu auf denkbar einleuchtende Weise erschließt. Nachdem er sich der versucherischen

Insinuation entzog, steht er vor der Aufgabe, die ihm zugesprochene Gottessohnschaft in eine menschlich rezipierbare Sprache umzusetzen. Wenn sich Jesus durch das Erlebnis seiner Gottessohnschaft an die himmlische Fürsprechergestalt des Menschensohnes erinnert fühlte und sich in diesem wiedererkannte, fiel auch dessen Aufgabe, das Gottesreich heraufzuführen (Dan 7,14), in seine Hand. Damit gewann er aber auch schon das sprachliche Gefäß, dessen er zur Promulgation seiner Gottessohnschaft bedurfte, und damit (nach Mk 1,14), den Schlüssel- und Zentralbegriff seiner Botschaft. Da sich das Gottesreich aber, wie er auf die Rückfrage seiner pharisäischen Gegner erwidert (Lk 17,20), der Einordnung in das Koordinatensystem von Raum und Zeit entzieht, sieht er sich vor die sprach-schöpferische Aufgabe gestellt, das im Grunde Unsagbare auf indirekte und doch einleuchtende Weise zu versprachlichen. Frucht des von ihm erzielten Ergebnisses sind seine Seligpreisungen, seine Bildworte und insbesondere seine Gleichnisse. Sie bieten zwar kein Bild von dem – letztlich mit ihm identischen (*Origenes*) – Gottesreich, wohl aber bewirken sie aufgrund ihrer performativen Kraft jene „Metanoia“ im Denken seiner Hörer, die (nach Mk 1,14) die unerlässliche Vorbedingung für den Eintritt in das Gottesreich ist.

Da es ihm damit gelungen war, den neuen Wein seiner Botschaft (nach Mk 2,22) in neue Schläuche zu gießen, blieb der Erfolg nicht aus, zumal er nach dem Urteil seiner Hörer „eine neue Lehre“ und diese „mit Vollmacht“ vortrug (1,27). Nach dem Abklingen der anfänglichen Zustimmung sollte aber auch die Drohung des Versuchers Recht behalten; denn Jesus sieht sich zunehmend mit Verdächtigungen, Verleumdungen und Angriffen konfrontiert, die schließlich zum Massenabfall (Joh 6,60-66) führen. Deshalb bedarf er der Bestätigung der zu Beginn seines Wirkens erfahrenen Zusage. Das ist Sinn und Inhalt der Verklärungssperikope (Mk 9,2.8), die sich wie eine öffentliche – und veröffentlichende – Wiederholung dessen ausnimmt, was Jesus im anfänglichen Zuspruch erfahren hatte. Freilich erfolgt die Veröffentlichung, wie dies die Apostelgeschichte von den Ostererscheinungen (10,41) berichtet, „nicht vor dem ganzen Volk“, sondern nur vor auserwählten Zeugen, zu denen noch die Himmelsgestalten des Mose und Elija hinzutreten. Höhepunkt ist, wie in der Taufszene, das Ertönen der Himmelsstimme, die sich jetzt, im Unterschied zu jener, an alle Teilnehmer des Geschehens mit der Proklamation. „Dieser ist mein geliebter Sohn“ und mit der Aufforderung „auf ihn sollt ihr hören!“ wendet. Damit verleiht sie dem Vorgang unverkennbar Offenbarungsqualität. Auch in diesem Fall verwandelt sich die anfängliche Vision in jähem Umschwung in eine Audition, die den Eindruck erweckt, als werde die anfängliche Schau durch die Himmelsstimme auf denkbar authentische Weise verbalisiert.

Worauf sich diese Versprachlichung bezieht, macht die Matthäusversion des Geschehens deutlich. Denn sie fügt der von Markus berichteten Aufhellung der Kleider (Mk 9,3) und der von Lukas erwähnten Verwandlung des Aussehens des Gesichtes Jesu (Lk 9,29) den bedeutungsvollen Satz hinzu: „Und sein Antlitz erstrahlte wie die Sonne“

(Mt 17,2), so dass der Eindruck entsteht, dass das, was im Gesicht Jesu aufleuchtete, mit dem Satz: „Dieser ist mein geliebter Sohn“ ins Wort gefasst werde. Für das christliche Verständnis von Offenbarung ist das von überragender Bedeutung. Denn das, was aus der Proklamation der Gottessohnschaft als Botschaft und Lehre hervorgeht, bezieht sich dann, anders als im religionsgeschichtlichen und philosophischen Vergleichsfall, nicht auf eine Wahrheit nach Art eines Gesetzes oder Systems, sondern auf eine antlitzhafte aufscheinende, wie sie die augustinische Rede von der *Facies veritatis* ins Auge fasst.

Doch die angesprochene Verbalisierung steht in einem noch ungleich näheren mystischen Rückbezug, der die Verbalisierung der Glaubensformel von der Einsetzung des Auferstandenen „zum Gottessohn mit Macht“ betrifft. Das aber setzt voraus, dass die Verklärungsszene im Sinne des sich immer stärker herausbildenden Konsenses der Forschung als eine „versprengte“ Ostergeschichte begriffen wird. Neben einer Reihe von Einzelbeobachtungen und der Verwandtschaft der Periskope mit der Schlusszene des Matthäusevangeliums und seiner Schilderung der krönenden Ostererscheinung auf dem von Jesus bezeichneten Berg mit dem an die Jünger ergehenden Sendungsauftrag (Mt 28,16-20), betrifft das vor allem die besonders bei den Synoptikern festzustellende gegenläufige Erzählweise. Denn so sehr bei ihnen der biographische Erzählduktus dominiert, ist bei genauem Zusehen zugleich eine gegensinnige Tendenz zu beobachten. So lehrt ein Vergleich der mit dem reichen Fischfang besiegelten Jüngerberufung (Lk 5,1-11) mit der Ostererscheinung im johanneischen Nachtragskapitel (Joh 21,1-8), dass es sich auch im ersten Fall, wie nicht zuletzt das Schuldbekenntnis des Petrus erkennen lässt (Lk 5,8), um eine Osterszene handelt. Gleiches gilt von Jesu Gang über dem See (Mk 5,45-52), der Stillung des Seesturms (Mk 4,35-41), der Brotvermehrung (Mk 6,30-44) und der Aussendung der Jünger (Lk 10,1-16). Im Unterschied zum Hauptduktus wird in diesen Szenen die Lebensgeschichte Jesu von ihrem Ende in der Auferstehung her erzählt, so dass diese schon in ihren Anfängen aufscheint. Nicht umsonst erklingt in ihnen wiederholt der österliche Zuspruch: „Fürchtet euch nicht!“ (Mt 28,10; Lk 5,10; Mk 6,50; Joh 6,20). Wie eine Zusammenfassung beider Sichtweisen wirkt der Glaubenshymnus des Ersten Timotheusbriefs:

Groß ist das Geheimnis unseres Glaubens; geoffenbart im Fleisch, gerechtfertigt im Geist, geschaut von den Engeln, verkündet den Völkern, geglaubt in der Welt, aufgenommen in Herrlichkeit (1 Tim 3,16).

Hier ist die „Aufnahme“ Christi in die Lebensfülle Gottes ganz zum Wort der Verkündigung geworden, ohne jedoch als Bild aufgegeben worden zu sein. Dessen Schau ist freilich nur Sache der Engel, während die Völker auf die Verkündigung angewiesen sind. Da die Engel bei Paulus und seiner Schule jedoch in engstem Rapport zur Menschenwelt stehen, wirkt ihre Schau dort, wo sie wie insbesondere beim Gottesdienst unmittelbar gegenwärtig sind, auf diese hilfreich ein. Daher drängt dort, wie die Ausstattungen der frühchristlichen Basiliken zeigen, das Wort zurück ins Bild.

Gleiches gilt dann aber auch von ihrem theologischen Pendant, der von Bildern dominierten und weithin in Bildern denkenden Patristik. Angebahnt durch ein neu erwachendes Interesse am Schriftwort und die Entstehung einer Methode zur Erschließung seines vierfachen Sinns, kam es dann im Spätmittelalter zu einem Umschwung, der bei *Nikolaus von Kues* zum Theorem von der die ganze Heilgeschichte durchdringenden „großen Stimme“ und bei *Martin Luther* zur Inthronisation des „verbum solum“ führte. Seither steht die wissenschaftliche Theologie weithin im Bann der von der Aufklärung angestoßenen historisch-kritischen Methode, die sich jedoch in einem Maß verselbständigte, dass sie die Fühlung mit ihrer Herkunft aus dem Bild der Aufnahme Christi in die göttliche Herrlichkeit verlor.

Das hatte zur Folge, dass im Wort weder das Mitgesagte noch das Ungesagte, aber in ihm An- und Mitgesagte vernommen wurde, so dass sich die Methode, ungeachtet der mit ihr erreichten spektakulären Ergebnisse, zuletzt doch als die des „toten Buchstabens“ erwies. Das Mitgesagte zunächst; denn gerade die herausragenden Sprachschöpfungen Jesu wie seine Seligpreisungen und Gleichnisse weisen einen Zug ins Performative auf, sofern sie ihre Hörer nicht so sehr belehren als vielmehr im Sinn einer *Metanoia* verändern wollen. Vor allem aber war die historische Kritik außerstande, das im Schriftwort Ungesagte und das keinesfalls zu Überhörende zu erfassen. Worin besteht es?

Wenn man den Akzent berücksichtigt, den das Johannesevangelium auf der in ihm erreichten höchsten Reflexionsstufe der neutestamentlichen Schriften auf die es wie eine Lichterkette durchziehenden Ich-bin-Worte Jesu legt, kann die Antwort nur lauten: in der Selbstaussage des Evangeliums, in der der von ihm Verkündete selbst zu Wort kommt. Das aber hat zur Voraussetzung, dass sich schon damals eine Inversion des Vorgangs ankündigte, der zur Ausformung der Lehrgestalt des Christentums führte, und der, wie vor allem *Anton Vögtle* zeigte, den Glaubenden zum Geglaubten, den Botschafter zur Botschaft und den Lehrer zur Lehre werden ließ. Jetzt öffnete sich der Schrein dieser Vergegenständlichungen, so dass der Geglaubte wiederum zum Glauben bewegte und rief, der zur Botschaft Gewordene sich wiederum vernehmen ließ und der zur Lehre Verfestigte die Seinen als ihr „inwendiger Lehrer“ belehrte. Das aber besagte in letzter Konsequenz, dass der von den neutestamentlichen Schriften, insbesondere aber von den Evangelien Bezeugte als der „treue und wahrhaftige Zeuge“, wie er sich in den Sendschreiben der Apokalypse nennt (Apg 3,14), selbst das Wort ergreift, um sich den Seinen verständlich zu machen. Doch was hat er ihnen zu sagen?

Als Erstes das, was sich aus der von ihm übernommenen Interpretationsrolle ergibt. Indem er die Aussage der Schriften an sich reißt, gibt er sich den Lesern als deren authentisches Interpretament zu verstehen. Was von ihm überliefert und über ihn gesagt wird, muss in seinem Licht gesehen und begriffen werden. Das gilt durchaus auch im Sinn eines diakritischen Prinzips. Und dies vor allem angesichts der Tatsache, dass alles, was die neutestamentlichen Schriften enthalten, von dem Rezeptionsprozess

geprägt ist, den die von ihm ausgehende Tradition durchlief. Dieser ist umso höher zu veranschlagen, als es der tradierenden Urkirche weithin gar nicht darauf ankam, die Botschaft Jesu unverändert zu bewahren, da sie sich vielmehr die Freiheit nahm, sie auf ihre Probleme anzuwenden und im Sinn ihres Verständnisses umzugestalten. Zu welchen massiven Eingriffen das führt, zeigt, beispielhaft für andere, das Schicksal des Schlüsselwortes vom dienenden Menschensohn, das in seiner Urfassung zweifellos lautete: *Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen*, das aber in der ältesten, von Markus überlieferten Fassung den sinnverändernden Zusatz aufweist: *und sein Leben hinzugeben für die vielen (Mk 10,45)*.

Während die Urfassung die gesamte Lebensleistung in den Aspekt einer einzigen, das ganze Reden, Handeln und Sein umfassenden Dienstleistung stellte, unterwirft sie die Endredaktion einer erst mit der Todeshingabe eingelösten satisfaktorischen Zweckbestimmung. Die aber hat in dem, der „aufgenommen wurde in Herrlichkeit“, keinen Anhalt, so wenig wie die Vielzahl von Stellen, die gleichfalls vom satisfaktorischen Zweck des Todes Jesu sprechen. Im Licht des mit ihm selbst gegebenen Interpretaments können diese dann aber nicht als authentische Zeugnisse seiner Botschaft gelten; vielmehr müssen sie ungeachtet ihrer kanonischen Sanktionierung als Ausdruck der urkirchlichen, durch Adaption und Interpretation geprägten Rezeption erwiesen werden. Gleiches gilt dann aber auch von der beträchtlichen Anzahl von Gerichts- und Drohworten, die ungeachtet der Tatsache, dass sie durchweg als Aussagen Jesu überliefert sind, derselben diakritischen Untersuchung unterzogen werden müssen, zumal sie, wie gerade ein gegenwärtiger Trend deutlich macht, Gefahr laufen, von einer zeit- und selbstvergessenen Theologie hochgespielt und in die Mitte des Glaubens gerückt werden. Schlimmer noch als diese Verunklärung selbst ist von ihren Verursachern offensichtlich übersehene Folge: die Verdunkelung der Mitte des Christentums, mit der das Proprium des Christentums aus dem Blickfeld und sein Anspruch auf seinen Rang als exzeptionelle Weltreligion ins Zwielicht gerät.

Was der „wahrhaftige Zeuge“ aber in erster und letzter Hinsicht zu sagen hat, ist das, was ihm in seiner Aufnahme widerfuhr und worin der Sinn seines Lebens für Gott und die Seinen besteht (Röm 6,10) Nach dem französischen Phänomenologen *Michel Henry* ist Jesus die leibhaftige Erscheinung der ewigen Selbstreferenz Gottes und deshalb in einer ständigen Rede über sich selbst begriffen, die ihm „als das einzig Wichtige“ gilt.¹ Das heißt in der Konsequenz:

*Nicht der Textkorpus des Neuen Testaments kann uns Zugang zur Wahrheit verschaffen, zu jener absoluten Wahrheit, von der darin gesprochen wird. Es ist im Gegenteil diese Wahrheit, und sie allein, die uns Zugang zu ihr selbst schafft.*²

¹ *M. Henry*, „Ich bin die Wahrheit“, Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg / München 1997, 91.

² A. a. O., 20.

Da *Henry* diese „Wahrheit“ und die sie „artikulierende Rede, die Christus über sich hält“ auf die Selbstreferenz Gottes und, stärker noch verallgemeinernd, auf die des Lebens und des Seins zurückführt, verschwimmt bei ihm die spezifische Differenz, mit der das Christentum, ungeachtet seiner Seins- und Welthaftigkeit, steht und fällt. So sehr sich *Henry* dem Reduktionismus *Heideggers* widersetzt, gelingt es ihm doch nicht, diese Differenz voll aufzureißen, und dies vor allem deshalb, weil er sie in seiner „Philosophie des Christentums“ das für die Identität des Christus entscheidende Heilserlebnis von Tod und Auferstehung Jesu bis auf wenige Hinweise überspielt.³ Wenn dieses Defizit behoben werden soll, muss die Versprachlichung der Aufnahme und damit die Verwandlung des Bilds in das Wort genauer ausgeleuchtet werden. Denn die Versprachlichung könnte niemals gelingen, wenn nicht der Aufnahme bereits ein verbales Element eingestiftet wäre. Wenn das greifbar werden soll, muss die vom Hebräerbrief gebotene Deutung des Todesschreies Jesu berücksichtigt werden, die dieser im Rahmen einer Kurzform des Evangeliums entwickelt:

In den Tagen seines Erdenlebens brachte er unter lautem Geschrei und Tränen Bitten und Flehrufe vor den, der ihn vom Tod erretten konnte. Und er ist erhört und aus seiner Todesnot befreit worden (Hebr 5,7)

In dieser stupenden, dem äußeren Gang des Passionsgeschehens widersprechenden Aussage wird die Aufnahme des Gekreuzigten als Erhöhung seines Todesschreis verstanden. In der Verweigerung jedes empirischen Trostes und jeder äußeren Hilfe erhört ihn Gott in Form seines rettenden Selbsterweises, durch den er ihn in seine ewige Lebensfülle aufnimmt. In diesem Leiden an der unerhört gebliebenen Bitte „lernt“ der Gekreuzigte, wie der Folgesatz betont, „Gehorsam“ (5,8), und das besagt für *Jürgen Moltmann* so viel wie „Hingabe“.⁴ Wenn aber das angenommen werden darf, hat der Todesschrei eine noch ganz andere Qualität als die des in äußerster Todesnot ausgestoßenen Hilferufs. Dann ist er vielmehr die vorweggenommene Antwort auf den rettenden Selbsterweis Gottes und als solches eine letzte, von Not und Hingabe eingegebene Anrufung „Abba – Vater“. Das aber setzt voraus, dass der Selbsterweis Gottes für Jesus verstehbar war: verstehbar als die Zusage seiner Gottessohnschaft.

Bestätigt wird das durch den Positionswechsel, der sich dabei an Jesus vollzog. Sofern er durch den göttlichen Selbsterweis dem universalen Gesetz der Todverfallenheit alles Lebens entrissen wurde, hörte er auf, Mensch im Sinne der allgemeinen *conditio humana* zu sein, während er in ein transkreatürliches Intimverhältnis zu Gott aufgenommen wurde, das im Unterschied zu dem durch Akte des Herstellens Entstehenden nur genealogisch, also als Hervorgang durch Zeugung, bestimmt werden kann. Das sprachliche Äquivalent dieses Hervorgangs aber ist der Dialog. In ihm wird Wahrheit nicht hergestellt, sondern aus der Begegnung der Partner

³ A. a. O., 19, 220.

⁴ *J. Moltmann*, *Der Weg Jesu Christi*. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989, 195.

„geboren“. Darauf bezieht sich der Eingang des Römerbriefs, wenn er von Christus sagt:

Er entstammt dem Fleische nach dem Geschlechte Davids. Dem Geist der Heiligkeit nach aber wurde er eingesetzt zum Gottessohn mit Macht durch die Auferstehung von den Toten (Röm 1,3f.).

Die von Paulus bereits übernommene Formel verspannt das Motiv der Auferstehung so eng mit dem der Gottessohnschaft, dass das eine durch das andere beleuchtet und erklärt wird: die Auferstehung als Einsetzung des Gottessohnes in seine gegenwärtige und endzeitliche Machtposition und diese als Folge der Aufnahme des – der Todverfallenheit entrissenen – Gekreuzigten in die ewige Lebensfülle Gottes. Vor dem Hintergrund des Dialogcharakters dieses Geschehens tritt nun aber ein dritter Aspekt in den Vordergrund: seine Qualität als Offenbarungsereignis. Was der Johannesprolog von dem am Herzen des Vaters ruhenden und als Offenbarer dessen zur Menschenwelt herabgestiegenen „eingeborenen Gott“ sagt (Joh 1,18), hat seinen geschichtlichen Grund in der Auferstehung des Gekreuzigten. Dabei muss in Erinnerung an das Schlüsselwort vom dienenden Menschensohn nur bedacht werden (Mk 10.45), dass Jesus so, wie er seine Identität in der Hingabe an Gott gewinnt, diese auch stets als Aufgabe versteht, sich mit allem, was er ist, an die Welt zu übereignen. So wird er von seinem ganzen Existenzakt her zum Offenbarer, johanneisch ausgedrückt, zu dem in die Finsternis des Daseins hineinstrahlenden Licht.

Damit klärt sich nun aber auch der Sinn und Inhalt seines Offenbarertums. Was er der Welt von Gott zu sagen hat, ist kein Beschied über die Ratschlüsse und Vorhaben Gottes, sondern in letzter Vereinfachung gesprochen, er selbst, verstanden als das, was er als der ans Herz Gezogene und dort (nach Joh 1,18) zur Erfüllungsrufe Gekommene erfuhr. Das aber konnte nur heißen: sich als den von allen Zwängen und Qualen Befreiten, sich als den am Quellgrund der Liebe Gottes Geborgenen, sich als den von dieser Liebe Umfangenen und durch sie Beantworteten und Erfüllten. Damit bestätigt sich das, was sich aus seiner Funktion als Interpretament und diakritisches Prinzip der Schriftlektüre ergab. Gedeckt ist durch sein Offenbarertum nur das, was in der Gemengelage der von ihm stammenden und ihm in den Mund gelegten Logien seiner Herkunft und Aussage entspricht. Dabei muss allerdings berücksichtigt werden, was mit dem Satz des Johannesprologs: „und das Licht strahlte in die Finsternis; doch die Finsternis hat es nicht begriffen. Er kam in sein Eigentum, doch die Seinen nahmen ihn nicht auf.“ (Joh 1,10) gesagt ist. Denn dieser Satz spricht von der größten Tragödie der Menschheitsgeschichte, von der Verkennung des Retters und der Verweigerung der Rettung. Es lag in der Natur der Sache, dass sich das Wort des Retters angesichts seiner Ablehnung verschärfte, dass es zur Warnung, zum Vorwurf, im Grenzfall sogar zur Drohung wurde. Womit er aber niemals drohte und drohen konnte, war der Entzug seiner Liebe. Dennoch bleibt ein erheblicher Restbestand an Logien, in denen dieser Entzug formbestimmend ist, die jedoch wie das jesaianische Bildwort vom

unsterblichen Wurm und nie verlöschenden Feuer (Jes 66,24), die floskelhafte Wendung vom „Heulen und Zähneknirschen“ (Ps 112,10; Mt 8,12; 24,21; 25,30), die Ankündigung des Höllensturzes von Kafarnaum (Mt 11,20; 24) oder die Warnung vor dem, „der Leib und Seele in die Hölle stürzen kann“ (Lk 12,4f.), von der Forschung als sekundäre Bildungen aus nachjesuanischer Zeit erwiesen wurden. Die Grenze markiert die bewegende Klage über das sich verweigernde Jerusalem, die, ungeachtet der darin ausgesprochenen Absage, als Wort einer verzweifelten Liebe zu verstehen ist:

Jerusalem, Jerusalem, du mordest die Propheten und steinigst die, die zu dir gesandt sind. Wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln, so wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel nimmt. Ihr aber habt nicht gewollt (Lk 13,34).

Wenn aber in dieser Absage die Stimme der (nach 1 Kor 13,7) alles überstehenden und selbst die Verweigerung bezwingenden Liebe hörbar ist, kommt das einem Fingerzeig gleich, wie alle andern Logien gelesen werden müssen, wenn die Selbstaussage des sich in ihnen Bezeugenden vernommen werden soll. Doch dazu bedarf es jener Verstärkung, die das Johannesevangelium an zentraler Stelle, näherhin auf dem Höhepunkt des Abschiedsgebets Jesu, bietet. Von dessen Zentralposition kann allerdings nur die Rede sein, wenn man davon ausgeht, dass es sich bei der faktischen Platzierung im Anschluss an die Abschiedsreden um eine redaktionelle Notlösung handelt, die geradezu zur Suche nach einem organischen Ort auffordert. Der aber könnte kaum irgendwo besser als dort gefunden werden, wo Jesus, erschüttert von dem ihm als Todesankündigung verstandenen Besuch der „Griechen“, im Dialog mit der Himmelstimme steht, die ihm seine baldige Verherrlichung ankündigt (Joh 12,28). Darauf würde Jesus dann im Anfangssatz seines Abschiedsgebets antworten:

Vater, die Stunde ist gekommen, verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherrliche (Joh 17,1).

Auf dem Höhepunkt des Gebets erklingt dann das Machtwort, in dem Jesus die ihm zustehende Herrlichkeit für die Seinen einfordert, das aber jetzt, weit zurückverlegt, annähernd aus der Mitte des Evangeliums ertönt und als solches den das Ganze durchstimmenden Grundton angibt:

Vater, ich will, dass die, die du mir gegeben hast, dort bei mir seien, wo ich bin, damit sie die Herrlichkeit schauen, die du mir gegeben hast; denn du hast mich geliebt seit Grundlegung der Welt (Joh 17,19).

Das Wort markiert den Grenzfall des performativen, auf die Verwandlung des Hörers abzielenden Redens Jesu, wobei im Kontext des insgesamt aus der Perspektive des Erhöhten erzählten Johannesevangeliums die Frage der Historizität vernachlässigt werden kann. Wichtig aber ist der Hinweis darauf, dass sich der Sprechende in diesem Machtwort in höchster Präsenz selber aussagt. Das schlägt sich auf die ihm inhaltlich nahe stehenden Logien in der Form nieder, dass sie nun neu, in einer in seine

Selbstmitteilung einbeziehenden Weise hörbar werden: hörbar als Zuspruch und Zusage der mit der Schau Jesu gemeinten Herrlichkeit. In dieser dialogisch elaborierten Form würde dann das Machtwort jedem Leser persönlich gelten und die Schau der Herrlichkeit Christi für ihn einfordern. Ebenso würden sich dann die vorangehenden Aussagen an jeden Einzelnen richten und in dieser Form so lauten:

Ich bin nicht mehr in der Welt, aber er ist noch in der Welt, und ich gehe zu dir. Heiliger Vater, bewahre ihn in deinem Namen, den du mir gegeben hast (17,11). Ich bitte nicht, dass du ihn wegnimmst von der Welt, aber dass du ihn von dem Bösen bewahrst (17,15). Für ihn heilige ich mich, damit er in Wahrheit geheiligt sei (17,19). Ich habe ihm meinen Namen kundgetan und werde ihn weiter kundtun, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihm sei und ich in ihm (17,26.)

Gleiches würde dann von dem johanneisch klingenden Jubelruf Jesu gelten, der dann folgende Form gewänne:

Ich preise dich, Vater, Herr des Himmel und der Erde, dass du dies vor Klugen und Weisen verborgen, diesem Unkundigen aber geoffenbart hast. Ja Vater, so war ich dein Wille (Lk 10,21).

Ebenso würde dann die Seligpreisung der Jünger in der Abwandlung für ihn lauten:

Selig sind deine Augen, weil sie sehen, und deine Ohren, weil sie hören! Denn ich sage dir: Viele Propheten und Gerechte sehnten sich danach, zu sehen, was du siehst, und durften es nicht sehen, und zu hören, was du hörst, und durften es nicht hören (Mt 13,17).

Es blieb *Pascal* vorbehalten, diese Dialogik auf die für ihn die ganze Wahrheit durchwaltende Passionsstunde zu beziehen, in der er den in Agonie gefallenen Jesus zu sich sagen lässt:

An dich habe ich in meiner Todesangst gedacht; jene Blutstropfen habe ich für dich vergossen.

Damit öffnet sich eine neue und damit die ganze Geschichte umgreifende Perspektive. Wenn das im Abschiedsgebet Jesu erklingende Machtwort das ganze Johannesevangelium und, wie es in der Konsequenz dessen liegt, das Ganze der neutestamentlichen Schriften beherrscht, und wenn es gleichzeitig deren Aussagen in einer jeden Leser unmittelbar betreffenden Weise hörbar macht, muss die in ihm ertönende Stimme jederzeit zu vernehmen sein und deshalb jede Geschichtsepoche bestimmen. Das bringt *Nikolaus von Kues* mit seinem Theorem von der großen, die ganze Weltgeschichte durchhallenden Stimme zum Ausdruck:

Das, das ist die große Stimme, die in der Tiefe unseres Herzens ertönt und die von den Propheten in sie hineingerufen wurde...Nachdem sie sich jahrhundertlang bis zu Johannes, dem Rufer in der Wüste, gesteigert hatte, nahm sie endlich Menschengestalt an. Und nach einer Reihe von Modulationen, die uns zeigen sollten, dass von der Liebe

*das Schrecklichste von allem Schrecklichen, der leibliche Tod, gewählt werden musste, stieß sie einen großen Schrei aus und verschied.*⁵

An *Pascal* knüpft im Unterschied zu dieser offenbarungsgeschichtlichen Sicht die in diesem Kontext herausragende *Getrud von le Fort* an, wenn sie ein Motiv des Kappadokiers *Gregor von Nyssa* auf den Geschichtsgang extrapoliert und diesen im Sinn der Lebensgeschichte Jesu strukturiert sieht. Für *Gregor* wird „das Kind Jesu“ im Herzen jedes Glaubenden neu geboren, um in ihm, je nach seiner Fassungskraft, an Alter, Weisheit und Gnade heranzuwachsen.

Diesen „ontogenetischen“ Ansatz überträgt die Dichterin, mit *Henri de Lubac* gesprochen, auf die „Phylogenese“, sofern für sie einzelne Epochen der Menschheitsgeschichte im Frühlicht der Menschwerdung Christi, andere, wie ihre von Vorahnungen der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft bedrängte Gegenwart, im Schatten seiner Todesangst, und die Folgezeit mit ihrer aggressiven Unkultur und ihren mörderischen Exzessen im Zeitalter von Golgota stehen, während über wieder anderen das österliche Morgenrot oder gar schon der Feuerhimmel des Weltgerichts aufscheint.

Wenn sich von hier der Ring zum *kusanischen* Motiv der großen Stimme schließen soll, stellt sich erneut die Frage nach der Umsetzung des Bildes ins Wort, wie sie sich schon mit der nach der Verbalisierung der Aufnahme des Auferstandenen ergeben hatte. Die Antwort darauf hatte längst schon *Augustin* gegeben, als er in der Ausdeutung seiner Ostia-Version den Überstieg von der Sphäre der Phantasiebilder und Träume, aber auch der Zeichen und Gleichnisse in das uranfängliche Wort beschrieb und als er sich fragte, was hörbar würde,

*wenn das All in Schweigen versänke, weil es sein Ohr zu dem erhob, der es schuf, und wenn dann nur er selbst noch redete, nicht durch die Dinge, nicht durch Menschengungen, nicht durch Engelstimmen oder im Donner aus Wolken, aber auch nicht in Rätseln und Gleichnissen, sondern wenn wir ihn selbst vernähmen, den wir in allem Geschaffenen lieben, ihn selbst, ganz ohne dies alles.*⁶

Und in einer Art Vorwegnahme dieses visionären Erlebnisses glaubte er sogar, sich das Wort zusprechen zu können, das dann in der Form an ihn ergeht:

*Bei deinen Erbarmungen, sag mir, mein Herr, mein Gott, was du mir bist! Sag meiner Seele: dein Heil bin ich! Und sag es so, dass ich's hören kann. Siehe Herr, meines Herzens Ohr ist an dich gelehnt, tu es auf und sag meiner Seele: dein Heil bin ich!*⁷

Dass Gott aber dem Menschen das, was er ihm zu sagen hat, nicht in dieser Zusage, sondern in seiner personalen Selbstaussage mitteilt, sagt *Augustin* nicht. Zwar differenziert er auf einem Höhepunkt seines Bekenntniswerkes anhand des Johannesprologs zwischen dem, was er ebenso in den neuplatonischen Schriften wie in

⁵ *Cusanus*, *Excitationes* 1,3.

⁶ *Augustinus*, *Confessiones* IX, 10,25.

⁷ A. a. O., I, 5,5.

diesem Lied auf den Logos las, und dem, was er „dort nicht gelesen“ hat. Doch das betrifft das für die griechische Philosophie undenkbar Motiv des Abstiegs und der Selbstentäußerung des menschgewordenen Wortes, nicht jedoch die Tatsache, dass sich Gott in diesem erschöpfend und unüberbietbar aussprach.⁸ Doch erst mit dieser Erkenntnis ist die Brücke vom Bild zum Wort wirklich geschlagen. Freilich konnte sie wohl erst in voller Schärfe erfasst werden, als der kanadische Medientheoretiker *Marshall McLuhan* vor dem Hintergrund der eskalierenden Medienszene der Gegenwart den Vorrang des Mediums vor dem jeweils vermittelten Inhalt ans Licht hob und mit dem Satz „The medium is the message“ den Schlüssel zum Verständnis des Eingangssatzes des Johannesprologs bot.⁹

Was vor diesem Hintergrund zum Vorschein kommt, ist eine letzte Bestätigung der mit wachsender Deutlichkeit zutage tretenden Selbstaussage des Evangeliums. Im Licht des *McLuhan*-Theorems ist der Fleisch gewordene Logos dessen Grenzfall: die vollkommene Koinzidenz von Medium und Inhalt. Als Offenbarer Gottes ist Jesus das vollkommenste Medium der göttlichen Selbstmitteilung, als Medium aber hat er im Grunde nichts anderes zu sagen als das, was er ist. In ihm hat Gott den aus Projektionen und Phobien, aber auch aus Angst und Sorge gewobenen Schleier von seinem Antlitz abgeworfen, um sich als den zu zeigen, der er ist. Da dies aber mit dem zusammenfällt, was Jesus ist, kommt darin das Innerste Gottes auf unausdenkliche Weise zum Vorschein. Denn das Innerste Gottes ist, einem unvergesslichen Wort des Neutestamentlers *Ernst Fuchs* zufolge, das Menschliche. Die Botschaft – Gott – zeigt sich im Spiegel des Mediums, konkret gesprochen im Antlitz Christi. Er ist „das Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15) und gewährt als solches Einblick in die „Tiefen der Gottheit“ (1 Kol 2,10).

Das kommt einer überraschenden Inversion gleich. Denn damit verwandelt sich das Wort zurück ins Bild. Der im Wort gesuchte Sinn zeigt sich, indem er in Erscheinung tritt. So entspricht es der alltäglichen Spracherfahrung. Was einer zu sagen hat, zeichnet sich, bevor er sich ausspricht, in seinem Mienenspiel, im Ausdruck seines Gesichtes ab. Das Wort kommt zu dem, was sich dort abzeichnet, fast nur noch nach Art eines Kommentars hinzu. So entspricht es dann aber vor allem der Verklärungsszene der synoptischen Evangelien, die nach der Matthäusversion den „Sinn“ des Geschehens im sonnenhaft erstrahlenden Antlitz Christi aufscheinen lässt (Mt 17,2) und das, was sich dort zeigt, durch das Wort der Himmelsstimme erläutert: „Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich mich erfreue; auf ihn sollt ihr hören“ (Mt 17,8). Es ist dies die Freude des Vaters, der den in Passion und Tod verlorenen Sohn – „Er ist tot und lebt nun wieder“ (Lk 15,24.32) – an sein Herz zieht; er ist aber nicht weniger auch die Freude des Sohnes, der sich nach seiner Verlorenheit in das Vaterhaus der ihn umfangenden Liebe

⁸ K. Flasch, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980, 290f.

⁹ M. McLuhan, Die magischen Kanäle – Understanding Media, Frankfurt / Hamburg, 1970, 17.

aufgenommen sieht. So führt die Verbalisierung der Aufnahme zuletzt wieder zurück in das Bild und das, was dieses Bild schon vor jeder Versprachlichung zu sagen hat.