

Christus (allein). Miniaturen einer nichtreduktiven Hermeneutik

Für Daniel Schmitz

1. Immer reformieren

Da die christliche Religion genauso der Zeit unterliegt wie alle anderen sozialen Formen, unterliegt auch sie der Veränderung. Es scheint, als müsse das Reden von der Person Christi immer wieder in Form gebracht werden, wenn einerseits der Themenvorrat der kanonischen Texte in der Rezeptionsgeschichte je und je archiviert und überarbeitet wird und sich andererseits die potenziell zugänglichen semantischen Felder für Akteur_innen wandeln (vgl. Fleck 2012).¹

Dauerreformation bedeutet für Institutionen und Personen Daueranstrengung. Zu viel Reform ist nicht zu leisten, zu viele Erwartungen an Reformen ziehen Enttäuschungen nach sich. Weil sich die Reformation zunächst aber auf die soziale Form der Kirche und darin der Theologie bezieht, vereinfacht sich das Feld der Möglichkeiten zugleich. Mit entsprechender Aufmerksamkeit auf die Geschichte des Christentums reduziert sich die Anzahl sinnvoller Prädikate, vervielfacht sich die Anzahl bekannter Spuren, und so wird der Impuls zum Reformieren aus dem Überdruß resultieren, dass schon ziemlich vieles über Christus gewusst wird und so genau dennoch nicht expliziert wird. Ebenso mag der Impuls sich aber auch gegen das fortgesetzte Reformieren richten.

Und so schadet es nicht, dass die Formel *Christus – allein!* – nicht bloß für Formate der Selbstreflexion in Anwendung kommt. Ebenso ist zu bedenken, was sie für andere bedeutet, für andere Religionen, Konfessionslose, Atheist_innen usw.

1 Die Theorie der Denkstile ist nicht nur für die Wissenschaft geltend zu machen, sondern für gesellschaftliche Strukturen (Denkkollektive) insgesamt, die in gegenseitigem Wechselverhältnis stehen; insbesondere also für die sozialen Formen der Kirche. Gleichzeitig ist damit aufgezeigt, warum es sich nicht um rein private Rede handeln kann.

2. Christus (allein)

Methodisch prekär erscheint ohnehin die Konzentration auf die Figur Christi allein, denn ein trinitarischer Gottesbegriff würde sofort die Isoliertheit einzelner christologischer Reflexionen freilegen (vgl. Wittekind 2015, S. 235–253). Demzufolge muss das Reduktionistische der Formel im Weiteren stets mitbedacht werden.

Reduktion findet bereits dadurch statt, dass das Wissen von der Person Christi in Wahrnehmungen, Erinnerungen, Überzeugung, geteilten Überzeugungen, Haltungen adressiert wird. Diese sind als mentale Ereignisse, Kognitionen, Handlungen, soziale Formen repräsentiert. Welchen Unterschied machen diese Formen des Wissens für Teilnehmer_innen und Beobachter_innen? Immerhin wird das Christentum an der Person Christi wiedererkannt bzw. an dem, was unter ihr verstanden wird.

Die Person Christi ist als Medienformat genauso der Zeit unterworfen wie jedes Thema, jede Handlung, jede Wahrnehmung usw. Dass sie Adressat von religiösen Überzeugungen ist, macht es neben einer semantischen Analyse nötig, die Sequenzierung intentionaler Verhältnisse eigens zu bedenken. Insofern sich die an »Christus« angeschlossene Semantik nicht monoton wiederholt, lässt sie über die Geschichte des Christentums hinweg verschiedene Intensitäten erkennen, welche Bedeutungsbereiche adaptiert und welche vernachlässigt werden.

Das Wissen von Christus kann distributiv und integrativ verstanden werden, wenn Bedeutungen vereinfacht oder variiert oder schlicht für mehr Teilnehmer_innen verbreitet werden und als soziales Phänomen in Speichern und Programmen zugänglich sind. Was über Christus gewusst wird, ist somit nicht allein für Bewusstseinsakte, als konzeptuelles Format oder inferentielle Beziehung präsent, sondern entsprechend in kommunikativen Akten und Ritualen. Die Unvertauschbarkeit, und also die Indexikalität dieses Wissens verdeutlichen, dass in semantischer Hinsicht »Christus« Adresse ist; die Themen der Christologie sind dagegen zu entfaltende Kontexte, die anaphorisch erstens auf die Namensverwendung selbst, zweitens mit weiteren Kontextparametern [indexikalische Ausdrücke, Demonstrativa, anaphorische Beziehungen, definite vs. nicht definite Beschreibungen, Ellipsen, semantische Unvollständigkeiten, Metonymien, Homonymien, Metaphern, Polysemien (vgl. Kompa 2014, S. 63)] auf die sozialen und epistemischen Bedingungen ihrer Instantiierung bezogen sind.

Die Themen der Christologie entfalten demnach affektive, kognitive und konative Intentionalitäten, sodass ihre Gegenständlichkeit in den Formen der Erfassung, für religiöse Akteure auch in der geteilten religiösen Überzeugung, präsent wird. Die Gegenwart Christi wäre streng metaphorisch gedacht also eine

für Semantiken und Interaktionen. Ob sie darüber hinaus auch eine Lebensgemeinschaft bildet, ist eine ganz andere Frage.

3. Über-Setzen

Das Hinübertragen von semantischen Partikeln von einem epistemischen Zustand zum nächsten macht krümelnde Kontexte offensichtlich. Da rettet eine Seefahrt.

RECITATIVO

Mein Wandel auf der Welt Ist einer Schiffahrt gleich:

Betrübnis, Kreuz und Not

Sind Wellen, welche mich bedecken

Und auf den Tod

Mich täglich schrecken;

Mein Anker aber, der mich hält,

Ist die Barmherzigkeit,

Womit mein Gott mich oft erfreut.

Der rufet so zu mir:

Ich bin bei dir,

Ich will dich nicht verlassen noch versäumen

Und wenn das wütenvolle Schäumen

Sein Ende hat,

So tret ich aus dem Schiff in meine Stadt,

Die ist das Himmelreich,

Wohin ich mit den Frommen

Aus vielem Trübsal werde kommen. (Bach, BWV 56,2)

Dieser Übersetzungsvorgang verengt die Bedeutung des Kreuzbalkens auf die Aneignungsweise eines lyrischen Ichs. Es steuert das Himmelreich da drüben an und vernachlässigt dabei die begrifflichen Reichtümer der Mitwirkung am Reich Gottes, der Präsenz des Himmelreiches in der Kopräsenz religiöser Akteur_innen oder des Dranges, eschatologisch oder apokalyptisch, mit dem es sich nähert. Die Reduktionen sind indes zu verkraften, weil die Zuhörer mit Seefahrt und himmlischer Stadt darüber versöhnt werden. Die Kreuzigung Christi wird abgebildet auf das Resumé des eigenen Lebens, welches das lyrische Ich formuliert.

Die Ähnlichkeitsbeziehungen sind jedoch nicht einfach eigenschaftsbasiert (Trübsal, Not, Barmherzigkeit), sondern sie benötigen mindestens drei fiktionale Räume:

- (1) die Lebenswelt des lyrischen Ichs, die eine gefaltete, nämlich reduzierte ist;
- (2) die himmlische Stadt;

- (3) die Kreuzigung Christi, hier verkürzt auf das Kreuz als Ding (vgl. Bader 1988, S. 215).

Die Bewegung der mythischen Seereise sowie die Leidens- und Handlungsarten konfigurieren einen bestimmten Aneignungsvorgang, freilich keinen originellen, denn die Diastase von hier und dort ist frömmigkeitsgeschichtlich konventionell zu nennen.

Da die christologische Semantik aber nicht beliebig gewusst und erinnert wird, sondern für paradigmatische, also identifikationsfähige Situation des lyrischen Ichs, ist gegenüber einer semantischen Analyse festzuhalten, dass von tiefster Verzweiflung bis zur größten Freude Ausdrucksmomente in Ähnlichkeitsrelationen aufgenommen werden können. Diese Konkretion übertrifft die Mechanik von eigentlich und uneigentlich einerseits; andererseits darf nicht außer Acht gelassen werden, dass die Konkretion ihrerseits Form ist, also die Genese von Überzeugung, die pluriform ausgestaltet sein kann. Folglich rettet die Seefahrt weder die Theorie, welche die Probleme des Übersetzens beschreiben, systematisieren oder gar auffangen muss, noch die sozialen Formen der Religion, die Übersetzungen regelgeleitet vornehmen, sondern allenfalls die Gläubigen.

4. Übersetzen durch Ersetzen: Repräsentation und Ähnlichkeit

Eine andere rettende Übersetzung stellt den Übergang von Worten weg in die Musik dar, Sprache wird durch anderes ersetzt.² Dabei ist zu berücksichtigen, dass es sich in der Regel um Vermischungen von Sprache und Musik handelt, die sämtliche Grade zwischen *sprachlich* und *musikalisch* umfassen kann. Die Semantik der Partitur und der Aufführung setzen der *gewöhnlichen* Sprache eine doppelte Normierung entgegen, bis dahin dass die Bedeutungen verschwimmen und verschwinden. Dies mindert aber nicht die Zugänglichkeit des Kunstwerks für sich, es ist Teil eines Verstehensprozesses (vgl. Davies 2007, S. 25–79).

Der Ausdrucksgehalt der Kunst kann selber natürlich nur wieder in sprachlicher Form analysiert werden, was eine Asymmetrie zur Folge hat. Das wissenschaftliche Ziel wäre also, Musik möglichst adäquat zu beschreiben trotz einem trivialen Hintergrundwissen, dass sie nicht zwingend im Beschriebenen aufgeht, auch ihr Ausdruck nicht.³ Wenn einem musikalischen Werk *sprachlich*

² Selbstverständlich sind auch andere Übersetzungen als in die Musik möglich.

³ So sagt Harnoncourt über Beethovens *Missa solemnis*: »Es ist schwer, darüber zu sprechen. Beethoven benutzt eine musikalische Sprache, die direkt unter die Haut geht, er geht nicht den Umweg über die Vokabeln, über die Worte. Dieses Phänomen in eine wissenschaftliche

kein Ausdruck zugeschrieben werden kann, folgen daraus noch nicht kategorial die Abwesenheit von Ausdruck und Verstehbarkeit.

Die Logik des Kunstwerks ersetzt die Konventionen der Religion, wie im Folgenden am Beispiel von Beethovens *Missa solemnis* verdeutlicht werden soll. Im *Agnus Dei* ist zunächst erwartbar der Text des *Ordinarium missae* verwendet, er gewinnt aber mit dem Alt-Solo (T.174) und den Deklamationen des Chores »*miserere nobis*« eine existenziale Prägung, die Beethoven mit dem Motto »*Bitte um innern und äußeren Frieden*« (Beethoven 1827) eigens betont, das gleichwohl in der Reduktion des liturgischen Gesangs der gottesdienstlichen Feier neutralisiert scheint. Als Konzertereignis ersetzt Beethovens Werk die Liturgie, ohne jedoch die Abendmahlsfeier, in deren Kontexten das *Agnus Dei* seinen Platz hat, auch nur angemessen repräsentieren zu können.

Zurück zur Übersetzung. Aus dem bisher Gesagten folgt, dass sie zwar möglichst genau beschrieben werden sollte, dies möglicherweise aber nur andeutungsweise gelingt; letztendlich ist sie zu hören. Hier soll es exemplarisch um das Adagio in Beethovens *Agnus Dei* der *Missa solemnis* gehen, genauer: Um die letzten Takte vor der Überleitung, T. 92–94. Selbstverständlich stehen sie nicht für sich, deswegen sei ebenfalls kurz der Zusammenhang erläutert (im Satz, nicht in der ganzen Messe).

In T. 1–81 wird dreimal »*Agnus Dei, qui tollis peccata mundi. Miserere nobis*« in h-Moll vorgetragen (vgl. Hiemke 2003, S. 117). Mit einem Solo-Bass und tiefem Chor beginnend kommen jede Wiederholung weitere Solo- und Chorstimmen in höherer Lage hinzu, die sich schließlich überlagern. Dies führt dazu, dass die Anrufung mit der Bitte um Erbarmen »*jedesmal eindringlicher vorge-tragen*« (Dikenmann-Balmer 1952, S. 136) wird. Der stetigen Entwicklung folgt im Schlussabschnitt eine langsame Beruhigung.⁴

Dann, T. 92f., lassen sowohl die Verlangsamung als auch die Stimmführung etwas Neues erwarten. Doch der Text bleibt gleich: Der Chor singt »*Agnus Dei*«, in Pianissimo, ruhig, auf den gleichen Tönen bleibend. Das Pianissimo lässt Erschöpfung erahnen. Zugleich (!) aber singt der Chor in A-Dur (nicht mehr Moll), der Dominante des folgenden D-Dur-Teils. Der Abschluss auf die Dominante hat eine gleichsam unabgeschlossene Wirkung, eine Erwartung schwingt mit, so als hätte sich die Anrufung in eine Erscheinung gewandelt. »*Agnus Dei*« ist damit möglicherweise zur Deixis geworden: ἴδε, siehe, seht, horch! (vgl. Joh 1,29) Was folgt, ist in T. 95 die Überleitung auf die mit Allegretto vivace im 6/8-Takt, D-Dur (Paralleltonart) also schwungvoll befreit beginnende oben genannte

Sprache zu kleiden entspräche meinem Gefühl nach nicht der Magie der Sache.« (Zander 1992, 13).

4 Diese Interpretation steht der Hiemkes gegenüber, der der Ansicht ist, »der Schlussabschnitt [...] hält keine alternativen Effekte bereit.« (Hiemke 2003, S. 117).

Bitte um Frieden, das *Dona nobis pacem*. Auch hier ist die Krise des einzelnen und des Chors noch nicht gelöst, so wird man beispielsweise mit Pauken und Trompetenfanfare vom Krieg eingeholt (T. 164–189) (vgl. Zander 1992, S. 13). Die Tonart indes hat als Indikator des Friedens ein teleologisches Moment bis an den Schluss des Satzes.

5. Soteriologie

Integrales Moment bleibt, dass die Referenz auf »Christus« soteriologischen Charakter hat. Mit dieser Aussage ist noch nicht viel gewonnen, weil das bloße Material als religionsgeschichtlich anstößig gelten kann, schwer transformierbar, unklar in einem Erfahrungsbezug, und auf jeden Fall zu komplex. Die Referenz allein genügt nicht, weil der argumentative Zusammenhang gesucht wird. »Stellt man sich die Christologie als einen argumentativen Zusammenhang vor, in dem jedes mit jedem und also nichts nicht miteinander verbunden ist, dann kann man an jeder beliebigen Stelle beginnen und kommt doch immer auf dasselbe hinaus.« (Bader 2016, S. 1)⁵ Konkret bedeutet das – eine Liste: Auferweckung, Präexistenz, Erlösung, Inkarnation, Opfer, Versöhnung, Wiederkunft Christi zum Gericht, Kenosis, Stellvertretung, Himmelfahrt, Mittler, Reich-Gottes-Verkündigung. »Ces sont ces perturbations de la conscience dogmatique que recherche le sceptique.« (Sève 2010, S. 164)

Während aber die Aussicht auf die Erklärung der Erlösung einen teleologischen Sinn freilegt, reichen dem schulterzuckenden Skeptiker schon einzelne Begriffe, um mühsam einzeln deren Bedeutung freizulegen. Nicht lebenspraktisch, sondern begrifflich nachvollzogen, wiederholt die Adressierung der Verheißung an der Stelle Jesu Christi, dass ein Entsprechungsverhältnis in eine Irritation umgemünzt ist, wenn Gott auf andere angewiesen ist (vgl. Bruckmann 2014, S. 331/337). Schon die Gegenwart Jesu Christi, als erzählte Präsenz der Evangelien, artikuliert die Übertreibung, die in der Menschwerdung begegnet (vgl. Bader 2009, S. 275/277).

Wenn aber Erlösung konzeptualisiert wird, sind nicht allein die Formen der Erfahrungen, unter denen Erlösung erscheint, zu erinnern, sondern auch die Reformulierungen, denen diese Erfahrungen unterliegen. Wird etwa das Abendmahl als Situation, in der Erlösung vergegenwärtigt wird, betrachtet, so treffen die Prozesse des Gebens und Empfangens sowie des Handelns und Erleidens aufeinander (vgl. Hoffmann 2015, S. 154–171). Diese ethische Dimen-

5 Die Autoren danken dem Verfasser, dass er das Manuskript vor der Veröffentlichung zugänglich gemacht hat.

sionierung der Rede von Christus ist Ort, von dem aus Bekanntes und Neues mitgeteilt werden.

6. Sortieren

Versteht man Christologie als – sei es statisches, sei es dynamisches – Ganzes, so ergibt sich das Problem, dass alles auf einmal – und zwar in sämtlichen Konstellationen und Perspektiven – gedacht werden müsste. Das menschliche Denken ist aber an den einlinigen, unumkehrbaren Bewusstseinsstrom, an das »Verfließen der Zeit«, das als »die Richtung der Zeit erfahren« wird, gebunden (Rohs 1996, S. 31).

Wird die (offene) Christologie-Liste erstellt, so kann man zwar an einer beliebigen Stelle anfangen und gelangt dennoch zu den anderen. Gleichzeitig verändern sich mit dem Fortschreiten aber der Ausgangspunkt und die Zwischenschritte. Es handelt sich also um einen unabgeschlossenen und möglicherweise unabschließbaren Prozess der wechselseitigen, aber polykontextural geordneten Erschließungen, und zwar je nach Adressierung von Inferenzrelationen, Sprechakten, Handlungsmotiven. Dies ist nicht mit dem Hermeneutischen Zirkel gleichzusetzen. Denn einerseits ist der Prozess nicht tautologisch: Er kann sich an keiner Stelle selber rechtfertigen, da er keinen Selbstbezug hat, sondern sich entwickelt. Andererseits handelt es sich um die Beeinflussung mehrerer voneinander abgegrenzter Themen untereinander. Dies gilt entsprechend für das Verstehen von Gruppen und den Informationsaustausch von Systemen (vgl. Müller 2010, S. 395–423).

Jedes Thema muss also wieder und wieder in je neuer Konstellation und Variation aufgerufen werden. Es geht »um die ständige Aufrührung, Aufwirbelung und Kopräsenz aller Teile; es bedarf der Kunst des Jongleurs, alle [...] Bälle zugleich in der Luft zu halten.« (Bader 2016, S. 9). Bader bezieht dieses Bild auf die Lehre vom dreifachen Amt Christi. Gleichzeitig geht es ihm aber darum, die Christologie von einem Teilbereich (als »Zoom«) ausgehend als Ganze zu betrachten, sodass diese Erweiterung gerechtfertigt erscheint.

Wird die rein beschreibende Position verlassen, so kommt dem Gedächtnis eine Schlüsselfunktion zu: Es speichert nicht einfach nur ab, sondern konfiguriert neu. Dabei handelt es sich aber nicht um die Disposition des Theoretikers, sondern die Religiosität der Akteur_innen. Erlösung vollzieht sich nicht einzig als Kognitionsleistung (vgl. Bader 1988, S. 215f.); umso weniger Christologie, weil auch sie auf primär narrative (Evangelium als Makroform), poetische und liturgische Konzepte aufbaut (Phil 2,5–11; 1 Kor 11,23–25).

Geht es also um das Verstehen von Christologie, so sind erstens andere Formen des Wissens zu berücksichtigen, zweitens die Konstellationen von Emotion

und Kognition. Selbstverständlich können beide wissenschaftlich analysiert werden, diese Analyse ist aber nicht mit dem Mehrebenenmodell des Verstehens selber zu verwechseln. Anders ist der Verweis auf die Partialität wissenschaftlicher Sprache nicht als das Aufgeben wissenschaftlicher Strenge zu verstehen. Methodisch herrscht immer eine asymmetrische Beziehung vor, denn Wissenschaft vollzieht sich in einer von bestimmten Konventionen geleiteten, neutralisierenden Sprache.

7. Neues

Aus einer begrenzten Anzahl passender Begriffsadaptionen ist eine endliche Menge sinnvoller Thematisierungen der Person Christi neu zu konstituieren, sodass es sich nicht um monadisch einzelne handelt, sondern um solche, auf die in der religiösen Kommunikation zurückgekommen werden kann. Somit ist die Sozialität, mit der die Person Christi begriffen wird, mitgedacht. Sie realisiert sich in sozialen Formen, aber nicht ausschließlich in Kommunikationen, sondern auch in semantisch angereicherten Handlungen, vordergründig den Sakramenten.

In der Koinzidenz von einer semantisch geordneten Welt, nämlich des kohärenten Verstehens der Person Christi, und weiteren geordneten Welten, die als Kommunikations- oder Interaktionsmuster für Akteure intuitiv verstanden sind, tritt Unordnung insofern ein, als die Fiktionalität religiöser Beschreibungen nicht schlechthin inkommensurabel ist. Denn sie ist ja strukturanalog faktenbasiert.

»If a work *w* refers to the world and is fact-stating, there is something to be learned about the world from *w*.« (Reicher 2012, S. 124) Als kooptierte Semantik ist die Christologie eine mögliche Welt für die Ausgangswelt *W*, freilich nicht im Sinn einer direkten Handlungsoption. »Die von ihnen [literarischen Fiktionen, *scil.*] erzählte Geschichte stellt kein allgemeines Modellsystem dar, instanziiert aber ein oder mehrere Modellsysteme.« (Detel 2013, S. 262) Möglicherweise integriert sie bereits, wie in den Briefen des Paulus oder im Buch Kohelet, diskursive und selbstreferentiell diskursive Momente, sodass für die soziale Welt *W* Definitionen, Argumente, Schlussfolgerungen, Normen, Ziele oder bevorzugte Haltungen benannt werden, unbesehen einer Zustimmung oder Ablehnung.

Gleichfalls sind in der Semantik des Christentums und insbesondere der Christologie expressive Momente anzutreffen, sei es in Textwelten wie in darauf bezogenen sozialen Formen, sodass für die verständigen Akteur_innen »der notwendige Bildcharakter jeder Christologie als Bestandteil der wirklichkeitskonstitutiven Selbstbeziehung des Glaubensbewusstseins nachgewiesen werden« (Wittekind 2015, S. 242) kann.

Doch darüber hinaus sind höherstufige Repräsentationsformen der Koinzidenz von Semantik 1 (Christologie) und Semantik 2 (*common sense*) anzunehmen. Die Basisorientierungen teilnehmender und beobachtender Akteur_innen sind als Möglichkeiten ebenso *common ground* wie die sinnvollen oder unplausiblen Anschlussformen der Themen der Christologie. »*The notion of common ground is a propositional attitude concept. Since the body of information that we are calling »common ground« is what is presumed to be common knowledge among the participants in a conversation, it is a concept with an iterative structure: a proposition is a common ground between you and me if we both accept it (for the purposes of the conversation), we both accept that we both accept it [...].*« (Stalnaker 2014, S. 25)

Ausgehend von einem *common ground* als möglicherweise zu erwartendem Wissen sind auch die Öffnungen hin zu Neuem denkbar: zunächst als Verständnis über das, was bekannt und was neu ist. »*The common ground is what is presumed to be common knowledge, and normally one presumes that something is common knowledge when one believes that it is.*« (Stalnaker 2014, S. 45) Was aber als neu verstanden wird, ist – wie überhaupt der Rückgriff auf den *common ground* – unscharf hinsichtlich der Vagheit von Teilnahme und Beobachtung (1), der Komplexität, wie auf die Semantik der Person Christi zurückgegriffen wird (2), der epistemischen bzw. ethischen Funktion der Bezugnahme (3).

8. Bedeutungen

Somit sind durch Religion konfigurierte Bedeutungen inferentiell oder extern orientiert. Sind sie personal oder intersubjektiv aufgefasst, werden sie von Basisüberzeugungen aus instantiiert. Sie sind demnach durch personale emotionale Muster (1), die Variationsbreite des existentiellen Erlebens (2) und soziale Praktiken des Kommunizierens von Emotionen (3) mitbestimmt. Diese Mehrdeutigkeit, kombiniert mit den mannigfaltigen Formen des Wissens und dessen Repräsentationen, generiert die oben angeführte Vagheit im Umgang mit religiösen Semantiken.

Auf diese Weise kommt auch die Unterscheidung von Wissen (dass, wie, warum) und Relevanz in den Blick. Sie hängt nicht nur von Sprecherkompetenzen ab, sondern von den Ordnungen in topologischer Hinsicht, was Wahrheitsbedingungen und Textfunktion betrifft. »*Language conventions can be considered as lineages of precedent.*« (Millikan 2012, S. 91) Demnach sind Bedeutungen für je zwei diskrete spatiotemporale Gebiete als Veränderungen oder Stabilisierungen zu lesen. Letzteres verweist auf die Redundanz der Artikulation im Aufrufen dieser oder jener Semantik für die Alltagssprache. Mit dem Fokus auf noch nicht artikulierte Bedeutung wird das transzendente Ideal einer ad-

äquaten Repräsentation der Religion wachgehalten, oder der Vollständigkeit nach dem Kriterium von Liturgie oder Theologie.

Die Trennung zwischen Emotion und Kognition erscheint demgemäß künstlich und auch zu einfach, denn Bedeutungen liegen in mentalen Ereignissen, Inferenzbeziehungen, Kommunikation, Diskursen, Handlungen, Naturprozessen, sozialen Formen vor. Offenbar sind aber nicht alle Formen in gleicher Weise für Emotionen und damit existentielle Platzierungen religiöser Semantiken geeignet. Während beide auf der Subjektposition gleichsam ihren bevorzugten Theoriestandort haben, sind sie dennoch in intersubjektiv intentionalen Verhältnissen ebenso zu analysieren wie in sozial vorab arrangierten semantischen Gebieten (vgl. Schützeichel 2014, S. 50/55), wozu auch Konzerte und Gottesdienste zählen. Weiterhin beruhen sie auf personalen Verstehensmustern wie Empathie (vgl. Engelen 2014, S. 133).

Ausgehend von der Basisunterscheidung zwischen Bedeutung und Bedeutung, von »Bedeutung für jemanden« gegenüber der »Bedeutung von etwas« ergeben sich zwei Relationen: bedeutungsvoll/ bedeutungslos in Bezug auf Relevanz; sinnvoll/ sinnlos bezüglich der immanenten und extern angeschlossenen Logiken. Davon ausgehend lässt sich eine unüberblickbare Vielzahl von sich anschließenden und sich überlagernden Differenzen hinzufügen. Sie wird unüberblickbar, da die Differenzen sowohl als einzelne als auch in Gruppierungen in gegenseitiger Abhängigkeit stehen. In Verstehensprozessen werden Gegebenheiten unvermeidlich reduziert, da nur durch Vereinfachung Lokalisierungen vorgenommen werden können. Gleichzeitig ist die Reduktion zu reflektieren. Denn durch sie verschieben sich die jeweiligen Verhältnisse. Dabei ist auch die Reihenfolge der Bezugnahmen entscheidend, denn sie kann zu unterschiedlichen Ergebnissen führen.

Exemplarisch soll dies nun an der Unterscheidung Glück/ Leid ausgeführt werden. Ob es in diesem Spannungsfeld einen Punkt der Indifferenz gibt, kann an dieser Stelle offen bleiben. Denn wie sich bei der Modellierung zeigen wird, ergibt sich diesbezüglich eine Unschärfe. Ebenso bleibt offen, ob das Spannungsfeld in der aufgemachten Eindimensionalität einen hinreichenden Ausgangspunkt zur Modellierung darstellt. Des Weiteren ist zu beachten, dass Bedeutungen nicht als total geordnet zu verstehen sind. D. h., es gibt Fälle, deren Bedeutungsgrade nicht miteinander verglichen werden können.

Ebenso dürften Akteur_innen nicht in allen Fällen in der Lage sein, die Intensität einer Bedeutung auch nur annähernd genau einzuordnen. Subjekt,⁶ für das etwas Bedeutung hat, können eine oder mehrere Personen sein. Handelt es sich um mehr als eine Person, sind die oben genannten Bedingungen der Kommunikation und der common grounds zu berücksichtigen. Objekt von

⁶ Man beachte, dass dies nicht der grammatischen Zuordnung entspricht.

Bedeutungszuschreibungen können Texte, Ereignisse, Personen, Lebewesen etc. sein – prinzipiell kann alles diese Zuschreibung bekommen.

Zur versuchsweisen Modellierung sei das Spannungsfeld »Glück – Leid« durch das Intervall $I = [-1, 1]$ angegeben. -1 stellt dabei das Maximum an negativer Bedeutung, 1 das Maximum an positiver Bedeutung dar. 0 wäre neutral bzw. das Objekt hat keine Bedeutung für die Person/en. Nun wird man aber wie oben dargelegt nicht Ereignisse im Kontinuum des Intervalls präzise bestimmen können. Deswegen ist das Modell um eine Unschärfefunktion zu erweitern: Wird der Punkt x auf I betrachtet, so ist der Bedeutungsgehalt im Intervall $[x - \delta, x + \delta]$ zu suchen, es wird also zwar ein Punkt ausgewählt, der tatsächliche Bedeutungsgehalt bleibt aber ungewiss bzw. mit einer Unschärfe behaftet. Dabei ist davon auszugehen, dass die Einordnung für Akteur_innen immer schwieriger fällt, je näher x an 1 oder -1 kommt. Für die Umgebung von 0 dagegen, dürfte die Einordnung umso leichter fallen. δ ist also als positive, um 0 symmetrische, für $x < 0$ monoton fallende und für $x > 0$ monoton steigende Funktion zu bestimmen. Möchte man nicht eine Umgebung um 0 konstant belassen, ist δ in den genannten Bereichen sogar streng monoton.

Weitere mögliche Forderungen könnten sein, dass die Unschärfe bei $0, 1$ und -1 gleich ist. Dann muss gelten: $\delta(1) = 2 * \delta(0)$. Oder die Funktion δ soll auf dem Intervall $[0, 1]$ punktsymmetrisch zu $(0, 5 | \delta(0, 5))$ und auf dem Intervall $[-1, 0]$ zu $(-0, 5 | \delta(0, 5))$ sein. Zu beachten ist, dass $x - \delta$ höchstens bis -1 und $x + \delta$ höchstens bis 1 geht. Ab einem gewissen Punkt nimmt die Schärfe also wieder zu, wenn sich der Gehalt den Extremen nähert. Vergleichbarkeit wird nun durch die zu definierende Relation $<$ ermöglicht.⁷ Oben wurde bereits dargelegt, dass es unvergleichbare Fälle gibt. Es ist davon auszugehen, dass diese in relativer Nähe liegen. Sei nun $\gamma > 0$ eine Konstante. $x < \gamma$ soll dann nur gelten, wenn $x + \gamma < \gamma - \gamma$ ist. Andernfalls sind x und γ unvergleichbar. Grundsätzlich ist in diesem Modell keine Verrechnung von Bedeutungsgehalten vorgesehen: Die Ordnung, sofern vorhanden, ist rein relational.

Analog, aber ohne negativ-Bereich – es handelt sich also um die Intervalle $[0, 1]$ – wären Relevanz und Sinn zu konstruieren. In diesen Fällen kommen unvergleichbare Fälle aber nur aus der Interdependenz und nicht aus der eigenen Ordnung zustande. Hierbei ergibt sich insgesamt eine Struktur vielfacher Abhängigkeiten:

- 1) Relevanz ist an die Intensität von Glück oder Leid gekoppelt – die Verbindung ergibt sich also über den Betrag, verbunden mit einer weiteren Unschärfe.
- 2) Sinn ist extern dem Feld Glück/Leid zugeordnet vor dem Hintergrund weiterer Annahmen über die »Vernünftigkeit«.

⁷ Aufgrund der weiteren Modellierung ist die Gleichheitsrelation nicht vonnöten.

- 3) Relevanz und Glück/Leid stehen in ihrem Verhältnis zueinander im Spannungsfeld sinnvoll/ sinnlos. Usw.

Die sich ergebenden Ordnungen betreffen nicht nur die personale Aneignung von Themen der Christologie, sondern auch deren diskursive und interaktive Platzierung in sozialen Formen, Verbreitungs- und Speichermedien. Wenn es nun um das Verstehen von Christus geht, so müsste das Bild paradox werden, denn es treten mehrere Jongleure sowie Bälle auf, die mit Bällen jonglieren. Wird aber die exemplarische Reduktion von oben genommen, zeigt sich in den Themen der Christologie das, was möglicherweise in sämtlichen Themen des christlichen Glaubens durchscheint.

Es handelt sich um ein Gegenüber, möglicherweise aber auch eine Simultaneität von höchstem Optimismus und tiefstem Pessimismus. Der Hoffnung auf eine Überfülle an Glück steht die Furcht vor einer nicht handhabbaren Masse an Leid gegenüber. Es handelt sich um die Bedeutungsgehalte $[1, 1 - \delta]$ und $[-1, -1 + \delta]$. Sie können vor dem Hintergrund der Extreme erlöst/ nicht erlöst – wobei »nicht-erlöst« hier nicht einfach nur ein Fehlen markiert, sondern ein Zusammenbrechen im Chaos – betrachtet werden. Diese sind gekoppelt an die Unterscheidungen bedeutungsvoll/bedeutungslos, sinnvoll/sinnlos. Damit lassen sich Zuordnungen aufstellen, die wegen der Reduktion aber immer *prima facie*-Charakter haben. Wird Christus beispielsweise als relevant für das eigene Leben angesehen, Christologie aber als sinnlos eingestuft, ergibt sich ein Erleiden dieser Situation. Die Strukturnähe zur Theodizee ist unverkennbar. Ändert sich die Einstufung zu »sinnvoll«, kann Christologie als Erlösung erfahren werden, muss es aber nicht. Es handelt sich hierbei nicht um eine einfache Kausalität, schon gar keine symmetrische.

Diese Struktur der Extreme sowie der Komplexität ist für Akteur_innen weder dauerpräsent noch muss es Augenblicke geben, in denen sie zur vollen Entfaltung kommt. Aber sie steht in *contexts sets* als Bedeutungspotential zur Verfügung und bestimmt dadurch Glaubensvollzüge mit und als solches ist sie beim Verstehen christologischer Themen zu beachten.

Für den Umgang mit der Person Christi, in Theorie und Praxis, sind demzufolge Bevorzugungen, Ablehnungen, Aufmerksamkeit und Ignoranz namhaft zu machen, die sich ihrerseits aus begründungsfähigen und weniger begründungsfähigen Selektionen mit der Semantik des Christentums ergeben.

9. Wer hält das alles aus

»Was ist die Ursach' aller solcher Plagen« (Bach, BWV 244, 26)

Eine Annäherung an die Figur des gekreuzigten Christus erfolgt entweder im Modus von »context sets« (Stalnaker 2014, S. 112), als *common grounds* der Kontextuierung, oder anthropologisch, von der Erfahrung der Erschöpfung her. Keine Annäherungsweise ist als vorrangig anzusehen oder im Ergebnis systematischer, plausibler oder besser zu kommunizieren. Der unverstellte Blick auf das hypothetische Ganze des eigenen Lebens, der Welt, kann Betrachter zu der Frage nötigen: Wer hält das alles aus?

Die Antwort kommt weder leichtfertig noch zülig daher. Sie könnte lauten: niemand. Erschöpft zu sein als Reflex der eigenen Überforderung, oder wegen des Grundgefühls, dass niemand da wäre, der Gewalt, Unrecht, Hass etwas entgegenzusetzen hätte, bedeutet nicht, dass tatsächlich jemand »den Himmel zerrisse und herabführe« (Jes 63, 19). Genauso wenig ist die Frage: *Wer hält das alles aus?* die einzige oder wesentliche, die Ausdruck der christlichen oder irgendeiner anderen Religion wäre. Der Messetext artikuliert den Ruf nach dem Erbarmen: *qui tollis peccata mundi miserere nobis*. Das Bedürfnis nach Erbarmen ist niemandem anzudemonstrieren, aber Hilfslosigkeit und Orientierungslosigkeit sind als Existenziale auf die theologische Rede von der Figur Christi ausgerichtet. Die theologische Rede folgt epistemischen Standards, in Abhängigkeit davon, welches Maß an Standardisierung für epistemische Zustände (singuläre, wiederholte, individuelle, geteilte) benötigt wird: reguliert im Glaubensbekenntnis, in der Liturgie, als Explikation von Lebenssituationen usw. (vgl. Fassio 2016, S. 178f.)

Ganz in Abhängigkeit von der Gewöhnung an diese Konstellation, vermag *das Wort vom Kreuz* als Dauerprovokation verbleiben oder nicht. Religionsphilosophisch ist die Wucht der paulinischen Rhetorik (vgl. 1 Kor 1) nicht durch sentimentale Wundenbetrachtung zu kompensieren. In dem Sinn, wie es Wahnsinn, mindestens Dummheit ist, dass einer für alle leidet, bleibt jede vorgängige Güte Gottes inkommensurabel für einen noch staunenden, entgeisterten Blick. Nun ist gerade diese Haltung des fortgesetzten Staunens kaum aufrecht zu halten, und im Unterschied zu demjenigen Bedürfnis nach Präzision, das Faktizität von der Theologie gern getrennt hätte, reagieren die neutestamentlichen Texte bereits mit Theorie auf die Zuordnung von immenser Bedeutung und Mangel an Kategorien.

Die Deixis *der da* verlangt danach, Prädikate und propositionale Einstellungen nachzuliefern, mit dem Ergebnis, dass die Erlösung in der Figur Christi in der Rezeptionsgeschichte überladen ist mit Konnotationen und Vereinfachungsversuchen. Weder ein opfernder noch ein Opfer zulassender Gott würde

auf dem Hintergrund der jüdischen Erlösungsvorstellungen (zum Verstehen der Kontinuität von jüdischer und christlicher Religion vgl. Stock 2017) zwingend eine Konversion nötig machen. Worin die Überbietung des Judentums bestünde, dass der Tod Jesu als Opfer begriffen wird, ist schlicht genauso wenig erklärlich wie die Projektion, mit der man die mutmaßliche Leidensbereitschaft des Heilands als Tun des vermeintlichen göttlichen Willens hinstellt. Dass Jesus faktisch Gewaltopfer wird, qualifiziert ihn nicht gegenüber vielen anderen Gewaltopfern, genauso wenig wie sein Los zur Nachahmung motivieren soll. Die Verkündigung des Reiches Gottes in ihren ethischen und eschatologischen Aspekten in Verbindung mit dem unverdienten Leiden bahnt allenfalls einen Weg, der den Impuls für die fortgesetzte Tätigkeit der Schülerinnen und Schüler Jesu erklärt und auch für die Rezeptionsgeschichte eine kohärente Interpretation der Person Christi ermöglicht. Dafür muss aber die gesamte Erzählung erzählt werden oder das ganze Glaubensbekenntnis bekannt werden. Was ersttestamentlich als letztgültige Begegnung des Menschen mit Gott verstanden worden ist, nämlich die Auferstehung von den Toten (vgl. Schnocks 2009), muss dann konsequenterweise primär auf die Figur Christi hin gelenkt werden. Nur daran anschließend ist erklärlich, wie etwas als Ausdruck der Erlösung in einer Religion fortgesetzt verständlich gemacht werden kann. Die Besonderheit Jesu Christi als Mensch substanzontologisch oder bewusstseinstheoretisch zu fassen, ist kontextuell im Zusammenhang philosophiegeschichtlicher Beschreibungsmuster möglich, überkreuzt aber nur die weiteren *regards* (vgl. Messiaen 1944) auf die Person Jesu. Dazu gehören auch nichtchristliche und atheistische Blicke. Nicht nur sind die Bewusstseinsgehalte der Textfigur Jesus methodisch für Interpretieren so unzugänglich wie sein Verhalten, dass seine sogenannte Vollmacht oder auch nur seine alltäglichen Lebensgewohnheiten nicht ernsthaft erforscht werden können bzw. müssen.

Was zu denken gibt, sind die theologischen Provokationen: die Person Jesu Christi nicht als irgendeine Wirklichkeit Gottes zu denken, sondern als *die* Anwesenheit schlechthin. Daran anzuknüpfen sind die Gedanken der bleibenden Wirklichkeit Gottes für die Welt, die sich in der Logik, dass Gott selbst leidet und stirbt, gar nicht auf die Frage konzentriert, wie einer stellvertretend alle erlöst, sondern darauf, dass Gott von je her anstelle und an der Stelle der Menschen (vgl. Hegel 1987, S. 34/39) die Welt erhält, erlöst und sich ihr gegenwärtig macht. Naturgemäß liegt in der Lehre von der Person Christi ein personalistisches Motiv vor, das das Christentum historisch bestimmt und auch die Rede von Versöhnung verständlich werden lässt. Aber schon die Frage, wie sich religiöse Wahrheiten für religiöse Akteure als wahr erweisen, übersteigt und unterläuft personalistische Konzepte, weil das Christentum als objektiver Geist nicht allein sozial verfasst ist, sondern externe Speicher betreibt, die als Zugänglichkeit von Wissen ding- oder stofflich verstanden werden. Ferner sind sämtliche religiösen

Akte des Christentums und die daran angeschlossenen sozialen Formen überkomplex, insofern sie ihr Erhaltensein beispielsweise auf die Qualität der Wirksamkeit Gottes beziehen oder der Zugänglichkeit Gottes für alle. Darin sind personale Muster ausgeweitet und offen auch für nichtpersonale Konzepte anderer Religionen.

Die Person Christi zu begreifen, bedeutet also nicht den Kunstgriff, religionsgeschichtlich die Gleichrangigkeit von Gott und Mensch als Revolution auszumachen (vgl. dagegen Wagner 1999, S. 149–166; Wagner 1989, S. 309–342), sondern die Pluriformität von Christuskonzepten als Alteritäten füreinander zu denken, die sich vorrangig praktisch und daran anschließend theoretisch aneignen lassen. Dies betrifft auch die Repräsentation als Bild und damit als Medium von Basisüberzeugungen. (vgl. Stock 1995, S. 106 f.; Rott 2005, S. 188–191)

Insofern alles, was möglicherweise Menschen im Leben widerfährt, auf die Figur Christi bezogen werden kann, ist es kategorial in diesem Bezogensein davon unterschieden, und zwar aus semantischen Gründen: »Die Wunde tut weh, das Zeichen der Wunde tut nicht mehr weh.« (Bader 2016, S. 15) Dazu entwickeln die Betrachter ambivalente Gefühle: »Drum muss uns sein verdienstlich Leiden recht bitter und doch süße sein.« (Bach, BWV 244, 27)

10. Das Kreuz

»Das schwer entzifferbare Bild des Gekreuzigten« (Stock 1995, S. 105–121) bedeutet in praktischer Hinsicht eine Organisation von produktiver Einbildungskraft und Interaktion, weil die betrachtenden Akteure die Störung, die von der Menge möglicher Bedeutungen des Kreuzes wiederkehrend ausgeht, als Störung ihres Weltumgangs internalisieren. Dass einzelne Deutungen des Kreuzes wie die Modi der Ersetzung, im stellvertretenden Leiden, die Motivation der religiösen Akteure – durch das Evangelium vom Kreuz – inkommensurabel bleiben, bedeutet nicht, dass sie zum Zweck einer vermeintlich größeren Kohärenz der Christologie vernachlässigt werden sollten. Nicht nur das Ethos einer Textpragmatik beider Testamente steht dagegen, sondern auch der begriffliche Vorrat für die Selbst- und Fremdbeschreibung von Lebenssituationen sollte nicht verkleinert werden (vgl. Negel 2005, S. 515–575).

Wenn zuvor die Reduktion der Kreuzigung Christi auf das Lebensgeschick des lyrischen Ichs betrachtet wurde, stehen nun Name, Ding und der Vorgang des Verblutens nebeneinander.

*In meines Herzens Grunde
dein Nam und Kreuz allein
funkelt all Zeit und Stunde,*

*drauf kann ich fröhlich sein.
Erschein mir in dem Bilde
zu Trost in meiner Not,
wie du, Herr Christ, so milde
dich hast geblut' zu Tod.* (Bach, BWV 245, 52)

Sie sind im Gedächtnis der Sänger präsent, und auf diese Weise ist die Verkündigung in die Darstellung der singenden Gemeinde für sich selbst verlagert, wobei die imaginierte Szene die faktische Unsichtbarkeit ersetzen muss.

»Es gilt, das Zu Hörende in seiner Abwesenheit aus dem Zu Sehenden zur Anwesenheit zu bringen; es gilt, das zu Hörende als Totes aus dem Zu Sehenden noch einmal gespensterhaft zu beleben.«; Gal 3,1: *»...denen doch Jesus Christus vor Augen gemalt war als der Gekreuzigte.«* (Bader 2016, S. 829)

Jesus verblutet »milde«; mit diesem Adverbiale⁸ sind zugleich ausgeschlossen: zielstrebig, gleichgültig, leidensversessen, zufällig, bestimmungsgemäß.

Nicht ausgeschlossen sind die Metaphern: Opfer, Versöhnung, Stellvertretung.

11. Nicht ganz verstehen

Die Themen der Christologie bilden eine Menge,⁹ die nicht in ein kohärentes Ganzes zu bringen ist. Dies lässt sich auf unterschiedliche entweder aus den Themen selber stammende oder als Hintergrundannahmen gemachte Prinzipien zurückführen, die in verschiedenen Kombinationen miteinander in Widerspruch stehen. Eine kleine Auswahl davon wäre:

1. Jesus ist der Christus.
2. Jesus ist ein Mensch.
3. Jesus ist Gott.
4. Jesus stirbt am Kreuz.
5. Der Kreuzestod ist einer der denkbar schlimmsten und schändlichsten Tode.
6. Jesu Kreuzestod führt zur Erlösung.
7. Jesus ist eine historische Person.
8. Jesus ist auferstanden.

Es ist offensichtlich, dass sich aus diesen Prinzipien aussagenlogisch Widersprüche herleiten lassen. Dies bedeutet nicht, dass diese Sätze eine hinreichende

⁸ Vgl. die Konsequenzen für das Verständnis von Intentionalität als adverbial (Kriegel 2011, S. 125–186).

⁹ Damit soll nicht behauptet werden, diese Menge sei vollständig gegeben.

oder abschließende Darstellung christologischer Themen darstellen würden. Auch ist die Reduktion in ein aussagenlogisches System unterkomplex.

Nichtsdestoweniger ist mit der hier gemachten Darstellung ein Problem markiert: Der Gekreuzigte, nicht nur das Kreuz, stellt unvermindert – wenn auch mit Akzentverschiebungen – Torheit und Ärgernis dar (vgl. 1 Kor 1). In der Regel dürfte das Ärgernis aber in der Torheit begründet sein und nicht mehr im Gottesbild. Mögliche Reaktionen darauf sind – von einer grundsätzlichen Ablehnung einmal abgesehen – Flucht ins Paradoxe, schlichte Nichtanerkennnis der Widersprüche, Reduktion der Themen, Übersetzungen. Aus einer Perspektive, die an Lösungen interessiert ist, sind lediglich die beiden Letztgenannten von Interesse.

Üblicherweise wird in den sozialen Formen der Gemeinde aus pragmatischen Gründen eklektisch mit Bibeltexten verfahren. Dies bedeutet aber noch keine Reduktion im hier genannten Umfang. Denn diese würde ja tatsächlich einige dieser Prinzipien aufgeben, was im gemeindlichen Kontext so nicht erkennbar ist – aus gutem Grund: Denn eine derartige Reduktion führte zum Verlust mehrerer die Semantik des Christentums ausmachenden und damit das Christentum konstruktiv gestaltenden Themen.

Eine Übersetzung kann in verschiedenen Formen vorkommen. Sei es mit einer Schifffahrt (Kapitel 3), durch Ersetzen in Musik (Kapitel 4) oder noch eine andere Ausdrucksweise. Sei es durch Theoriebildung. In beiden Fällen können auch Reduktionen vorgenommen werden. Diese sind aber in der Regel durch die Entfaltung der Sache selbst motiviert und nicht durch den schlichten Wunsch nach einem Vermeiden von Reibungen. Von den Übersetzungen erster Art wurde oben gehandelt. Theoriebildung bezieht sich auf das Verstehen und Gestalten der Welt, ist also immer philosophischer Art. Christologische Themen werden philosophisch entfaltet, um sie vor dem je konkreten Hintergrund zu verstehen und dadurch deren Bedeutung (im mehrfachen Sinn) für die Gläubigen darzustellen. Zu beachten ist aber, dass diese Übersetzungen die oben genannten Widersprüche zwar auf je neue Art verstehen helfen, sie aber nicht grundsätzlich auflösen können. Denn die Übersetzung eines Widerspruchs führt ohne Reduktionen oder paradoxe Ergänzungen wieder zu einem Widerspruch. Es ist also zu beachten, dass Übersetzungen nicht die christologischen Themen in ein kohärentes Gesamtbild zu bringen vermögen – wenn auch das Ziel eine möglichst kohärente Darstellung ist.

Wird dieser Befund von der Prämisse der für Menschen partiellen Nicht-Verstehbarkeit Gottes, oder positiv gewendet: der partiellen Verstehbarkeit Gottes, aus betrachtet, so können die Widersprüche in den christologischen Themen als Ausführung dieser Nicht-Verstehbarkeit interpretiert werden.¹⁰ Dies

10 Vor diesem Hintergrund gewinnt das Unverständnis der Jünger Jesu eine weitere Perspektive.

ist aber nicht als festes Resultat misszuverstehen: Denn Nicht-Verstehbarkeit ist keine Lösung, zielt das Denken doch auf Verstehen, setzt die Verstehbarkeit von allem gar voraus. Insofern ist die Bezeichnung als »Dauerprovokation« (vgl. Kapitel 9) – in der Betrachtung, nicht im Vollzug – durchaus angemessen. Es ergibt sich eine Dialektik aus dem Wissen um die Nicht-Verstehbarkeit und einem Suchen nach dem Verstehen. Die Hoffnung ist, dass sich diese Dialektik nicht letzten Endes als Dualismus entpuppt.

12. Verstehen

Wie eine Lebensgemeinschaft aus Texten generiert werden kann, erweist sich zunächst durch geteilte religiöse Überzeugungen, die sich im gemeinsamen Ausdruck, in Interesse und Motivation an der Religion, zeigen (vgl. Schleiermacher 1884, S. 22f./44/48/50). Die administrative Ernüchterung, dass Religion sich auf eine erweiterte Textpragmatik reduziert, wird kompensiert durch die sozialen Formen selbst, in denen die Religion sich maßgeblich artikuliert. Wie steht es aber mit einer Lebensgemeinschaft mit Christus, die nicht medial auf Textgebrauch ausgerichtet ist? Offenbar ist das Erleben der Seligkeit etwas anderes als das teilnahmevolle Lesen von der Seligkeit.

»In der Lebensgemeinschaft mit Christo werden die natürlichen Kräfte der Wiedergeborenen ihm zum Gebrauch angeeignet, woraus sich ein seiner Vollkommenheit und Seligkeit verwandtes Leben bildet, welches der Stand der Heiligung heißt.« (Schleiermacher 2008, S. 202–210)

In Ergänzung dieser, wie Schleiermacher konzidiert, mystischen Konstruktion, wird die Lebenswirklichkeit insgesamt als von der Wirkung Gottes bestimmt gedacht, also pneumatologisch konzipiert. Wie Christus Thema und Medium der Erlösung ist, ist der Geist Thema und Medium der Erlösung. Soweit, so redundant. Die Antwort: »Perichorese« kaschiert nur mühsam die Aufgabe zu verstehen, wie der Glaube an Christus, genauer an die Erlösung, die mit Christus deutlich wird; »im Umgang miteinander dem zu entsprechen, was in Christus Jesus zur Geltung gekommen ist« (Phil 2,5 nach U. Wilckens) auf Dauer gestellt wird.

Vom Handeln Gottes war hier nicht zu reden. Technisch: Durch nichtreduktive Hermeneutik, indem die möglichen Bedeutungen der Person Christi durch die Macht der Interpretation nicht verkürzt werden. Und den Menschen ein Wohlgefallen.