

Dear reader,

This is an Accepted Manuscript that has been published in: *Wissenskommunikation unter Bedingungen von Mehrsprachigkeit*, edited by Tilo Weber and Hynek Böhm, in the series *Transferwissenschaften*.

The document does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Christian Schwarke

Die Sprache Kanaans. Kulturelle Mehrsprachigkeit und die Übersetzung traditionell-religiöser Sprache

in: Weber, Tilo / Böhm, Hynek (eds.): *Wissenskommunikation unter Bedingungen von Mehrsprachigkeit*, pp. 325–341

Berlin: Peter Lang 2022 (*Transferwissenschaften* vol. 15)

URL: <https://doi.org/10.3726/b19457>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Peter Lang: <https://www.peterlang.com/repository-policy/>

Your IxTheo team



Die Sprache Kanaans. Kulturelle Mehrsprachigkeit und die Übersetzung traditionell-religiöser Sprache

1 Einleitung

Spätestens seit der Zeit um 1800 verbindet sich die Wahrnehmung, dass es mit dem Christentum in Europa bergab gehe, mit der Erkenntnis, dass dies mit einem Sprachproblem verbunden sei. Die Menschen der Moderne würden schlicht nicht mehr verstehen, was die traditionell christliche Sprache ihnen mitteilen will. Diese wirke eben – in Anspielung auf einen Vers des Jesajabuches (19,18) – wie die Sprache Kanaans in Ägypten: fremd. Als Konsequenz fordern seit damals modernitätsoffene Theologen (es waren bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts fast nur Männer) immer wieder eine Übersetzung christlicher Begriffe und Vorstellungen in die zeitgenössische Sprache. Gegner solcher Versuche wenden ein, dass mit Übersetzungen in die Moderne die Substanz der Tradition verloren gehe. Obwohl dieses Problem im Prinzip auch in Diskussionen um „moderne“ Inszenierungen klassischer Theaterstücke begegnet, ist es doch im religiösen Bereich besonders deutlich, weil religiöse Sprache stets auch stark normative Bedeutungen hat. Im Folgenden soll eine solche Übersetzung vorgeführt werden. Dabei möchte ich zeigen, dass es bei weitem nicht nur um die Übersetzung von einer Sprache in eine andere geht (sowohl zwischen Nationalsprachen als auch innerhalb verschiedener zeitbedingter Ausprägungen einer Sprache), sondern um die Transformation von Vorstellungshorizonten. Solche Veränderungen prägen das Christentum jedoch von Beginn an. Und sie sind ein Grund dafür, warum es das Christentum seit seinen Anfängen nur im Plural verschiedener Ausprägungen gibt.

Im Unterschied zum Islam sieht das Christentum seine heilige Schrift nicht an eine bestimmte Sprache gebunden. Vielmehr wurden biblische Texte bereits sehr früh übersetzt¹ und verschiedene Übersetzungen galten dann sogar als der jeweils maßgebende Text, so die Vulgata

¹ Vgl. die griechische Übersetzung der Hebräischen Bibel (Septuaginta) um 200–100 v.Chr. sowie Übersetzungen des Neuen Testaments ins Lateinische und ins Syrische ab dem 2. Jahrhundert n.Chr.

im Lateinischen, die Übersetzung Martin Luthers im Deutschen und die King James Version im Englischen. Bei all diesen Übersetzungen (und es gibt zahlreiche weitere) gab und gibt es selbstverständlich die üblichen Probleme, die jede Übersetzung begleiten. Was aber geschieht, wenn es für eine bestimmte Aussage überhaupt kein Äquivalent in einem anderen Kontext gibt? Wenn selbst die Erfindung eines Wortes nicht weiterhülfe, weil es die zugrundeliegenden Vorstellungen nicht gibt, müssen andere Bilder und Horizonte in Anspruch genommen werden. Es geht mit anderen Worten um die Frage nach einer Mehrsprachigkeit von und in „Denkrahmen“ oder „Denkräumen“.

2 Die Sprache der Christologie

Das Beispiel, das ich zur Illustration heranziehen möchte, ist das christologische Problem. Der Glaube, dass mit Jesus von Nazareth nicht nur ein neuer Prophet aufgetreten sei, sondern von Gott etwas vollkommen Neues – vielleicht sogar Gott selbst – in die Welt gekommen sei, verlangte früh eine Erklärung. Dafür wurden in der Geschichte unterschiedliche Sprachen verwendet. Im Folgenden soll dieser Veränderungsprozess von der Antike bis ins 20. Jahrhundert in groben Zügen nachgezeichnet werden.

2.1 Antike

In Auseinandersetzung vor allem mit der griechischen Popularphilosophie und ihrem Gottesbegriff sahen sich die Theologen des 3. und 4. Jahrhunderts mit folgender Frage konfrontiert: Wie konnten die Christen behaupten, dass sie einen monotheistischen Glauben hätten, wenn sie gleichzeitig (neben dem eigentlichen Gott) Jesus Christus als Gott verehrten? Handelte es sich dann nicht um zwei Götter? Die Antwort lag in der ziemlich klug ausgedachten Idee einer Trinität.² Nach dieser Vorstellung muss man sich Gott zwar in einem einzigen Wesen (οὐσία) vorstellen. Dieses Wesen ist aber gleichzeitig binnendifferenziert in Vater, Sohn und Heiligen Geist, die jeweils als Seinsweise (ὑπόστασις) aufgefasst werden. Die deutsche Übersetzung der griechischen Begriffe stellt dabei bereits eine Interpretation dar. Denn ursprünglich wurden sie synonym verwendet. Erst als sich ab Mitte des 4. Jahrhunderts eine Differenzierung durchsetzte (Ritter 2002:96), derzufolge οὐσία als ein wesenhaftes Sein gleichsam platonisch von oben gedacht wurde, während die ὑπόστασις als konkrete

² Als Einführung in die Frage geeignet: Hauschild 1995: 1–51. Ritter 2002.

Erscheinung gleichsam von unten konzipiert wurde, war der Zusammenhang widerspruchsfrei zu denken.³ Hatte man dieses Problem im Konzil von Konstantinopel 381 „gelöst“ stellte sich sofort die Folgefrage, wie denn der offensichtlich als Mensch geborene Jesus von Nazareth zugleich eine Gestalt Gottes hatte sein können, die nach christlicher Lehre ja bereits vor aller Zeit existierte. Und wenn beides von ihm gelten soll: dass er Mensch und dass er Gott sei – wie könnten diese beiden eigentlich unvereinbaren „Elemente“ in der einen Erscheinung zusammen gedacht werden? Genau dies bezeichnet die christologische Frage.⁴ Die Diskussion und die Kämpfe um deren angemessene Lösung zogen sich zunächst bis zum Jahr 451 hin. Auf dem Konzil von Chalcedon verabschiedete man eine Übereinkunft (als Bekenntnis). Dort heißt es zum Wesen Jesu Christi:

ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Ἰησοῦν Χριστὸν	Als einen und einzigen Jesus Christus,
υἰὸν κύριον, μονογενῆ	Sohn, Herrn, Einziggeborenen,
ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως,	in zwei Naturen, unvermischt, unverändert,
ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως	ungeteilt, ungetrennt
γνωρίζομενον, ⁵ ...	bekennen wir ihn, ...

Dass die Frage, wie Gott und Mensch in Jesus Christus zusammenhängen, auch für die Menschen im griechisch sprechenden Kulturkreis des 5. Jahrhunderts schwer konsensfähig zu beantworten war, wird schon daran ersichtlich, dass das Bekenntnis nicht positiv sagt, wie die Naturen denn zueinander stünden, also ihre genaue Beziehung unbestimmt lässt. Vielmehr reichten die Autoren vier Attribute aneinander, die nur beschreiben, wie es *nicht* gedacht werden sollte. Stellt man sich das Problem wie eine Plattform vor, die in der Mitte auf einem einzigen Punkt ruht und also in jedem Moment in Schiefelage zu geraten droht, hat man eine gute Vorstellung von den Schwierigkeiten, die in dem Text angelegt sind. Denn um die christliche Vorstellung der Erlösung durch eines Menschen Tod und Auferstehung überhaupt für

³ Die Trinitätslehre soll hier nicht weiter verfolgt werden. Jedoch könnte man auch für diese Vorstellung eine Übersetzungsgeschichte schreiben: Im lateinischen Westen setzten sich die bereits von Tertullian (um 150-220) eingeführten Begriffe (una) „substantia“ und (tres) „personae“ durch. Gegenüber dem Griechischen entfernt sich der Personbegriff mit seiner aus der Theaterwelt stammenden Bildhaftigkeit vom ontologisch bestimmten Substanzbegriff.

⁴ Wer sich dogmengeschichtlich detailliert informieren möchte, kann zu folgenden Werken greifen: Beyschlag (2016), Dünzl (2020).

⁵ Text in Denziger/Hünemann (1999: 142f.).

denkmöglich zu halten, musste dieser Mensch zugleich als Gott gedacht werden. Gott aber galt im Griechischen Denken als ewig, unteilbar und unveränderlich. Gott musste also, um wirklich Gott zu sein, so bleiben wie er ist. Gleichzeitig wirkt die Erlösung aber nur dann plausibel, wenn ein wirklicher Mensch stirbt und aufersteht, nicht etwa eine mit göttlichem Geist wundersam erfüllte Menschenhülle. Also musste Jesus ein ungeteilter Mensch sein. Gleichzeitig durfte man Gott und Mensch weder ineinander aufgehen lassen wie die Zutaten eines Kuchenteigs noch sie als getrennt und trennbar betrachten wie den Tortenboden und seinen Belag. Hinzu kam, dass jeder Versuch, dieses Zusammenspiel von Gott und Mensch irgendwie zu erklären, faktisch entweder die menschliche Seite betonte oder die göttliche – in etwa so wie heutige Christen Jesus entweder mehr als politischen Revolutionär sehen oder als Gottes Sohn. Daher suchte das Bekenntnis, die beiden Seiten in ein (freilich labiles) Gleichgewicht zu bringen. Der dafür verwendete Grundbegriff der „Natur(en)“ (φύσις) zeigt an, dass man das Problem auf einer ontologischen Ebene angesiedelt sah. Das Christentum des lateinischen Westens hat dieses Bekenntnis zwar dem Wortlaut nach übernommen. Aber die Vorstellungen waren im Westen vollkommen andere, wie man exemplarisch an einem Lehrschreiben des damaligen Bischofs von Rom sehen kann:

Zwei Jahre vor dem Konzil von Chalcedon, im Juni des Jahres 449, schrieb Papst Leo I. an den Patriarchen Flavian von Konstantinopel einen Brief, in dem er die römische Sicht des christologischen Problems darlegte. Darin heißt es:

Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est: Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit iniuriis. Et sicut Verbum ab aequalitate paternae gloriae non recedit, ita caro naturam nostri generis non relinquit.

Denn jede der beiden Gestalten wirkt in Gemeinschaft mit der anderen, was ihr eigen ist: Dabei wirkt das Wort nämlich, was des Wortes ist, das Fleisch aber vollbringt, was des Fleisches ist. Das eine von diesen leuchtet in den Wundern, das andere unterliegt den Schmähungen. Und wie das Wort nicht die Gleichheit mit der Herrlichkeit des Vaters verläßt, so verläßt auch das Fleisch nicht die Natur unseres Geschlechts.⁶

⁶ Text und Übersetzung: Denzinger/Hünemann (1999: 137f. = DH 294).

Zunächst wird in dem Schreiben deutlich, dass die Kernfrage des Ostens, *wie die beiden „Naturen“ zusammenkommen*, den Papst gar nicht interessiert. Zwar konstatiert er an anderer Stelle, dass Gott und Mensch in einer Person (*unam personam*) vereinigt seien. Dennoch bewirken und erleiden Gott und Mensch Unterschiedliches. Für unseren Zusammenhang wichtiger ist aber, dass Leo den Naturbegriff zwar aufnimmt, ihn jedoch anders verwendet. Am Beginn des Satzes tritt an die Stelle des Naturbegriffs das Wort *forma*. Der weitere Verlauf des Satzes zeigt jedoch, dass damit gerade nicht die gemeinsame ontologische Ebene gemeint ist, auf der die beiden differenten Größen (Gott und Mensch) zusammengedacht werden sollen. Gegenüber der „Herrlichkeit des Vaters“ tritt die „Natur“ nur noch als Ort des dem Menschen Eigentümlichen. Selbst wenn dies nur auf eine unbedachte Wortwahl⁷ oder einen Sinn für stilistische Raffinesse zurückgehen sollte, zeigt es an, dass sich mit der Übersetzung von „φύσις“ in „natura“ mehr verändert hatte als die Sprache.

Dies wird, ein Kennzeichen der gesamten lateinischen Christologie, auch daran deutlich, dass Leo sich inhaltlich nicht auf ein Sein, sondern auf ein Wirken bezieht. Diese Verschiebung findet man wirkungsgeschichtlich noch bedeutender bereits bei Augustin (354–430). Er formuliert das christologische Problem in einem einzigen kurzen Satz: „*Quo itur Deus, qua itur homo.*“ (De civitate Dei XI, II) – „Wohin (*quo*) man geht, das ist der Gott. Wie (*qua*) man geht, das ist der Mensch.“ Augustin meint, dass der Mensch in seiner Suche nach dem Heil in Christus einen Lehrer bzw. ein Vorbild hat. Wenn der Gläubige auf Christus schaut, sieht er Gott und Mensch zugleich. Der göttliche Teil zeigt ihm das Ziel seines Heilsweges: zu Gott zu gelangen. Und die menschliche Seite, Leben, Werke und Schicksal Jesu von Nazareth, zeigen dem Gläubigen, wie er zu diesem Ziel gelangt.

Eine solche Formulierung findet gegenüber der griechischen Metaphysik in verschiedener Hinsicht einen anderen Weg. Zum einen wird gar nicht mehr danach gefragt, wie die christologische Frage am Ort des Christus zu beantworten wäre. Denn nun erscheint die Differenz zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus als eine Differenz gleichsam im Auge des Betrachters. Denn von Belang ist die Differenz für den Gläubigen. Es geht also nicht mehr vorrangig um „Natur“ und das Sein, sondern um die *Wahrnehmung* (eines letztlich unergründlichen) *Vorgangs*. Und dieser Vorgang besteht im Heilsweg des Menschen. Zum anderen wird die griechische Ontologie gleichsam in eine Handlungstheorie überführt. Dabei tritt aber eine weitere Verschiebung ein: Nicht mehr die Seinsordnung der Welt dient als

⁷ „Gewöhnlich reicht das dgl. Interesse über die bisher besprochenen Umrisse der leonischen Zwei-Naturen-Lehre nicht wesentlich hinaus, d.h. man pflegt den Papst – zumal in ostkirchlicher Beleuchtung – für seine dogmatische Naivität entweder zu bedauern oder zu entschuldigen. Dabei wird gemeinhin übersehen, dass Leo ... ein höchst respektables christologisches Konzept vertrat“ (Beyschlag 2016 II/1:94f.).

Fundament des Verstehens (und der apologetischen Begründung), sondern der Mensch. Damit einher geht letztlich eine Betonung des Menschen Jesus gegenüber dem Gott, die viele griechische Theologen nicht für adäquat gehalten hätten.

Mit der sprachlichen Übertragung aus dem Griechischen ins Lateinische ist eine Verschiebung der mit dem Text verknüpften Vorstellungen einhergegangen. Der Moderne wird der Naturbegriff sogar überhaupt suspekt werden (s. unten 2.4).

2.2 Mittelalter

Noch einen Schritt weiter in der Richtung Augustins geht Anselm von Canterbury (1033–1109). Er stellt die christologische Frage auf eine vollkommen andere Basis: Nicht das Sein, das Gott *ist*, sondern das Werk, welches Gott *tut* und *getan hat*, begründet die Vereinigung von Gott und Mensch. Begründungspflichtig ist für Anselm nicht mehr das Wie des Zusammenhangs, sondern das Warum. Dabei ist sein Ausgangspunkt ein sozialer Zusammenhang, aus dem in mehreren Schritten die Begründung für die Notwendigkeit des Auftretens Jesu Christi abgeleitet wird. Zunächst wird eine Voraussetzung gemacht, die für Anselms Zeitgenossen so selbstverständlich ist wie das Amen in der Kirche: Schuld muss gesühnt werden. Unter Menschen ist das zwar vielleicht unangenehm, aber unausweichlich, weil das soziale Leben und das Recht daran hängen. Der Mensch hat aber nicht nur gegenüber anderen Menschen Schuld auf sich geladen, sondern seit dem Sündenfall auch gegenüber Gott. Sühnt man eine Schuld, muss man aber nicht nur das zurückgeben, was man dem anderen genommen hat, sondern ganz wie im modernen Kreditwesen etwas mehr. Gott gegenüber kann der Mensch aber nicht mehr zurückgeben und schon gar nicht irgendetwas, das Gott nicht eigentlich ohnehin schon gehört hat. Die Folge davon ist, dass der Mensch Gott gegenüber prinzipiell und strukturell nicht aus seiner Schuld herauskommen kann. Nun könnte man sagen, dass Gott es dann ja selbst tun könnte, indem er sich seinen Kredit inklusive Zinsen selbst zurückzahlt. Das aber darf nicht sein, weil dies der Gerechtigkeit widersprechen würde und letztlich die Ordnung – nun aber nicht mehr die ontologisch verstandene Ordnung, sondern die soziale ins Ontologische gewendete Ordnung – zerstören würde. Aber auch keine andere Kreatur könnte den Menschen retten, weil dieser dann Untertan des Retters wäre. Der Mensch soll aber, so wird angenommen, nur Gott untertan sein. Wenn der Mensch aber keine Genugtuung leisten kann und Gott es nicht darf, aber auch kein Drittes eintreten kann, bleibt nur noch eine Gestalt, die alles in sich vereint. Nach Anselm erfüllt nun der menschengewordene Gott dieses Kriterium. Indem Jesus als sündlos gedacht wird, der Tod, dem jeder Mensch unterworfen ist, aber die Strafe für die Sünde (die paradiesische Ursünde) darstellt, müsste er nicht sterben. Wenn er es

aber doch freiwillig tut, wie es die Tradition behauptet, so gibt er Gott etwas, das er ihm eigentlich gar nicht schuldig wäre. Er kann das freilich nur tun, weil er Gott ist. Dies macht aber andererseits nur Sinn, weil er Mensch ist. Darum, so Anselm, musste Gott Mensch werden (Anselm 1993).

Obwohl die Christologie des griechischen Ostens und des lateinischen Westens mit der Frage nach der Verbindung von Gott und Mensch in der Gestalt Jesu Christi um das gleiche Problem kreist, sind ihre Vorstellungen nicht ineinander übersetzbar. Mit den jeweils unterschiedlichen Bezugsrahmen wird aber auch die Figur selbst verschoben. Handelt oder ist Anselms Christus um 1100 noch identisch mit demjenigen von Chalcedon im Jahr 451? Wohl eher nicht.

2.3 Reformationszeit

Der lateinische Westen aber geht den Weg unbeirrt weiter. Im Jahr 1525 schreibt Martin Luther in einer Predigt:

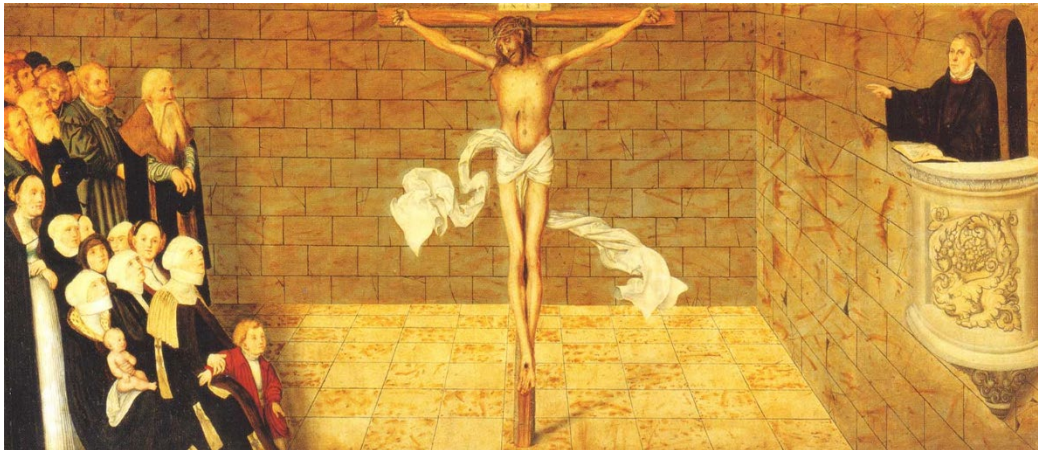
Christus ist nicht darum Christus genennet, dass er zwei Naturen hat, was gehet mich dasselbige an? Sondern er trägt diesen herrlichen und tröstlichen Namen von dem Amt und Werk, so er auf sich genommen hat. (WA 16, 217).

Obwohl auch Luther die altkirchlichen Bekenntnisse voraussetzt, hält er die Frage nach den zwei Naturen für obsolet. Ihm geht es einzig um das *Werk* Christi. Dabei wird auch Luther die Frage nach dem Verhältnis von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus nicht los, aber sie wird zu einer Funktion der Erlösungsvorstellung. Der Christ solle sich im Glauben zunächst voll und ganz an die Menschheit Christi halten. Dann aber soll ihm diese Menschheit als eine göttliche durchsichtig werden.

War für Anselm der Bezugsrahmen und Stichwortgeber der Christologie noch die überindividuelle Rechts- und Sozialordnung, so „übersetzt“ Luther die christologische Frage in die Kategorie individuellen Heils und die Beziehung zwischen Individuum und Gott. Dabei ist es die Menschheit Christi, die dem Individuum die Gewissheit und Nähe des Heils als einer Realität vermitteln soll. Darum legte Luther so großen Wert auf die schon damals von reformierter Seite für absurd gehaltene Behauptung, dass Christus auch nach seiner Menschheit, allgegenwärtig sei. Dass Gott allgegenwärtig ist, gehörte zur allgemein geteilten Auffassung. Also konnte auch der göttliche „Teil“ Christi nach seiner Himmelfahrt allgegenwärtig sein. Luther aber insistierte, dass auch der menschliche „Teil“ überall präsent sei. Denn nur so könne

konsequent gedacht werden, dass Christus erstens wirklich eine Einheit darstellt und zweitens z.B. im Abendmahl wirklich als solcher für die Gläubigen erfahrbar ist.

Noch einmal vermittelt begegnet dem Individuum dieser gott-menschliche Christus vor allem im Wort (der Predigt). In einem Altarbild Lucas Cranachs d. Ä. aus der Marienkirche in Wittenberg wird dieses Christusbild sehr deutlich.



Lukas Cranach d.Ä.: Predella des Altars der Marienkirche Wittenberg (um 1547). Öl auf Holz, 103.5 x 233 cm.

Luther stellt mit seiner Predigt den Zuhörerinnen und Zuhörern Christus vor Augen. Obwohl wir uns in einem Innenraum befinden, wird das Beckentuch vom Wind (Geist) kräftig bewegt. Gerade dieses „unrealistische“ Detail macht die Figur jedoch so realistisch, als wäre sie körperlich anwesend. Gleichzeitig kennzeichnet Cranach sie aber als virtuelle Erscheinung. Denn wir sehen sie aus einer leichten Untersicht, die sich gar nicht mit der Draufsicht, die wir dem Raum gegenüber als Betrachtende einnehmen, vereinbaren lässt. Das christologische Problem wird von Cranach in Fortführung lutherscher Gedanken in eine Bilddialektik übersetzt. Darin wird die Frage behandelt, wie nah oder fern Jesus Christus dem und der Gläubigen kommt. Die Nähe der Menschheit soll dabei als Garant dafür dienen, dass auch die Gottheit als nah erfahren werden kann. Wenn Luther in seinen Texten immer wieder in einer Weise von Gott spricht, als wohne dieser nebenan, so spiegelt sich darin diese gedankliche Übersetzung der christologischen Frage in den Kontext eines Hausstandes. Von der antiken und mittelalterlichen Vorstellung eines gottmenschlichen Weltherrschers oder Mediators ist das weit entfernt. Wiederum kam es in der Reformation – nun in einer sehr dezidierten

Frontstellung gegenüber der mittelalterlichen Scholastik – zu einer Transformation der Idee einer Einheit zwischen Gott und Mensch am Ort eines Menschen.⁸

2.4 Frühromantik

Machen wir noch einen weiteren Sprung in das erste Drittel des 19. Jahrhunderts. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1786-1834) entwirft eine Theologie, die theologische Sätze erstmals konsequent aus der reflektierten Erfahrung des Menschen herleitet. Damit wird das Bewusstsein nicht nur zum Ort der Offenbarung, sondern auch zum Paradigma, an dem sich die Besonderheit Jesu Christi gegenüber der Menschheit misst. 1830 schreibt Schleiermacher:

Der Erlöser ist sonach allen Menschen gleich, vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, von allen aber unterschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins, welches ein eigentliches Sein Gottes in ihm war. (Schleiermacher 2008: §94).

Auch hier wird die antike Vorstellung der differenzierten Vereinigung Gottes mit einem Menschen aufgegriffen, wobei schon diese Formulierung mich z.B. in Alexandrien im 5. Jahrhundert zum Ketzer gestempelt hätte, weil ich nicht hinreichend zum Ausdruck gebracht hätte, dass Gott durch seine Inkarnation Mensch *wird* –. Aber für Schleiermacher ist das auf einer Ebene, die im Deutschen mit dem Wort „Natur“ wiedergegeben werden muss, schlechterdings nicht vorstellbar. Denn im Gegensatz zum Griechischen φύσις ist der Naturbegriff (natura) seiner Meinung nach auf Gott nicht anwendbar. Schleiermacher schreibt:

Weit schlimmer als diese schwankende Bezeichnung des Subjects [Jesus Christus als Eigenname und Hoheitstitel, CS] ist dieses, und kann vor einem strengeren wissenschaftlichen Gericht gar nicht bestehn, daß für das göttliche und menschliche gleichmäßig der Ausdruck Natur gebraucht wird. Schon jeder andere Ausdruck, der gleichmäßig von beiden gebraucht wäre, würde eine solche Formel verdächtig machen, dass sie die Quelle vieler Verwirrungen werden müßte. Denn wie kann göttlich und menschlich unter irgend einem Begriff so zusammengefasst werden, als könnten beides

⁸ Die Christologie der Reformationszeit ist (u.a. mit der Ämterlehre, aber auch im Blick auf andere Reformatoren) vielschichtiger, als es hier dargestellt wird. Es kommt mir aber hier nur auf den Vergleichspunkt der Zwei-Naturen-Lehre und ihrer „Übersetzungen“ an.

einander coordinierte nähere Bestimmungen eines und desselben allgemeinen sein, ... Besonders wenig aber eignet sich zu einem solchen gemeinschaftlichen Gebrauch das Wort Natur, auch wenn man lateinische und griechische Etymologie ganz bei Seite stellt, und lediglich bei unserer Gebrauchsweise desselben stehen bleibt. Denn in dem einen setzen wir gradehin Gott und Natur einander entgegen, und können also in demselben nicht Gott eine Natur beilegen.“ [sic] (Schleiermacher 2008: 62f. – § 96.1)

Denn, so fährt Schleiermacher fort, wir verwenden den Naturbegriff stets für ein von anderem abgrenzbares Seiendes unabhängig davon, ob es sich dabei um ein Individuum oder einen Gattungsbegriff (z.B. pflanzliche Natur) handelt (ebd.). In diesem Sinne ist der Begriff auf Gott aber überhaupt nicht anwendbar, weil Gott kein Seiendes neben anderem Seiendem ist. Schleiermacher kritisiert also sowohl die Anwendung des Naturbegriffs auf Gott als auch folgerichtig die Annahme, man könne den Naturbegriff als Brücke zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Aspekt in Jesus Christus verwenden. Ist der Naturbegriff so gleichsam im Blick auf das ihm übergeordnete Sein (Gott) nicht anwendbar, so gilt nach Schleiermacher das Gleiche aber auch für das der Natur untergeordnete, bestimmte Seiende in der Person. Die antiken Väter hatten ja behauptet, dass die zwei Naturen in der einen Person (Jesu Christi) zusammenkämen. Im Blick auf einzelne Personen bezeichnet „Natur“ aber etwas, das verschiedenen Personen eignen kann (z.B. eine fröhliche „Natur“). Wenn nun eine Person verschiedene Naturen haben soll, gleichzeitig aber von „einem in allen auf eianderfolgenden Momenten gleichen Ich [~ Person] die Rede sein soll“ (64), so sei dies nur möglich, wenn die „Naturen“ einander verdrängen oder in einander aufgehen. Schleiermacher reformuliert hier also in gewisser Weise das Problem, das die Theologen des 5. Jahrhunderts auch schon umtrieb. Der – stärker ans Empirische angebundene – Naturbegriff verhindert aber nun jede Vermittlung der beiden Aspekte des Göttlichen und Menschlichen am Ort eines Individuums.

War einst im Jahr 451 die Äquivokation der Schlüssel zu einem erfolgreichen Kompromiss unterschiedlicher Interessen, so erweist sie sich nun als Verstehensbarriere. Das liegt unter anderem daran, dass die Vorstellung von Gott nun (in der Moderne) nicht mehr nur philosophisch abstrakt ist, sondern dass Gott auch lebensweltlich als immer weiter in der Transzendenz angesiedelt „wahrgenommen“ wird. Gott rückt gleichsam in die Ferne, kann also *gegenständlich* nicht mehr in einem Menschen präsent sein. Er kann aber durchaus auf der Ebene des Bewusstseins *des Subjekts* im Menschen gegenwärtig sein. So kann Schleiermacher sagen, dass „der Erlöser“ [sc. Jesus Christus] insofern Mensch ist, als er – hier angemessen –

die menschliche „Natur“ teilt. Das Besondere an ihm ist nun aber keine göttliche „Natur“, sondern die Stärke seiner eigenen Übereinstimmung mit Gott, seines „Gottesbewusstseins“. Dies will Schleiermacher aber nicht nur als so etwas wie eine Einbildung verstanden wissen. Daher ergänzt er, dass dieses Bewusstsein im Grunde als „Sein Gottes in“ Jesus Christus begriffen werden muss. Für eine Konzeption, die sich auf der Höhe der idealistischen Philosophie ihrer Zeit bewegen will, kann es einen Zugang zu den Phänomenen nur über das Bewusstsein geben. Obwohl sich damit die antiken Spekulationen auf der Ebene der Ontologie erübrigen, muss Schleiermacher dennoch in seine Konzeption einbauen, dass das religiöse Bewusstsein eine Erlösergestalt stets als von außen gegeben, niemals dagegen als Produkt des eigenen Bewusstseins wahrnimmt und wahrnehmen kann, wenn diese Gestalt denn irgend erlösende Kraft haben soll. Und dieses „Äußere“ als sowohl Göttliches wie Reales wird nun im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts – in paradoxer Spannung zur Auflösung des Naturbegriffs als Wesensbeschreibung Gottes – in der realen „Natur“ gesucht und gefunden. Das christologische Problem der Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch wird damit doppelt übersetzt: in die Begriffe der Bewusstseinsphilosophie und in die Wahrnehmung der Natur. Auch hier gibt es noch eine Vorstellung von der Dualität Mensch – Gott. Aber sie wird nicht mehr behandelt, als hätte man symmetrische Elemente zu verarbeiten.

Auch diese Fassung des christologischen Problems soll wieder an einem Werk der bildenden Kunst verdeutlicht werden. Es ist Teil der (früh-)romantischen Bemühung, Gott und das Transzendente in der Natur zu identifizieren. Auch wenn diese Bewegung internationalen Charakters war – und beispielweise in den USA von den Transcendentalists⁹ und der Hudson River School¹⁰ getragen wurde –, so lässt sie sich besonders gut an den Werken Caspar David Friedrichs (1774-1840) studieren.

⁹ Z.B. Ralph Waldo Emerson (1803-1882).

¹⁰ Neben anderen: Thomas Cole (1801-1848), Frederick Edwin Church (1826-1900).



Caspar David Friedrich: Wanderer über dem Nebelmeer (1818). Öl auf Leinwand, 94,8 x 74,8 cm, Hamburger Kunsthalle.

Friedrichs „Wanderer über dem Nebelmeer“ gibt sehr präzise wieder, was Schleiermacher in seiner Theologie entfaltet. Wie bereits ausgeführt, unterscheidet sich Jesus Christus von anderen Menschen durch die Vollkommenheit seines Gottesbewusstseins. Daher wird Christus zum Vorbild. Er geht den Menschen voraus und erlöst, indem er ihnen dieselbe „Kräftigkeit des Gottesbewusstseins“ eröffnet, die ihn selbst auszeichnet. Daher steht Christus den Menschen nicht mehr gegenüber, schon gar nicht in der Rolle des Herrschers (die aus der antiken Überbietungsfigur gegen den Kaiser stammt). Folgerichtig hat sich Christus bei Friedrich umgedreht. Die Betrachtenden blicken nicht mehr wie bei Cranach und in der gesamten christlichen Bildtradition in Christi Gesicht. Vielmehr steht dieser am höchsten denkbaren Punkt (der gleichzeitig der Berg der Kreuzigung ist) und überblickt stellvertretend für die Nachfolgenden die Welt. Dabei geht es aber nicht mehr um einen stellvertretenden (mythischen) Sühnetod am Kreuz, der die Erlösung bewirken würde.¹¹

Auch diese „Übersetzung“ der Zwei-Naturen-Lehre zehrt noch von der antiken Idee, dass in Jesus Gott und Mensch eine einmalige Einheit eingegangen seien. Aber mit dem Wechsel der Sprache verändert sich auch der Inhalt. Jesus Christus ist nicht mehr Plattform des unbestimmbaren Zusammentreffens zweier „Daseinsformen“, sondern die besonders ausgeprägte Erscheinung eines Bewusstseins.

¹¹ Zur Beziehung Friedrichs zu Schleiermacher und seiner Theologie vgl. Busch (2003), der allerdings die christologische Dimension dieses Bildes zu übersehen scheint.

2.5 Zwanzigstes Jahrhundert

Wie zu Beginn angedeutet, verbindet sich die Übersetzung traditioneller Gehalte seit dem 19. Jahrhundert mit der Forderung, man müsse eine neue Sprache finden, um Altes in der Gegenwart plausibel zu machen. Mehrsprachigkeit wird nun nicht mehr nur als Problem unterschiedlicher Nationalsprachen wahrgenommen, sondern als Entwicklungsphänomen innerhalb der eigenen Sprache. Und insofern die Bibel scheinbar ungebrochen ein antikes, mythologisch-märchenhaftes Konzept verfolgt, müsse man eine andere Sprache und andere Begriffe für das eigentlich Gemeinte finden. Paradigmatisch hat diese Forderung der Theologe Rudolf Bultmann (1884-1976) erhoben, der im Jahre 1941 einen berühmt gewordenen Vortrag hielt. In ihm stellt er die moderne technisch geprägte Welt einer antiken mythisch bestimmten Weltsicht gegenüber und stellt die Hörenden vor eine Alternative:

Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, im Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. (Bultmann 1988: 16).

Anders als auf den bisherigen Etappen des Wegs durch die Geschichte der Übersetzungen richtet sich Bultmanns Programm nicht nur auf eine neue Sprache als Instrument des Verstehens. Das ist durchaus auch ein Ziel. Gleichzeitig kämpft Bultmann aber gegen jene, wenn man so will, „konservativen“ Theologen die in der Übersetzungsgeschichte des Christentums eine Verlustgeschichte und einen Substanzverlust sehen. Daher plädieren sie, wie andere zuvor an verschiedenen Stationen der Christentumsgeschichte für eine Rückkehr zu den Quellen. Denn darin, so die Hoffnung, fände man die unverfälschte Wahrheit. Bultmann kämpft gegen die hermeneutische Naivität dieses Vorhabens. Was heute Allgemeingut der Hermeneutik ist (und nur noch von Fundamentalisten geleugnet wird), war damals noch umstrittenes Terrain: Die Erkenntnis, dass es keinen „unmittelbaren“ Zugang zu Texten gibt. Vielmehr macht jeder Rezeptionsprozess vermöge unseres Vorverständnisses die Lektüre zu einem Übersetzungsvorgang. Daher plädierte Bultmann für eine historisch informierte Interpretation der Texte, die hinter den zeitbedingten mythischen Elementen den eigentlichen Sinn herausarbeitet. Da wir über den sog. historischen Jesus, also den Menschen Jesus von Nazareth nach Bultmann aufgrund der Eigenart neutestamentlicher Texte nichts wissen können, spielt dieser eigentlich auch keine Rolle. Von Bedeutung sind vielmehr Kreuz und Auferstehung – diese aber auch nicht als historische Ereignisse, sondern als ein Geschehen, das

sich dem Glauben erschließt. So ist die Auferstehung für Bultmann nicht die Geschichte einer Wiederbelebung, sondern der Auferstehungsglaube ist der Glaube an die Heilsbedeutung des Kreuzes. Daher begegnet Christus den Menschen auch allein in der Verkündigung (dieses Zusammenhangs von Kreuz und Auferstehung), und nicht als spiritistisch aktualisierbare Geistergestalt. Christus, Kreuz und Auferstehung stehen dabei für einen Zusammenhang, der sich für den Menschen in folgender Alternative erschließt: Entweder verlässt sich der Mensch auf sich selbst und seine Handlungen, oder er lebt konsequent aus dem „Unverfügbaren“ (traditionell gesprochen: aus Gott). „Demgegenüber wäre ein echtes Leben des Menschen dasjenige, das aus dem Unsichtbaren, Unverfügbaren lebt, das also alle selbstgeschaffene Sicherheit preisgibt.“ (Bultmann 1988: 34).

Bultmann hatte den Anspruch, mit seiner Konzeption die eigentliche, „existentiale“ Bedeutung der neutestamentlichen Texte und ihres Mythos identifiziert zu haben. Aus der Distanz von achtzig Jahren erkennt man freilich, dass Bultmann die Sprache und Vorstellungswelt eines antiken Mythos eher durch einen existentialistischen, durch Heideggers Philosophie inspirierten „Mythos“ ersetzt hat. Was bleibt hier von der antiken Vorstellung übrig? Von der Vorstellung eines ontologisch realen Gottmenschen hat sich dieses Konzept noch weiter entfernt als seine Vorgänger. Dennoch muss auch Bultmann letztlich die Dualität Gott – Mensch voraussetzen. Denn selbst wenn die Menschheit Jesu von Nazareth sich als Projektionsfigur neutestamentlicher Schriftsteller erweisen würde, bliebe die Notwendigkeit, dass sich das „Leben aus dem Unverfügbaren“ als menschliche Möglichkeit überhaupt erst zeigen muss. Da dies aber nach Bultmann im strikten Sinne überhaupt keine menschliche Möglichkeit ist, braucht es auch hier die Eröffnung der Möglichkeit zum „richtigen“ Leben aus dem Göttlichen heraus.

3. Übersetzung und Pluralität

Überblickt man 1500 Jahre Christentumsgeschichte, so gewinnt man einerseits den Eindruck, dass sich die Vorstellung von zwei irgendwie gearteten Elementen, wie sie bereits dem Beschluss des Konzils von Chalcedon (451) zugrunde liegt, durchhält. Noch die Herz-Jesu-Bilder des 19. Jahrhunderts und Superhelden-Comics der Gegenwart sind von der Idee geprägt, dass z.B. im Falle Supermans unter der schwachen Hülle des Menschen ein unzerstörbares Trikot zum Vorschein kommt und sich der Held in Telefonzellen einfach umzieht. Gleichwohl verbanden sich mit jeder Übersetzung von Begriffen und Vorstellungen in eine andere Sprachwelt auch andere Vorstellungen. Übersetzung bedeutete in diesem Sinne stets

Aneignung. Ob dabei etwas verloren geht, ist der Sache gemäß unterschiedlich beurteilt worden. Nähert man sich der Frage aus der Perspektive der Aneignung, geht vermutlich zunächst die Dimension des Fremden verloren. Ist das im 20. Jahrhundert anders? Viele würden sagen: Ja. Denn mit der Übersetzung in die Moderne gehe der Transzendenzbezug verloren. Allein, die Art des Transzendenzbezugs, der darin vermisst wird, ist selbst erst eine moderne Erfindung, die auf einer modernen Lektüre der Tradition beruht, die naiv ihre eigene Differenzenerfahrung auf die Vergangenheit projiziert. Demgegenüber zeigen jüngere Forschungen immer deutlicher, dass die Schriftsteller des Neuen Testaments vieles symbolisch verstanden wissen wollten, was erst die Nachwelt zu einer vordergründigen „Realität“ umbuchte.¹²

Gewichtiger ist ein anderes Problem der Übersetzung traditionell christlicher Vorstellungen wie der klassischen Christologie, die hier unser Thema war, in die moderne Sprach- und Vorstellungswelt. Die Diskussion darüber, ob die verschiedenen notwendigen oder als notwendig wahrgenommenen Übersetzungen christlicher Überlieferungsbestände die damit verbundenen Vorstellungen so stark modifiziert haben, dass nicht mehr das Gleiche damit bezeichnet werde, haben zu einer Vervielfältigung des Christentums geführt. Das Christentum existiert von Anfang an nur im Plural, weil es sich gestattet, in verschiedenen Sprachen zu lesen, zu denken und zu sprechen.

Literatur:

Anselm von Canterbury (1993): *Cur Deus homo*. lat.-dt. hg. von Franciscus Salesius Schmitt. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Augustinus, Aurelius (1981): *De civitate dei: libri XXII*; hg. Bernard Dombart/Alfons Kalb., Stuttgart: Teubner.

Beyschlag, Karlman (2016): *Grundriss der Dogmengeschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

¹² So z.B. erweisen sich die Brote, die im Neuen Testament mehrfach wundersam vermehrt werden, als Symbole für die Lehre, die von den Lesenden mutig – ohne Angst vor zu wenigen eigenen Vorräten – vermehrt wird (werden soll). Vgl. Klinghardt (2002).

Bultmann, Rudolf: Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. Hg. von Eberhard Jüngel. München: Chr. Kaiser.

Busch, Werner: Caspar David Friedrich. Ästhetik und Religion. München: Beck.

Denzinger, Heinrich/Hünemann, Peter (Hg.) (1999): Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. 38. akt. Aufl. Freiburg i. Br. et al.: Herder.

Dünzl, Franz (2020): Geschichte des christologischen Dogmas in der Alten Kirche. Freiburg i. Br.: Herder.

Hauschild, Wolf-Dieter (1995): Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Klinghardt, Matthias (2002): Boot und Brot. Zur Komposition von Mk 3,7-8,21. In: Berliner Theologische Zeitschrift 19, 183–202.

Luther, Martin (1899): Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 16. Weimar: Böhlau.

Ritter, Adolf Martin (2002): Art. Trinität I. In: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 34. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 91–99.

Schleiermacher, Friedrich (2008): Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/31). Hg. von Rolf Schäfer [Kritische Gesamtausgabe I/13,2] Berlin/New York: de Gruyter 2003. (Studienausgabe 2008).