

Die Geschichte Jesu als Grund und Ursprung religiöser Identität

Hermann Häring

I. Vier Fragen, vier Antworten?

„Da sagte er zu ihnen: Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Simon Petrus antwortete: Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes!“ (Mt 16,15f). Diese Frage wurde in der Geschichte des Christentums verschieden verstanden und deshalb verschieden beantwortet. Zur Einführung in die Fragestellung möchte ich auf vier Möglichkeiten verweisen.¹

(1) Zunächst lautete die Frage scheinbar einfach und elementar: *Wer ist Jesus?* Was ist sein Wesen? Wie kann und wie muss er aus sich heraus verstanden, beschrieben, deshalb verkündet und geglaubt werden? Diese „Ist-Frage“ setzt voraus, dass die Frage nach Jesu Identität im Hier und Jetzt eindeutig beantwortet werden kann. Deshalb gab und gibt die Tradition der christlichen Kirchen seit einhalb Jahrtausenden eine scheinbar eindeutige, wenn auch vielfältige Antwort: Jesus ist Herr und Messias (Christus), Gottes Sohn und Wort, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch zugleich. Um diese Antworten mühte sich die große christologische Tradition, die mit dem Neuen Testament begann und bis heute nicht zum Stillstand gekommen ist.

(2) Seit dem 18. Jahrhundert schälte sich in den Kirchen des Westens jedoch eine zweite, historisch orientierte Frage heraus; denn die Frage Jesu an Petrus wurde damals, zur Zeit Jesu, gestellt und hat zunächst Gültigkeit für jene Zeit. Zu fragen ist also: *Wer war Jesus?* Was hat er getan, gesagt, und wie ist es ihm ergangen? Schon die Frage als solche hat für erhebliche Unruhe gesorgt. Diese „War-Frage“ setzt ja voraus, dass die biblisch orientierte Frage nach Jesu Identität zunächst den Umweg über einen historischen Bericht gehen muss. Das schuf Schwierigkeiten. Man konstatierte nicht nur einen „garstigen Graben“ (Lessing) zwischen historischem und dogmatischem Denken, sondern wies auch kritisch darauf hin, dass über die Identität Jesu nicht immer in gleicher Weise gesprochen würde. Schon die Evangelien und erst recht das übrige Neue Testament bieten verschiedene Antworten, und kaum vergleichbar sind biblisches und das spätere metaphysische, personalistische, mystische oder befreiungstheologische Denken. Hat man die Antworten nicht eigenmächtig verändert? Müssen die späteren dogmatischen Aussagen nicht massiv von dem her korrigiert werden, was wir aus den frühesten Zeugnissen Jesu wissen? In der christlichen Alltagstheologie ist dieser Gegensatz zwischen dem „historischen Jesus“ und dem „dogmatischen Christus“ bis heute nicht überwunden

(3) Seitdem sich im 19. Jahrhundert die historische Jesusforschung etablierte, wurde die Frage noch komplexer. Auch Petrus gab nur eine neben anderen möglichen Antworten, und wahrscheinlich wurden Frage und Antwort erst aus der Rückschau formuliert, also in das irdische Leben Jesu rückprojiziert. Immer deutlicher wurde, dass wir die Identität Jesu weder zeitlich definieren noch objektivieren können. Wir sind vielmehr auf Zeugnisse und Berichte angewiesen, von deren Absichten und Situationen (dem „Sitz im Leben“) abhängig. So lautete die Frage immer mehr: *Was können wir von Jesus überhaupt wissen* und mit welcher Gewissheit können wir uns auf ihn berufen? Diese „Kann-Frage“ setzt voraus, dass unsere Antworten prinzipiell von begrenzten, kontingenten historischen Quellen abhängig bleiben.

(4) Die vergangenen Jahrzehnte haben uns schließlich mit einer (vorläufig) letzten Erfahrung konfrontiert. Wir haben entdeckt, dass Jesus als Jude (genau genommen: als „Judenchrist“) gefragt und dass Petrus als Jude (genau genommen: als Judenchrist) geantwortet hat. Es sind die Pluralität und kontextuelle Bedingtheit von theologischem und gläubigem Reden. Schon lange wussten wir, dass es neben dem einen, dogmatisch geregelten Glauben an Jesus Christus vielfältige und verschiedene Jesusbilder gab und gibt. Sie sind abhängig von Zeiten und Lebensstilen, von Glaube und Weltanschauung, von theologischen, philosophischen oder ästhetischen Medien, in denen sie niedergelegt sind.² Die Theologie verstand sie lange als Zeichen für den inneren Reichtum des Christusklaubens, als Illustration für die Fruchtbarkeit des Dogmas. Erst spät wuchs das Bewusstsein dafür, dass es in verschiedenen Kontinenten, Kulturen und sozialen und weltanschaulichen Situationen verschiedene Christusbilder geben *muss*, die wir nicht aufeinander reduzieren können. Dafür sehe ich drei Gründe: Nur so können wir der Vielfalt und Fülle eines menschlichen Daseins gerecht werden, das sich in verschiedensten Kontexten bewegt; nur so wird es möglich, die kulturellen und ideologischen Begrenzungen der einzelnen Jesusbilder zu überwinden; nur so können wir Fragen und Antworten um Jesus für eine nicht-christliche und eine interreligiöse Öffentlichkeit neu formulieren.³ Jetzt lautet die zentrale Frage, die alle anderen Fragen steuert: *Wie müssen und wie können wir heute im Blick auf verschiedene Situationen von Jesus reden?* Die Frage setzt allerdings voraus, dass wir von Jesu Identität nur in Beziehung zu unserer eigenen Identität reden können. Darauf komme ich später zurück.

Im Nachdenken über Person und Sache Jesu und im Versuch, seine Identität zu bestimmen, hat die Geschichte der Theologie also vier Fragen entwickelt. Hat sie damit auch vier disparate Antworten gegeben und somit die Einheit unseres Glaubens an Jesus zerstört? Die Antwort auf diese Frage ist umstritten. Zuzugeben ist, dass bei den epochalen Übergängen immer kritische Prozesse wirksam waren. Natürlich setzte sich schon die Christologie der Alten Kirche (1) gegen widerstreitende Konzeptionen ab und führte deshalb zu Spaltungen, die bis heute fortauern. Natürlich ist die historisch-kritische Exegese (2) zur schonungslosen Kritik an einem verengten dogmatischen Christusklauben angetreten; Jesus von Nazaret sei nicht (im Sinne der Metaphysik) göttlicher Natur, nicht der vom

Himmel herabgestiegene Gott, sondern (im jüdischen Sinne) Gottes Sohn, eben voll und ganz Mensch. Viele sehen dadurch noch heute den kirchlichen Christusglauben bedroht. Natürlich wurden die konkret überlieferten Erinnerungen an Jesus von Nazaret auf ein begrenztes Maß reduziert. Ein Persönlichkeitsbild, eine Psychologie, gar eine Biographie Jesu sind nicht möglich (3); über viele Details – etwa über Geburt, Herkunft und ursprüngliche soziale Verhältnisse, über Jesu Beziehungen zu Johannes oder zu den Essenern, über sein Verhältnis zu Frauen, über den genauen Grund der Verurteilung – wissen wir einfach zu wenig, als dass wir genaue Aussagen machen könnten. Natürlich entstand in den vergangenen Jahrzehnten der Eindruck, die Identität Jesu hänge von den konkreten Bedingungen unserer Kontexte ab (4); sind überhaupt noch objektive Aussagen über das Wesen Jesu möglich?

Aber diese Übergänge haben die Frage nach Jesus immer weiter vertieft. In ihrem kulturellen Zusammenhang war die Alte Kirche mit gutem Recht davon überzeugt, dass ihre neue, ontologisch verankerte Christologie „die Schrift atmet“ (Athanasius). Die historische Exegese hat nicht zu einem Verlust, sondern zu einer Erneuerung des Christusglaubens geführt. Jetzt erst konnte man neu ermessen, was es konkret bedeutet, dass in einem Menschen Gottes Wahrheit und Liebe Wirklichkeit wird. Je kritischer einzelne Texte untersucht und vielleicht in ihrer Tendenz durchschaut wurden, umso schärfer schälten sich Profil und Bedeutung Jesu von Nazaret für den christlichen Glauben heraus. Deutlicher denn je konnte man jetzt zeigen, worin sich Jesus von anderen Religionsstiftern unterscheidet. Und je mehr wir uns der ideologischen und kulturellen Bedingungen unseres Redens von Christus bewusst wurden, umso reicher wurde der Fächer dessen, was wir die Identität Jesu nennen können. Seit der Zeit des Neuen Testaments wurde – global betrachtet – über Jesus wahrscheinlich nie mehr so vielfältig, so kreativ und so konkret gesprochen wie in unserer Epoche.⁴

Diese Überlegungen führen also zu einem paradoxen Ergebnis. Kritik und Vermenschlichung, historisch-kritische Sorgfalt und der Respekt vor verschiedenen Kulturen schienen – so die besorgten Kritiker – das Geheimnis Jesu zu zerstören, aber sie haben das Gegenteil erreicht. Statt einer Aushöhlung wurde eine grandiose Umformung der Antworten erreicht. Mehr denn je sind Theologie und Kirche heute erneut fähig, selbst die großen Impulse von Literatur, Musik und Bildender Kunst aufzunehmen. Die Identität Jesu ist wieder reicher geworden, je weniger wir uns auf metaphysische Wesensbeschreibungen, auf objektive Geschichtsinformationen, auf umfassende Informationen oder auf überzeitliche Definitionen dessen fixierten, was die Identität Jesu beschreibt. Wie ist dieses Paradox zu erklären? Die Antwort, die ich hier entfalten möchte, lautet: Die Identität Jesu

Der Autor

Hermann Häring, geb. 1937; Theologiestudium in München und Tübingen; 1969-1980 Mitarbeiter am Institut für ökumenische Forschung in Tübingen; seit 1980 Professor für Dogmatische Theologie an der Katholischen Universität Nijmegen. Buchveröffentlichung u.a.: Hans Küng. Grenzen durchbrechen, Mainz 1998. Anschrift: Katholieke Universiteit, Faculteit der Godgeleerdheid, Erasmusgebouw, Erasmusplein 1, NL 6525 HAT Nijmegen, Niederlande.

zeigt sich primär nicht in inhaltlicher Information oder historischer Präzision, sondern in einem dreifachen Prozess: im erzählenden Bericht, in der Korrelation mit gegenwärtiger Erfahrung sowie im Zusammenhang mit seiner je gegenwärtigen und je neuen Identifikation. Auf diesem dreifachen Weg können Christen eine authentische religiöse Identität ausbilden.

II. Von der Information zur Erzählung

Sprachwissenschaftlich und theologisch wurde in den vergangenen Jahrzehnten die elementare Sprachform des Erzählens intensiv untersucht. Die wichtigsten Ergebnisse sind allgemein bekannt: Zunächst gilt für das Erzählen die Grundsituation allen Sprechens. Es gibt die Dreieckssituation von „Referenz“ (der wirklichen oder gedachten Wirklichkeit), „Sender“ (die sprechen oder schreiben) und „Empfänger“ (die hören oder lesen). Die Sender gehen - jedenfalls im Idealfall - in ihre Texte ein;⁵ über diese werden die neuen Adressaten (Hörer oder Leser) mit der Sache konfrontiert oder in sie verwickelt. Ihnen wird - implizit oder offen, eindeutig oder in komplizierten Mixturen - Verschiedenes vermittelt, man denke etwa an Informationen, den Ausdruck des eigenen Fühlens oder an Imperative, die das Handeln steuern sollen. Nun lassen sich Erzählungen weder auf Informationen, Expression oder Imperative reduzieren, denn zunächst wiederholen sie (real oder fiktional) Geschehenes in sprachlicher Form. Die Sprache übernimmt also vom Geschehen Gesetze und Gestalt. Keine Theorie wird also konstruiert, keine Abstraktion wird analysiert, sondern Geschehen wird vergegenwärtigt. Der „Plot“ des Geschehensablaufs, handelnde Personen und die Inszenierung eines Geschehens tauchen erneut auf. Natürlich wird auch in Erzählungen abstrahiert oder vereinfacht interpretiert, Wirklichkeit ausgeblendet. Manche Berichte sind zu simpel, um wahr zu sein. Gemeinsam ist aber allen Erzählungen, dass sie Verschiedenes aufeinander beziehen: Anfang und Ende, Handeln und Leiden, Personen und Dinge, Räume und Zeiten - jedenfalls dann, wenn sie bei sich sind. Vermutlich sorgt der immer wirksame Faktor Zeit dafür, dass Erzählungen ihre Hörer (oder Leser) in ganz elementarer Weise in ihr Geschehenes verwickeln. Wer eine Geschichte wirklich verstehen und „nachvollziehen“ will, hat keine andere Wahl, als immer vom Anfang her und aufs Ende hin zu denken, als sie zeitversetzt neu entstehen zu lassen, so dass sie sich hier und jetzt neu ereignen, die Gesamtsituation neu zu erschaffen, sich und andere Menschen mit erzählten Personen zu identifizieren und die gesamte Geschichte als „eigene“ zu begreifen. Die Tradition sowie die gegenwärtige Hermeneutik nennt diese Prozesse der Aneignung „Mimesis“. Gemäß der genannten Dreieckssituation von ursprünglichem Geschehen, Erzähler (oder Text) und Empfänger sind bei ihr immer drei Stufen im Spiel.⁶

Was haben die Ausführungen mit Jesu Identität und mit der Identität von Christen zu tun? Der Zusammenhang liegt in der Tatsache, dass wir die Identität Jesu in erster Linie in Zusammenhängen der Erzählung entdecken. Ich gehe hier nicht auf die Strukturen ein, die del Agua in seinem Beitrag konsequent be-

schreibt. Aus ihnen geht deutlich hervor, dass für die neutestamentlichen Texte die Identität Jesu ohne die Neuerzählung der jüdischen Tradition nicht verständlich ist.⁷ Mich interessiert etwas anderes: Person, Sache und Geschick Jesu werden in den Evangelien nicht als bekannt vorausgesetzt, auch wird in ihnen nicht zeitlos argumentiert. Jesu Person, Sache und Geschick erscheinen auch nicht als vergangene Geschichte. Gerade ihre Verschränkung in die jüdische (damals noch voll präsente und wirksame, lebende) Tradition zeigt: Person und Sache Jesu *sind* die Geschichte, in welche die Adressaten – wenn sie sie verstehen wollen – voll und vorbehaltlos verwickelt sind. Wer also wissen will, wer Jesus ist, bekommt zu hören, dass er von Gottes Heil sprach und mit Menschen umging, die unversehens zu den hörenden Adressaten werden. Er hält mit ihnen Mahl; er heilt Kranke und wendet sich Bedürftigen zu; weckt freudige Hoffnung. Er zieht mit einer Gruppe Besitzloser durch das Land und sondert sich bisweilen zum Gebet von ihnen ab. Er warnt, droht vielleicht und vergibt im Namen Gottes Sünden. Mit Volksgenossen trägt er Konflikte aus und geht als frommer Jude auf Pilgerschaft nach Jerusalem. Er wird schließlich zum großen Schrecken seiner Anhänger getötet, und sie erfahren ihn als den Auferstandenen, dem Gott Recht gibt. Zwar sind all diese Einzelgeschichten ebenso wie die Gesamtberichte sorgfältig komponiert und durchdacht; die Forschung hat in jedem Evangelium und in einzelnen Quellentexten eigene Jesusbilder entdeckt. Theologische, strikt jüdische und judenkritische, soziale oder politische Interpretation finden sich überall. Nirgendwo aber wird die Form der Erzählung verlassen. Die Erzählungen bleiben das entscheidende Medium; sie werden weder zum Zweck noch zur Illustration, sondern bleiben der Raum, in dem sich stündlich neue, nie definierbare Identifikationen vollziehen können: mit denen, die ihm folgen.⁸

Eine Epoche, in der wissenschaftlich gesicherte Erkenntnisse eine zentrale Rolle spielen, hat damit wohl Probleme, denn Geschichten führen zu keinen definitiven Informationen. Sie eröffnen vielmehr Möglichkeiten der Interpretation und unterschiedlichen Reaktion. Die Frage nach Jesu Identität bleibt offen; es ist eine Identität, die sich im Handeln und Verhalten zeigt.⁹ Worin Jesus „göttlich“, worin er „Vorbild“ oder eine Warnung ist, worin er mit mir geht oder mir gegenübertritt, dies alles ist von einzelnen Lesern oder einer lesenden Gemeinschaft zu entscheiden. Wir können nicht definitiv oder objektiv aussagen oder festlegen, wer Jesus ist. Es gibt allenfalls – im Zusammenhang der Großen Jesuserzählung selbst – einen Prozess immer strengerer Zuspitzung. Der Tod Jesu ist der Augenblick höchster Eindeutigkeit, aber gerade dann verstummt er und weiß er sich (nach Markus) von Gott verlassen; auch jetzt bleibt es den Lesern überlassen, sich ihr eigenes Urteil zu bilden. Die Auferstehungsbotschaft hingegen scheint deutlich zu machen, dass der Misserfolg seines Lebenswegs allen menschlichen Maßstäben widerspricht. Warum aber hat man die Leser zunächst (und in den einzelnen Erzählungen) den Maßstäben einer durch und durch menschlichen Geschichte überlassen?

Wir gehen diesen Fragen nicht weiter nach, sondern halten an nur einer Folgerung fest: Wenn die These von der elementaren Bedeutung der Jesuserzählung

gilt und wenn Erzählungen zu immer neuen und offenen Identifikationen führen, dann war die spätere hochspekulative Christologie vielleicht nicht falsch (Fragen nach Häresie oder Orthodoxie sind nicht am Platze), aber sie hat die elementare Bedeutung der erzählenden Quellen verkannt. Das Paradox, dass Kritik an christologischen Informationen die Erinnerung an Jesus Christus nicht aufgelöst, sondern vertieft hat, ist somit verständlich. Ziel einer guten Theologie kann es nur sein, die Jesuserzählung als den Bericht vom menschlichen Heil vor Missbrauch und vor Verachtung zu schützen. Leider hat sich die klassische Christologie in der Neuzeit immer mehr an die Stelle der Jesusgeschichten gedrängt, diese also verdrängt. Die Rückfrage nach dem Jesus der Geschichte war deshalb notwendig und überfällig.

III. Von der Erzählung zur Erfahrung

Die Identität Jesu ist eine erzählte und damit eine offene Identität. Wie ist das konkret zu verstehen? Die Offenheit aller Erzählungen wurde in der Theologie ja lange als ein beunruhigendes Problem erfahren. Nun gehört es zu den grundlegenden Einsichten moderner Hermeneutik, dass - abstrakt ausgedrückt - Verstehen nicht zur Repetition, sondern zu immer neuer Auslegung führt. Auslegung bedeutet aber immer Gespräch, Aneignung, zugleich also einen stetigen Prozess von Neuanfang und Kritik. Schon vor zwei Generationen hat Bultmann mit Nachdruck klar gemacht, dass Verstehensprozesse immer nur vorläufig sind. Sie führen, wie er sagte, zu einem je neuen Selbstverständnis, das nie objektiviert oder inhaltlich ausgeschöpft werden kann. Verstehen darf nicht zum harmlosen Kennenlernen banalisiert werden; es bleibt mit Versuchen und Fragmenten, mit Paradoxen und Widersprüchen behaftet. Er hat damit postmodernistische Positionen vorweggenommen.¹⁰ Diese Warnung hat man nicht ernst genommen, sondern in einer konservativen Hermeneutik den Eindruck erweckt, beim Verstehen kämen wir einer Sache immer näher. So dachte man, eine gute Exegese könne das Bekenntnis zu Jesus Christus immer genauer ergründen, und schließlich müssten wir das Ziel der einen und wahren Christologie erreichen.¹¹ Das hat sich schon früh als Täuschung erwiesen, und erst die konsequenten Christologien von unten haben mit dieser trügerischen Hoffnung gebrochen.¹² E. Schillebeeckx hat den Grund dafür in klassischer Weise formuliert: Genau genommen berichten uns die Evangelien nicht, was Jesus getan, gesagt oder erlitten hat. Der Grund dafür liege aber nicht in der Beschränktheit der Zeugen, in deren Voreingenommenheit oder ideologischer Verblendung, sondern in der Tatsache, dass Berichte immer mehr und etwas anderes bieten als reine Fakten. Die evangelischen Berichte erzählen uns, was die Erzählenden selbst, die ihm gefolgt sind, mit ihm *erfahren* haben.¹³ Damit hat Schillebeeckx ein Schlüsselwort genannt, ohne das die Tiefenstruktur einer Erzählung, auch die der Jesuserzählungen, nicht zu begreifen ist. Erzählungen erschließen sich in je neuen Erfahrungen, also in je neuer Perspektivität, die uns durch unsere leibliche, kulturelle oder zeitliche Situiertheit gegeben ist. Schon ein einfaches Geschehen - der Fußball im Tor - kann für die

einen Sieg, für die anderen Niederlage bedeuten. In einem Richterspruch treten Rechtfertigung und Verurteilung perspektivisch einander gegenüber. Die Geburt eines Kindes mag für den Vater Freude, für die Mutter Schmerz oder Tod bedeuten. Das Neue in einer Erzählung, also die Elemente von Diskontinuität und Kreativität, erwächst aus dem Prozess der Aneignung, in dem Menschen eine Perspektive in eine andere umgießen, ja umgießen müssen, wenn die Erzählung nicht verstummen soll. Denn diese Perspektiven sind immer leiblich, kulturell oder zeitlich bedingt, also entweder semitisch oder hellenistisch, mittelalterlich oder modern, europäisch oder südindisch, männlich oder weiblich, von Erfolg oder von Elend geprägt. Selbst Jesu Tod kann von der Erfahrung des Untergangs oder der Befreiung, der Verlassenheit oder der Ergebenheit erschlossen werden.

Wir werden die Identität Jesu also immer neu und immer anders erfahren; es gibt auch ein biographisches Wachstum des Glaubens.¹⁴ Die christliche Botschaft gibt es nie als reinen Kern, so wie es auch in einem Prisma nicht die Lichtbrechung als solche gibt.¹⁵ So ist die unübersehbare Vielfalt von Jesusbildern, d.h. von „Identitäten“ Jesu, durchaus verständlich und legitim. Das Problem vergangener Jesusbilder in der christlichen Frömmigkeit besteht oft in der Tatsache, dass sie als irrational abgetan, an den Rand von Glaube und Kirche gedrängt und an komplizierten Theoriegebäuden gemessen wurden. Inzwischen haben wir gelernt, mit der Vielfalt solcher Bilder – und damit mit der Vielfalt christlicher Identität – positiv umzugehen.

Die Folgerungen für die Frage, für wen wir Jesus halten, sind weitreichend und nicht zu unterschätzen. Wir müssen heute bei der vierten der eingangs entwickelten Fragestellungen einsetzen. Zu Recht formiert sich die Identität Jesu – je nach individueller, kollektiver, sozialer, kultureller oder geschlechtlicher Eigenheit – in jeder Epoche und in jeder Kultur neu. Dabei erreicht Jesus prinzipiell so viele Antworten auf die Identitätsfrage, als sich Menschen mit ihm identifizieren. Aber diese ungezählten „Identitäten“ ordnen sich in die Netze der klassischen, umfassenden oder weitreichenden Identitätsbilder ein, die sich im Laufe der Zeit gebildet haben oder neu bilden. Träger dieser Identitätsbilder sind die Symbole, die im Sprechen von Jesus entstanden sind. Diese Symbole nehmen eine Stellvertreterfunktion ein. Sie fungieren als Zusammenfassungen von Elementen und Erinnerungen, von Werten und Erwartungen, die die Erzählungen von Jesu Handeln und Sprechen ihrerseits in größere religiöse, moralische und individuelle Beziehungen einordnen. Jesus wird dann zum „Messias“ oder zum „König“, zum „Bruder“ oder zum „Freund“, zum Träger des Geistes oder zum „Kind“, das die Welt in Händen trägt, zum Revolutionär oder zur maßgebenden Person, die Gottes Wahrheit vergegenwärtigt, zum Verachteten und Gefolterten. Diese Symbolwelt, in der die Identität Jesu immer neu zusammengefasst wird, steht sozusagen in der Mitte zwischen den grundlegenden Berichten und einer reflektierenden Theologie.¹⁶ Diese Symbole sind nämlich keine statischen Begriffe oder Bilder mit „Mehrwert“. Es sind (sprachliche oder semiotische) Ereignisse, die Erzähltes einsammeln und Erfahrungen zugleich identifizieren. In dieser doppelten, einer narrativen und einer aneignenden oder mimetischen Funktion, liegt ihre Kraft.

Symbole lenken innere Entdeckungen nach außen, machen sie dadurch greifbar, besprechbar, mittelbar. Petrus sagt: „Du bist der Gesalbte, Gottes Sohn!“ Damit gießt er seine (d.h. frühchristliche) Erfahrungen mit Jesus in ein Zeichen, das an ungezählte frühere Erinnerungen anknüpft. Eine solche Symbolik hat deshalb - stehend zwischen Erinnerung und Theologie - keinen erzählenden und keinen reflektierenden, sondern einen responsorischen Charakter. Alle Symbole antworten auf die Situation, die sie identifizieren. Damit aber sind wir beim letzten Punkt, in dem das bisher Gesagte seine Einheit erhält.

IV. Identifikation als ein Prozess der Beziehung

Die klassische Lehre von Jesus Christus scheiterte - jedenfalls in der Neuzeit - an ihrer unangemessenen Fragestellung. Sie setzte ihren Schwerpunkt auf Reflexion statt auf symbolische Sammlung. Sie wollte eigenständige Informationen erarbeiten, statt sich auf Erzählungen zu verlassen. Sie weckte den Eindruck, als sei die Identität Jesu eine objektive Gegebenheit. Dabei hätte uns schon die Frage nach Gott vorsichtig machen müssen. Denn unabhängig von hermeneutischen Überlegungen war dies schon immer unbestritten: Gott lässt sich nicht objektivieren, weil er alles Begreifen übersteigt. Wie könnte sich da derjenige objektivieren lassen, der gemäß der klassischen Tradition ganz von Gott her identifiziert worden ist? Sobald wir aber den narrativen Charakter der Botschaft von Jesus ernst nehmen und die christologische Symbolik als menschliche Antwort begreifen, zeigt sich ein anderer Zusammenhang. Keine menschliche Person steht, wie wir in mehreren Beiträgen dieses Heftes sehen, einfach in oder aus sich selbst. Wir identifizieren uns durch unser Handeln, durch unsere Beziehungen, durch die uns umgebenden Symbolsysteme, durch unsere soziale Lage sowie durch die Art, wie andere uns identifizieren. Hinzu kommt ein für die westlichen Kulturen aktueller Aspekt: Je schwächer die kulturellen und die kollektiven Symbole werden, je mehr unsere Gesellschaften also an institutionell statischen Schwerpunkten verlieren, umso mehr sind wir in Selbst- und Fremdentifikation auf uns zurückgeworfen. Was uns bleibt, ist also keine Reflexion auf unser Person-Sein (der Begriff hat an tragfähigen Konturen verloren), auch kein Nachdenken über unsere gesellschaftliche Position, sondern auf unser eigenes Handeln, auf unsere Geltung für andere, auf das Geschick unseres Lebens. Was folgt daraus für den Weg des christlichen Glaubens?

Anders als in den anderen Weltreligionen kennt das Christentum eine einzige Person als Maßstab und Quelle seiner religiösen Identität. Zwar ist auch der christliche Glaube wie andere Religionen Lebenspraxis, identifizierbar umfassende Wirklichkeitsorientierung und als „Weg“ bezogen auf eine letzte Instanz, in der die Welt gehalten ist. Aber einzig im Christentum werden diese Dimensionen (der Glaube an Gott eingeschlossen) in eine geschichtlich-personale Beziehung zusammengefasst. Christ ist, wer sich mit Jesus Christus identifiziert, indem er/sie sich von Jesus Christus identifizieren lässt. Diese Konzeption kann nur unter zwei Voraussetzungen überzeugen: Einerseits verstehen wir die Identität

einer Person – wie schon besprochen – nicht als eine statische, gar ontologische Gegebenheit, sondern als das Resultat einer erfahrenen und symbolisch ausgesprochenen Beziehung. Ich werde ich selbst, indem ich mich in meinen Beziehungen zu anderen Personen finde und diese benennen kann. Andererseits schließt sich – auch das ist schon besprochen – die Identität Jesu nicht in sich selbst ab, sondern entsteht im Wechselspiel von Erinnerung und Symbolisierung für die Gläubigen immer neu. Damit wird dem Jesus des christlichen Glaubens keine unerwünschte Identität übergestülpt; auch wird seine Identität nicht der bloßen Willkür gegenwärtiger Christen ausgeliefert. Diese Beziehung entsteht ja nicht als Gefühl oder heroischer Willensakt, nicht als Phantasieprodukt oder als Ergebnis willkürlicher Projektion. Sie entsteht dadurch, dass die Jesusgeschichte wirklich ernst genommen wird, indem ihr in einem neuen Leben Gerechtigkeit widerfährt. Gemeint ist „Nachfolge“, d.h. eine Lebenspraxis, der – so hoffen wir – diese Identifikation in einem Lebensexperiment gelingt. Nur so, d.h. in neuen Menschen, wird er „Weg“, „Wahrheit“ und „Leben“.

Allerdings müsste an diesem Punkt eine neue Abhandlung zur Frage beginnen, wie sich solche Identifikation nun konkret vollzieht. Schon im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Symbolisierung des Bösen hat P. Ricoeur darauf hingewiesen, dass wir Menschen – als leiblich verfasste und verortete Wesen – sozusagen nur „indirekt“ zu uns kommen können. Eine direkte, unvermittelte und absolut transparente innere Selbstbeziehung ist unmöglich. Vergleichbares gilt für die Prozesse der Identifikation. Ich komme nicht zu mir selbst, indem ich mich direkt und unvermittelt auf mich fixiere. Wer sich mit Jesus in reiner Innerlichkeit identifizieren möchte, wird ihn und sich entpersonalisieren, in leerem Moralismus, Fundamentalismus oder Eskapismus landen. Wer die Identifikation versucht oder wer will, dass sie ihm zufällt, und vor allem: wer sie – in unserer Epoche – unter neuen Voraussetzungen und auf neue Weise erwartet, kann dies nicht ohne eine Offenheit, die alle Möglichkeiten in Betracht zieht. Ich nenne diese Offenheit Einbildungskraft oder Imagination. Gemeint ist damit nicht die unseren unmittelbaren Bedürfnissen entspringende Phantasie, sondern die Vorstellungswelt, die sich auf die Welt einlässt, deren Grenzen erkundet und im Unerwarteten und im Ungewohnten neue Möglichkeiten entdeckt.¹⁷ Vermutlich hängen Vermögen und Fruchtbarkeit der Imagination mit der zutiefst menschlichen und von P. Ricoeur analysierten Erfahrung zusammen, dass wir nur wir selbst, also nur bei uns bleiben, wenn und indem wir uns stets verändern. Identifikation als die Gabe, zu sich selbst zu finden, setzt deshalb die Imagination neuer Möglichkeiten voraus, den Wachträumen vergleichbar, die nicht wie die Nachträume der Vergangenheit verhaftet sind, sondern in denen Ernst Bloch das Feld des Kommenden und des Unerwarteten entdeckt.¹⁸ Es gibt kein zukunfts-fähiges Christentum ohne Phantasie.

Nehmen wir also das Medium der erzählenden Erinnerung, die Evangelien, als Grundlage des christlichen Glaubens ernst. Dann folgt daraus erneut: Im christlichen Glauben sind unsere und Jesu Identität aufeinander bezogen. Wenn schon im allgemein menschlichen Bereich gilt, dass Person-Sein Interpersonalität im-

pliziert, dann gilt das im christlichen Glauben erst recht.¹⁹ Deshalb stehen sie nicht unabhängig voneinander fest, sondern gehen sie aufeinander ein und können sie nur miteinander besprochen werden. Aus diesem Grund hat man Jesus einmal den „Menschen für andere“ genannt und von seiner „Proexistenz“ gesprochen. Das ist zunächst eine sehr menschliche Bestimmung, denn „Menschen für andere“ sind wir alle, und niemand von uns (auch Jesus nicht) kann sich auf eine Identität berufen, die sich selbst genügt. Deshalb ist das christliche Lebenskonzept, richtig verstanden, auf einem zutiefst humanen Fundament erbaut. Erst in dessen Gefolge kann eine moralische oder eine spezifisch religiöse Identifikation gelingen. Religiöse Qualität hat eine solche Identität dann, wenn in ihr Grenzerfahrungen ihren Ort, ihre Bearbeitung und ihre Heimat finden; ich denke an Erfahrungen von Leben und Tod, von Begrenzung und Grenzüberschreitung, des Sich-Gegeben-Seins und des Sich-Genommen-Werdens, des aussichtslosen Unrechts und der endgültigen Verzweiflung. Es ist die Entdeckung, dass wir auch in diesen verstörenden, gar vernichtenden Grenzerfahrungen bei uns bleiben, zu uns kommen können. Von ausdrücklich religiöser Identität können wir dann sprechen, wenn sich die Frage nach Gott in dieser Beziehung ausdrücklich thematisiert. Da Jesus, wie gesagt, als „der Mensch für andere“ symbolisiert werden kann, kommen religiöse und „rein menschliche“ Identität bei ihm zu einer faktischen Deckung. Christen tun deshalb gut daran, die „rein humanen“ Impulse in unseren Kulturen als Quelle religiöser Welterfahrung ernst zu nehmen und deshalb auch andere Religionen als Wege des Heils zu akzeptieren.

Schluss

Wir sind zum Schluss gekommen: Jesu Identität wird dort besprechbar und sichtbar, wo Menschen sich mit ihm oder an ihm identifizieren, dort also, wo sie sich mit ihren Hoffnungen und Erwartungen in seiner Erinnerung wiederfinden. An sich ist das noch kein religiöser Vorgang; der christliche Glaube beruht auf einem zutiefst menschlichen Prozess gegenseitiger Identifikation, der auch zwischen Liebenden oder Freunden, zwischen Weggenossen oder Leidenden stattfinden kann. Ist damit aber nicht zu wenig gesagt? Beruht die Bedeutung Jesu von Nazaret nicht darin, dass sich in ihm etwas zutiefst Göttliches, also ein letztes Geheimnis in einer sonst unerreichten Direktheit zeigt? Ja, das ist richtig, aber auch dieses Geheimnis zeigt sich nicht in objektiver, verfügbarer oder unmissverständlicher Weise. Deshalb ist es der Mühe wert, dass wir in den Evangelien auch nach jenen Quellen suchen, in denen Jesus sich nicht auf andere Menschen bezieht, nicht mit ihnen redet und sich nicht mit ihnen auseinandersetzt. Es ist auch nach jenen Quellen zu suchen, in denen der Jesusbericht etwas von seinem eigentlichen Geheimnis – nennen wir es das Göttliche – preisgibt.

Dabei sind für mich zwei Quellen von Bedeutung. Die eine ist jene berühmte Passage, in der Jesus seinem „Abba“ dafür dankt, dass er dies alles nur den Kleinen geoffenbart hat (Mt 11,25-27). In diesen Versen kommt in der Tat ein innerer Bezug zu Gott zum Tragen, in dem andere Menschen sozusagen nichts

mehr zu suchen haben: „Mir ist von meinem Vater alles übergeben worden“ Jesus verlege, so E. Schillebeeckx, das Epizentrum seines Lebens zu Gott hin.²⁰ An dieser Stelle kommt ein Vorschuss von Jesu Glaube zum Tragen. Von ihm her lassen wir uns durch Jesus identifizieren, aber nicht umgekehrt. In ihm können wir zu uns selbst kommen.

Die andere Quelle sind die Gleichnisse. Sie handeln vom Reich der Himmel und von der Freude des Mahls, vom Weglaufen und Zurückkommen, vom Verlieren und Finden, von Schuld und Vergebung. In ihnen vollzieht sich etwas höchst Auffälliges. Jesus berichtet von sich, indem er vom Handeln und Beieinandersein, vom Umgang mit Menschen erzählt. Gerade indem Jesus in dieser Weise *ganz* weltlich redet, also die Geschehnisse des Alltags in seine Imagination einbezieht, redet er von „Gott“. So sagt er eben nicht als definierender Informant, wer Gott ist. Vielmehr verwickelt er uns als Erzählender in die Frage, wie wir Gottes Handeln auslegen können. So erfahren wir in Jesus eben doch einen Vorsprung vor denen, die in und an ihm ihre eigene Identität entwickeln. Es ist ein Vorsprung, den wir in unserer menschlichen oder religiösen (d.h. auf Gott bezogenen) Identität nicht einholen. Deshalb redet Jesus von Nazaret nach christlicher Überzeugung eindeutig, sozusagen offiziell, im Namen Gottes. Allerdings kann auch ein jeder Mensch vor jedem Mitmenschen diesen Vorsprung in sich tragen, denn „was ihr den Geringsten meiner Geschwister getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40). Religiöse Identität beginnt also dort, wo menschlich „normale“ Identität in sich selbst eine unauslotbare Tiefe entdeckt und zur Sprache bringt. Vielleicht wurde die Geschichte Jesu deshalb zur Geschichte einer neuen religiösen Identität, weil sie die Möglichkeiten menschlicher Imagination in unerwarteter Weise ausfüllte, ohne sich darin aufzulösen. Gott ist ein „Deus humanissimus“²¹. Vielleicht wurde Jesus deshalb zum Symbol des wahrhaft Göttlichen und zugleich wahrhaft Menschlichen, das wir alle gleichermaßen und konkurrenzlos erhoffen.

¹ Zur Gesamtsituation der Christologie: Concilium 33 (1997) 1, 1-118.

² H. Küng, *Christ sein*, München 1974, 119-147; J. Pelikan, *Jesus Christus. Erscheinungsbild und Wirkung in 2000 Jahren Kulturgeschichte*, Zürich 1985; zum Jesusbild in der Literatur s. verschiedene Publikationen von K.-J. Kuschel.

³ Die neue Qualität der „dritten“ Frage nach Jesus scheint in deren „postmodernistischer“ Integration der verschiedensten theologischen Ansätze der vergangenen Jahrzehnte zu liegen. Es geht nicht nur um die umfassende Aufarbeitung klassisch-historischer Quellen (Bibel, Apokryphen, Judaica, Archäologie), sondern auch um die Verarbeitung klassisch-historischer, sozialkritischer, religionswissenschaftlicher, befreiungstheologischer, feministischer und interreligiöser Ansätze. Ob damit das historistische Paradigma einer objektiven Jesusforschung vollständig überwunden ist, ist m.E. noch ausführlich zu diskutieren (Hinführung und Literatur: S. Freyne, *Die Frage nach dem historischen Jesus. Einige theologische Reflexionen*, in: Concilium 33 (1997) 1, 32-46.

⁴ Ein Blick ins Internet bot mir auf Anhieb 950 im Augenblick erhältliche Buchtitel zur Frage nach Jesus. Die Qualität der Bücher mag höchst unterschiedlich sein. Das Interesse, über ihn zu schreiben und zu lesen, ist gerade in Ländern unbestritten, deren Kultur, Staats- und Gesellschaftsverständnis man gemeinhin säkularisiert nennt.

- ⁵ Zur Einführung in die theologische Hermeneutik und Sprachwissenschaft: I.U. Dalferth, Religiöse Rede von Gott, München 1981.
- ⁶ H. Haker arbeitet diesen Zusammenhang in ihrem Beitrag dieses Heftes zur narrativen und moralischen Identität bei P. Ricoeur aus.
- ⁷ Wenn ich den Beitrag von A. del Agua in diesem Heft recht verstehe, wird dadurch das Alte Testament gerade nicht zum Vergangenen degradiert, sondern zu einer Gegenwart ermächtigt, die heute noch unverzichtbar ist. Deshalb wäre es besser, statt vom „Alten“ Testament von der „jüdischen Bibel“ zu reden.
- ⁸ Dieser Identifikationsmodus wird durch das neutestamentliche Modell der Nachfolge bevorzugt und entspricht der späteren Situation einer Kirche, die sich allmählich zu einer unterscheidbaren sozialen Gestalt entwickelt. Das Modell der Nachfolge ist gegen das Missverständnis des heroischen Heilbringers zu schützen und wirkt als Gegengift gegen sakralisierte Erlösungstheorien, die von René Girard meisterhaft analysiert sind. Auch sind damit andere Modi der Identifikation nicht ausgeschlossen. Franziskus etwa wurde sehr früh schon als der „andere Christus“ begriffen. Leidenden und solidarisch kämpfenden Männern und Frauen konnte nie verwehrt werden, sich mit Jesus selbst zu identifizieren.
- ⁹ Formal geht es hier also nicht um eine juristische, psychologische oder soziologisch fixierbare Identität, auch nicht einmal um die Identität des Subjekts im philosophischen Sinn des Worts.
- ¹⁰ P. Chatelion Counet, De sarcofaag van het Woord. Postmoderniteit, deconstructie en het Johannesevangelie, Kampen 1995, 252-290.
- ¹¹ Dieses Bemühen zeigt sich gut in den „Theologien“ des Alten und Neuen Testaments sowie in den neutestamentlichen „Christologien“. Auch für sie gilt, was schon A. Schweitzer zu Leben-Jesu-Forschung entdeckte: Faktisch entwickelt - trotz allem Willen zur Objektivität - jeder dieser Entwürfe nur sein eigenes vorgeformtes Konzept weiter.
- ¹² Dieses Problem ist m.E. in der Auseinandersetzung mit der Christologie von Hans Küng in klassischer, wenn auch verdeckter Weise besprochen (H. Häring, Hans Küng. Grenzen durchbrechen, Mainz 1998).
- ¹³ E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg i.Br. 1974, 37-54.
- ¹⁴ Eine klassische Bedeutung hat die religionspsychologische Studie von J.W. Fowler erlangt: Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn, Gütersloh 1991. Diese Analyse kann auch auf den christlichen Glauben angewendet werden, der sich - auf der Basis dieser Entwicklung - an der Erinnerung Jesu identifiziert.
- ¹⁵ E. Schillebeeckx, Theologisch geloofsverstaan anno 1983, Nijmegen 1983.
- ¹⁶ H. Häring, Tussen identiteit en verbeelding. Waartoe dient de christologie? in: Tijdschrift voor Theologie 39 (1999) 358-380.
- ¹⁷ Auf diesen Unterschied weist I. Murdoch in ihrem philosophischen Werk hin.
- ¹⁸ E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung I, Frankfurt a.M. 1959, Kap. 14, 86-128.
- ¹⁹ E. Schillebeeckx, Jesus, aaO. 227-238.
- ²⁰ E. Schillebeeckx, Jesus, aaO. 227-238.
- ²¹ E. Schillebeeckx, Jesus, aaO. 594.