

I. ANSTELLE EINER EINFÜHRUNG

*Erfahrenes Denken – Denken der Erfahrung
Erfahrung der Grenze – Grenzen der Erfahrung
Religiöse Erfahrung – Erfahrung der Religionen
Grundlinien liminaler Theologie*

Die in diesem Buch versammelten Aufsätze sind im Laufe der letzten Jahre im Umfeld des Theologischen Studienjahres Jerusalem entstanden. Sie nehmen seine Themenstellungen auf und entwickeln sie aus der Perspektive einer Theologie, die sich der Phänomenologie verpflichtet weiß und damit zugleich einer Haltung der hermeneutischen Grenzgängerschaft. Jerusalem fordert ja auf elementare Weise zu beidem heraus: sowohl zu einer phänomenologischen Herangehensweise an die Dinge wie auch zum Versuch hermeneutischer Vermittlung zwischen den unterschiedlichen Denkstilen und Frömmigkeitstraditionen, Lebensformen und Rationalitätsmustern, ethisch-religiösen wie politisch-ideologischen Geltungsansprüchen. Denn in welcher anderen Stadt der Welt stieße man auf eine solche Vielzahl geistlicher Traditionen quer durch die Konfessionen und Religionen wie in Jerusalem? Wo konzentrierten sich die Interessen und Herrschaftsansprüche so vieler nationaler und religiöser Bekenntnisse auf ein und dieselben Orte wie in Israel/Palästina? Und wo schließlich gäbe es eine Region, in welcher die Kultur- und Geschichtsräume, die mythologischen und die archäologischen Felder in solcher Dichte, aber auch in so heftigen Verwerfungen über-, neben- und ineinander gelagert sind wie in jenem Levantinischen Landstrich, der den einen als Verheißenes Land gilt, den anderen als Heiliges Land und den dritten schließlich als jenes Fleckchen Heimat, das man ihnen auf räuberische Weise vorenthält? Sowohl die Vielfalt der Sprach- und Bevölkerungsgruppen als auch die damit einhergehende Verschiedenheit der Erzähl- und Erinnerungskulturen lassen Jerusalem zu einem Kaleidoskop unterschiedlichster, z.T. konfligierender Hermeneutiken werden, durch die hindurch immer wieder verblüffende und bereichernde, nicht selten aber auch verstörende Perspektiven auf die biblischen Schriften und die mit ihnen verbundenen Traditi-

onen möglich werden. Je länger man denn auch in Jerusalem lebt, um so unabweisbarer die Einsicht, daß PLURALITÄT – der Schlüsselbegriff der Postmoderne – vorerst wohl der einzige Nenner ist, auf welchen sich das Leben dieser Stadt bringen läßt. Denn neben den erwähnten kultur- und religionsgeschichtlichen Sedimentierungen, Verwerfungen, Überlagerungen ist das moderne Jerusalem von vielen weiteren Widersprüchlichkeiten beherrscht: von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen¹, von der Nicht-Synthetisierbarkeit der heterogenen Lebensentwürfe², von der Vielzahl der Meta-Erzählungen³, von der Dezentrierung des Sinns⁴, ja von der drohenden Dispersion des Subjekts.⁵

Fast möchte man von einer Ironie der Geschichte sprechen, daß jene Stadt, die durch das Bekenntnis zur Menschwerdung des Logos zum Ursprungsort der wohl umfassendsten Zentralperspektive auf Welt, Mensch und Gott hat werden können, von Anfang an immer auch Inbegriff einer Zersplitterung eben dieser Zentralperspektive gewesen ist. Ist das aber so verwunderlich? Immerhin liegt ja auf der Hand, daß selbst die imponierendste Zentralperspektive uns immer nur in vielfacher Facettierung bekömmlich ist, andernfalls das Totalisierende einer solchen Perspektive schnell ins Totalitäre umkippte.⁶ Mit gutem Grund findet sich deshalb schon im Neuen Testament

¹ Man fahre nur einmal im Bus über die Jaffa-Straße in Richtung jüdische Neustadt und begegne dabei einer Gruppe ultra-orthodoxer Juden mit Schläfenlocken und Strejmel, die irritiert eine Gruppe von Punkern anstarrt; allein das Piepsen der Mobiltelefone schafft zwischen beiden Gruppen noch eine gewisse Gemeinsamkeit.

² Man treffe am Vormittag eine Gruppe amerikanisch-jüdischer Wissenschaftlerinnen an der Hebräischen Universität, die sich der Gender-Problematik widmen, und am Nachmittag des selben Tages in Me'ah She'arim, nur drei Kilometer vom Skopusberg entfernt, eine Gruppe ultra-orthodoxer Jüdinnen, die auf dem Weg zur Mikwe sind.

³ Man diskutiere in Ma'ale Adummim mit einem jüdischen Siedlerführer, der die alttestamentlichen Landverheißungstexte im Sinne eines modernen Katasterauszugs liest, und danach auf dem Haram as-Sharif mit einem Vertreter des islamischen Waqf.

⁴ Man denke an Yad vaShem und erinnere sich der Fassungslosigkeit, in die dieser Ort den deutschen Besucher stürzt: »Was hätte ich womöglich selber getan, wäre mir nicht die ›Gnade der späten Geburt‹ zuteil geworden?«

⁵ Man besuche in der Hadassah-Klinik die psychiatrische Abteilung und lasse sich vom dortigen Oberarzt das Krankheitsbild des sog. »Jerusalem-Syndroms« erklären, von welchem insbesondere evangelikale Nordamerikaner befallen werden. Oder aber (im jüdisch-israelischen Kontext) erinnere man sich jener absurd-fatalen Geschichte, die vor einigen Jahren in der »Jerusalem Post« berichtet wurde: Am Purimfest fällt ein als arabischer Beduine verkleideter Israeli aus Spaß einen israelischen Soldaten an; er hält auch ihn für verkleidet. Der Soldat erschießt den Kostümierten; er hält ihn für echt.

⁶ Vgl. hierzu den eindrucklichen, aber auch erschütternden Lebensbericht von Jacques POHIER: *Dieu fractures*, Paris: Seuil (1985).

eine Vielzahl einander ergänzender Blickwinkel auf das Christusereignis: synoptische, paulinische, johanneische, »frühkatholische«⁷, die in Amalgamierung unterschiedlichster Denktraditionen (platonische Mystik, aristotelische Logik, ägyptische Weisheit, römische Rechtsgelehrsamkeit) wiederum eine Vielzahl christlicher Theologien, alexandrinische wie antiochenische, byzantinische wie afrikanisch-lateinische und lateinisch-fränkische, syrisch-chaldäische wie koptisch-äthiopische freigesetzt hat.

Während aber in all diesen Theologien der Fokus auf das eine zentrale Heilsereignis »Jesus Christus« unbestritten bleibt (allein die konkreten theologischen Ausfaltungen differieren⁸), stellen sich in einer Zeit, die ein grundsätzliches Mißbehagen gegenüber universalisierenden Zentralperspektiven hegt, die Probleme um ein Vielfaches schärfer dar. Immer deutlicher steht jetzt die Frage im Raum, ob angesichts eines monotheistischen Gottesbegriffs, wie ihn die drei abrahamitischen Religionen teilen⁹, die Dialektiken von menschlicher (analoger) Gottrede einerseits und Gottes inkommensurabler Transzendenz andererseits, innerer Einheit Gottes hier und dem

⁷ Wilhelm THÜSING hat deshalb zu Recht sein dreibändiges Hauptwerk unter den Titel gestellt: *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus* (Münster: Aschendorff [21996–98]). Man lese den Titel des Buches genau: Es ist da die Rede von neutestamentlichen Theologien (Plural), aber von dem einen Gottmenschen Jesus Christus (Singular).

⁸ Deswegen kann der Untertitel von Thüsing Buch (s.o. Anm. 7) auch lauten: »Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments« (Sperrung J.N.).

⁹ Die großflächige Rede von den abrahamitischen Religionen, die im Bekenntnis des einen monotheistischen Gottes übereinkommen, ist natürlich schon für sich gesehen problematisch. Ist die Differenz zwischen einem intransigenten Monotheismus wie dem jüdischen und islamischen und einem sog. »konkreten Monotheismus« wie dem christlichen, der sich als begriffliche Ausbuchstabierung der in Jesus von Nazareth geschichtlich erschienenen Selbstoffenbarung Gottes trinitarisch versteht, nicht doch eine Differenz – ums Ganze?! Oder erweist sich die Trinitätstheologie womöglich als adäquate Ausbuchstabierung jenes Gottes, der sich in der Geschichte des Juden Jesus aus freien Stücken und auf unüberbietbare Weise *extrinsice et intrinsice* als »Liebe« (vgl. 1Joh 4,8.16) bestimmt hat, d.h. der, weil er Liebe *ist*, andere Freiheiten neben sich will und sie in diesem Wollen zugleich zu sich selbst ermöglicht und befreit – so daß ein trinitarisches Reden vom Gott Israels auch und gerade für Israel (und schließlich für alle Menschen) unhintergehbare Bedeutung hätte? Vgl. hierzu Karl RAHNER: *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam*, in: Ders.: *Schriften zur Theologie* Bd. XIII, Zürich u.a.: Benziger (1978) 129–147; Magnus STRIET: *Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels*, in: Ders. (Hg.): *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, QD 210, Freiburg i.Br.: Herder (2004) 155–198, hier insbes. 164ff., 168–171, 184f., 193–198. – Zur Problematik der Rede von den monotheistischen resp. abrahamitischen Religionen vgl. aus religionsgeschichtlicher Perspektive Tilman NAGEL: »Der erste Muslim« – *Abraham in Mekka*, in: Reinhard G. Kratz/Ders. (Hg.): »Abraham, unser Vater«. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (2003) 133–149.

Verhältnis Gottes zu seinen Selbstentäußerungen in Bundesschluß (Tora), Menschwerdung (Christus) und Qur'an dort nicht jedes theologische Raisonement immer schon prekär werden lassen. Der Grund für diese Befürchtung liegt in der prinzipiellen Doppeltgleisigkeit menschlicher Gottrede beschlossen: Da gilt auf der einen Seite, daß der Glaube an den Schöpfer von Himmel und Erde das Bekenntnis zu einem Gott impliziert, der (als vorlaufender und tragender Grund menschlicher Erkenntnis) alle Erkenntnis übersteigt. Zugleich gilt aber auch, daß uns dieser Gott in den prismatischen Brechungen seiner Geschöpfe faßbar werde: in den Abläufen von Natur und Geschichte, im Gelingen und Mißlingen konkreter Lebensschicksale, im ethischen Handeln gegenüber dem notleidenden Nächsten, schließlich und vor allem in den vielen Formen von Gelübde und Ritual, Fasten und Wallfahrt, Gottesdienst und Gebet. Wie aber sind diese beiden einander recht eigentlich ausschließenden Aspekte: radikale Transzendenz Gottes einerseits, implizite (weil natürliche) bzw. explizite (weil geoffenbarte) Immanenz Gottes andererseits zusammenzubringen? Läuft nicht jeder Begriff göttlicher Gegenwart über kurz oder lang Gefahr, in die Nähe eines ontologisch konzipierten Partizipationsdenkens zu geraten und damit in letzter Konsequenz in die Nähe eines Monismus, in welchem die Unterschiede zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf unterlaufen werden? Läßt sich, anders formuliert, ein strenger Monotheismus überhaupt konsequent denken?¹⁰ Wenn dagegen der jüdisch-christliche Glaube an die Selbstbindung Gottes in Bundesschluß und Inkarnation eine konkrete Unterscheidung zwischen Gott und Mensch bekennt und diese Unterscheidung darin bewahrt sieht, daß Gott seine Treue zu Israel bzw. zu Jesus bis in die Unkenntlichkeit von Exil und Kreuz bewahrt habe – erhebt sich dann nicht mit Notwendigkeit die Gegenfrage, ob ein solcher Glaube nicht wider Willen riskiert, Gottes Selbstverflüchtigung in den Untiefen der menschlichen Geschichte zu propagieren (eine Selbstverflüchtigung, die auch durch keine noch so elaborierte Trinitätslehre

¹⁰ Dies ist ja der Anlaß für die von Klaus Müller eröffnete Monismusdebatte, die dann allerdings ihrerseits erhebliche Gegenfragen aufwirft. Vgl. Klaus MÜLLER: *Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Gegenwart*, in: Thomas Söding (Hg.): *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, QD 196, Freiburg i.Br.: Herder (2003) 176–213; DERS.: *Über den monistischen Tiefenstrom in der christlichen Gottrede*, in: Ders./Magnus Striet (Hg.): *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, Regensburg: Pustet (2005) 47–84. Dazu in kritischer Sympathie Jürgen WERBICK: *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg i.Br. u.a.: Herder (2007) 632–638. Zum Ganzen auch Jan ASSMANN: *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, München/Wien: Carl Hanser (2003) 59–64, 96–106.

aufgehalten werden kann)?¹¹ – Aus der Perspektive des Islam stellen sich diese Probleme noch einmal anders dar: Wenn das muslimische Bekenntnis zu dem Einen Gott zugleich mit dem Bekenntnis einhergeht, daß dieser Gott sich auf unübertreffbare, weil vollkommene Weise in *einer* menschlichen Sprache und Kultur, nämlich der arabischen vernehmbar gemacht habe¹² – stellt sich dann nicht alsbald die kritische Gegenfrage, ob nicht wiederum ein solches Bekenntnis auf einen Gott hinausläuft, der, weil auf absolute Weise ans Partikulare sich bindend, riskiert, im Partikularen zu verbleiben?¹³

Solche Fragen, die sich problemlos vermehren ließen, wollen nicht vor allem einen theologiekritischen Ton anschlagen, sondern zunächst etwas von der Atmosphäre einfangen, in der die in diesem Buch versammelten Studien entstanden sind. Diese Atmosphäre wird zwar in Jerusalem auf besondere Weise spürbar, ist aber längst für die Situation der Theologie insgesamt bezeichnend. In wenigstens dreierlei Hinsichten läßt sich diese Atmosphäre beschreiben, und damit sei zugleich Einblick gegeben in die Grundlinien, die den hier versammelten Arbeiten und Aufsätzen gemeinsam sind.

1. THEOLOGIE ALS APORETISCHES UNTERFANGEN

Da sind zunächst die prinzipiellen Schwierigkeiten, in die gerät, wer die durch das neutestamentliche Heilsereignis eröffnete Zentralperspektive denkerisch einholen will. Theodor W. Adorno hat diese Schwierigkeiten unnachahmlich auf den Punkt gebracht, indem er die berühmte Hegel'sche Formel »Das Wahre ist das Ganze«¹⁴ durch lakonische Umformung in ihr Gegenteil versetzte: »Das Ganze ist das Unwahre.«¹⁵ Die Dialektik beider Sätze markiert anschaulich die aporetische Situation, in welcher sich die christliche Theologie spätestens seit der Aufklärung befindet¹⁶: Auf der einen Seite das klare

¹¹ So die Frage von Johann Baptist Metz angesichts allzu unbesorgt formulierender Inkarnationstheologien, allen voran derjenigen Hans Urs von Balthasars.

¹² Zur muslimischen Glaubensüberzeugung, die Wahrheit des Koran liege in seiner vollkommenen Sprachgestalt beschlossen, vgl. Navid KERMANI: *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München: Beck (²2003).

¹³ So die kritische Frage von Tilman NAGEL: *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München: C.H. Beck (1994) 150; Nasr Hâmîd ABÛ ZAYD: *Spricht Gott nur Arabisch?*, in: *Die Zeit* 04/2003 (23. Januar 2003).

¹⁴ *Phänomenologie des Geistes [Vorrede]*, in: Suhrkamp-Werkausgabe, Frankfurt a.M.: stw (⁴1993) 24.

¹⁵ *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1987) 57.

¹⁶ Vgl. Gregor Maria HOFF: *Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie*, Paderborn u.a.: Schöningh (1997). – In systematischer Hinsicht hat Heinz Robert SCHLETTE den Begriff der Aporie zum Ausgangs- und Zielpunkt eines religi-

Wissen, daß eine Theologie, mit der man leben und sterben können soll, entschieden mehr sein muß als ein weiteres religiöses Narrativ. Christliche Theologie geht aufs Ganze, auf einen göttlich gewährten Sinn, der schlechterdings alles umfaßt und deshalb selbst noch für das Sinn- und Hoffnungslose Rat, Hilfe und Rettung weiß.¹⁷ Eine christliche Theologie, die sich eine solche Emphase nicht mehr zu traute, die den Mut nicht mehr aufbrächte, affirmativ von Gottes Heil für die Menschen zu sprechen (vgl. 1Petr 3,15b), und zwar weil der Ewige Gott selbst in Jesus Christus affirmativ aufs Ganze gegangen ist – eine solche Theologie hätte sich selber aufgegeben. Nur eine Theologie, die den ganzen Einsatz wagt: von Vernunft und Leidenschaft, präzisiertem Argument (*esprit de géométrie*) und seelenvoller Urteilskraft (*esprit de finesse*), um durch einen solchen Einsatz nicht nur in theoretischer, sondern vor allem in praktischer Hinsicht »die Länge und die Breite, die Höhe und die Tiefe zu ermessen und [darin] die Liebe Christi zu verstehen, die alle Erkenntnis übersteigt« (Eph 3,18f.) – nur eine solche Theologie ist im Wettstreit um die Wahrheit zugelassen und darf darauf hoffen, in ihm zu obsiegen. Alles andere ist bestenfalls tolerante Vielmeinerei oder spirituelle

onsphilosophischen Denkens gemacht, dem es um eine intellektuell redliche Verwindung jenes Dilemmas gehe, das durch die Metaphysik- und Religionskritik einer sich selbst fraglich gewordenen Aufklärung unabweisbar geworden sei: Ob man es nicht besser gleich ganz sein lasse, sich mit der unbeantwortbaren Frage nach dem »Wozu und Warum von ›allem‹« herumzuquälen? (*Mit der Aporie leben. Zur Grundlegung einer Philosophie der Religion*, Frankfurt a.M.: Knecht [1997] hier 24.) Einschlägige philosophie- und theologiegeschichtliche Vorarbeiten zum Projekt einer aporetischen Religionsphilosophie finden sich in den Aufsatzsammlungen *Aporie und Glaube. Schriften zur Philosophie und Theologie*, München: Kösel (1970), hier 15–22, 36–62, 330f.; *Skeptische Religionsphilosophie. Zur Kritik der Pietät*, Freiburg i.Br.: Rombach (1972), hier 23–42, 118–143; *Glaube und Distanz. Theologische Bemühungen um die Frage, wie man im Christentum bleiben könne*, Düsseldorf: Patmos (1981), hier 15–62, 148–156. Dagegen sind die Schlußbetrachtungen in der als Festschrift konzipierten Aufsatzsammlung *Konkrete Humanität. Studien zur Praktischen Philosophie und Religionsphilosophie* (Hg. Johannes Brosseder u.a., Frankfurt a.M.: Knecht [1991]) aus einer Perspektive melancholisch-resignativer Abschiedlichkeit verfaßt. (Ebd. 458–472.) – Zum Ganzen auch unten Anm. 29 und 32.

¹⁷ Eben deshalb hält auch Adorno noch an der Totalitätsprämisse fest. Das Ganze ist für ihn »das Unwahre« (s.o. Anm. 15) nur insofern, als es die falsche Gesellschaft und deren Verblendungszusammenhang bezeichnet. Daß hingegen wirkliches Heil die Geschichte als ganze umfassen und die Form einer sogar noch die Natur einschließenden Versöhnung haben müsse, stand für Adorno unverrückbar fest. Erinnerung sei hier nur an den berühmten Aphorismus, mit welchem die *Minima Moralia* schließen: »Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik.« (AaO. 333.)

Anmutung, wahrscheinlicher noch reflexionslose Anbiederung an den Markt der Religionen, auf keinen Fall aber christliche Theologie. In Anlehnung an Johann Baptist Metz wäre deshalb folgender theologische Hauptsatz zu formulieren: »Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ist entweder ein Menschheitsthema oder überhaupt kein Thema!«¹⁸

Aber kaum hat man diese vollmundigen Worte ausgesprochen, da drohen sie einem auch schon wie modrige Pilze im Mund zu zerfallen.¹⁹ Denn die hilflose Frage »Was ist Wahrheit?« (vgl. Joh 18,38) muß ja nicht notwendig nur auf religiöses oder philosophisches Desinteresse, gar auf achselzuckenden Zynismus zurückzuführen sein; nicht selten artikuliert sich in ihr ein bekümmertes Agnostizismus, dem die kraftvollen Sicherheiten abhanden gekommen sind.²⁰ Und in Zeiten eines beängstigenden Wiedererstarkens fanatisierter (weil politisch mißbrauchter) Religion ist sie nicht zuletzt womöglich Ausweis der Sorge, daß man sich um der Wahrheit willen doch bitte nicht gegenseitig totschiessen möge.²¹ Tatsächlich stellt ja das »extra ecclesiam nulla salus« in seinen vielfältigen ideologischen Spielarten (»Die Partei, die Partei, die hat immer Recht!«) die widerlichste

¹⁸ Johann Baptist METZ: »Gott ist entweder ein Menschheitsthema oder überhaupt kein Thema.« (*Gotteskrise als Signatur der Zeit*, in: Ders.: *Memoria Passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Zeit, Freiburg i.Br. u.a.: Herder [2006] 69–78, hier 70.) Ähnlich Thomas PRÖPPER: »Meine Wahrheit wäre nicht Wahrheit, wenn sie nicht Wahrheit für alle sein könnte.« (*Zur theoretischen Verantwortung der Rede von Gott. Kritische Adaption neuzeitlicher Denkvorgaben*, in: Ders.: *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i.Br.: Herder [2001] 72–92, hier 74.) Pröpper dürfte hier ein Wort von Wolfhart PANNENBERG variieren: »Ohne einen stichhaltigen Anspruch auf Allgemeingültigkeit können der christliche Glaube und die christliche Verkündigung das Bewußtsein ihrer Wahrheit nicht bewahren; denn Wahrheit, die nur meine Wahrheit wäre und nicht zumindest dem Anspruch nach allgemein wäre, für alle Menschen gelten sollte, – eine solche ›Wahrheit‹ könnte auch für mich nicht wahr bleiben.« (*Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [1983] 15.)

¹⁹ Vgl. Hugo VON HOFMANNSTHAL: *Brief des Lord Chandos*, in: *Gesammelte Werke* Bd. VII (Erzählungen, Erfundene Gespräche und Briefe, Reisen), Frankfurt a.M.: Fischer Tb (1979) 461–472, hier 465.

²⁰ Gründe für ein Abhandenkommen religiöser Gewißheit gibt es in der Tat genug. Vgl. dazu unten in der Studie XI den Abschnitt 1.3 (»Zerspaltung von Theologie und Biographie: Gegenprobe«).

²¹ Wobei davon unberührt bleibt die Frage Sören KIERKEGAARDS, ob die Größe des Menschen nicht gerade darin bestehe, *capax veritatis* zu sein und man deswegen das Recht, ja womöglich die Pflicht habe, sich für eben diese Wahrheitsfähigkeit im Extremfall sogar totschiessen zu lassen: *Hat ein Mensch das Recht, sich für die Wahrheit totschiessen zu lassen?*, in: *GW* 21.–23. Abtlg., *Kleine Schriften 1848/49*, Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs (1960) 77–114. – Vgl. dazu unten die Studie XII: »Martyrium. Zur theologischen Valenz eines verstörenden Phänomens«.

Form des Insistierens auf Wahrheit dar. Daß in der skeptischen Atmosphäre unserer Spät- und Nachmoderne gegen den Wahrheitsbegriff immer sogleich der Verdacht der Wahrheitshuberei erhoben wird, »Wahrheit« bisweilen geradezu als fundamentalistischer Kampfbegriff denunziert wird²², hängt eben auch mit den bitteren Erfahrungen des zuende gegangenen 20. Jahrhunderts zusammen.²³ Und in einer Stadt wie Jerusalem, wo das Insistieren auf dem Wahrheitsbegriff nur allzu leicht zu klerikaler Rechthaberei und theologischem Chauvinismus verkommt (die politischen Konsequenzen solcher Haltungen kann man dann der Tagespresse entnehmen), verbieten sich solche Ausschließlichkeiten sowieso gleich ganz. Die in den letzten Jahren allenthalben erhobene Forderung, man möge die exklusive Monomythie einer alleinseligmachenden Wahrheit zugunsten einer pluralen, weltoffen-toleranten Polymythie aufgeben²⁴, wird vor diesem Hintergrund zumindest verständlich.

Aber kommt man damit durch? Auch hier wird man noch einmal skeptisch sein müssen.²⁵ Denn zwar hat die fortschreitende Differen-

²² So etwa in dem Pamphlet von Alain POSENER (*Benedikts Kreuzzug. Der Angriff des Vatikan auf die moderne Gesellschaft*, Berlin: Ullstein [2009]), dessen an Nietzsche anknüpfende hermeneutische Prämisse impliziert, Aussagen, die mit einem metaphysischen Geltungsanspruch verknüpft seien, gehe es nicht vor allem um Wahrheitserkenntnis, sondern um die Durchsetzung uneingestander Interessen.

²³ Vgl. hierzu die packende Analyse von Silvia STRAHM BERNET: *Die größten Unmenschlichkeiten hat man im Namen eines schönen Heilskonzeptes begangen. Universale Erlösungsvorstellungen und ihr Hang zum Totalitären*, in: Dies./Regula Strobel (Hg.): *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Fribourg-Luzern (1991) 81–99.

²⁴ Odo MARQUARD: *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in: Ders.: *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam (1981) 90–116; Jan ASSMANN: *Die mosaische Unterscheidung oder: Der Preis des Monotheismus*, aaO.; Hans BLUMENBERG: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (⁵1990) 256f., 264–267. – Dazu insgesamt auch Arnold ANGENENDT: *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster: Aschendorff (²2007) 88–109.

²⁵ Die Frage, die sich uns stellt, ist ja, ob es gegenüber der affirmativen Affirmation Hegels (»Das Wahre ist das Ganze«) und der affirmativen Skepsis Adornos (»Das Ganze ist das Unwahre«) nicht auch eine Skepsis gibt, die noch einmal sich selbst gegenüber skeptisch ist: Können wir uns denn wirklich sicher sein, daß »das Ganze das Unwahre« ist? Eine solche den autoritären Gestus verweigernde Skepsis, die, insofern sie sich selbst gegenüber noch einmal skeptisch ist, sich beständig auf der Höhe ihres eigenen Nichtwissens zu halten versucht (eines Nichtwissens, das als solches natürlich auch noch ein Wissen ist), muß keineswegs intellektueller Velleität entspringen oder zur raffinierten Bemäntelung der eigenen Denkfaulheit erhalten. Vielmehr läßt sie sich von den großen Fragen in der Weise betreffen, daß sie ohne jede Apodiktik die Antworten der Tradition erwägt, aus welchem Erwägen dann womöglich eine Haltung der »docta ignorantia« entspringt, die eine solche des Glaubens sein kann. – Vgl. dazu Günter BADER: *Assertio. Drei fortlaufende Lektüren zu Skepsis, Narrheit und Sünde bei Erasmus und Luther* (HUTH 20), Tübingen: Mohr Siebeck (1985) 22–31 (Geschichte des spätantiken Skeptizismus), 31f.

zierung der modernen westlichen Gesellschaften und die mit ihr einhergehende Auflösung der traditionellen Milieus und religiösen Lebenszusammenhänge zu einer ungeahnten Befreiung von weltanschaulichen Bevormundungen und ideologischen Geltungsansprüchen geführt – und dadurch bei Unzähligen »einen enormen Individualitäts- und Freiheitszuwachs« bewirkt; zugleich aber dämmert es den nachdenklicheren unter den Zeitgenossen, daß der im globalisierten Weltdorf längst definitiv gewordene Pluralismus der Kulturen und Lebensstile keineswegs einfach mit einem Zuwachs an selbstverantworteter Lebensgestaltung identisch ist. Die mittlerweile »ganz individuell zu leistende Aufgabe der Identitätsbildung« stellt für viele eine Überforderung dar, zumal gleichzeitig mit der zunehmenden Auflösung der überkommenen Sinn- und Handlungsmuster »in allen Bereichen (Arbeitswelt, Bildung, Konsum) neue Abhängigkeiten und strukturelle Anpassungszwänge« entstanden sind. Ein Blick auf die neuen Unübersichtlichkeiten in Politik und Ökonomie, Medien und Kultur gibt jedenfalls Anlaß zur Skepsis: Hat die Flut der auf uns einströmenden Informationen tatsächlich eine präzisere, entschiedenerere Wahrnehmung unserer Verantwortung für die Welt und den Nächsten zur Folge? Bedeutet die Verabschiedung der universalen Visionen, die im Gefolge des jüdisch-christlichen Erbes einmal projiziert worden waren, wirklich nur eine Befreiung von totalitären Denkschablonen? Hat die Wirtschaft nicht längst alle Lebensbereiche derart rabiatisch kolonisiert, daß noch unsere vermeintlich selbstbestimmten, persönlichsten Gedanken und Stimmungen von ihren subtilen (oder auch grobschlächtigen) Vorgaben angetrieben und beeinflusst werden? – Die Fragen so zu stellen heißt, die Richtung ihrer Beantwortung anzudeuten. Denn wo im Gefolge des fröhlichen Pluralismus und der freundlichen Polymythie alle Sprachmuster möglich werden und alle Handlungsmuster gleichrangig, da verblassen immer mehr die Kriterien, anhand derer sich einmal entscheiden ließ, was Wahrheit sei und wie man – ihr entsprechend – sein Leben sinnvoll gestalten solle²⁶:

Daß Freiheit eine Vorgabe ist, zu der ich mich entscheiden muß, weil erst die Wahl der Freiheit eine Freiheit der Wahl ermöglicht, in deren Gefolge ich dann auch Verantwortung übernehmen kann für das, was ich will und tue;

(Cusanus). – Die folgenden Formulierungen in Anschluß an Thomas PRÖPPER: »Wenn alles gleich gültig ist ...« *Subjektwerdung und Gottesgedächtnis*, in: Ders.: *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, aaO. 23–39, hier 33f.

²⁶ Das Folgende in Anlehnung an ebd. 27–32.

daß wiederum das Bewußtsein, verantwortlich zu sein für diese Welt, sich keineswegs reduzieren läßt auf einen evolutionsbiologisch bedingten Altruismus oder ein gesellschaftlich anerzogenes Über-Ich, sondern einem ursprünglichen ethischen Instinkt entspringt;

daß schließlich die biblische Rede von der unverrechenbaren Würde und Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht ein bloß weiteres Angebot im Sortiment der Waren und Weltanschauungen darstellt (im globalisierten Kapitalismus ist dies mittlerweile mehr oder weniger dasselbe), sondern zurückgeführt werden muß auf einen irreduziblen Anruf, der den Menschen zuweilen zwar überfordern mag, ihn immer aber auch herausfordert, endlich einzustehen für sich selbst – und zwar, weil ein Anderer längst schon eingestanden ist für ihn.

Die Berechtigung keiner einzigen dieser Überzeugungen läßt sich empirisch ausweisen; manche von ihnen haben sogar die naturwissenschaftliche oder historische Wahrscheinlichkeit gegen sich. Gleichwohl liegt auf der Hand, daß jede dieser Überzeugungen mich in ein Verhältnis zu mir selbst und zur Welt bringt, für das ich selber einzustehen habe – und daß die Welt eine andere ist je nach dem, ob ich diese Überzeugungen teile oder nicht. Verhält sich dies so, dann ist aber auch am Tag, daß eine Glaubenspraxis, die sich aus Überzeugungen wie den genannten speist, immer nur dort möglich ist, wo man auf die unverbrüchliche Wahrheit eben dieser Überzeugungen setzt, was zuguterletzt zu der Einsicht nötigt, daß »Wahrheiten, die zählen in einem Leben, [...] niemals ohne die eigene Beteiligung zu haben« sind.²⁷

Spätestens hier stellt sich natürlich die Frage, wie man zu solchen Wahrheiten gelangen soll. Und hier könnte nun eine Theologie, die zu betreiben bislang als »aporetisches Unterfangen« bezeichnet wurde, vielleicht doch weiterhelfen. Das griechische Wort »ἀπορία« bezeichnet ja ursprünglich die Lage dessen, dem auf einer Fahrt durch schwieriges Gelände unerwartete Hindernisse in den Weg geraten, so daß ihm ein Weiterkommen unmöglich wird. Das in dem Wort »Aporia« durch alpha privativum negierte Substantiv »πόρος« meint dabei genauerhin den Weg durch einen Fluß, also eine flache Stelle oder eine Furt.²⁸ »Α-πορος« bedeutet dann soviel wie: »Halt! Kein Durchkommen! Keine Furt!« Wie, wenn man nun diese Erfahrung des Nicht-Durchkommens durch den Fluß als Bild für das Unter-

²⁷ Ebd. 24.

²⁸ Vgl. Wilhelm PAPE: *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch in drei Bänden*, Braunschweig (³1906) Bd. II, 684f. s.v. »πόρος«.

nehmen des Theologen nähme?!²⁹ Denn wer einen Fluß überqueren will, aber an der Stelle, wo er sich befindet, keine Furt entdeckt, ist genötigt, es andernorts zu versuchen, vielleicht ein paar hundert Meter unter- oder oberhalb der ersten Einstiegsstelle. Gut möglich, daß er auch hier wieder entdecken muß: »Halt! Kein Durchkommen! Keine Furt!« Also sucht er weiter, denn über den Fluß muß er hinüber. Denkbar, daß im Laufe der Zeit sein Suchen zielgerichteter wird, weil er bei seinen Versuchen, den Fluß zu queren, immer präziser dessen Strömungsverhältnisse kennenlernt. Denkbar auch, daß ihm im Laufe der Jahre die Untiefen und Sandbänke des Flusses, seine Uferläufe und Altarme, seine Strudel und Stromschnellen vertraut werden. Denkbar schließlich, daß es ihm das ein oder andere Mal erschien, als habe er die ersehnte Furt endlich gefunden, weil er vorgedrungen war bis in die Mitte des Flusses, vielleicht sogar darüber hinaus, und er erstmals die Bäume am anderen Ufer sah, die Konturen der dahinter liegenden Landschaften – und dann doch wieder umkehren mußte, weil er auch hier plötzlich entdeckte: »Halt! Kein Durchkommen! Keine Furt!«

Nimmt man die Lebenserfahrung eines solchen Menschen als Bild für das Unternehmen der Theologie, so wird man zweierlei sagen dürfen: Wie immer ein solcher auch umgehen mag mit der Erfahrung, sich auf ein aporetisches Unterfangen eingelassen zu haben – eines steht in jedem Fall fest: Den Fluß hat er im Laufe seines Lebens bis in dessen letzte Einzelheiten kennengelernt, und er hat eine Ahnung von demjenigen gewonnen, was ihn am anderen Ufer erwartet. Auf die Theologie übertragen bedeutet dies, daß sie einerseits eine elementar lebenskundliche Wissenschaft ist; man lernt die Tiefen aber auch die Untiefen, die Unerlöstheit aber auch die Erlösungsbedürftigkeit, ja vielleicht sogar die mögliche Erlösbarkeit der menschlichen Existenz kennen – und dabei nicht zuletzt sich selbst.

²⁹ Gregor Maria HOFF nennt den Aporiebegriff »schillernd«, weil er sich »zwischen den Extremen einer skeptischen erkenntnistheoretischen Position und eines methodischen Optimismus in aristotelischer Tradition« bewege. Hoff schlägt folgende Definition vor, der ich mich gut anschließen kann: »Von einer Aporie ist [...] zu sprechen, wo ein Ausweg aus einer Situation nicht zu finden ist [...], wo zugleich aber die Suche nach einem Ausweg [...] weiterbetrieben wird und werden muß. Die Aporie bleibt Suchanlaß, weil sie, erkenntnistheoretisch radikalisiert, nie sicher sein kann, daß kein Weg mehr möglich sein wird. Insofern ist die Aporie ein *offener* Begriff, weil ein nie gesicherter, nie feststellbarer – jede aporetische Theorie ist unruhige Theorie. Noch im Angang des Unwegbaren, des Ausweglosen bewahrt sie einen skeptisch gebrochenen Optimismus der Möglichkeit, indem sie um ihre Möglichkeiten »weiß«; sie legt sich im Offenhalten des Problems und damit seiner unausdenkbaren Möglichkeit auf eine skeptische Einschätzung der Erkenntnis- und Lösungskräfte fest und wird so zum Ineinander von *Hoffnung* (auf einen Weg) und *Kritik* (jedes möglichen Weges).« (*Aporetische Theologie*, aaO. 50.)

Andererseits begibt sich derjenige, der sich ihr verschreibt, überhaupt nur deswegen auf den Weg, weil ihm die Theologie eine wie auch immer geartete schemenhafte Vorstellung von einem anderen, besseren Leben gibt, für welches sich der Einsatz von Arbeit, Mühe und Anstrengung lohnt.³⁰ Mag auch, wie schon erwähnt, die Zentralperspektive, die durch das Christusergebnis eröffnet worden ist, uns in die aporetische Situation führen, im letzten nur schwer ausweisen zu können, wie die historische Partikularität der christlichen Botschaft mit ihrem universalen Geltungsanspruch soll zusammengedacht werden können (von den schon genannten religionsphilosophischen Problemen, vor die der monotheistische Gottesbegriff uns führt, gleich ganz zu schweigen), so bleibt doch hiervon unberührt, daß der Blick auf die Welt, der durch sie eröffnet worden ist, die Welt verändert hat – eben weil an der Gestalt Jesu die Ahnung eines anderen, besseren, erfüllten, weil versöhnten Lebens aufgeleuchtet ist.³¹ Dieser Ahnung nachzugehen, auch wenn sie den Theologen immer wieder in unwegsames Gelände führt, mag dann zwar bis auf weiteres ein aporetisches Unterfangen bleiben – auf jeden Fall aber ein solches, das dazu beiträgt, das menschliche Leben in seinen Abgründigkeiten und Untiefen, in seinen Schönheiten und Glücksmomenten, in seinen elementaren Sehnsüchten und steilsten Hoffnungen kennen- und schätzen zu lernen. Und wäre damit nicht auch der erste Schritt getan, um hinzufinden zu jenem existentiellen Ernst, in welchem die christliche Wahrheit die ihr eigene Verbindlichkeit gewinnt und dadurch auch theologisch überhaupt erst glaubwürdig, ja liebenswert wird?³²

³⁰ Damit ist auch deutlich, daß das Unternehmen der Theologie vielleicht zwar formal der Kafka'schen Parabel *Vor dem Gesetz* gleichen mag, inhaltlich sich von ihr aber um ein Ganzes unterscheidet. (Vgl. Werke in sieben Bänden, Bd. 6: Erzählungen, Frankfurt a.M.: Fischer [1986] 120f.)

³¹ Ähnlich Thomas PRÖPPER, der diesen Befund im Kontext der neuzeitlichen Geistesgeschichte liest und dabei zu folgender Bewertung kommt: »Daß die alte Hoffnung und Frage nach unbedingtem Heil, die das Christentum geweckt und beantwortet hatte, schwerer zu vergessen waren als die verlorene Antwort auf sie [...], darf man wohl als Bestätigung dafür nehmen, wie empfänglich der Mensch für den Zuspruch des Evangeliums ist. Nur: qua Vernunft läßt sich, wenn die Zumutung des Glaubens einmal abgetan ist, keine Antwort mehr geben.« (*Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München: Kösel [³1991] 119.)

³² Mit diesem Ausblick schlage ich einen anderen Weg ein als Heinz Robert SCHLETTE, den die Versuche, die Aporie nicht abstrakt zu denken, sondern – sie reflektierend – mit ihr zu *leben*, bis unmittelbar vor das Verstummen führen: »Die Rätselhaftigkeit ist unsere fundamentale Wahrheit; alles übrige ist Interpretation.« (*Mit der Aporie leben*, aaO. 55; ähnlich ebd. 81. Vgl. auch das gleichlautende Resumée in *Kleine Metaphysik*, Frankfurt a.M.: Knecht [1990] 127.) Abgesehen davon, daß mir nicht recht einsichtig ist, inwieweit ein so apodiktischer Satz nicht seinerseits als durch geschichtliche und insofern kontingente Erfahrungen vermit-

2. THEOLOGIE ALS HERMENEUTISCHE GRENZGÄNGERSCHAFT

Damit geraten wir zu einem zweiten Aspekt. In gewisser Hinsicht ist uns das Thema »Theologie als aporetisches Unterfangen« ja schon von der Heiligen Schrift vorgegeben. Denn das vielfache Scheitern der Versuche, auf »die andere Seite des Flusses« zu gelangen, ist ein durch und durch biblisches Motiv. Unter den alttestamentlichen Schriften hat sich vor allem das Buch Exodus dieses Motivs angenommen – und Mose, der Protagonist dieses Buches, spielt dabei die Rolle des Aporetikers par excellence. Worin besteht diese Rolle? Sie besteht darin, als Hermeneut, d.h. als Übersetzer, Pfadfinder, Führer³³ – zu scheitern. Vierzig Jahre lang unterwegs zu sein, um

telt zu denken ist – und insofern als geschichtlich induzierte »Interpretation« von Wirklichkeit –, wäre zu überlegen, ob angesichts der bestürzenden Fraglosigkeit, mit der in unseren (post-)modernen Gesellschaften die herrschenden Weltzustände als selbstverständlich hingenommen werden, der qualitative Vorsprung des theologischen Denkens nicht gerade darin besteht, zwar vielleicht nicht (mehr) über definitive Antworten zu verfügen, auf jeden Fall aber über eine Frage mehr. Wo man aber an die »Rätselhaftigkeit« unseres Daseins Fragen richtet, da hat seine Rätselhaftigkeit auch schon begonnen, fraglich zu werden und ist insofern nicht mehr »fundamentale Wahrheit« – und schon gleich gar nicht »des Philosophierens letzter Schluß« (*Mit der Aporie leben*, aaO. 186) –, sondern stellt eher eine Art Grenze dar, welche das philosophische Denken aus eigenen Kräften zwar nicht überschreiten kann, die zu überschreiten es aber nichtsdestotrotz religiös induzierte Gründe geben kann, die auch philosophisch nachvollziehbar sind. (Vgl. *Konkrete Humanität*, aaO. 437f., 453ff.) Darauf macht Schlette im übrigen an anderer Stelle selber aufmerksam, wenn er schreibt, daß die Haltung religiöser Zustimmung zur Welt, wie sie das Schöpfungsdenken des christlichen Mittelalters ausgezeichnet habe, unter den Bedingungen der Neuzeit nicht mehr in Gestalt der Pietät daherkomme, sondern in der Gestalt der Empörung: »Man [muß] die Empörung, die sich weder beim Gegenwärtigen noch in der religiös-pietäthaften Zustimmung zu einer trotz allem ›heilen Welt‹ beruhigt, vielmehr das Jetztige transzendiert, ohne Ziel und Inhalt dieses Überschreitens positiv vor sich zu sehen, wegen des in ihr impliziten Vorgriffs auf das andere, das Gelungene, die Versöhnung als eine Form dessen ansehen [...], was früher als Religion der Pietät für die Religion überhaupt gehalten wurde. Empörung erweist sich so als neuer Modus ›religiöser Zustimmung‹, der nach dem Durchgang durch die Pietätskritik der Aufklärung und nach der neueren hermeneutisch-dechiffrierenden Kritik der tradierten religiösen Sprache als Möglichkeit des Transzendierens von Gegenwart und Geschichte noch bleibt.« (Ebd. 400. Ähnlich und z.T. noch deutlicher ebd. 290–295, 412f., 418, 432–436; *Skeptische Religionsphilosophie*, aaO. 144–154. Zum Gedanken der »Grenze« und ihrer Überschreitung vgl. auch *Konkrete Humanität*, aaO. 450ff.)

³³ Hermeneut ist, wer sich in der Fähigkeit des ἐρμηνεύειν, d.h. des Dolmetschens, Erklärens, Auslegens übt. Ursprünglich eine Kunst der Dichter, Seher und Propheten (»Hermes« hieß der Götterbote, dessen Aufgabe es war, einen Sinnzusammenhang aus der göttlichen Welt in die menschliche zu übertragen), hat es die moderne Hermeneutik als profane Disziplin vorrangig mit der Auslegung von Texten zu tun. (Vgl. Hans-Georg GADAMER: Art. »Hermeneutik«, in: HWP Bd. III, 1061–1073,

schließlich das Land, das man unter Aufbietung aller Kräfte gesucht hat, nur von Ferne schauen zu dürfen (den Fluß zu überschreiten, bleibt Mose ausdrücklich untersagt [vgl. Dtn 34,1–5]), führt drastisch vor Augen, was es mit der aporetischen Erfahrung »Halt! Kein Durchkommen! Keine Furt!« grundsätzlich und über den konkreten Erzählzusammenhang des Buches Exodus hinaus auf sich hat: das Verheißene Land, solange die Verhältnisse sind, wie sie sind, immer nur von Ferne grüßen zu dürfen und doch der Sehnsucht nach diesem Land auf der Spur zu bleiben (vgl. Hebr 11,8–19.13–16; 2Kor 5,6f.). Daß Abraham, Isaak und Jakob, daß Josef und seine Brüder und schließlich Mose in jener Sehnsucht nicht den eigenen Ideen aufgesessen sind, sondern ein Ruf sie ereilte, der sie zwar in ihrem Innersten traf, aber gerade darin nicht identisch ist mit ihrem Innersten, wird paradigmatisch deutlich an der Geschichte der Mose-Berufung (Ex 3):

In dieser Geschichte wird »die Erfahrung eines zugleich Anziehenden und Befremdenden (>brennender Dornbusch<« zum Auslöser einer heteronomen Beauftragung, die zur autonomen Selbstfindung führt, zur Initiierung in eine Sendung, in der ein Mensch die Bestimmung seines Lebens findet, ohne daß er sich diese Bestimmung selber ausgesucht hätte.³⁴ Das Buch Exodus beschreibt diesen eigenartigen Vorgang eines Ausgreifens nach Gott, in welchem ein Mensch sich als von Gott ergriffen erfährt, denn auch konsequent als ein dialektisches Geschehen von Nähe und Distanz, Vertrautheit und Fremdheit, Ergreifung und Ergriffenheit. Das Begehren des Mose »ich will hingehen und mir die außergewöhnliche Erscheinung ansehen« wird unverzüglich konterkariert durch das Verdikt des

hier 1061.) Das hindert jedoch nicht, daß in einer weitergefaßten Bedeutung jede Vermittlung von Sinnzusammenhängen als hermeneutischer Vorgang verstanden werden darf. Und hier taucht nun auch die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Wortes *ἑρμηνεία* wieder auf: Übertragung eines Sinnzusammenhangs, der die gewohnten menschlichen Verhältnisse zu sprengen droht, in eben diese menschlichen Verhältnisse, so daß ein Mann wie Mose, dem die heikle Aufgabe zukommt, den Israeliten die Botschaft »Ani Adonaj Elohejchäm« (Ex 3,15) zu überbringen und dem ägyptischen Pharao die Botschaft »So spricht der Herr, der Gott Israels: ›Laß ziehen mein Volk« (Ex 5,1), als Hermeneut par excellence angesehen werden darf. – Zum ursprünglich religionsgeschichtlichen Kontext vgl. als anschauliche Erläuterung des hermeneutischen Geschäfts das Magnetgleichnis in Platons Dialog Ion (533c – 536d): Die Rhapsoden als Hermeneuten der Dichter, die Dichter als Hermeneuten der Götter. Zum Ganzen Helmuth FLASHAR: *Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie*, Berlin: Akademie-Verlag (1958) 54–77.

³⁴ Hans-Joachim HÖHN: *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn u.a.: Schönningh (2007) 175f. – Vgl. zum Ganzen Jörg SPLETT: *Gott ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie*, Edition Cardo Bd. LXXV, Köln: Koinonia-Oriens (2001) 7–20; Friedo RICKEN (Hg.): *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, Stuttgart: Kohlhammer (2004).

Unnahbaren: »Halt! Nicht näherkommen! Der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden.« (Vgl. Ex 3,3ff.) Ähnlich verhält es sich mit der Erfahrung beseligender Vertrautheit, in welcher Gott mit Mose spricht »von Angesicht zu Angesicht wie mit einem Freund« (Ex 33,11 [vgl. Dtn 5,4; Gen 32,31; 1Kor 13,12]), und die doch schon wenige Verse später mit der Gegenerfahrung der ehrfurchtsgebietenden, schneidenden Distanz kontrastiert wird: »Mein Angesicht wirst du nicht schauen. Denn kein Mensch kann mich schauen und am Leben bleiben« (Ex 33,20).

Diese fortwährende Dialektik eines »aktiven Passivs«³⁵, d.h. eines Greifens nach dem, was einen längst schon ergriffen hat, verleiht der Gotteserfahrung des Mose paradigmatische Bedeutung im Blick auf das biblische Gott-Mensch-Verhältnis insgesamt, weil die Paradoxie des zugleich Anziehenden und Befremdenden, Faszinierenden und Erschreckenden, Vertrauten und Hoheitsvollen hier zu keinem Zeitpunkt getilgt oder aufgehoben wird.³⁶ Der biblische Gott ist immer zugleich sowohl der Nahe als auch der Ferne, der seinem Volk in Liebe und Gerechtigkeit Zugewandte und ihm gerade darin wesensmäßig Fremde – eine Dialektik, die erstmals an den großen Prophetengestalten Amos, Hosea und Jeremia aufscheint³⁷ und an der Gestalt Jesu schließlich auf einen wohl kaum mehr zu überbietenden Höhepunkt kommt.³⁸

Angesichts solcher Gotteserfahrungen (eigentlich dürfte man zunächst nur von Überschreitungserfahrungen³⁹ sprechen), wie sie dem

³⁵ Hans-Joachim HÖHN: *Postsäkular*, aaO. 175.

³⁶ Ebd. 176.

³⁷ Vgl. Gerhard VON RAD: *Theologie des Alten Testaments*, Bd. II, München: Kaiser (1980) 13–270; Abraham J. HESCHEL: *The Prophets*, 2 Vol., New York u.a.: Harper & Row (1962).

³⁸ Vgl. Gottfried BACHL: *Der schwierige Jesus*, Kevelaer: Topos (2005).

³⁹ Der Begriff der Überschreitungserfahrung (»expérience de transgression«) stammt von Georges Bataille und hat im Hintergrund das Erlebnis radikaler Selbsttransgression, wie es in Momenten völliger Selbstverausgabung im sportlichen Exzeß, in der erotischen Hingabe, im mystischen Gebet, im Rausch des Feierns, aber auch in der ekstatischen Selbstverschwendung und in Gewaltausbrüchen erlebt wird. Im Gegensatz zu Bataille gebrauche ich diesen Begriff hier unspezifisch im Sinne von Erfahrungen bestürzender Schönheit und fassungslosen Glücks, aber auch ethischer Betroffenheit und verstörten Überwältigtseins (vgl. Lk 5,8) – im Sinne von Erfahrungen also, die den Alltag durchbrechen, indem sie auf eine Wirklichkeit jenseits von Arbeit, Lebensfristung und Selbsterhalt verweisen. Vgl. Georges BATAILLE: *Theorie der Religion* (Théorie de la religion, Paris [1974]), aus dem Frz. übersetzt von Andreas Knop, hg. und mit einem Nachwort versehen von Gerd Bergfleth, München: Matthes & Seitz (1997); *Die Erotik* (L'erotisme, Paris [1957]), aus dem Frz. neu übersetzt und mit einem Essay versehen von Gerd Bergfleth, München: Matthes & Seitz (1994); *Die innere Erfahrung* (Atheologische Summe I) (L'Expérience intérieure [Somme Athéologique I], Paris [1954]), aus dem Frz.

Mose in der Begegnung mit dem »brennenden Dornbusch« zuteil werden und den Jesusjüngern mit ihrem Meister (vgl. bspw. Lk 5,8ff.; 8,25; Mt 8,34; 9,8; Lk 24,30f.), wäre nun zu überlegen, ob sich hieran nicht lernen ließe, wie man mit der aporetischen Situation »Halt! Kein Durchkommen! Keine Furt!« genauer umgehen soll. Ob uns hier womöglich der Versuch hermeneutischer Grenzgängerschaft weiterhelfen kann? Ein wenig davon klang ja schon an, als wir von Mose, dem Aporetiker, als einem »Hermeneuten par excellence« sprachen. Darunter verstanden wir zunächst ganz allgemein einen Grenzgänger bzw. Fährmann – einen Menschen also, dessen Aufgabe es ist, zwischen den Welten zu vermitteln, d.h. einen bestimmten Sinnzusammenhang nicht nur zu entdecken, sondern ihn zugleich so zur Sprache zu bringen, daß dieser Sinnzusammenhang einer größeren Gemeinschaft kommunizierbar wird.⁴⁰ Wie also hätte man – dieses Verständnis einmal vorausgesetzt – das Anliegen, Theologie im Sinne von hermeneutischer Grenzgängerschaft zu betreiben, genauer zu fassen?

In zweifacher bzw. dreifacher Hinsicht, wie mir scheint: Vordergründig betrachtet, sicherlich zunächst im Sinne einer Vermittlung der biblischen Botschaft in einen modernen bzw. nachneuzeitlichen Verstehenshorizont. Paradebeispiel für ein solches hermeneutisches Bemühen ist immer noch das Bultmann'sche Entmythologisierungsprogramm. Bultmann ging es ja nicht nur darum, einen biblischen Text so zu verstehen, wie er an seinem historischen Ort und in der Situation seiner erstmaligen Niederschrift verstanden wurde; ein solches historisches Bemühen, so wichtig es ist, beschränkt sich darauf, eine größtmögliche Approximation an das Historisch-Gewesene zu leisten. In Aufnahme einer Formulierung aus den »Institutiones hermeneuticae sacrae« des pietistischen Theologen Johann Jacob Rambach (1693–1735) ließe sich ein solches historisches Bemühen als »subtilitas intelligendi«⁴¹ bezeichnen, als behutsam verstehendes Mit- und Nachvollziehen dessen, was der Text sagt – und somit als eine grundlegende, d.h. »Erste« Form von Hermeneutik. Jedoch war Bultmann nicht so sehr von einem historischen Interesse umtrieben, sondern vor allem von dem Anliegen, das Vergangene in seiner Relevanz für die Gegenwart aufzuschlüsseln. Ein solches übersetzendes Verstehen bzw. Erklären des historisch Ver- bzw. Ergangenen ließe sich (als fortführende Ergänzung zur historischen Forschung und im

übersetzt von Gerd Bergfleth, mit einem Nachwort von Maurice Blanchot, München: Matthes & Seitz (1999).

⁴⁰ Vgl. oben Anm. 33.

⁴¹ Vgl. Hans-Georg GADAMER: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr-Siebeck (1960) 290–295.

Sinne einer Anwendung des Verstandenen auf die Gegenwart des heutigen Lesers) mit Hilfe eines weiteren Terminus aus den »Institutiones« als »subtilitas applicandi«⁴² bezeichnen und insofern als »Zweite Hermeneutik«.

Man sieht auf Anhieb, daß »Erste Hermeneutik« (subtilitas intelligendi) und »Zweite Hermeneutik« (subtilitas applicandi) auf vielfache Weise miteinander verzahnt sind; das Bemühen um ein historisches Verstehen wird ja in der Regel nicht um seiner selbst willen betrieben, sondern mit dem Ziel der Übersetzung des historischen Erstsinn in einen möglichen, die Situation des heutigen Lesers erhellenden Zweitsinn, in welchem der Erstsinn eine neue, ihm zwar immer schon innewohnende, aber erst noch zu entdeckende Kraft entfaltet.⁴³ Wie nun aber, so ist an dieser Stelle zu fragen, hat es

⁴² Ebd.

⁴³ Richard Schaeffler hat die klassische Lehre vom Vierfachen Schriftsinn in eine Theorie von der vierfachen Dimensionalität religiöser Erfahrung überführt. Wenn der »sensus historicus (sive scientiae)« eines Textes die Erinnerung an die Bedeutung einer einmal gemachten Erfahrung aufbewahrt, dann können der »sensus allegoricus (sive fidei)«, »anagogicus (sive spei)« und »tropologicus (sive caritatis)« weitere Bedeutungsschichten des Textes nur deshalb offenlegen, weil die Wahrheit, von welcher jene ursprüngliche Erfahrung zeugt, immer größer ist als der »sensus historicus« auszudrücken vermochte. Die vier Schriftsinne (historicus, allegoricus, anagogicus, tropologicus) sind dann als transzendente Spiegelungen verschiedener Bedeutungsmomente von Erfahrung überhaupt zu verstehen – und damit auch jener Erfahrung, von welcher der Text kündigt. Von hier fällt nun auch ein überraschendes Licht auf den Begriff der »allegorischen« Schriftexegese: Allegorese (ἄλλ' ἀγορεύουσιν) – d.i. im Lichte neuer Erfahrungen »Neues sagen«, weil die Wahrheit der einmal gemachten Erfahrung, von welcher der biblische Text kündigt, immer größer ist und deshalb immer mehr zu entdecken gibt, als dem Verfasser des Textes bewußt war bzw. der aktuelle Leser aktuell im Text zu entdecken vermag. In ähnlicher Weise hat auch schon die mittelalterliche Schrift-hermeneutik argumentiert: »Die Schrift wächst mit denen, die sie lesen« (»Verba sacrae eloquii [...] iuxta sensum legentium per intellectum crescunt« [Gregor d. Gr.: In Ez. hom. I, 7 (PL 76, 844)]; »Dicta sacri eloquii cum legentium spiritu excrescunt« [ebd. 846]). Thomas von Aquin weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß ein biblischer Text weitaus mehr als nur eine Literalbedeutung haben kann, denn Letztautor des biblischen Textes ist der Heilige Geist, der als einziger die Tiefen Gottes und der Welt ergründet (vgl. 1Kor 2,10) und deshalb nicht nur verschiedene Literalbedeutungen in ein und derselben Textpassage niederlegen, sondern darüber hinaus jeder Zeit den ihr angemessenen Sinn jener Textpassage erschließen kann. (STh I q. 1, art. 10 resp.: »Quia vero sensus litteralis est quem auctor intendit, auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit: Non est inconueniens, ut dicit Augustinus [...], si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus.« Ferner Quodl. VII q. 6, art. 1–3; Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3.) – Vgl. Richard SCHAEFFLER: *Philosophische Einübung in die Theologie. Bd. I: Zur Methode und theologischen Erkenntnislehre*, Freiburg i.Br./München: Alber (2004) 168–176, 360–396; *Bd. II: Philosophische Einübung in die Gotteslehre*, ebd. 43–59, 75–162; *Bd. III: Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie*, ebd. 421–457. Zur mittelalterlichen Schrift-hermeneu-

überhaupt zu einem Erstsinn kommen können? Diese Frage stellt sich die zeitgenössische Hermeneutik normalerweise nicht, obwohl gerade sie uns vor ein elementares Problem führt: wie nämlich überhaupt es denkbar sei, daß uns Welt als differenzierter Sinnzusammenhang aufgeht, Wirklichkeit sich als geordneter Kosmos zu erkennen gibt. Die hermeneutische Urfrage lautet ja: Wie eigentlich kommt es zur Erfahrung eines Vertrauten im Unvertrauten? Wie werden Namen für das Unnennbare gefunden? Wie erklärt sich einem Menschen das Unerklärliche, das ihn umgibt?⁴⁴ Oder, im Zusammenhang unserer Frage nach der der Theologie eigenen Aporetik: Wie eigentlich kommt man auf die Idee, daß »drüben«, auf der »anderen Seite des Flusses«, etwas zu finden sei, was nicht von dieser Welt ist, obwohl es doch (im Modus der Bestreitung, im Modus der Sehnsucht, im Modus der Verheißung) nicht aufhört, diese Welt in Frage zu stellen und zu verwandeln: Wahrheit, Schönheit, Alterität, Vorschein von Versöhnung? Irgend etwas muß ja »von dort« »nach hier« »herüber«geschiehen sein, so daß ganz von selbst die Frage sich stellt, ob es sich bei jenem »Herüber«scheinenden um den Vorschein eines Wirklichen handelt oder um bloßen Schein.⁴⁵

Um solchen elementaren Fragen nachzugehen, ist es nötig, über die beiden beschriebenen Formen von Hermeneutik hinaus nach einer »Hermeneutik vor der Hermeneutik« zu fragen. Nach einer solchen Hermeneutik zu fragen, wird im Rahmen der uns hier interessierenden Thematik aber nicht zuletzt deswegen nötig, weil dadurch womöglich eine Antwort auf das Problem in Reichweite rückt, wie der Theologe mit der aporetischen Situation, in die ihn seine Bemühungen treiben, produktiv umgehen soll. – Wie also lautete die Grundfrage einer »Hermeneutik vor der Hermeneutik«? Aus Sicht des Theologen lautete diese Frage, wie es denkbar sei, daß das Unnennbare im Benannten sich vernehmbar mache, das Unbedingte im Bedingten aufleuchte, das Absolute im Kontingenten sich präsent setze, oder – grundsätzlich gesprochen – wie überhaupt es möglich sei, daß Transzendenz unter den Kategorien der Immanenz aufscheine. Im Rahmen einer Einführung in die hermeneutischen Grundlinien der in diesem Buch versammelten Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie sind es vor allem solche Fragen, die unser Interesse herausfordern. Wenden wir uns ihnen in der gebotenen Kürze ein wenig genauer zu.

tik vgl. Henri DE LUBAC: *Typologie, Allegorese, Geistiger Sinn*, Einsieden: Johannes (1999), bes. 291f.

⁴⁴ Vgl. Hans BLUMENBERG: *Arbeit am Mythos*, aaO. 11.

⁴⁵ Vgl. Ernst BLOCH: *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M.: stw (1985) Bd. I, 246–255.