

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.<sup>27</sup>

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.<sup>28</sup> »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-

<sup>27</sup> Ebd. 24.

<sup>28</sup> Vgl. Wilhelm PAPE: *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch in drei Bänden*, Braunschweig (<sup>3</sup>1906) Bd. II, 684f. s.v. »πόρος«.

nehmen des Theologen nähme?!<sup>29</sup> 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.

<sup>29</sup> 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).« (*Aporistische 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.<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> 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?<sup>32</sup>

<sup>30</sup> 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.)

<sup>31</sup> 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 [<sup>3</sup>1991] 119.)

<sup>32</sup> 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, Führer<sup>33</sup> – 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.)

<sup>33</sup> 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 erteilte, 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.<sup>34</sup> 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 Pharaon 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.

<sup>34</sup> 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«<sup>35</sup>, 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.<sup>36</sup> 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 aufscheint<sup>37</sup> und an der Gestalt Jesu schließlich auf einen wohl kaum mehr zu überbietenden Höhepunkt kommt.<sup>38</sup>

Angesichts solcher Gotteserfahrungen (eigentlich dürfte man zunächst nur von Überschreitungserfahrungen<sup>39</sup> sprechen), wie sie dem

<sup>35</sup> Hans-Joachim HÖHN: *Postsäkular*, aaO. 175.

<sup>36</sup> Ebd. 176.

<sup>37</sup> 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).

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

<sup>39</sup> 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.<sup>40</sup> 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: Vordergrundig 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«<sup>41</sup> 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).

<sup>40</sup> Vgl. oben Anm. 33.

<sup>41</sup> 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«<sup>42</sup> 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.<sup>43</sup> Wie nun aber, so ist an dieser Stelle zu fragen, hat es

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> 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?<sup>44</sup> 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.<sup>45</sup>

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.

<sup>44</sup> Vgl. Hans BLUMENBERG: *Arbeit am Mythos*, aaO. 11.

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

2.1. *Hermeneutik der Offenbarung (Hermeneutik vor der Hermeneutik):  
Zum Problem religiöser Erschließungserfahrungen*

Mit dem hermeneutischen Problem, wie es denkbar sei, daß sich das Unbedingte im Bedingten präsent setze, ist die Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung überhaupt gestellt. Bekanntlich geht der diesbezügliche Haupteinwand der neuzeitlichen Religionskritik dahin, daß eine Präsenz des Unbedingten im Bedingten allein in den Kategorien des Bedingten möglich sei, weswegen das Unbedingte, wo es sich im Bedingten gegenwärtig setze, sofort und notwendig sein Unbedingtheitsmoment verliere. Ob es Unbedingtes gebe, sei deswegen auch eine unlösbare Frage, weil das vermeintlich Unbedingte unter den Kategorien des Bedingten *als Unbedingtes* niemals zu identifizieren sei.<sup>46</sup> – So einleuchtend dieser Einwand zunächst auch wirkt, so mangelt es ihm doch an Unterscheidungsvermögen. Festzuhalten ist, daß es sich bei der Manifestation göttlicher Transzendenz unter den Bedingungen geschichtlicher Kontingenz niemals um eine unmittelbare, sondern um eine höchst mittelbare, nämlich »vermittelte Gegenwart des Unbedingten im Bedingten« handeln kann: »um eine Manifestation des Weltverhältnisses Gottes an und in den Lebensverhältnissen der Menschen.«<sup>47</sup> Es ist ein grobes, wenn auch häufig anzutreffendes Mißverständnis, zu meinen, die christliche Theologie operiere im Sinne der theistischen Hypothese mit einem Gottesbegriff, der nach Art einer »Vorhandenheitsontologie«<sup>48</sup> konzipiert sei. Eine solche Ontologie insinuiert einen Gott, der faktisch vorhanden ist (so wie der See Genesareth oder der Zionsberg faktisch vorhanden sind, auch wenn eine Gewitter- oder Nebelwand sie zeitweilig verbergen mögen); der Gegenwart eines solchen Gottes braucht man nur noch sekundär gewahr werden, da seine Vorhandenheit ja grundsätzlich garantiert ist.

Nun riskiert jedoch eine Theologie, die Gott solcherart als »Gegenstand unter Gegenständen« auffaßt, das Unbedingte in etwas höchst Bedingtes zu verwandeln, nämlich in eine menschlichem Denken entsprungene Phantasmagorie.<sup>49</sup> Dieser Verdacht erhebt

<sup>46</sup> Hans-Joachim HÖHN: *Postsäkular*, aaO. 172ff., in Anschluß an Max SECKLER/Michael KESSLER: *Die Kritik der Offenbarung*, in: HFTh Bd. II, 29–59. – Unter den Bedingungen eines geschichtlichen Denkens ist diese Frage, soweit ich sehe, in theologischer Hinsicht erstmals von Ernst TROELTSCH explizit ausgearbeitet worden: *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* [1898], in: GS II, 729–753.

<sup>47</sup> Hans-Joachim HÖHN: *Postsäkular*, aaO. 173.

<sup>48</sup> Heinrich ROMBACH: *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg i.Br.: Alber (<sup>2</sup>1988) 279f.

<sup>49</sup> Fridolin STIER hat karikierend aufgezeigt, wohin vorhandenheitsontologische Konzeptionen das theologische Denken führen: »Es gibt: Himmel, Erde, Betten, Autos, Milchkühe, Gott. Es gibt: Waschmaschinen, Politiker, Schokoladentafeln, Füllfe-

sich nicht nur deshalb, weil ein solcher Gott in der Welt der empirischen Erfahrungen nirgends anzutreffen ist, sondern auch und vor allem, weil hier der weltjenseitige Gott, der als die Bedingung der Möglichkeit allen Seins selbst noch die grundlegendste Differenz, nämlich die zwischen dem Sein als Ganzem und dem Sein der jeweils einzelnen Seienden übersteigt, nach Art eines höchsten Seienden unter die Gesetze menschlichen Denkens genötigt wird.<sup>50</sup> Spätestens hier läuft der Vorschein des Ganz Anderen Gefahr, als bloßer Schein entlarvt zu werden: Welt nicht als Projektion Gottes, sondern Gott als Projektion des Menschen. Gegen solche Mißgriffe vorkritischer Theologie, die unter Mißachtung der Denkvoraussetzungen ihrer eigenen Tradition vergißt, daß Gott nicht nur erfahrungs-, sondern auch erkenntnistranszendent ist<sup>51</sup>, ist entschieden festzuhalten: Gott ist kein Stück Welt! Das Absolute ist keine zusätzliche Information zum ohnehin Gewußten! Sein verfremdend-gewährter Aufgang ereignet sich niemals direkt, sondern immer nur auf den verschlungenen Pfaden von Widerfahrnis und Deutung, Vorfall und interpretierender Auslegung. Aufschein des Absoluten geschieht im spannungsreichen Beziehungsfeld von Bedeutendem und Bedeutetem, zwischen den Lebensverhältnissen, wie sie als Interpretanda, und den Lebensverhältnissen, wie sie als Interpretamente sich darbieten und als solche in wechselseitiger Bezogen- und Verwiesenheit vom Menschen wahrgenommen und gelesen werden. Im Licht der biblischen Gottesbotschaft gibt sich die Welt dem Menschen zu lesen als ein komplexes Verweissystem, als ein nicht selten zwar befremdlicher, immer aber auch staunenswerter Symbolzusammenhang, in welchem die Urphänomene des Lebens (Mahl, Spiel, Liebe und Geschlechtlichkeit, Vater- und Sohnschaft, Geburt und Tod, Schuld, Trost, Vergebung, Humor, Gnade u.v.a.m.) im Horizont ihrer Möglichkeitsbedingungen als Wirklichkeiten gelesen werden, die niemals einfach nur in flacher Vorhandenheit auf sich selbst verweisen, sondern als vielfältig auszulegende und auszulebende Symbole auf verhangene Weise durchsichtig werden auf jenen Gott, der als Bedingung der Möglichkeit, Welt überhaupt als ein sinnvolles Ganzes erfahren zu können, in jeder Erfahrung unthema-

derhalter, Engel. Es gibt ...« (*Vielleicht ist irgendwo Tag*, Freiburg i.Br.: Herder Spektrum [1993] 128ff.)

<sup>50</sup> Vgl. dazu in Studie III, Abschnitt 2. (2) (»*Theologie im Spannungsfeld von Phänomenologie und Metaphysik*«) die von Jean-Luc Marion aufgeworfene Frage, ob von Gott nicht angemessener unter Suspension des klassischen Seinsdenkens gesprochen werden könne und müsse.

<sup>51</sup> Vgl. dazu Klaus MÜLLER: *Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute*, Regensburg: Pustet (2001) 142.

tisch und vorreflexiv miterfahren wird.<sup>52</sup> Damit ist aber auch klar, daß die Frage, ob das Unbedingte als es selbst im Bedingten erscheinen kann bzw. ob man im Bedingten und als Bedingter ein Verhältnis zum Unbedingten als ihm selbst aufnehmen kann, der spezifischen Logik des Gott-Welt-Mensch-Verhältnisses nicht gerecht wird. Eher wird man überlegen müssen, ob und inwieweit es denkbar sei, daß das Verhältnis des Unbedingten zum Bedingten (das Verhältnis Gottes zur Welt) in den Daseinsverhältnissen des Bedingten aufscheine.<sup>53</sup> Es ist im Hinblick auf eine »Hermeneutik vor der Hermeneutik« also zu fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Beziehung des Unbedingten zum Bedingten, die nach Art einer »vermittelten Unmittelbarkeit«<sup>54</sup> zu bestimmen wäre.

Für eine solche Hermeneutik lassen sich bei Richard Schaeffler wichtige Hinweise finden.<sup>55</sup> Im Blick auf die Frage, was eigentlich religiöse Erfahrung von sonstigen Erfahrungen unterscheidet, hat Schaeffler darauf aufmerksam gemacht, daß religiöse Erfahrung sich zunächst nicht so sehr durch eine bestimmte Inhaltlichkeit auszeichne, sondern ihr Spezifikum eher darin bestehe, horizontverändernd

<sup>52</sup> THOMAS VON AQUIN hat die transzendente Erfahrung, daß in jeder Form von Welterfahrung sich implizit eine Gotteserfahrung vollziehe, auf die erkenntnistheoretische Formel gebracht: »*Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in qualibet cognitione*« – »Alles Erkennende erkennt in jedem beliebigen Erkenntnisakt implizit Gott.« (De Ver. q. 22 art. 2 ad 1.) – Vgl. dazu neben den folgenden Anmerkungen zu Karl Rahner und Richard Schaeffler auch unten Studie VI: »*Theologie als Lesekunst*« (Abschnitt 1: »*Lesekunst mythologisch*« sowie Abschnitt 3: »*Lesekunst metaphorologisch*«).

<sup>53</sup> Damit ist das Problem der Analogizität menschlicher Gottrede aufgerufen, deren herausforderndste Fragestellungen in der Christologie liegen. Vgl. dazu neben den einschlägigen Überlegungen von Karl RAHNER (*Probleme der Christologie von heute*, in: Schriften zur Theologie Bd. I, Zürich-Einsiedeln: Benziger [1960] 169–222; *Zur Theologie der Menschwerdung*, in: ebd. Bd. IV, Zürich-Einsiedeln: Benziger [1960] 137–155; *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i.Br. u.a.: Herder [1991] 211–251, 291–295) auch Richard SCHAEFFLER: *Philosophische Einübung in die Theologie. Bd. III: Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie*, aaO. 389–480.

<sup>54</sup> Vgl. dazu näherhin unten Studie VII: *Zweite Naivität. Begriffsgeschichtliche und systematische Erwägungen zu einem vielbemühten, aber selten verstandenen Konzept*.

<sup>55</sup> Das Folgende in Anschluß an Richard SCHAEFFLER: *Fähigkeit zur Erfahrung Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott* (QD 94), Freiburg i.Br.: Herder (1981) – im laufenden Text zitiert unter der Sigle »FzE«; DERS.: *Philosophische Einübung in die Theologie. Bd. I: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre. Bd. II: Philosophische Einübung in die Gotteslehre. Band III: Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie*, aaO. – im laufenden Text zitiert unter der Sigle »PhETh I/II/III«; DERS.: *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg i.Br./München: Alber (1995) 414–481 – im laufenden Text zitiert unter der Sigle »EDW«. Zitate aus weiteren Schriften Schaefflers werden in den Fußnoten unter Angabe des Volltitels ausgewiesen.