Forum Systematik

Wolfgang Schürger

Wirklichkeit Gottes und Wirklichkeit der Welt

Theologie im Konflikt der Interpretationen

hammer

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Schürger, Wolfgang:
Wirklichkeit Gottes und Wirklichkeit der Welt : Theologie im Konflikt der Interpretationen / Wolfgang Schürger. - Stuttgart : Kohlhammer, 2002
(Forum Systematik ; Bd. 12)
ISBN 3-17-017113-5

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Alle Rechte vorbehalten
© 2002 W. Kohlhammer GmbH Stuttgart
Umschlag: Gestaltungskonzept Peter Horlacher
Gesamtherstellung:
W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. Stuttgart

Inhaltsverzeichnis

0 Vorwort: Der Erfahrungsbezug von Theologie und der Streit um die Kontextualität 11

1 „Erfahrung“ und „Kontext“ in der gegenwärtigen theologischen Diskussion 15

1.1 Emanzipatorische Theologien: Die Erfahrung des eigenen Kontextes als Ausgangspunkt von Theologie 16
1.1.1 Der Bezug auf die Erfahrungen von Unterdrückung und Befreiung in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung 16
1.1.1.1 Theologie als „zweiter Akt“ – die unausweichliche Bezogenheit von Theologie auf ihren Kontext 17
1.1.1.2 Die Erfahrung der Gegenwart Gottes inmitten der Armen 18
1.1.1.3 Die Aufgabe der Theologie: Kritische Reflexion der Wirklichkeit auf die Erfahrungen der Gegenwart Gottes hin 21
1.1.1.4 Theologie als „regionaler Diskurs“ 23
1.1.1.5 Kritischer Rückblick 24
1.1.2 Erfahrung von Frauen als Ausgangspunkt von Theologie – feministische Theologie 25
1.1.2.1 Kontextualität und Erfahrungsbedingtheit theologischer Aussagen und christlicher Symbole 27
1.1.2.2 Frauenbefreiung und die Re-lecture der Traditionen 27
1.1.2.3 Der verbindende Kontext: Patriarchat als „Grunderfahrung“ 30
1.1.2.4 Im Widerstreit der Erfahrungen: feministische Theologinnen in Lateinamerika 32
1.1.2.5 Wegweiser und Stolpersteine 33
1.1.3 Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung in Diskrepanz – Theologie ausgehend von der „Sünde Sodoms“? 34

1.2 Erfahrungsbezug und Kontextualität in den „traditionellen“ Theologien 38
1.2.1 Der Kontext „traditionellen“ theologischen Arbeitens: das Gespräch mit den Wissenschaften und der erkenntnistheoretische Bruch der Neuzeit 39
1.2.2 Die Verhältnisbestimmung von Theologie und Wissenschaft 42
1.2.2.1 Radikale Ablehnung: Theologie als Wissenschaft sui generis (Karl Barth, Friedrich Mildenberger) 43
1.2.2.2 Einordnung: Die „theologische Berufspraxis“ als empirischer Gegenstand der Theologie (Eilert Herms) 45
1.2.2.3 Über den Empirismus hinaus: die Selbst-Transzendenz von Wissenschaften, Subjekt und Geschichte als Möglichkeitsbedingung der Theologie als Wissenschaft (Wolfhart Pannenberg) 46

1.2.2.4 „Ergänzung“ des Empirismus: „regionale“ Wirklichkeit 51
1.2.3 Theologie und Philosophie: Der christliche Glaube als eine plausible Weise, Selbst und Wirklichkeit zu erfahren 55
1.2.3.1 Offenheit für das Wort: Sprachlichkeit des Menschen und Gotteserfahrung 56
1.2.3.1.1 Sprachlichkeit und Fraglichkeit der Existenz (Gerhard Ebeling) 56
1.2.3.1.2 Sprachlichkeit, Transzendentalität und Gotteserfahrung (Karl Rahner und Paul Tillich) 58
1.2.4 Zwischenbilanz: Theologische Rede von Erfahrung in apologetischer Frontstellung und die Nötigung zu Totaldimensionen 62

1.3 Um-Brüche: Die geschichtliche Bedingtheit von Sprache und da Ringen um gemeinsame Interpretationen der „einen“ Welt 64
1.3.1 Die Relativität jeglicher Erfahrung und die Sinn-Einheit des Horizontes (Dietz Lange) 64
1.3.2 Glaube als Suchprojekt befreiender Praxis: die Lebensrelevanz der Gotteserfahrung (Edward Schillebeeckx) 68
1.3.3 Gotteserfahrung als Erschließungserfahrung in gemeinsamer, interpretierter Praxis (Joachim Track) 70
1.3.4 Sprachspiele und ihre Durchbrechung (Thomas Niedballa) 74
1.3.5 Die Erfahrungsfülle der Wirklichkeit und sich widerstreitende Möglichkeiten von Gotteserfahrung (Werner H. Ritter) 77
1.3.6 Trinitarische Erschließung von Gotteserfahrungen in der Welt (Martin Leiner, Andreas Grünschloß) 80

1.4 Von der Angst des (westlichen) Theologen – oder: die fraglich gewordene Universalität 84

2 Die problematische Einheit der Wirklichkeit im philosophischen Denken der Postmoderne 89

2.1 „Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?“ 89

2.2 Der bleibende „Widerstreit“ im postmodernen Denken und die „Durchkreuzung“ der Metaphysik 90
Exkurs: Husserl und die Dekonstruktion der Wesenserkenntnis 93
2.2.1 Die unhintergehbare Verbundenheit von Sprache und Wirklichkeitserkenntnis 100
2.2.2 Hermeneutik: Repräsentation und Interpretation im Widerstreit 108
2.2.3 Arbitrarität der Spur, uneinholbare différance und die Dezentrierung des Subjekts 120
2.2.4 Durchkreuzung der Metaphysik 132

2.3 Re-Markierung: Postmodernes Lebensgefühl und die Nicht-Darstellbarkeit Gottes 136

2.3.1 Nähe als Lebensgefühl 136
2.3.2 Ab-Gründigkeit des Daseins 137
2.3.3 Verantwortung – Ethik – Religion 139
2.3.4 Die Nicht-Darstellbarkeit Gottes – oder: die Differenzen in Gott wahrnehmen 144

3 Theologie und Postmoderne 148

3.1 Theologie und Postmoderne in der US-amerikanischen Diskussion ... 148
3.1.1 Der „Schrecken“ der Postmoderne: Dekonstruktion und der Begründungsnotstand der Theologie 150
3.1.2 Die „Verlockung“ der Postmoderne: neue Ganzheitlichkeit und die Anschlußmöglichkeiten für die Theologie 152
3.1.3 Modelle theologischen Arbeitens in der Postmoderne 154
3.1.3.1 Postliberale Theologie als Rückkehr zu den eigenen Traditionen 154
3.1.3.2 Postmoderne panexperientialistisch-holistische Theologie: Einbettung in den alles durchwaltenden Kreativitätsprozeß 156
3.1.3.3 Postmoderne epistemologisch-holistische Theologie: Sinngebung auf Bewährung hin 159
3.1.3.4 Theologie unter dem Vorzeichen der Dekonstruktion: a/theology? 165
3.1.3.4.1 Sprache und Repräsentanz, Versprechen 166
3.1.3.4.2 Wie nicht sprechen? 166
3.1.3.4.3 a/theology 167
3.1.3.4.4 Auslegen als Wahrnehmen der Differenz 170
3.1.3.4.5 „Regeln“ der Auslegung? 172
3.1.4 Bewährung in einer pluralen Welt: Aufgabe und Ziel von Theologie in der Postmoderne 173
3.1.4.1 Von der Wahrheit zur Bewährung 173
3.1.4.2 Ethische Theologie als Verwindung der Dekonstruktion? 174

3.2 Theologie und Postmoderne auf dem „alten“ Kontinent 176
3.2.1 Postmoderne Pluralität als „Schrecken“: Beliebigkeit 176
3.2.2 Die „Verlockung“ der Postmoderne: das Wiederaufbrechen der religiösen Dimension 178
3.2.3 Im Angesicht der Dekonstruktion: Möglichkeiten zur Wiedereinschreibung der Theologie 178
3.2.3.1 „Vertikalisierung“ der différance als Ermöglichung neuer Sinneindeutigkeit 178
3.2.3.2 Postmoderne Theologie als Orientierungshilfe in der Kontingenz der Lebensentwürfe 189
3.2.3.3 Dekonstruktion, der „Spalt in Gott“ und die Inkommensurabilität der Wirklichkeit 191
3.2.3.4 Der „Anspruch“ der Wirklichkeit: politische Ethik und Theologie in der Folge der Dekonstruktion 194

3.3 Tastende Theologie und eschatologische Perspektive – Theologie und das Ende 198

4 Im Konflikt der Interpretationen: Theologie unter den Vorzeichen der Postmoderne 200

4.1 Theologie und die Vorzeichen der Postmoderne 201
4.1.1 Erstes Vorzeichen: Sprachlichkeit 201
4.1.1.1 Theologie als „Rede von Gott“ und der „linguistic turn“ 202
4.1.1.2 Neue Eindeutigkeit in der Erfahrung der Offenbarung? 203
4.1.1.2.1 Offenbarung als Erfahrung der Selbstmitteilung Gottes und das Problem der Sprachlichkeit jeder Mitteilung 205
4.1.1.2.1.1 Widerfahrnisse und ihre sprachliche Erschließung 205
4.1.1.2.1.2 Der analoge Charakter intersubjektiven Verstehens 206
4.1.1.2.1.3 Traditionsgeleitet und traditionskritisch: Offenbarungserfahrung und der Widerstreit 209
4.1.1.2.2 Offenbarung in Jesus Christus als dem Einen Wort Gottes – und die Vielfältigkeit der Christuszeugnisse 212
4.1.1.2.3 Die Bibel als Wort Gottes: eindeutige Anleitung zur Erschließung von Gotteserfahrung? 216
4.1.1.2.4 Offenbarung als Erschließungserfahrung: Theologie als Befähigung, neue Erscheinungen als Erfahrungen Gottes zu lesen 225
4.1.2 Zweites Vorzeichen: Erfahrung(en) von Differenz 227
4.1.2.1 Sprache, Schrift und différance 227
4.1.2.2 Erfahrungen von Differenz in „der“ Geschichte 228
4.1.2.3 Die Unmöglichkeit einer Universalgeschichte 231
4.1.2.4 Die Unverrechenbarkeit des Anderen 232
4.1.2.5 „Schwache“ Erzählungen und „schwaches“ Denken 234
4.1.2.6 Eindeutigkeit und Differenz in der Geschichte Gottes mit den Menschen 238
4.1.2.7 Ein Beispiel des „schwachen“ Denkens: Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre 245
4.1.3 Drittes Vorzeichen: „Es gibt“ 246
4.1.3.1 Postmoderner Nihilismus und die „Liebe zum Leben“ 246
4.1.3.2 Christliche Theologie: „Ja“ zur Welt und „Ja“ zum Leben – und die eschatologische Perspektive 249

4.2 Eine Systematische Theologie im Konflikt der Interpretationen 255
4.2.1 Ein „schwaches“ Verständnis von der Systematik der Theologie 257
Exkurs: Die Systematik einer Theologie im Konflikt der Interpretationen im Verhältnis zum System-Begriff Niklas Luhmanns 258
4.2.1.1 Aufgabe einer Theologie im Konflikt der Interpretationen: Refiguration der Tradition in neuen Kontexten und Befähigung zu kontextgemäßen Lebensentwürfen 262

4.2.1.2 Pluralität und Kontextualität als Chancen 263
4.2.1.3 Genötigt zur Ver-Antwort-ung 264
4.2.1.4 Vielfalt der Interpretationen und die Einheit der Wirklichkeit 268
4.2.1.5 Die bleibende Bedeutung der biblischen Zeugnisse 270
4.2.1.6 Zwischen Konkretion und Abstraktion – zum Lebensbezug von Glaube und Theologie 274
4.2.1.7 Konflikt der Interpretationen, vernetzte Verschiedenheit und die Nötigung zum gemeinsamen Handeln: Ethik unter den Vorzeichen der Postmoderne 278
4.2.2 Wahrnehmungsmuster des Glaubens 280
4.2.2.1 Meta-Story: implizite Axiome und semantische Achsen als oberste Ebene der Abstraktion 280
4.2.2.2 Trinitarisches Denken und der „Spalt“ in Gott 284
4.2.2.3 Trinitarische Wahrnehmung Gottes und der Welt 286
4.2.2.3.1 „Keinem Menschen ist Gott fern“ – Gott der Schöpfer 287
4.2.2.3.2 Gott der Schöpfer und das Leiden in der Welt 289
Exkurs: Die Rede von Gott dem Schöpfer und die Welterklärung der Naturwissenschaften 295
4.2.2.3.3 Spuren Gottes des Schöpfers in der Welt 296
4.2.2.3.4 Übergänge? – Der „kosmische Christus“ 299
4.2.2.3.5 Gott „in allen Dingen uns gleich geworden“ – Jesus Christus 300
4.2.2.3.6 Das Heilswerk des Christus 302
4.2.2.3.6.1 Die Satisfaktionslehre als kontextuelle Theologie 303
4.2.2.3.6.2 Versuch einer Neufassung der Heilsbedeutung des Christus-ereignisses: Gottes Gegenwart an der Kehrseite der Geschichte 305
4.2.2.3.7 Der bleibende Widerstreit von Gottesgegenwart und Gottferne 309
4.2.2.3.8 Spuren des Christus in der Welt 310
4.2.2.3.8.1 Der Christus von Solentiname 310
4.2.2.3.8.2 Holney A. Mendes: Neuer Himmel – Neue Erde 311
4.2.2.3.8.3 Die „gekreuzigte Frau“ 314
4.2.2.3.8.4 Ecce homo 315
4.2.2.3.8.5 Kenosis und Opfer – die Durchbrechung kultischer und nichtkultischer Opferpraxis 318
4.2.2.3.9 Gott gegenwärtig in seinem Geist 320
4.2.2.3.10 Unverfügbarkeit des Geistes und Erschließungserfahrungen 322
4.2.2.3.11 Spuren der Gegenwart des Geistes 326
4.2.2.4 Der Widerstreit des simul iustus et peccator – oder: Widerstreitende Wahrnehmungsmuster und der Erfahrungsbezug des Glaubens 327

4.3 Verkettung: Eine lebensbezogene Spiritualität als Wahrnehmung der Gegenwartsweisen Gottes in der Welt 330
4.3.1 Das Lob als Wahrnehmung der schöpferischen und befreienden Gegenwart Gottes 330
4.3.2 Die Klage als Wahrnehmung des Leidens und des Ausstehens Gottes in der Welt – in der Hoffnung auf Gottes Mitsein 332

4.3.3 Bitte und Fürbitte als Wahrnehmung der Gegebenheit des Lebens und der eschatologischen Hoffnung 334
4.3.4 Das segnende Handeln als Wahrnehmung der Gegenwart des Geistes 335

Bibelstellenregister 338
Namens- und Begriffsregister 339

Literaturverzeichnis 347

0 Vorwort: Der Erfahrungsbezug von Theologie und der Streit um die Kontextualität

„Sola Experientia facit theologum", hat Martin Luther gesagt[1]. Und wenn es in der Theologie darum geht, Gott „in Hautkontakt zu bringen" mit dem Leben unserer Welt[2], dann ist dies sicher richtig. Denn: „Gott offenbart sich im bestimmten geschichtlichen Handeln, das zur Erfahrung kommen will."[3] Die Wirklichkeit Gottes will in der Wirklichkeit unserer Welt erfahren werden.

Nur: um welche Erfahrung oder Erfahrungen handelt es sich dabei und wie können sie in der theologischen Reflexion zutreffend zur Sprache kommen? Welche Rolle spielt dabei schließlich der jeweilige geschichtliche Kontext, wenn Gott doch in geschichtlichem Handeln zur Erfahrung kommen will?

Die Probleme beginnen also erst, wo Theologinnen und Theologen den Erfahrungsbezug ihrer Arbeit betonen. Zwar „darf" wieder von Erfahrung gesprochen werden[4], erscheint das von Gerhard Ebeling beklagte „Erfahrungsdefizit in der Theologie" [5] überwunden, doch die Verständigung der verschiedenen Vertreterinnen und Vertreter mag so manches Mal nicht recht gelingen, scheint es.

Das Schillern des Begriffs „Erfahrung" trägt zu dieser theologischen Sprachverwirrung sicherlich bei. Nicht umsonst betont Hans-Georg Gadamer, daß der Begriff der Erfahrung „zu den unaufgeklärtesten Begriffen zu gehören [scheint], die wir besitzen"[6]. Alfred North Whitehead hält das Wort „Erfahrung" gar für „eines der trügerischsten in der Philosophie"[7].

Ich bezweifle, ob es möglich ist, dieses Schillern des Begriffs zu überwinden. Soll aber Kommunikation zwischen verschiedenen Positionen möglich sein, so ist es unabdingbar, über die je eigene Verwendung des Begriffs „Erfahrung" Rechenschaft zu geben. Gerade angesichts der Diskussion um die Kontextualität von Theologie, wie sie in den letzten Jahren verstärkt geführt wird, scheint eine solche Verständigung unabdingbar zu sein. Wird hier nämlich einerseits gefordert, den eigenen Lebenskontext bewußt in das theologische Arbeiten einzubeziehen, da der Interpret oder die Interpretin „den Text auf diese [s.c. seine eigene] Situation beziehen [muß], wenn er überhaupt verstehen will"[8], so warnen andere davor, sich der „Schicksalsmacht"[9] des Kontextes zu beugen. In einer Theologie, der es um die „Wirklichkeit des heiligen Gottes"[10] gehe, der das Leben aller Men-

---

1 WA.TR 46, zitiert bei Ulrich Köpf: *Art. Erfahrung III/1*, 115.
2 Kurt Koch: *Lektüre*, 778.
3 Joachim Track: *Art. Erfahrung*, 118.
4 Vgl. z.B. die Vorbemerkung bei Dietz Lange: *Erfahrung*.
5 Vgl. den Titel von Gerhard Ebeling: *Erfahrungsdefizit*.
6 Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 352.
7 Zitiert bei Thomas Beelitz: *Erfahrung und Metaphysik*, 68.
8 Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, 2. Aufl. 1965, 307, zitiert bei Frank Crüsemann: *Hermeneutik*, 543.
9 Eberhard Hahn: *Anmerkungen*, 148.
10 Hahn: *Anmerkungen*, 151.

schen bestimme, könne ein je konkreter historischer Kontext kein konstituierendes Element des Arbeitens sein.[11]

Mit der vorliegenden Arbeit versuche ich, mich in diesem Konflikt der Interpretationen (der Aufgabe und der Methode von Theologie) zu positionieren – und vielleicht in diesem Konflikt zu vermitteln –, indem ich im Anschluß an Überlegungen der sprachanalytischen und hermeneutischen Philosophie sowie insbesondere in Auseinandersetzung mit der dekonstruktivistisch-postmodernen Kritik der „großen" Erzählungen und der in ihnen mitgeführten Universalitätsvorstellungen über den erkenntnistheoretischen Status theologischer Rede von Gott, Menschen und Welt nachdenke. Die Einsicht in die sprachliche Bedingtheit aller Erkenntnis (auch der Erkenntnis Gottes, insofern als diese stets durch Texte, Interpretationen, vermittelt ist) wird mich dazu führen, die Perspektivität und damit Kontextgebundenheit jeglichen theologischen Systems zu postulieren.

Läßt sich aber jegliches theologisches System immer schon als Interpretation der Wirklichkeit Gottes und der Wirklichkeit der Welt lesen, so ermöglicht diese Einsicht eine neue Perspektive auf die Vielfalt der Ausdrucksformen des christlichen Glaubens: diese erscheinen dann als je perspektivische, kontextbezogene Versuche, die Wirklichkeit Gottes und der Welt wahrzunehmen, welche in ihrer „Fülle" durch keine der Darstellungen einholbar sind. Der „Konflikt der Interpretationen" (Paul Ricoeur), welcher in der Begegnung solch unterschiedlicher Daseins- und Handlungsorientierungen entsteht, wird dadurch verstehbar nicht mehr als der Konflikt zwischen wahr und falsch oder zwischen Rechtgläubigkeit und Häresie, sondern als das beständige Ringen um die jeweils angemessene Interpretation Gottes und der Wirklichkeit, welche sich in zukünftigem Leben und Handeln immer neu zu bewähren hat.

Mit dem Projekt einer „Theologie im Konflikt der Interpretationen" will ich freilich nicht nur für solch ein „schwaches" Selbstverständnis des christlichen Theologen/ der christlichen Theologin werben. Vielmehr werde ich aufzeigen, wie – binnentheologisch – die Verständigung über die je angemessenen Interpretationen Gottes und der Wirklichkeit geregelt werden kann, und hierzu insbesondere eine Hermeneutik entwickeln, welche unter den Vorzeichen der Postmoderne darauf achtet, wie der Konflikt der Interpretationen bereits innerhalb der biblischen Schriften immer wieder zum Tragen kommt. Schließlich werde ich zeigen, wie solch eine für die Wahrnehmung von Differenzen sensibilisierte Hermeneutik und das auf ihr aufbauende offene theologische System sich auch im gesellschaftlich-politischen Konflikt der Interpretationen, wie er in unseren westeuropäischen, pluralistischen Staaten alltäglich ist, bewähren können: indem sie ein Netz von Wahrnehmungs- und Interpretationsmustern zur Verfügung stellen, die inmitten der unübersichtlich gewordenen Lebenswelt(en) der Gegenwart zur Ausbildung tragfähiger, christlicher Lebensentwürfe anleiten können. Möge sich dieser Versuch in der Praxis immer wieder bewähren!

Das Unternehmen einer „Theologie im Konflikt der Interpretationen" zielt damit auf die Gestaltung der und die Bewährung in den Lebenskontexten einer pluralistischen Volks-

---

11 Ähnlich wie Hahn kommt auch Notger Slenczka: *Kontext* zu dem Schluß, daß sowohl in der feministischen als auch in der Befreiungstheologie der Verweis auf die Kontextualität ihres Arbeitens lediglich den Versuch einer Selbstimmunisierung darstellten, 326–331. Zur Auseinandersetzung mit Slenczka s. Martin Leiner und Andreas Grünschloß: *Überlegungen*.

kirche und einer pluralistisch-säkularen Gesellschaft im Deutschland des anbrechenden 21. Jahrhunderts. Es bewegt sich aber natürlich auch innerhalb des Kontextes und der Traditionen wissenschaftlich-theologischen Arbeitens. Die Erarbeitung des eigenen Systems erfolgt daher in der Erarbeitung und Refiguration der diese Kontexte prägenden theologischen und philosophischen Traditionen. Dies bedeutet, daß in einem ersten Hauptteil zunächst gegenwärtige Bestimmungen des Erfahrungs- und Kontextbezugs von Theologie zur Darstellung kommen. Dabei werde ich versuchen, bereits in der Darstellung den Kontext deutlich zu machen, in dem diese Bestimmungen jeweils erfolgen. In einem zweiten Hauptteil zeige ich dann auf, wie sich vor allem im Denken der Postmoderne der Gedanke der Differenz in das philosophische Denken eingeschrieben und damit die Perspektivität jeglicher Erkenntnis sichtbar werden hat lassen. Die Darstellung des zweiten Hauptteils refiguriert dieses Denken in einer Art und Weise, daß an seinem Ende bereits Anschlußmöglichkeiten für eine Theologie unter den Vorzeichen der Postmoderne sichtbar werden. Bevor diese jedoch in einem vierten Hauptteil entfaltet werden, situiere ich meine Überlegungen in einem dritten Hauptteil wiederum innerhalb des Kontextes wissenschaftlich-theologischer Diskussion, indem ich bisherige Verhältnisbestimmungen zwischen Theologie und Postmoderne zur Darstellung bringe. Dabei werde ich, aufgrund der umfassenderen Diskussion, die dort stattfindet, den US-amerikanischen Kontext einbeziehen.

Diese Bemerkung führt zu einem letzten Hinweis, der in einem Plädoyer für ein erfahrungs- und kontextbezogenes Arbeiten in der Theologie nicht fehlen darf: das Anliegen, solch ein Plädoyer zu verfassen und wissenschaftlich zu vertreten, ist nämlich selbst wiederum kontextbezogen zu verstehen: während meiner Studienaufenthalte in Brasilien (1986–87 und 1992) und USA (1994 und 1998) haben sich mir neue, unbekannte Kontexte mit je spezifischen Lebenszusammenhängen erschlossen. Ich habe Christinnen und Christen, Theologinnen und Theologen kennengelernt, die innerhalb dieser Kontexte nach glaubwürdigen Formen christlichen Lebens gesucht haben. Manches war da anders, als ich es gewohnt war, manches blieb mir fremd – aber vieles hat sich mir nach einiger Zeit erschlossen als eine Form, die sich in dem jeweiligen Kontext bewährt. Solchermaßen für die Verschiedenheit von Lebensumfeldern und die in ihnen sich bewährenden Ausdrucksformen des christlichen Glaubens sensibilisiert, habe ich gemerkt, daß mir bei meinem pastoralen Arbeiten selbst innerhalb einer einzelnen kirchlichen Gemeinde eine Vielfalt von Lebenskontexten begegnet, die mich dazu herausfordern, meine theologische Reflexion und die Formen christlichen Glaubens an ihren je spezifischen Herausforderungen zu bewähren.

Theologie, die sich so auf die Herausforderungen der Gegenwart einläßt, ist nie „fertig“ mit ihrem Nachdenken und Reden, sie bleibt Theologie auf dem Weg, „offenes System“ – aber gerade dadurch befähigt, dem Glauben und dem Leben zu dienen.

Im Rückblick auf den Weg, auf dem ein Werk wie das vorliegende entsteht, darf zum Schluß der Dank nicht fehlen, selbst wenn auch dieser notwendig unabgeschlossen bleibt, nicht alle erwähnen kann, die zum Entstehen des Werkes beigetragen oder mich auf dem Weg mit allen seinen Schwierigkeiten getragen haben. Aber einige seien doch genannt: An erster Stelle steht Joachim Track, einer der wenigen, die sich seit Jahren

intensiv mit dem Erfahrungsbezug der Theologie beschäftigt haben, und der selber in ganz unterschiedlichen Kontexten die Tragfähigkeit seines theologischen „Systems“ immer wieder bewährt hat. Er ist für mich auf diesem Weg nicht nur wissenschaftlicher Begleiter, sondern intensiver Gesprächspartner gewesen und hat das Projekt von Anfang an an der Augustana-Hochschule vertreten. Dieser, ihrem Kollegium und ihren Mitarbeitenden in Bibliothek und Verwaltung gilt der Dank dafür, daß sie einem externen Habilitanden hervorragende Arbeitsbedingungen zur Verfügung gestellt und einen guten Verlauf des Habilitationsverfahrens ermöglicht haben. Zu diesem hat Walter Sparn ganz wesentlich beigetragen, der als externer Gutachter zusammen mit Joachim Track die Annahme der Arbeit als Habilitationsschrift befürwortet hat.
Zu danken habe ich der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und der Deutschen Forschungsgemeinschaft, welche mir durch Stipendien ein zügiges und konzentriertes Arbeiten an dem Projekt ermöglicht haben. Die letztere hat schließlich auch die Drucklegung der Werkes umfassend bezuschußt.
Dank gebührt schließlich den vielen Menschen in den verschiedensten Kontexten auf verschiedenen Kontinenten, die mein Leben, Denken und Arbeiten in diesen Jahren begleitet und geprägt haben – unmöglich, sie hier alle zu nennen. Genannt sei nur einer, dem diese Arbeit auch gewidmet sei, weil er meinen gesamten theologischen Werdegang immer wieder als Stütze und Gesprächspartner im Hintergrund (und mit manch klassischer Musik) begleitet hat: Jürgen Roloff in Erlangen.
Möge was folgt, nicht nur mir, sondern auch meinen Leserinnen und Lesern Wege und Perspektiven erschließen, um beides zu lesen: die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit der Welt!

1 „Erfahrung“ und „Kontext“ in der gegenwärtigen theologischen Diskussion

Die gegenwärtige theologische Landschaft ist ein komplexes Gebilde. Jeder Versuch, die Felder abstecken zu wollen, in denen ein Thema – hier: der Kontext- und Erfahrungsbezug von Theologie und Glaube – diskutiert wird, ist daher zu Abgrenzungen und Vereinfachungen gezwungen. In der Darstellung zeigen sich solche Abgrenzungen und Vereinfachungen durch die Verwendung von Schlagworten. Schlagworte helfen, ein Feld zu strukturieren, aber sie sind auch gefährlich, denn sie stecken in Schubladen, übersehen Differenzen. Mit einer Position, für die ich ein Schlagwort gefunden habe, brauche ich mich nicht mehr auseinandersetzen, weil ich „weiß“, wie sie einzuordnen ist. Ich stelle mich auf ihre Seite oder grenze mich ab.
Wenn ich im Folgenden zwischen „emanzipatorischen“ und „traditionellen“ Theologien unterscheide, so verwende ich solche Schlagworte. Ich verstehe sie als heuristische Begriffe, als Möglichkeiten einer annäherungsweisen Differenzierung, wohlwissend, daß ich dadurch zusammenfasse, was in sich sicherlich verschieden ist. Ich tue es, um Gemeinsamkeiten zu markieren, und in der Hoffnung, Positionen in der Diskussion damit deutlicher benennen zu können.

„Traditionell“ bezeichnet in der Darstellung nicht einfach geschichtlich: Dann nämlich wäre zu fragen, ob nur Martin Luthers Theologie traditionell ist oder nicht auch diejenige Andreas Karlstadts. Und war nicht umgekehrt gerade Luther in seiner Zeit ganz und gar nicht traditionell?
Ohne hier jetzt bereits im Detail auf die Wechselzusammenhänge der Traditionalität eingehen zu können, möchte ich „traditionell“ so verstehen, daß ich als „traditionelle Theologien“ diejenigen Positionen lese, die in der theologisch-wissenschaftlichen Diskussion des ausgehenden 20. Jahrhundert als die klassischen Referenten gelten, mit denen Theologinnen und Theologen sich auseinanderzusetzen haben.

Die „emanzipatorischen Theologien“ stehen eher auf der anderen Seite dieser Auseinandersetzung: sie versuchen, das klassisch-theologische Denken zu transformieren oder sich von ihm zu emanzipieren, um so zu der Emanzipation bestimmter Gruppen beizutragen, aus denen heraus sie entstanden sind und denen sie sich verbunden wissen. Die Bezugnahme auf die Erfahrung(en) der jeweiligen primären Bezugsgruppe stellt dabei meist die Begründung für dieses neue Denken dar und gerät somit in Konflikt zu dem Erfahrungsbezug, den „traditionelle“ Theologien für sich in Anspruch nehmen.
Als Vertreterinnen „emanzipatorischer“ Theologien wären hier zu nennen: die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, die Minjung-Theologie in Asien, die Black-Theology in Südafrika und USA und schließlich die Feministische und die Schwule Theologie, die ihren Ursprung auf der Nordhalbkugel dieser Welt haben, aber sich selber auch als Befreiungstheologien verstehen[1].

[1] Vgl. z.B. Elisabeth Schüssler Fiorenza: *Gedächtnis*, 58–70, Elisabeth Schüssler Fiorenza: *Brot*, 93–109, Wolfgang Schürger: *Standortbestimmung*, 10.

Ein breites Spektrum, in dem sich hinter den einzelnen Begriffen durchaus wiederum sehr unterschiedliche Positionen verbergen können. Jede Darstellung muß also auswählen und wird subjektiv bleiben. Die von mir getroffene Auswahl folgt zwei Kriterien: zum einen versuche ich darzustellen, worüber ich wirklich kompetent Auskunft geben kann, zum anderen möchte ich schon mit dieser Auswahl eine Brücke in den Kontext unserer nördlichen Hemisphäre schlagen. Ich beschränke mich daher bei der Darstellung der „Süd"-Theologien auf die ThdB und ordne ihr als weitere emanzipatorische Theologien die Feministische und die Schwule Theologie bei.

1.1 Emanzipatorische Theologien: Die Erfahrung des eigenen Kontextes als Ausgangspunkt von Theologie

1.1.1 Der Bezug auf die Erfahrungen von Unterdrückung und Befreiung in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung

„Theologie ist ein Sprechen über Gott aus einer konkreten historischen Situation heraus", so sagt Gustavo Gutiérrez, der gerne als der „Vater" der ThdB bezeichnet wird[2]. Theologie nämlich müsse Antwort geben auf die Nöte und Fragen der Menschen in ihrer Zeit und an ihrem Ort. Gutiérrez verweist auf die Bedeutung der Fragestellung Bonhoeffers, die seines Erachtens prägend war für einen großen Teil der gegenwärtigen Theologie: „Wie können wir in einer mündigen Welt von Gott sprechen?"[3] Für Bonhoeffer sei diese Fragestellung der Reflex seiner Welt gewesen. Jedoch: „In Lateinamerika liegen die Dinge anders. Unsere Frage lautet (…): Wie kann man von Gott sprechen angesichts des Leidens der Unschuldigen? Wie kann man eine Sprache von Gott finden, die vom Leiden der unschuldigen Menschen herkommt?"[4] Der historische Kontext prägt also für Gutiérrez die Fragestellungen der Theologie.

Jedoch sind es nicht nur die *Fragestellungen* der Theologie, die durch den Kontext bedingt sind, sondern die Theologie *als ganzes* und der Theologe und die Theologin mit ihrer ganzen Existenz sind in diesen Kontext verwoben:

„Die Theologie der Befreiung ist eine kritische und systematische Reflexion über die in der Befreiungspraxis gelebte, bezeugte und gefeierte Erfahrung Gottes. (…) [Sie ist] nicht eine Reflexion über die Befreiung, sondern eine Reflexion über Gott im Kontext der Befreiung."[5]

Es lohnt sich, diesen Satz von Pablo Richard genau zu lesen und Stück für Stück zu analysieren! Drei Charakteristika der ThdB und ihres Erfahrungsbezuges kommen darin zum Ausdruck:

- Theologie ist „zweiter Akt": Sie folgt auf die gelebte (Befreiungs-)Praxis als kritische Reflexion und zielt auf veränderte Praxis.
- ThdB ist Reflexion auf die in dieser Praxis gegenwärtige Erfahrung Gottes. Sie setzt die Gegenwart Gottes in der Befreiungspraxis einerseits voraus, will andererseits aber dazu anleiten, diese Gegenwart zu entdecken.

---

2 Gustavo Gutiérrez: *Theorie und Erfahrung*, 48.
3 Gutiérrez: *Theorie und Erfahrung*, 48.
4 Gutiérrez: *Theorie und Erfahrung*, 49.
5 Pablo Richard: *ThdB*, 191f.

- ThdB ist daher streng genommen nicht Reflexion über Befreiung, sondern über Gott und seine Gegenwart im Kontext der Befreiung.

1.1.1.1 Theologie als „zweiter Akt"– die unausweichliche Bezogenheit von Theologie auf ihren Kontext

In seiner Löwener Doktorarbeit über die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung betont Clodivis Boff[6], daß die Theologie wie jede Wissenschaft von einer Außen- und von einer Innenperspektive aus betrachtet werden könne.
Die Innenperspektive richte sich auf den „Ort der Erkenntnis" der jeweiligen Wissenschaft[7]. Auf dem Hintergrund der für die jeweilige Disziplin geltenden Gesetzmäßigkeiten ließe sich hier nach der methodischen Strenge des wissenschaftlichen Arbeitens und nach der Wahrheit der Ergebnisse fragen.
In der Außenperspektive gesehen jedoch stelle sich die Frage nach dem sozialen Ort der jeweiligen Wissenschaft und ihrer gesellschaftlichen Funktion. Beide Perspektiven gelte es deutlich auseinanderzuhalten, doch sei es unmöglich, eine der beiden zu dispensieren.[8]
Boff folgert daraus: „*Jede* Theologie als soziale Praxis und als Produktion von Bedeutungen sowie *jeder* Theologe als Produzent von Bedeutungen und Erkenntnissen und als ein im Sozialen Handelnder haben eine soziale Situation, sind *sciens nesciens, nolens volens* eingebunden in das Gefüge eines sozialen Ganzen und sind sogar aktiv daran beteiligt. Und dies gilt für eine ‚traditionelle' Theologie ebenso wie für eine ‚progressive'."[9]
Boff versteht die Beziehung zwischen sozialem Ort und theologischer Produktion dergestalt, „daß ein bestimmtes politisches Engagement die Verwirklichung eines entsprechenden theologischen Diskurses erlaubt oder ermöglicht"[10] – oder eben verhindert.
In einer „Theologie des Politischen"[11] bestimme nun aber nicht einfach die gesellschaftliche Praxis die Aussagen des Theologen. Vielmehr „breche" dieser gerade mit der politischen Praxis, um diese nun entsprechend der dem theologischen Denken eigenen Gesetzmäßigkeiten und Normen kritisch zu reflektieren[12].
Theoretisch verantwortet müsse in der theologischen Reflexion daher gefragt werden: „*Welche* Art von Engagement muß man übernehmen? *Welche* soziale Position muß der Theologe innehaben? Und da ein theologischer Diskurs stets einen bestimmten Ort im sozialen Raum einnimmt: *Welchen* Ort soll dieser bestimmte theologische Diskurs einnehmen?"[13]

---

6 Clodovis Boff: *Theologie und Praxis*.
7 Boff: *Theologie und Praxis*, 260 u.ö.
8 Vgl. zum Ganzen: Boff: *Theologie und Praxis*, 260–264.
9 Boff: *Theologie und Praxis*, 257.
10 Boff: *Theologie und Praxis*, 265.
11 So die Verallgemeinerung Boffs über die ThdB hinaus. Damit will er zum Ausdruck bringen, daß das Politische in einer solchen Theologie zum ausdrücklichen Objekt der theologischen Arbeit wird. Vgl. Boff: *Theologie und Praxis*, 20–23.
12 Zu diesem Bruch vgl. Boff: *Theologie und Praxis*, 247, 267 u.ö. Von dieser „autonomen" Arbeit des Theologen handelt Boffs zweiter Hauptteil, 127–255.
13 Boff: *Theologie und Praxis*, 259.

Die theologische Reflexion kommt also für Boff von einem bestimmten sozialen Ort her und zielt auf einen solchen sozialen Ort bzw. auf die Veränderung dieses Ortes. Theologie ist daher stets abhängig im Sinne ihrer „praktische[n] Funktionsbeziehung", aber stets autonom im Sinne ihrer Normen und Gesetzmäßigkeiten[14].
Brechen also der Theologe oder die Theologin um der kritischen Reflexion willen[15] mit der gelebten Praxis, so bleibt doch andererseits die Forderung bestehen, „daß der Theologe immer in engem Kontakt mit der konkreten Gemeinschaft arbeitet"[16]. Die Praxisbezogenheit der Theologie ist so charakteristisch für die ThdB, daß immer wieder vom „Primat der Praxis" und der Theologie als „zweitem Akt" gesprochen werden kann[17].
Beachtet werden muß dabei, daß diese Bezogenheit von Theologie und Praxis keineswegs ein theoretisches Postulat ist, wie dies im Kontext deutschen theologischen Arbeitens vielleicht erscheinen mag. Vielmehr kommen die Theologinnen und Theologen der Befreiung aus einer konkreten Unterdrückungs- und Befreiungspraxis her, in die sie aufgrund ihrer pastoralen Praxis eingebungen sind. Aus den Fragestellungen und Problemen dieser Praxis heraus sind die wesentlichen Entwürfe und auch Einrichtungen der ThdB entstanden. So wurde z.B. im Jahr 1978 das „CEBI-Zentrum für Bibelstudien" aufgrund der Erkenntnis gegründet, daß die bisherige biblische Ausbildung für die Moderation der Bibelgruppen in den Basisgemeinden ungenügend war. Fast alle wesentlichen bibeltheologischen Projekte der ThdB sind im Umfeld dieses Zentrums entstanden[18].
Die Praxis liegt also als gelebte Erfahrung der theologischen Arbeit stets voraus.

1.1.1.2 Die Erfahrung der Gegenwart Gottes inmitten der Armen

Theologinnen und Theologen der Befreiung werden nicht müde zu betonen, daß die enge Verbindung von (Befreiungs-)Praxis und Theologie eine Konsequenz des Zweiten Vatikanischen Konzils gewesen sei. Dieses nämlich habe „die objektiven und subjektiven Mauern niedergerissen, die uns von der Welt trennten und unser Bild von ihr entstellten"[19]. Infolge der dort geforderten Öffnung zur Welt hätten sich die Christinnen und Christen in Lateinamerika verstärkt daran gemacht, „die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums zu deuten"[20].
Dabei werden sie nicht nur mit der erschreckenden Armut und Unterdrückung konfrontiert, die den lateinamerikanischen Kontinent seit der Kolonialzeit kennzeichnen[21]. Viel-

14 Boff: *Theologie und Praxis*, 54f, Zitat 54.
15 Diese kritische Reflexion geschieht vor allem im Licht biblischer Texte. Die ThdB ist ganz wesentlich biblische Theologie. Die (hermeneutische) Methode dieser Reflexion ist mehrfach umfassend dargestellt worden; vgl. Wolfgang Schürger: *Theologie*, v.a. 63–91. Außerdem sei verwiesen auf den einschlägigen zweiten Hauptteil bei Boff: *Theologie und Praxis*, 127–255, sowie auf die sehr gute (portugiesische) Darstellung bei Enio R. Mueller: *Teologia*, 151–263.
16 Boff: *Theologie und Praxis*, 248.
17 Vgl. zusammenfassend: Horst Goldstein: *Lexikon*, 180f, oder auch Boff: *Theologie und Praxis*, 246–248.
18 Vgl. Schürger: *Theologie*, 22–62.
19 Roberto Oliveros: *Geschichte*, 3.
20 GS 4, zitiert nach Heinrich Denzinger: *Denzinger/Hünermann*, 4304. Vgl. den Hinweis auf die Bedeutung gerade der Pastoralkonstitution bei Oliveros: *Geschichte*, 3 und 12.
21 Vgl. z.B. Oliveros: *Geschichte*, 3–6, Gutiérrez: *Theorie und Erfahrung*, 49–54, Goldstein: *Lexikon*, 10–14.

mehr entdecken sie inmitten der leidenden und unterdrückten Menschen die Gegenwart Gottes. Mit einigen raschen Pinselstrichen lassen sich dabei zwei Bilder skizzieren[22]:
Christinnen und Christen entdecken inmitten der leidenden und unterdrückten Menschen *das Angesicht des mitleidenden Christus*. Vermittelt durch biblische Texte wie Mt 25,31–46 begegnet ihnen Christus in dem landlosen Bauern, in der alleinerziehenden Mutter in der Favela oder in den Straßenkindern der Großstädte[23]. Der mitleidende Christus in den Armen von heute wird so zu Aufforderung, sich zu diesen Armen zu bekehren, mit ihnen solidarisch zu sein und gemeinsam Wege des Lebens zu suchen:
„In unserer Geschichte verwirklicht sich die Gemeinschaft mit dem Nächsten zwangsläufig durch die ‚Option für die Armen'. Nächstenliebe wird bewahrheitet, wenn wir die Verarmten dieser Erde lieben. Bekehrung bedeutet, etymologisch gesehen, ‚sich hinkehren zu …' Christliche Bekehrung heißt: ‚sich zum Armen hinkehren', das Herz mit ihm gemeinsam schlagen lassen, mit seinem Leid weinen, mit seiner Freude sich freuen. (…) Sich zu Christus bekehren bedeutet, dem Armen Bruder zu werden."[24]
Der parteiische, befreiende Gott. Im Lichte der Exodus-Tradition und profetisch-messianischer Texte entdecken Christinnen und Christen in Lateinamerika die Gegenwart Gottes dort, wo aufgrund von Widerstands- und Befreiungsbewegungen neues Leben entsteht. Die Überzeugung, daß Gott „Leben in Fülle für alle" will (vgl. Joh 10,10) wird zur leitenden Vorstellung, um die Gegenwart Gottes heute zu erfahren[25].
Sehr zu recht hat Hermann Brandt mit Blick auf diese beiden Bilder von „Gottes Auftauchen in der Wirklichkeit" Lateinamerikas gesprochen[26].

Dreierlei wird m.E. an diesen beiden Bildern deutlich:
1) Wenn die Theologinnen und Theologen der Befreiung von der vorgängigen Erfahrung der Gegenwart Gottes sprechen, so ist diese Erfahrung gleichwohl bereits theoretisch vermittelt, nämlich durch die Tradition der biblischen Texte. Die Theologie befindet sich bereits mitten in dem hermeneutischen Zirkel, wie ihn z.B. João Batista Libanio beschreibt: „In dem Moment, wo er sich in die Welt der Armen begibt, nimmt der Christ deutlich die Gegenwart Gottes wahr. Diese Erfahrung führt ihn dazu, nach dem Wesen Gottes und nach seinem Weg mit den Menschen zu fragen (…). Die Wirklichkeit, die er erfährt, und unzählige Texte, Botschaften und Lebenshaltungen, die in der Heiligen Schrift überliefert werden, erscheinen ihm auf diese Weise beide zugleich in einem neuen Licht."[27]

---

22 Maximiliano Salinas: *Modelos*, 381–387, zeigt, wie diese Bilder bereits über die Jahrhunderte in der Volksreligiosität angelegt waren.

23 Das Bildmaterial zur Gegenwart des mitleidenden Christus ist unermeßlich. Einige Beispiele s. in Wolfgang Schürger: *Menschen unter dem Kreuz*, und unten, 4.2.2.3.8

24 Oliveros: *Geschichte*, 9, vgl. Gutiérrez: *Theorie und Erfahrung*, 57–60.

25 Vgl. z.B. Richard: *ThdB*, v.a. 202–208.

26 Erstmals Hermann Brandt: *Auftauchen Gottes* im Untertitel, dann wieder in Hermann Brandt: *Gottes Gegenwart*, 35. Mueller: *Teologia*, 157, spricht von der „Theophanie" Gottes.

27 „Ao encontrar-se com os pobres, o cristão percebe uma presença forte de Deus. Esta experiência remete-o a perguntar-se pelo próprio ser de Deus e seu projeto, (…). E assim iluminam-se-lhe, ao mesmo tempo. a realidade, que experimenta e inúmeros textos, mensagens, práticas transmitidos na Escritura.", João Batista Libanio: *Teologia da Reveleção*, 443.

2) In der Art, wie in der ThdB von Gotteserfahrung die Rede ist, wird deutlich, daß für die Theologinnen und Theologen der Befreiung Heilsgeschichte und Profangeschichte untrennbar miteinander verbunden sind:
„Es gibt nur eine Geschichte, und Gott ist in dieser einen Geschichte gegenwärtig, offenbart sich und erlöst uns. Glauben zu haben bedeutet, fest für wahr zu halten, daß Gott in die Geschichte eingreift; deswegen bekennen wir ihn als den Gott der Geschichte. Glauben zu haben bedeutet, fest für wahr zu halten, daß die Geschichte sich immer selbst übersteigt, daß in der Geschichte immer das Neue sowie ein uns überraschendes Wort Gottes gegenwärtig sind und daß die Geschichte eine absolute und transzendente Dimension hat. Die Geschichte ist der grundlegende Vermittlungsort der Begegnung mit Gott."[28]
3) Freilich wird Gott nicht einfach mit der Geschichte „verrechnet"; auch die ThdB weiß um die bleibende Transzendenz Gottes: Transzendenz bedeutet für Pablo Richard „eine Wirklichkeit, die jenseits einer Grenze liegt"[29]. Diese Grenze sei in Lateinamerika zweifach bestimmt: zum einen durch die Unterdrückung, die das Leben der Unterdrückten eingrenzt, zum anderen durch den Tod, der jedem Geschöpf eine Grenze setzt. Gott aber sei transzendent, „weil er diese Grenze überwunden hat und ein Leben jenseits des Todes sicherstellt. (…) Gott ist transzendent als der Gott, der von Unterdrückung und auch vom Tod befreit. Der transzendente Gott ist der Gott des Lebens, denn er sichert uns ein vollends befreites Leben, ein Leben ohne Unterdrückung und Tod. Aber dieses befreite Leben ist ein Leben *in dieser Geschichte*."[30]
Ähnlich Leonardo Boff: Ausgehend von der Feststellung, daß „Geschichtlichkeit" heute als die Grundbestimmung des Menschseins angesehen werden kann[31] kommt er zu dem Ergebnis: „Gnade ist für uns heute nur dann Gnade, wenn sie von innen her aus dieser unserere Welt hervortritt, in die wir eingebettet sind."[32] „Erfahrung von Gnade ist Erfahrung der Geschichtlichkeit des Menschen, innerhalb deren dieser erfährt, was das Wort *Gnade* übersetzen will: Geschenk, Ungeschuldetheit, Wohlwollen, Gunst, Schönheit usw. (…) eine bestimmte Art und Weise, wie der Mensch oder die Welt ist, [läßt] das Ungeschuldete erahnen. Gnade erleben wir nur im Zusammenhang mit etwas. Sie ist dieses Etwas (Immanenz), aber ist es wiederum auch nicht (Transzendenz)."[33]
Weil Gnadenerfahrung dergestalt stets verknüpft ist mit welthafter Erfahrung, schlägt Boff vor, statt von der Epiphanie Gottes besser von seiner „Dia-phanie" zu sprechen[34].
Profaner und sakraler Raum fallen zusammen, insofern als innerhalb der „profanen" Welt Zeichen der Transzendenz Gottes und seines ewigen Lebens sichtbar werden: die Welt wird zum „Sakrament" Gottes: „die Gottvergessenheit der Welt wird aufgehoben, indem Gottes Auftauchen in der Wirklichkeit erfahren und bezeugt wird. Gott läßt sich

---

28 Richard: *ThdB*, 202. Die ausführlichste Untersuchung dieses „One-History-Concept" der ThdB findet sich m.W. in der Masters-Degree-Arbeit von Ronald Baesler: *One History*.
29 Richard: *ThdB*, 203, i.O. z.T. kursiv.
30 Richard: *ThdB*, 203.
31 Leonardo Boff: *Gnade*, 46.
32 Boff: *Gnade*, 64.
33 Boff: *Gnade*, 58f. Sein Bruder Clodovis verweist hier auf die Eigenart des Sprachspiels der Theologie: nicht die Worte, wohl aber die Diskursform machen diese Eigenart aus; Boff: *Theologie und Praxis*, 209–213.
34 Boff: *Gnade*, 79.

in der Wirklichkeit als Inkarnierter und Befreiender erfahren, erkennen und benennen. In der Wirklichkeit wird das extra nos erfahren, ja es zieht immer tiefer in die Wirklichkeit hinein. (…) Der Glaube – oder die Spiritualität der Befreiung –, der Gottes Inkarnation in der Wirklichkeit nachgeht, wird frei von dem Druck, die Weltlichkeit der Welt zu legitimieren. (…) Damit leistet die Befreiungstheologie die Entlastung der Befreiungspraxis von der Anforderung, sie habe das Reich der Freiheit, d.h. die Gemeinschaft mit Gott und den anderen Menschen, zu schaffen. Es ist der Geist, der dies tut, der Geist des Herrn, der selber schon die Identifikation mit dem ‚Armen' vollzogen hat."[35]
Dieses „Auftauchen Gottes" in Lateinamerika geschah und geschieht für viele Theologinnen und Theologen unerwartet. Von der „Offenbarung Gottes" an der „Kehrseite der Geschichte" wird daher gesprochen[36], die Gottesbegegnung inmitten der Armen und Unterdrückten als „spirituelle Erfahrung"[37] bezeichnet. Diese Gottesbegegnung ist so neu und umwerfend, daß sie immer wieder als Bekehrungserlebnis beschrieben wird[38]. Gustavo Gutiérrez kann daher das Postulat aufstellen: „Bevor wir von Gott sprechen können, müssen wir Erfahrungen von der Gegenwart Gottes in unserem Leben gemacht haben."[39]

1.1.1.3 Die Aufgabe der Theologie: Kritische Reflexion der Wirklichkeit auf die Erfahrungen der Gegenwart Gottes hin

Die gelebte (Befreiungs-)Praxis geht für die Theologinnen und Theologen der Befreiung der theologischen Arbeit voraus. In ihrer pastoralen Arbeit sind sie mit dieser Praxis verbunden. Getreu den Forderungen des Zweiten Vatikanischen Konzils sehen sie ihre Aufgabe darin, die „Zeichen der Zeit" wahrzunehmen und „im Licht des Evangeliums"[40] zu interpretieren. Damit aber stellt sich für Carlos Mesters und andere die Frage: „Wie sollen wir diese Zeichen der Zeit interpretieren? Unser Glaube sagt uns, daß Gott inmitten all dieser Neuerungen und Umbrüche gegenwärtig ist. Aber es ist eine so ungewohnte und verborgene Gegenwart, daß wir sie auf den ersten Blick weder wahrnehmen noch erfahren. Wie können wir daher die Bibel so *lesen und auslegen*, daß sie uns dabei hilft, das lebendige Wort Gottes heute in dieser neuen Situation zu entdecken und sie zu einer [Situation der] Guten Nachricht zu verwandeln?"[41]
Die biblischen Zeugnisse werden für die Interpretation der Gegenwart von fundamentaler Bedeutung. Christinnen und Christen gehen an die biblischen Texte mit der Erwar-

---

35 Brandt: *Gottes Gegenwart*, 35. Der Begriff von der Welt als „Sakrament" der Gnade bzw. Gottes findet sich z.B. bei Boff: *Gnade*, 79, oder Mueller: *Teologia*, 158.
36 Vgl. Brandt: *Gottes Gegenwart*, 15–19, Martin N. Dreher: *Befreiungstheologie*, 318–321.
37 Libanio: *Teologia da Reveleção*, 443.
38 So z.B. Oliveros: *Geschichte*, 8–10. Vgl. die Biographie u.a. vieler lateinamerikanischer Bischöfe; insbesondere der Märtyrerbischof Oscar A. Romero wird dabei immer wieder als Beispiel solch einer Bekehrung dargestellt.
39 Gutiérrez: *Theorie und Erfahrung*, 55.
40 GS 4, Denzinger: *Denzinger/Hünermann* 4304. Vgl. oben, S.18.
41 „Como ler e interpretar estes sinais dos tempos? A fé nos diz que Deus está presente e atuante nesta novidade. Mas é uma presença tão nova e tão escondida que não a percebemos nem a experimentamos por ora. Com *ler e intrepretar* a Bíblia, para que ela nos ajude a descobrir a palavra viva de Deus nesta novidade e a transformá-la em Boa-Nova?", Carlos Mesters: *Bíblia*, 39.

tung heran, daß sie ihnen helfen, die Gegenwart Gottes heute zu entdecken. Die Bibel wird zum „alten Buch mit neuem Leben“[42].

Es ist deutlich, wie auch in diesem hermeneutischen Vorgehen wieder die Bekehrungserfahrung mitschwingt: Die Erfahrung der Gegenwart Gottes in der (Befreiungs)Praxis führt zu der Gewißheit, „daß Gott inmitten all dieser Neuerungen und Umbrüche gegenwärtig ist“. Ist die Art und Weise, wie diese Erfahrung zum Ausdruck gebracht wird, dabei einerseits schon von einem bestimmten Vorverständnis biblischer Texte geprägt[43], so führt andererseits die intensive Lektüre der biblischen Zeugnisse dazu, diese Erfahrungen zu überprüfen und neue oder andere Züge der Gegenwart Gottes zu erkennen. Die Bibelauslegung zielt damit auf eine vertiefte Sicht der Wirklichkeit unter der Perspektive der Gegenwart Gottes. Sie trägt dazu bei, Christinnen und Christen zu einem Handeln zu befähigen, das dem Weg Gottes in dieser Situation entspricht[44].

Clodovis Boff betont die Dominanz der biblischen Schriften in diesem hermeneutischen Zirkel: „die dialektisch-hermeneutische Bewegung bezieht ihre Kraft aus der Schrift, und sie wird letztlich an ihr als der *norma normans* gemessen“[45]. Die kritische Reflexion der Wirklichkeit auf die Gegenwart Gottes hin stelle nämlich gerade die Innenperspektive der theologischen Arbeit dar. In dieser aber bilden die „christlichen ‚Quellen‘“[46] die Grundlagen der Argumentation.

Wie viele andere Hermeneuten der ThdB ist sich auch Clodovis Boff der Möglichkeiten des Mißbrauchs, der „ideologischen und minipulierenden Anwendungen der Hl. Schrift“[47] bewußt. Eine solche Gefahr sieht er vor allem im Fall einer „hermeneutische()[n] bricolage“[48] und bei Verwendung des hermeneutischen Modell „Korrespondenz der Begriffe“[49] gegeben.

Unter „hermeneutischer bricolage“ versteht Boff die Praxis, „aus der Schrift einfach das herauszunehmen, was das eigene Interesse widerspiegelt, und sich nur darum zu sorgen, die biblischen Texte als Bestandteile eines schon vorher aufgestellten theoretischen oder praktischen Plans zu nehmen“[50]. Die Hermeneutik der Korrespondenz der Begriffe stellt demgegenüber gleichsam einen Immediatismus der umgekehrten Richtung dar: Entdekkungen, die am biblischen Text gemacht werden, werden direkt auf die gegenwärtige Situation angewandt: „Wenn man beweisen könnte, daß Jesus wirklich ein Zelot war, dann wäre die Teilnahme der Christen am Revolutionsprozeß gerechtfertigt; wenn man im Gegensatz dazu beweisen könnte, daß Jesus wirklich ein entschiedener Pazifist war, dann würde das ‚revolutionäre Christentum‘ jede Legitimationsbasis verlieren.“[51] Boff kritisiert an einer solchen Hermeneutik, daß die Ausleger a) zu wenig ihr eigenes Erkenntnisinteresse berücksichtigen würden, b) die Unterschiede zwischen dem Kontext Jesu und dem eigenen Kontext einebneten und vor allem c) nicht wahrnähmen, daß die

---

42 Carlos Mesters: *Flor*, 50f.
43 Vgl. oben, S.19.
44 Vgl. ausführlich: Schürger: *Theologie*, 63–85, 192–206.
45 Boff: *Theologie und Praxis*, 245.
46 Boff: *Theologie und Praxis*, 222.
47 Boff: *Theologie und Praxis*, 234.
48 Boff: *Theologie und Praxis*, 226.
49 Boff: *Theologie und Praxis*, 235 u.ö.
50 Boff: *Theologie und Praxis*, 226.
51 Boff: *Theologie und Praxis*, 239.

biblischen Zeugnisse selbst schon Verstehensversuche auf einen bestimmten Kontext hin darstellten – in „schöpferische()[r] Treue“[52] gegenüber den Worten und Verhaltensweisen Jesu.
Zusammenfassend gilt daher für Boff: „Man muß die Identität des Sinnes also nicht auf der Ebene der Kontexts suchen und folglich auch nicht auf der Ebene der Botschaft als solcher, sondern vielmehr auf der Ebene der *Relation* zwischen Kontext und Botschaft der jeweiligen Seite [s.c.: der jeweiligen Interpreten gestern und heute]. Die homologische Beziehung enthält den Sinn. Sie produziert die ‚Homosemie‘, weil sie den ‚spirituellen‘ Sinn beinhaltet. Darum paßt für unser Modell der Name ‚Modell der Korrespondenz der Relationen‘.“[53]
Die Kontextanalyse bekommt daher für Boff große Bedeutung. Bezüglich der Erhebung des Kontext eines biblischen Textes betont er die Bedeutung der Form- und Redaktionsgeschichte[54], bezüglich des gegenwärtigen Kontextes aber die Aufgabe der „sozial-analytischen Vermittlung“[55]. Diese gehe als äußere Arbeit der Theologie der inneren Aufgabe der hermeneutischen Vermittlung voraus. Hier müsse sich der Theologe oder die Theologin der Sozialwissenschaften und ihrer Forschungsergebnisse bedienen. Sie setze mit ihrer hermeneutischen Vermittlung gleichsam auf die Ergebnisse der Sozialwissenschaften auf. Verdeutlicht am Begriff der Befreiung bedeute dies: „So ist ‚Befreiung‘ für den Theologen ein nicht eigentlich theologischer Begriff (AII). Es ist ein soziologischer Begriff, der in der theologischen Praxis zur AI gehört, zu dem, was theologisiert werden muß. Der Theologe arbeitet nicht mit dem Begriff ‚Befreiung‘, sondern er bearbeitet den Begriff ‚Befreiung‘. (…) Der Prozeß der theologischen Arbeit ist folgender: mit Hilfe des streng theologischen Begriffs ‚Erlösung‘ (AII) den soziologischen Begriff ‚Befreiung‘ umzuwandeln (AI), so daß daraus ein theologischer Satz hervorgeht wie etwa: ‚Befreiung ist Erlösung‘ (AIII).“[56]
Für die theologische Arbeit bedeutet dies: „Die Arbeit der AII [also der theoretischen Vermittlung und Reflexion, W.S.] der T[heologie] d[es] P[olitischen] besteht darin, zu zeigen, wie die politische Praxis (AI) eine auf das Heil oder die Errichtung des Gottesreiches ausgerichtete Handlung sein kann (AIII).“[57]

1.1.1.4 Theologie als „regionaler Diskurs“

Die ThdB versteht sich als kontextuelle Theologie. Sie ist bezogen auf eine bestimmte, historische Praxis und sie zielt auf das Handeln der Christinnen und Christen in dieser Praxis. Wie Clodovis Boff zeigt, ist sie aufgrund der sozial-analytischen Vermittlung angewiesen auf interdisziplinäres Arbeiten, auf Verständigung mit den Sozialwissen-

52 Boff: *Theologie und Praxis*, 242.
53 Boff: *Theologie und Praxis*, 244.
54 Boff: *Theologie und Praxis*, 241.
55 Diese wird in dem ersten Hauptteil seines Buches ausführlich beschrieben.
56 Boff: *Theologie und Praxis*, 157f, wobei innerhalb eines wissenschaftlichen Prozesses jeweils AI den Untersuchungsgegenstand, AII das methodische Instrumentarium und AIII das Ergebnis beizeichnet.
57 Boff: *Theologie und Praxis*, 217. Wobei Boff auch um die Gefahr solch eines Vorgehens weiß, denn dabei „müssen wir außerordentlich vorsichtig sein, damit man nicht das dröhnende Ereignis des Sturms auf die Bastille über die dunkle Tatsache der Kreuzigung auf Golgatha stellt“ (219).

schaften[58]. Sie ist „regionaler Diskurs“[59] in diesem Gespräch der Wissenschaften. Aber sie ist es auch im Hinblick auf ihren Situationsbezug: Sie ist regionaler Diskurs, gerade weil sie konkret und geschichtlich ist. Deshalb bleibt sie „unsystematisch“ und offen – denn „das ‚Wissen‘ geht niemals im alltäglichen Verstehen auf“[60]. Zu ihrer „Wahrheit“ gelangt die ThdB daher auch nicht in erster Linie durch die „Angleichung des Verstandes an den gegebenen Gegenstand“, sondern dadurch, „daß (theologische) Aussgen sich in einem Prozeß des Handelns *bewahrheiten*“[61].

1.1.1.5 Kritischer Rückblick

Es kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht um eine umfassende Würdigung der ThdB gehen. Vielmehr sollen ihre Gedanken in „schöpferischer Treue“ (Cl. Boff) aufgegriffen und mit anderen kontextuellen Ansätzen sowie mit „traditionellen“ Theologien ins Gespräch gebracht werden – in der Hoffnung, dabei so etwas wie Gesprächsregeln in der (legitimen!) Pluralität der theologischen Ansätze zu finden.
Keine Kritik soll daher diesen Abschnitt beschließen, wohl aber einige Problemanzeigen, die es zu bedenken gilt:
Neubekehrte sind meist sehr überzeugt von ihrer Sache. Für kritische Rückfragen sind sie nur schwer empfänglich, die Fragerinnen oder Frager werden als diejenigen gesehen, die vom wahren Glauben noch nicht ergriffen worden sind. Die Tatsache, daß Theologinnen und Theologen der Befreiung immer wieder Bekehrungsterminologie verwenden, wenn sie auf die Option für die Armen zu sprechen kommen, mag den Eindruck solcher Kritikunfähigkeit vermitteln[62]. Gerade die intensiven Überlegungen zu einer befreiungstheologischen Hermeneutik zeigen aber m.E., daß dieser Eindruck nicht bestätigt werden kann[63].
Kritisch wird freilich bei jedem Ansatz kontextueller Theologie zu beachten sein, inwieweit der hermeneutische Zirkel durchgehalten ist, inwieweit also jeder der beiden Pole Situation (AI, mit Cl. Boff) und theologische Vermittlung in seiner Eigenständigkeit zum Tragen kommen kann.
Bezüglich der Situationsanalyse bleiben in der ThdB Fragen offen: Clodovis Boff weist hier zwar auf die enge Zusammenarbeit mit den „Wissenschaften des Sozialen“ hin – und führt dafür Ricoeur und Strasser als Zeugen an[64] – aber mit *welcher* Wissenschaft

58 So explizit Boff: *Theologie und Praxis*, 119f.
59 Boff: *Theologie und Praxis*, 120.
60 Enrique D. Dussel: *Pensador*, 145.
61 Goldstein: *Lexikon*, 222.
62 Zu denken wäre z.B. an die Schlußpassage in der Auslegung der Gottesknechtslieder durch Carlos Mesters: „Wenn die Geschichte, die ich jetzt erzählt habe, nicht in allem mit der Meinung der Gelehrten übereinstimmt, dann macht mir das Sorge, allerdings nicht sehr viel. Aber wenn sie nicht mit der Erfahrung der Kleinen und der Leidenden, die es nicht gewohnt sind, ihre Meinung zu äußern, übereinstimmen würde, dann wäre ich zutiefst besorgt. Wenn das der Fall ist, werde ich die Geschichte, die ich hier erzählt habe, beiseite lassen und hingehen, um von neuem auf die Geschichte zu hören, die sei mit ihrem Leben erzählen.“, Carlos Mesters: *Botschaft*, 133f.
63 So ist es ja im bibeltheologischen Bereich gerade Carlos Mesters, der sich intensiv mit der hermeneutischen Methode beschäftigt und äußerst gründliche Exegese betreibt, vgl Schürger: *Theologie*, v.a. 63–91, und Carlos Mesters: *Bibellektüre*.
64 Boff: *Theologie und Praxis*, 155 Anm. 58.

erfolgt hier die Zusammenarbeit? Enio R. Mueller hat daher m.E. zu recht auf das ungeklärte Wirklichkeitsverständnis der ThdB hingewiesen: „Wir können also (…) sagen, daß innerhalb der ThdB die Frage noch einer Vertiefung bedarf, wie ‚Wirklichkeit' zu verstehen und aufzufassen ist. Hier läßt sich nämlich ein tiefgreifender Konflikt zwischen zwei grundlegenden Perspektiven beobachten: Einerseits ist die ThdB beeinflußt durch eine materialistische Hermeneutik, die dazu tendiert, ‚Wirklichkeit' als ganzes innerhalb ihrer wissenschaftlichen Horizonte einzusperren. Diese Perspektive kommt ziemlich deutlich in den analytischen Materialien zum Durchschein, auf die die ThdB aufbaut. Andererseits aber wissen die Theologen der Befreiung als Personen, die im Glauben stehen, daß diese Horizonte zu eng sind und daß viele Sachen, die für sie selber Realität sind, bei solch einer Analyse außen vor bleiben. Diese Spannung findet sich in etlichen der Texte, die wir untersucht haben (…)."[65]

Aufgrund ihrer pastoralen Praxis stehen die Theologinnen und Theologen mitten in der lateinamerikanischen Wirklichkeit. Sie haben, sozusagen, eine „unmittelbare" Erfahrung. Wie aber kann das Verhältnis von „unmittelbarer" Erfahrung und ihrer theoretischen Vermittlung näher bestimmt werden?

Mit der unmittelbaren Erfahrung der lateinamerikanischen Wirklichkeit und der sich darin offenbarenden Gegenwart Gottes unter den Armen (vgl. die Bekehrungsterminologie!) mag zusammenhängen, daß Theologinnen und Theologen der Befreiung selbst auf ein erkenntnistheoretisches Defizit hinweisen: Auf die Bedingungen der Möglichkeit solcher Gottesbegegnung wird in der Regel kaum reflektiert[66]. Dies kann damit zusammenhängen, daß nicht die Philosophie der primäre Gesprächspartner der ThdB ist, sondern die Sozialwissenschaften[67], jedoch wird auch dies im weiteren Fortgang zu beachten sein.

1.1.2 Erfahrung von Frauen als Ausgangspunkt von Theologie – feministische Theologie

Wie in anderen emanzipatorischen Theologien verstehen auch die Vertreterinnen feministischer Theologie ihr Arbeiten als Reflexion konkreter Praxis mit dem Ziel der Veränderung[68]. Ihre Aussagen sind damit zunächst auf einen bestimmten Kontext bezogen. Ähnlich wie in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie stellt sich daher auch hier die Frage, inwieweit von „der" feministischen Theologie gesprochen werden kann. Elisabeth Schüssler Fiorenza hat auf dieses Problem aufmerksam gemacht: „Während der vergangenen zehn Jahre [d.h. seit 1986; W.S.] entstanden an verschiedenen Orten der Welt viele verschiedene Richtungen Feministischer Theologie, so daß es nicht länger

---

65 „(…) podemos dizer que toda a questão da forma de entender ou conceituar a realidade é uma questão ainda a ser aprofundada dentro da TdL. Parece haver um conflito de fundo entre duas perspectivas básicas. Por um lado, a TdL é influenciada por uma hermenêutica metrialista-histórica, que tende a encerrar a realidade como um todo dentro dos seus horizontes e que se faz sentir com bastante força nos materiais analíticos com que trabalha a TdL. Por outro lado, os teólogos da libertação, como pessoas de fé sabem que esses horizontes são por demais acanhados e que muito coisa que para eles é real fica simplesmente de fora dos mesmos. Esta tensão se reflete em vários dos textos que analisamos (…).", Mueller: *Teologia*, 183.

66 Vgl. Juan José Tamayo: *Rezeption*, 54, und Boff: *Theologie und Praxis*, 18f.

67 Vgl. Goldstein: *Lexikon*, 221f.

68 S. z.B. Christine Schaumberger: *Art. Erfahrung*, 76.

angemessen ist, von Feministischer Theologie im Singular zu reden. Feministische Theologien – als Begriff im Plural gefaßt – erlauben uns, einen kleinen Einblick in den bunt gewebten Stoff von feministisch-theologischem Denken und religiösem Ringen – weltweit – zu bekommen."[69]
Wenn hier nun im folgenden nach dem „Typischen", Gemeinsamen im Erfahrungsbezug feministischer Theologien gefragt wird, so muß bewußt bleiben, daß dadurch die farblichen Feinheiten dieses bunten Stoffes verloren gehen. Die Spannung von Kontextualität und Universalität, die eines der Leitmotive der vorliegenden Arbeit ist, kommt so bereits in den Fragen der Darstellung zum Tragen.

„Consulting human experience is an identifying mark of virtually all contemporary theology, as indeed has been the case at least implicitly with most of the major articulations in the history of Christian theology.", stellt Elizabeth A. Johnson fest[70]. „Feminist reflection is therefore not alone in its use of human experience as a resource for doing theology. What is distinctive, however, is its specific identification of the lived experience of women (…) as an essential element in the theological task."[71]
Mit den Vertreterinnen und Vertretern der ThdB verbindet die feministischen Theologinnen daher die Kritik an „eine[r] theologisch verbreitete[n] universalistische[n] Rede von ‚dem Menschlichen' oder ‚dem Menschen', die zu Lasten der Vergessenen, Unterdrückten und Besiegten geht."[72] Anders als und z.T. in Kritik an der lateinamerikanischen Befreiungstheologie sehen sie dabei aber gerade die Frauen als solche Vergessene der Geschichte an. Diese sollen daher nun selber mit ihren spezifischen Erfahrungen zu Subjekten der Theologie werden:
„Neu an der feministischen Hermeneutik ist daher nicht die Kategorie der Erfahrung als ein Kontext der Interpretation, sondern vielmehr die Berufung auf die *Erfahrung von Frauen*. Es ist gerade die Erfahrung von Frauen, die in der Vergangenheit aus der Hermeneutik und aus der theologischen Reflexion ausgeschlossen wurde. Dies geschah dadurch, daß Frauen verboten wurde, die theologische Tradition zu studieren und dann zu lehren und zu predigen. Frauen konnten ihre eigene Erfahrung nicht in die öffentliche Fromulierung der Tradition einbringen. Die Frauen wurden nicht nur davon ausgeschlossen, die Tradition von ihrer eigenen Erfahrung aus zu gestalten und zu interpretieren, sondern die Tradition wurde gegen sie gestaltet und interpretiert. Die Tradition wurde geprägt, um ihren Ausschluß zu rechtfertigen."[73] Dieser androzentrischen Tendenz klassischer Theologie gelte es die aufgrund der Erfahrung von Frauen kritisierte und neuformulierte Tradition entgegenzusetzen.

Bezüglich des Stellenwertes von Erfahrung im theologischen Arbeiten werden in diesen Aussagen Radford Ruethers zwei Grundannahmen deutlich, die m.E. zumindest für die Vertreterinnen einer „feministischen Befreiungstheologie" typisch sind[74]:

---

69 Elisabeth Schüssler Fiorenza: *Feministische Theologie*, 1 [Einleitung zum Themenheft Feministische Theologie weltweit, Conc 32/1 (1996)].
70 Elisabeth A. Johnson: *She who is*, 61. Ähnlich Schaumberger: *Art. Erfahrung*, 74.
71 Johnson: *She who is*, 61.
72 Schaumberger: *Art. Erfahrung*, 75.
73 Rosemary Radford Ruether: *Interpretation*, 132f.
74 Bei aller Problematik der Richtungszuweisung, vgl. Monika Maaßen: *Biographie*, 180f, verstehe ich unter „feministische Befreiungstheologie" diejenige Ausprägung feministischer Theologie, die durch

- Es gibt keine theologische Aussage, die nicht zumindest implizit erfahrungsabhängig ist.
- Es ist möglich, ausgehend von gegenwärtigen Frauenerfahrungen zu einer befreienden Lektüre der christlichen Tradition zu gelangen.

1.1.2.1 Kontextualität und Erfahrungsbedingtheit theologischer Aussagen und christlicher Symbole

Ein wichtiger Teil feministisch-theologischer Arbeit der vergangenen Jahre bestand darin, geläufige Bilder und Symbole des christlichen Glaubens kritisch auf ihre Entstehung im patriarchalen Kontext und auf ihre unterschiedliche Funktion für Frauen und Männer hin zu befragen. Dies hat dazu geführt, daß kontextuelle Konturen der jeweiligen Bilder und Symbole deutlich geworden sind[75]. In der Konsequenz hieraus wird heute gefragt, ob nicht auch so allgemeine christliche Grundbegriffe wie „Sünde“ von dem jeweiligen Erfahrungskontext her in ihrem Inhalt neu zu bestimmen sind[76].
Feministische Theologinnen nehmen hier wahr, was weiter unten unter dem Stichwort „Wechselzusammenhänge der Traditionalität“ ausführlich zur Sprache kommen wird[77]: „Menschliche Erfahrung ist sowohl Ausgangspunkt als auch Endpunkt des Zirkels der Interpretation. Kodifizierte Tradition greift zurück auf ihre Wurzeln in der Erfahrung, und sie wird auch ständig durch den Prüfstein der Erfahrung erneuert. (…) Allgemein anerkannte Symbole, Formeln und Gesetze beziehen ihre Authentizität aus ihrer Fähigkeit, die Existenz in einer Weise, die als sinnvoll erlebt wird, zu erklären und zu interpretieren. (…) Wenn das Symbol nicht authentisch zur Erfahrung spricht, stirbt es und es wird aufgegeben oder verändert, um neuen Sinn zu geben.“[78] Lebendige Symbole sind also notwendig auf Erfahrung bezogen.

1.1.2.2 Frauenbefreiung und die Re-lecture der Traditionen

Eine sinnvolle Erklärung menschlicher Existenz sehen feministische Theologinnen dort nicht mehr gegeben, wo Symbole, Bilder und Traditionen patriarchalen Tendenzen Vorschub leisten. Solche Tendenzen seien auch in den biblischen Texten zu entdecken. Daher wird der Umgang mit diesen Texten und ihre Bedeutung für heute selbst zum Problem:

Kritik und Releiture der biblischen Texte zu einem Verständnis der Traditionen zu kommen versucht, das von Frauen als befreiend erfahren werden kann, vgl. z.B. Schüssler Fiorenza: *Gedächtnis*, 58–70 u.ö.

75 Vgl. z.B. die Darstellung der unterschiedlichen Funktionen und Bedeutungen der Bezeichnung Gottes als „Herr“ bei Reinhild Traitler: *Spannungsfeld*, 423f.

76 Vgl. z.B. Johnson: *She who is*, 62–65. Johnson weist darauf hin, daß das Verständnis von Sünde als Stolz und Selbstliebe nur für den männlichen Erfahrungskontext zutrifft, während die „weibliche“ Sünde gerade darin bestünde, den Ruf zur Selbstannahme zu mißachten. Ähnlich Elisabeth Moltmann-Wendel: *Ich bin*.

77 S.u., S.221.

78 Radford Ruether: *Interpretation*, 131.

„Die Bibel wurde von Männern in einer patriarchalischen Kultur geprägt; (…) Das feministische kritische Prinzip fordert deshalb, daß Frauen sich von dieser patriarchalischen Tendenz der Bibel distanzieren und sie verurteilen. Wenn die Bibel nur aus diesen patriarchalischen Vorurteilen bestünde, würde das Prinzip auch fordern, daß der Feminismus die Bibel insgesamt ablehnt, da sie für die Befreiung nicht maßgeblich wäre. (…) Die Bibel kann nur dann als Quelle für befreiende Paradigmen verwendet werden, wenn sichtbar wird, daß es eine Korrelation zwischen dem feministischen kritischen Prinzip und jenem kritischen Prinzip gibt, durch das das Denken der Bibel sich selbst kritisiert und seine Vision als das authentische Wort Gottes gegenüber korrumpierenden und sündigen Deformationen erneuert."[79]

Feministische Theologinnen sehen sich hier vor einem hermeneutischen Problem, das für sie ungleich schwieriger ist als in der Theologie der Befreiung: „Während Befreiungstheologinnen und –theologen davon ausgehen dürfen, daß der biblische Text eine Option für die Armen und Unterdrückten enthält, können Feministinnen nicht ohne weiteres sagen: ‚›Der Gott der Bibel ist der Gott der Frauen‹. Es gibt ausreichende Belegstellen dafür, daß die Bibel gegen die Befreiung der Frauen eingesetzt worden ist und daß die Bibel selbst keine klare ›Option‹ für die Befreiung von Frauen aufweist.' An dieser Option halten wir jedoch auch dann fest, wenn sie sich nicht durch die Texte autorisieren oder legitimieren läßt."[80]

Soll die Bibel als Grundlage des Glaubens nicht ganz aufgegeben werden[81], so ist es daher nötig, ihre befreienden Traditionen zu entdecken – ihr „kritisches Prinzip", wie Radford Ruether sagt.

Radford Ruether entdeckt dieses kritische Prinzip der Bibel in der „prophetisch-messianischen Tradition"[82]. Diese sei nicht nur ein Kanon im Kanon, sondern „eine kritische Perspektive und ein kritischer Prozeß, durch den die Bibel ständig in neuen Zusammenhängen wieder neu bewertet, was wahrhaft das befreiende Wort Gottes ist."[83] Dies habe zur Folge, daß das kritische, profetisch-messianische Prinzip auch gegen die Profetie und den in ihr vorhandenen Sexismus gebraucht werden könne: „Kontinuität mit der prophetischen Tradition bedeutet (…) nicht einfach Neuformulierung alter Texte, sondern die ständige Erneuerung der Bedeutung der prophetischen Kritik selbst. Das heißt, daß sich die prophetische Kritik in einem konstanten Zustand der Revision befindet, indem sie sich mit zeitgenössischen Fragen und dem zeitgenössischen Bewußtsein von Gut und Böse auseinandersetzt und indem sie zu einem Anknüpfungspunkt für das kritische Bewußtsein von Gruppen wird, die in der Vergangenheit aus dem gesellschaftlichen Dialog ausgeschlossen waren."[84] Das kritische, profetisch-messianische Prinzip ist für Radford Ruether daher auch auf die eigene Tradition, die feministische Theologie, anzuwenden: „Der Feminismus im Westen hat Gerechtigkeit für Frauen gefordert, aber der Kontext der weißen Mittelklasse ließ Feministinnen oft vergessen, daß ihre Warhneh-

---

79 Radford Ruether: *Interpretation*, 137f.

80 *Feministische Hermeneutik*, 17, mit Schüssler Fiorenza: *Brot*, 199.

81 Wie dies bei einigen Vertreterinnen der „Frauenkirche" um Mary Daly der Fall ist. Ein kurzer Überblick über das Verhältnis der unterschiedlichen Strömungen feministischer Theologie zu den biblischen Texten findet sich bei Helen Schüngel-Straumann: *Art. Bibel*.

82 Radford Ruether: *Interpretation*, 138.

83 Radford Ruether: *Interpretation*, 138.

84 Radford Ruether: *Interpretation*, 140.

mung von Ungerechtigkeiten und ihre Vision von Alternativen eben aufgrund ihrer Klasse und Rasse tendenziös gefärbt waren. Sie haben oft nicht erkannt, daß das, was für sie die brennenden Fragen sozialer Ungerechtigkeit waren, nur sehr wenig die Interessen und Bedürfnisse schwarzer oder armer Frauen berührte."[85]

Indem feministisch-theologische Hermeneutik die biblischen Texte selbst kritisch beleuchtet, entdeckt sie die Bibel als „ein Erfahrungsbuch durch und durch. Es ist ein Merkmal biblischen Denkens, daß es die unterschiedlichen, ja sogar widersprüchlichen Sichtweisen nebeneinander stehen läßt, daß es nicht nur die Geschichten der Sieger erzählt und daß es die Spuren der Kämpfe um die Wahrheit nicht ausradiert: Die Wahrheit wird so zu einem nach vorne offenen Prozeß, in dem immer wieder und immer noch Gottes Gegenwart aufleuchtet und Gottes Kraft sich erweist. Wir sind einbezogen in diesem Prozeß und genötigt offenzulegen, aus welcher Hoffnung heraus wir die Bibel lesen."[86]

Als Inhalt dieser Hoffnung wird in der einen oder anderen Weise genannt, daß die biblischen Texte – trotz mancher patriarchaler Entstellung – zur Frauenbefreiung beitragen und ein Leben in der „Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten" ermöglichen können[87]. Reinhild Traitler macht dabei deutlich, wie diese Hoffnung aus der Frauenbewegung und den biblischen Texten gleichermaßen genährt wird: Das erkenntnisleitende Interesse feministischer Theologinnen stamme aus dem Bemühen von Frauen um Befreiung und Selbstwerdung. „Die Relektüre der Bibel aufgrund dieses Interesses [jedoch] entwickelt eine Hermeneutik, die etwa aus der Zusage der Gottesebenbildlichkeit des weiblichen Menschen (Gen 1,27–28) und der Christusgemeinschaft der Gleichgestellten (Gal 3,28) Kraft gewinnt für solche Bemühungen, die aber auch Fragen stellt, wo biblische Texte Frauenunterdrückung, Unsichtbarmachung und Verschweigung legitimiert haben und so dem Personwerden von Frauen und ihrer Teilhabe am Leben in der Fülle im Weg gestanden sind."[88]

Aufgrund der Feststellung, daß patriarchale Tendenzen in allen biblischen Texten zu finden sind, fordert Elisabeth Schüssler Fiorenza, eine „Hermeneutik des Verdachts" zu entwickeln, die verschüttete Frauentraditionen hinter den Texten aufdeckt[89], und die biblischen Texte nicht mehr als „mystische()[n] Archetyp", sondern als „historische()[n] Prototyp" zu verstehen: „ein Archetyp [ist] eine Idealform, die ein unveränderliches zeitloses Muster festsetzt, wohingegen ein Prototyp kein bindendes zeitloses Muster oder Prinzip ist. Ein Prototyp ist daher auf seine eigenen Veränderung hin kritisch offen. (…) Insofern dieses Verständnis die Bibel nicht als festgelegtes mythisches Muster definiert, ist es imstande, den dynamischen Prozeß biblischer Adaptation, Infragestellung und Erneuerung sozial-kirchlicher und begrifflich-theologischer Strukturen unter den sich wandelnden Bedingungen der sozialgeschichtlichen Situationen der Kirche positiv zu bewerten. (…) Bibel und biblische Gemeinde können die biblische Vision der Befreiung nur

---

85 Radford Ruether: *Interpretation*, 141.

86 Traitler: *Spannungsfeld*, 421.

87 Mit diesen Worten z.B. Schüssler Fiorenza: *Gedächtnis*, 58–70, Zitat 68. Ähnlich Radford Ruether: *Interpretation*, 136: „Was das volle Menschsein von Frauen fördert, (…) ist die authentische Botschaft der Erlösung und die Misson der erlösenden Gemeinde."

88 Traitler: *Spannungsfeld*, 421.

89 Schüssler Fiorenza: *Brot*, 49–58. Ein kurzer Überblick dazu bei Christine Schaumberger: *Art. Bibel*.

dann am Leben erhalten, wenn sie neue Strukturen hervorbringen, die dieser Vision entsprechen."[90]
Dieses Verständnis der Bibel als historischer Prototyp ermöglicht es Schüssler Fiorenza, auch die Unterdrückungserfahrungen im Blick zu behalten, die Frauen in den Zeiten der Bibel gemacht haben. Indem sie diese Opfer der Geschichte erinnert, trage feministische Theologie zur „Wiederherstellung der Welt" bei[91]: „Solch ‚gefährliche Erinnerung' hält nicht nur die Leiden und Hoffnungen christlicher Frauen der Vergangenheit lebendig, sondern eröffnet die Möglichkeit zu einer universalen Solidarität der Schwesterlichkeit mit allen Frauen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die sich von der gleichen Vision leiten lassen."[92] Um der memoria dieses Leidens willen könne feministische Theologie darum auch keinen neuen, frauenfreundlichen Kanon bilden – jedoch dürfe den unterdrückerischen Texten keine Offenbarungsautorität zukommen[93].

1.1.2.3 Der verbindende Kontext: Patriarchat als „Grunderfahrung"

Erfahrung von Frauen stellt den Ausgangspunkt feministisch-theologischen Arbeitens dar. Frauen zu Erfahrungen der Befreiung und der Selbstannahme anzuleiten, ist Ziel solchen theologischen Bemühens. In den Darstellungen feministischer Theologinnen wird dabei immer wieder deutlich, daß sie als die grundlegende und damit verbindende Erfahrung von Frauen das Leben unter dem Patriarchat ansehen[94] – insofern ist der Vorwurf verständlich, feministische Theologie nehme in Anspruch, „über Erfahrungen entscheiden zu können"[95].
Wiederum begegnet hier jedoch das Problem einer Standortbestimmung des theologischen Arbeitens zwischen Partikularität und Kontextualität der je konkreten (Frauen-) Erfahrung einerseits und Abstraktion und Universalisierung um der (wissenschaftlichen) Kommunikation willen andererseits.
Ähnlich wie in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung sind daher auch feministische Theologinnen gezwungen, von den je konkreten Frauenerfahrungen zu abstrahieren und diese verbindende „Grundmuster" von Frauenerfahrung zu benennen. Im Gegensatz zu den „traditionellen" Theologien werden diese aber nicht als über den eigenen Kontext des Lebens als Frau hinaus verbindlich angesehen.
Freilich wird gerade in der Begegnung mit den feministischen Theologien deutlich, wie wichtig es ist, die Pluralität *innerhalb* des eigenen Kontextes im Blick zu behalten. Der Kontext „Leben als Frau" ist ja gerade durch seine weltweiten Implikationen ungleich weiter gefaßt als der Kontext anderer emanzipatorischer Theologien[96]. Zumindest seit

90 Schüssler Fiorenza: *Gedächtnis*, 67f.
91 Schüssler Fiorenza: *Gedächtnis*, 62.
92 Schüssler Fiorenza: *Gedächtnis*, 64.
93 Schüssler Fiorenza: *Gedächtnis*, 65f.
94 So z.B. Traitler: *Spannungsfeld*, 418; Radford Ruether: *Interpretation*, 132–135, v.a. 135.
95 Eva Schmetterer: *Frau*, 145.
96 Hier kann m.E. von einem Unterschied in der Entstehungssituation gesprochen werden: viele der emanzipatorischen Theologien sind aus einer Minderheitensituation heraus entstanden – für feministische Theologien trifft dies gerade *nicht* zu. Das Verbindende zu anderen emanzipatorischen Theologien ist freilich die Unterdrückungserfahrung.

dem Ende der 80er Jahre sind sich feministische Theologinnen dieses Problems bewußt und versuchen, ihre Theologie für den „Wiederstreit“ von Frauenerfahrungen aus anderen Lebenssituationen offen zu halten: Oben bereits wurde erwähnt, wie bei Rosemary Radford Ruether das kritische, profetisch-messianische Prinzip auf die feministische Theologie und ihren Erfahrungsbezug selbst Anwendung findet[97]. Ähnlich urteilt Christine Schaumberger über den Anspruch feministischer Theologie, unsichtbar gemachte Frauen wieder ins Zentrum zu rücken: „Dieser Anspruch macht feministisch-theologische Selbstkritik erforderlich. Besonders schwarze, jüdische und lesbische Frauen haben aufmerksam gemacht auf ihre Unsichtbarkeit und Diskriminierung in einer Feministischen Theologie, die von Erfahrungen von Frauen spricht, ohne die jeweilige Partikularität dieser Erfahrungen zu benennen (…).“[98]

Die Art und Weise, wie Reinhild Traitler im März 1992 ihren Vortrag vor der Württembergischen Evangelischen Landessynode beginnt, zeigt deutlich das Wissen um solche Partikularität der Erfahrung. Bevor sie auf die „Erfahrungswelt von Frauen heute“[99] zu sprechen kommt, bemerkt sie: „Ich selber muß kritisch nachfragen, wessen Erfahrungen hier zur Sprache gebracht werden und welches Interesse mich dabei leitet. Wer spricht hier eigentlich, und für wen spreche ich?“[100] Was folgt, ist der Versuch einer Standortbestimmung durch die Beschreibung ihrer eigenen Lebenszusammenhänge.

Das Themenheft „Feministische Theologie weltweit“ der Zeitschrift Concilium (1/1996) ist schließlich der konsequente Versuch, die Partikularität und Kontextualität feministischer Theologien wahrzunehmen und „an diesem imaginären Runden Tisch (…) ‚Unterschiedlichkeit in Solidarität‘ in ihren eigenen Kontexten des Ringens zu praktizieren“[101]. Solcher Dialog im Wissen um die Unterschiede soll neue, kreative Möglichkeiten feministischer Theologie entdecken helfen.

Feministische Theologien, wie sie sich in den letzten Jahren darstellen, sind also darum bemüht, ihr Denken offen zu halten für den Widerstreit je anderer, neuer Erfahrungen. Mary Shawn Copeland hält es daher für angebracht, von „Erfahrungsmustern“ anstatt von „Frauenerfahrungen“ zu sprechen, um die bleibende Differenz der Kontexte deutlich zu machen.

Wird diese bleibende Differenz dabei als Mahnung zur Selbstkritik verstanden, wie dies in den angeführten Beiträgen deutlich wurde, so ist feministische Theologie notwendig prozeßhafte Theologie: Sie besteht „auf der Offenheit, der Vielfalt, der Veränderbarkeit und dem Experiment. Sie misstraut abgeschlossenen Begriffssystemen, auch theologischen, die sich die Wirklichkeit unterwerfen, in dem sie sie in ein System pressen (…)“[102]. Erfahrungsbezogene Theologie als Offenhalten des Widerstreits!

---

97 s. Seite 28.
98 Schaumberger: *Art. Erfahrung*, 77.
99 So der Titel ihres ersten Hauptteils, vgl. Traitler: *Spannungsfeld*, 415.
100 Traitler: *Spannungsfeld*, 415.
101 Schüssler Fiorenza: *Feministische Theologie*, 1.
102 Doris Strahm: *Aufbruch*, 15.

1.1.2.4 Im Widerstreit der Erfahrungen: feministische Theologinnen in Lateinamerika

In welchen Kontexten stehe ich als Theologin oder Theologe? Und welcher Kontext soll den Erfahrungsbezug meiner Theologie bestimmen? Die Probleme, die sich aus der Interferenz der unterschiedlichen Kontexte ergeben, werden am Beispiel lateinamerikanischer feministischer Theologie gut sichtbar:
„In der Ersten Welt", so sagt Haidi Jarschel, „kommen die meisten feministischen Theologinnen von der feministischen Befreiungsbewegung in der Gesellschaft her und suchen von dort aus nach einer theologischen Theoriebildung. In Lateinamerika dagegen stehen wir in einer kirchlichen (institutionalisierten) Praxis [Org.: experiência] des soziopolitischen Engagements und der Theologie der Befreiung und suchen von da aus nach einer feministischen Theologie."[103] Feministische Theologinnen in Lateinamerika sind daher dem Befreiungskampf der kirchlichen Basisgemeinden verpflichtet. Sie haben erlebt, wie in diesen Basisgemeinden Frauen Stimme und Wert bekommen: „Frauen beginnen [in ihnen], das Evangelium von ihren eigenen Lebenserfahrungen her zu lesen (…). Die Gute Nachricht wird gemeinsam erarbeitet, und besonders diejenigen, die schon immer in der Kirche aktiv waren, nämlich die Frauen, erhalten nun ihren festen Platz, indem sie bei der Auslegung der Botschaft das Wort ergreifen."[104] Aber zugleich erleben sie, daß ihre spezifischen Unterdrückungserfahrungen als Frauen theologisch übergangen werden. Theologisch relavant werden (nur) die sozio-ökonomisch-politischen Erfahrungen: „Die methodologische Aufwertung der ‚Realität' durch die Theologie der Befreiung ermöglichte es den Theologinnen, die konkrete Erfahrung der Frauen zum ‚hermeneutischen Schlüssel' für die Neuinterpretation der Bibel und der religiösen Traditionen zu machen. Allerdings taucht ein Problem auf, wenn man versucht, diese ‚Erfahrung' der Frauen zu definieren. (…) ‚Das Hereinbrechen des Armen hat das Hereinbrechen der Frau noch nicht wirklich in seinen Wesenskern integriert', sagt Gebara. Während die Befreiungstheologie den Marxismus als ‚Instrumentarium für die Analyse der Wirklichkeit' benutzte, ging sie nicht so weit, die Kritik sozialistischer Feministinnen aufzunehmen, (…). Das heißt, daß die Behandlung der Probleme, die mit der Unterdrückung und Ausbeutung der Frauen in den gegenwärtigen Gesellschaften zusammenhängen, in vielen dieser Texte [s.c. der Theologie der Befreiung; W.S.] letzten Endes von einer reduktionistischen Klassenanalyse geprägt ist. Die sozialen Beziehungen erscheinen hierarchisiert, insofern die Beziehungen, die vom Geschlecht abhängig sind, ebenso wie die von der Rasse bestimmten Beziehungen den Klassenbeziehungen untergeordnet werden."[105]
Mit dieser Verwurzelung in den Basisgemeinden und der Theologie der Befreiung hängt zusammen, daß feministische Theologie für viele Befreiungstheologen *und* -theologinnen lange Zeit als „Erste-Welt-Theologie" suspekt war: „Da man meinte, sie habe mit

---

103 „Enquanto no Primeiro Mundo, as teólogas feministas, em sua maioria, partem do seu engajamento feminista na sociedade para a teorização teológica, na América Lanina nós passamos da experiência eclesial (institucional), do engajamento sociopolítico e da Telogia da Libertação, em busca da Teologia Feminista.", Haidi Jarschel: *Pedras*, 52s.

104 „A mulher começa a refletir o Evangelho a partir da sua experiência de vida (…). A boa nova passa a ser elaborada coletivamente e, especificamente no caso da mulher, ela que sempre participava da Igreja, passa a ter a sua atuação gara[n]tida pela apropriação do discurso na interpretação da Palavra.", Jarschel: *Pedras*, 51.

105 Maria José Fontelas Rosado Nunes: *Stimme der Frauen*, 6f.

den Interessen der lateinamerikanischen Frauen nichts gemein, wurde sie als Bezugspunkt für die theologische Arbeit in Lateinamerika verworfen."[106] Erst seit der Mitte der 80er Jahre beginnen Theologinnen in Lateinamerika, bewußt „Theologie aus der Perspektive von Frauen" [107] zu betreiben und feministisch-theologische Ansätze zu entwikkeln. In den zurückliegenden Jahren läßt sich m.E. beobachten, daß aufgrund der Interferenz der Kontexte in den Befreiungstheologien selbst feministisch-theologische Impulse Einfluß gefunden haben[108]. Der in seiner Differenz wahrgenommene Erfahrungskontext von Frauen hilft so nun, den eigenen Erfahrungsbezug der Theologie der Befreiung genauer wahrzunehmen.

1.1.2.5 Wegweiser und Stolpersteine

Wiederum kann es zum Abschluß der Darstellung nicht darum gehen, die feministischen Theologien (womöglich in ihrer ganzen Breite) umfassend zu würdigen. Vielmehr soll auch hier wieder Rast gemacht werden auf dem Weg und ein Rückblick gewagt sein, in dem Wegweiser und Stolpersteine benannt werden, die sich im Verlauf dieses zweiten Abschnitts gezeigt haben:
Mehr oder weniger stark wird von feministischen Theologinnen die Frauenbefreiung als theologisches Urteilskriterium genannt[109]. Anders als in der ThdB begegnet damit ein außer-theologisches Prinzip als Leitmotiv im Innenraum des theologischen Arbeitens.
Elisabeth Schüssler-Fiorenza und andere haben m.E. in ihren profunden hermeneutischen Werken deutlich gemacht, daß auch das Prinzip „Frauenbefreiung" produktiv in einem hermeneutischen Zirkel verwendet und zugleich von dem streng theologischen Pol dieses Zirkels her genauer erfaßt werden kann. Zu fragen aber bleibt – ähnlich wie im Blick auf die ThdB –, welche methodischen „Sicherungen" nötig sind, damit das Funktionieren des Zirkels gewahrt bleibt.
Eng damit zusammen hängt die zweite Beobachtung: Wenn ich nämlich richtig sehe, so wurde das Prinzip „Frauenbefreiung" in das *theologische* Instrumentarium eingefügt, weil vor allem am Anfang der feministischen Theologien die patriarchale Prägung, die in vielen biblischen Texten deutlich wurde, einen positiven Bezug feministisch-theologischen Arbeitens auf diese Quellen des Glaubens unmöglich zu machen schien. Radikale Vertreterinnen sind diesen Weg in seiner letzten Konsequenz gegangen. Andere, wie Elisabeth Schüssler-Fiorenza, haben ausgehend von einer Hermeneutik des Verdachts mit den biblischen Zeugnissen gerungen und neue Kräfte in ihnen entdeckt. Sie sind aber auch auf sperrige Texte gestoßen, die sich einer das Leben von Frauen fördernden Auslegung versagen. Wie ist mit solchen sperrigen Texten umzugehen? – Schüssler-Fiorenza selbst hat mit ihrem Hinweis auf die Erinnerung des Leidens erste Anstöße dazu gegeben.

---

106 Rosado Nunes: *Stimme der Frauen*, 11.
107 So der Titel des 1985 stattfindenden ersten Kongresses, Jarschel: *Pedras*, 56.
108 Für die Hermeneutik vgl. Schürger: *Theologie*, 180–191; s. außerdem die Stellungnahmen namhafter Befreiungstheologen in dem Sammelband Elsa Tamez: *Frauen*.
109 S. oben, S.27.

Angesichts solchen Leidens, das durch die Wirkungsgeschichte biblischer Texte und christlicher Traditionen mitverursacht ist, stellt sich die Frage, wie diese Erfahrungen in Bezug zu der Gegenwart Gottes gebracht werden können: Kann hier, gleichsam gegen die idolatrische und unterdrückerische Verwendung des Gottesnamens, von der mitleidenden Gegenwart Gottes gesprochen werden, wie dies die Theologinnen und Theologen der Befreiung wohl tun würden? Oder muß hier die Anstößigkeit ausgehalten werden, wenn denn nicht zu viel gesagt werden soll?
Überhaupt scheinen gerade die feministischen Theologien an die Grenze des (systematisch) Sagbaren zu führen: Die Publikationen der letzten Jahre zeigen, wie verschieden die Kontexte der jeweiligen Frauen sind und wie wenig die Abstraktion „Patriarchat" der Pluralität dieser Situationen gerecht wird. Was kann hier dann noch als „feministisch-theologische Aussage" gesagt werden? Und welche Bedeutung hat eine solche Aussage dann über ihren jeweiligen Kontext hinaus?

1.1.3 Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung in Diskrepanz – Theologie ausgehend von der „Sünde Sodoms"?

Der Rekurs auf die eigenen Erfahrungen als Grundlagen und Begründung der Theologie wird offenbar umso wichtiger, je neuer und ungewohnter der vertretene theologische Ansatz ist und je größer daher auch die Widerstände sind, die ihm vonseiten „traditioneller" Theologien entgegengebracht werden[110]. Dieser Eindruck zumindest drängt sich auf, wenn wir – als weitere Befreiungstheologie im nordatlantischen Kontext – die Ansätze „Schwuler Theologie[111]" betrachten:
Anders als heterosexuelle Frauen, die christliche Theologie treiben, sahen und sehen sich homosexuelle Christinnen und Christen immer wieder mit der Tatsache konfrontiert, daß wenn nicht schon ihr „So-Sein", dann doch auf jeden Fall ihre gelebte Sexualität als Sünde gebrandmarkt wird und sie selber innerhalb ihrer Kirchen marginalisiert werden.
Haben sie selber ihren Coming-Out, ihren Entwicklungsweg zur Annahme und Integration ihrer sexuellen Orientierung und zu gelebten Partnerschaften und Beziehungen, oft als Befreiungsprozeß erlebt, als Stärkung der Persönlichkeit und Eröffnung neuen Lebens, so wird gerade dies von Vertreterinnen und Vertretern „traditioneller" Theologie häufig nicht wahrgenommen. Deren Wahrnehmung nämlich ist von der theologischen Tradition der „Sünde Sodoms" und dem gesellschaftlich tradierten Nimbus des Minderwertigen und den daraus resultierenden Vorurteilen bestimmt[112].
Im Umfeld der Diskussion um Homosexuelle und Kirche an der Erlanger Theologischen Fakultät und in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern habe ich selber darauf hingewiesen, daß eine Verständigung über Möglichkeiten homosexuellen Christseins nur

---

110 Womit dann gerade das theorie- und traditionskritische Element im neuzeitlichen Erfahrungsbegriff für die Theologie fruchtbar gemacht wird!

111 M.E. müßte richtiger von „schwul-lesbischer Theologie" die Rede sein, wie dies im Englischen durch das beide Geschlechter umfassende „gay" zum Ausdruck kommt. Im deutschsprachigen Raum hat sich jedoch – auch aufgrund der de facto kaum stattfindenden Kommunikation zwischen Schwulen- und Lesben-Bewegung – der obige Begriff durchgesetzt, der daher auch durchgehalten werden soll.

112 Eine hervorragende Analyse dieser Wahrnehmungsproblematik in kirchlichen Stellungnahmen bietet Herbert Engel: *Stellungnahmen.*

gelingen kann, wenn der hermeneutische Zirkel, der unser theologisches Verstehen prägt, in dieser Diskussion dergestalt berücksichtigt wird, daß nicht nur die Schrift als immer schon verstandene je neu zu verstehen ist, sondern auch unsere Zeit und die Lebenssituationen der Menschen in ihr als immer schon verstandene (in diesem Fall: aufgrund theologischer und gesellschaftlicher Vor-Urteile) und je neu zu verstehende in den Blick kommt[113]. Konkret habe ich dabei gefordert, zunächst auf die Selbstwahrnehmungen homosexueller Christinnen und Christen zu achten.

Aufgrund dieser Diskrepanz von Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung ist es verständlich, daß homosexuelle Männer und Frauen, die als Christinnen und Christen leben und Theologie treiben wollen[114], ausgehend von ihren Erfahrungszusammenhängen theologische Aussagen reformulieren.

Ähnlich wie in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und in der Feministischen Theologie kann es dann auch hier zu einer Erfahrungsverabsolutierung kommen, die Slenczkas Selbstimmunisierungs-Vorwurf[115] gerechtfertig erscheinen lassen könnte: Unter expliziten Rückgriff auf feministisch-theologische und befreiungstheologische Überlegungen kann z.B. J. Michael Clark zu dem Ergebnis gelangen: „Our experience as gay and lesbian people in a predominantly homophobic western culture and ethos is in fact the present locus of, and ultimately the primary source for, our particular liberation theology. (…) Specifically, minority experience and story becomes *the* norm for doing prophetic liberation theology, as theology and praxis are inseparably fused."[116] Clark betont zwar gleichzeitig den subjektiven Charakter einer solchen Theologie, die daher auf „mutuality, reciprocity, and dialogue" angewiesen bleibe[117], doch ist bei solcher Erfahrungsverabsolutierung schwer nachvollziehbar, wie dieser Dialog möglich sein soll.

Die Betonung des normativen Wertes von (schwuler) Selbst- und Welterfahrung führt bei Clark darüber hinaus zu einer sehr eindimensionalen Wahrnehmung der Lebenswelt: Stehe Gott nämlich auf der Seite der Unterdrückten – und an deren unterstem Ende stünden schwule Männer in den USA –, so bedeute dies (mit Sheila Collins): „*nothing* that is of us can be alien to our theology"[118]. Diese Aussage ließe sich verstehen, wollte Clark damit zum Ausdruck bringen, daß alle Lebenszusammenhänge zum Gegenstand theologischen Arbeitens werden können. Aufgrund seiner Vorentscheidungen ist hier aber mehr gemeint, daß nämlich Gott gegenwärtig ist in allen Zusammenhängen der schwulen Subkultur[119].

Ähnlich wie in der Befreiungstheologie und der Feministischen Theologie scheint mir aber auch für die Schwule Theologie zu gelten, daß solche Erfahrungsverabsolutierung mit der damit einhergehenden Selbstimmunisierungstendenz ein Indiz anfänglicher Un-

---

113 Wolfgang Schürger: *Homosexualität*, 131–134, unter Bezug auf Friedrich Mildenbergers Bestimmung von Schriftgemäßheit und Zeitgemäßheit der Theologie.

114 Es ist im Rahmen dieses Überblicks nicht möglich, auf die generelle Berechtigung und Möglichkeit dieses Anliegens, daß die Integration gelebter Sexualität und Partnerschaft einschließt, einzugehen. Verwiesen sei auf Schürger: *Homosexualität*, sowie die weitere einschlägige Literatur, insbesondere auch auf die Diskussion in den verschiedenen evangelischen Landeskirchen. Vgl. auch die Beiträge des Sammelbandes Barbara Kittelberger, Wolfgang Schürger u.a.: *Was auf dem Spiel steht*.

115 s.u., S.80.

116 J. Michael Clark: *Prophecy*, 36.

117 Clark: *Prophecy*, 31.

118 Clark: *Prophecy*, 37.

119 Vgl. im Detail Clark: *Prophecy*, 41f.

sicherheit ist, das mit der Zeit überwunden wird. Rinse Reeling Brouwer hat mit seiner „Flikker-Theologie" einen Ansatz vorgestellt, in dem die Dialektik des hermeneutischen Zirkels gewahrt bleibt. Seine Arbeit als schwuler Theologe bringt er auf den kurzen Nenner: „Als Schwuler bin ich ein Liebhaber von Männern, der etwas zur christlichen Lehre zu sagen hat. Als Theologe (konkret: als reformierter Pfarrer) bin ich ein Liebhaber der christlichen Lehre, der Männern etwas zu sagen hat."[120] Beide also, schwule (Selbst-)Erfahrung *und* die in der christlichen Lehre überlieferten Erfahrungen, haben im theologischen Arbeiten zur Geltung zu kommen. Schwule Theologie kann daher für Reeling Brouwer gerade nicht in der Selbstrechtfertigung der gay community bestehen: „Für mich fängt Theologie dort an, wo die Figur der Rechtfertigung oder Selbstrechtfertigung ein Ende hat. Auch die erste Phase der theologischen Reflexion aus Kreisen der Homosexuellen selbst hat oft ein großes Maß der Selbstrechtfertigung beinhaltet. (…) Ich rede erst dann von schwuler Theologie, wenn sie all das hinter sich gelassen hat. Das ist auch der Grund, warum ich nicht sage, daß wir nun Subjekt der Theologie sind. Natürlich, wir sind Subjekte geworden und es hat sich einiges geändert, so daß wir heute nicht mehr bloßes Objekt des theologischen Diskurses und der Seelsorge sind. (…) Ich denke, es ist für keine Gruppe in der Gemeinde nützlich, sich selber zu stark zum Subjekt der Theologie zu erklären (…), die Gemeinde ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern um das Reich Gottes und den Messias dieses Reiches zu verkünden."[121]

In der Durchdringung von messianischer Geschichte und eigener Geschichte wird für Reeling Brouwer Gotteserfahrung möglich. Aufgabe der Theologie sei es daher zu fragen, „inwieweit beide Geschichten, die messianische Geschichte und die schwule Geschichte, einander erklären können oder etwas aufhellen können, inwieweit die schwule Situation uns hermeneutisch hilft, die messianische Geschichte etwas besser zu verstehen[,] und inwieweit die messianische Geschichte uns hilft, unsere eigene schwule Existenz zu verstehen."[122] Wenn hier dann z.B. schwule Männer ihren Coming-Out als Exodus-Erfahrung verstehen können, so erschließen sie nach Reeling Brouwer damit eine partikulare Perspektive der Exodus-Erzählung. Eingebracht in die „Sammlung der Partikularitäten", welche die Gemeinde darstellt, könne solch eine Perspektive dazu helfen, die Geschichte Gottes mit den Menschen besser zu verstehen. „Die vielen Geschichten bringen sich ins Gespräch und begegnen einander und lernen voneinander, wie natürlich auch die schwule Theologie von der Befreiungstheologie gelernt hat[,] und zusammen orientieren sie sich auf die messianischen Geschichten, von denen die Bibel erzählt. Gemeinde ist dort, wo dieses Gespräch stattfindet."[123] Ein rein schwule Gottesdienstgemeinde lehnt Reeling Brouwer (als Dauerlösung) daher ab.

Ähnlich wie Reeling Brouwer habe auch ich im Rahmen von Werkstatt-Tagungen zur Schwulen Theologie immer wieder auf die Bedeutung der bleibenden Dialektik des hermeneutischen Zirkels (bzw. mit Wilfried Joest: der hermeneutischen Spirale) aufmerksam gemacht: „Bibel und Leben durchdringen sich gegenseitig. (…) Schwule Theologie kann sich m.E. aus dieser Spirale des Verstehens und Neuverstehens (der biblischen Schriften wie der eigenen Situation) nicht herausnehmen, ohne wesentliche befreiende

120 Rinse Reeling Brouwer: *Flikker-Theologie*, 13.
121 Reeling Brouwer: *Flikker-Theologie*, 14f.
122 Reeling Brouwer: *Flikker-Theologie*, 15.
123 Reeling Brouwer: *Flikker-Theologie*, 24.

Traditionen des christlichen Glaubens aufzugeben."[124] Ich habe daher dafür pladiert, eine Hermeneutik zu entwickeln, die von dem Leseschlüssel des Weges Gottes mit den Menschen her, dessen Ziel das Reich Gottes und Leben die Fülle für alle ist, die eigenen (schwulen) Erfahrungen im Licht der biblischen Zeugnisse zu lesen, um so, in der Wahrnehmung von Nähe und Distanz[125], die Spuren Gottes in unserer Gegenwart zu entdekken[126].

Bei einer solchermaßen dialektischen Bestimmung des Erfahrungsbezugs schwuler Theologie bleibt eine doppelte Differenz gewahrt:

Gerade aufgrund der Tatsache, daß in der schwulen Theologie im Gegensatz zu den meisten VertreterInnen der Befreiungstheologie „nicht irgendwelche engagierten Menschen *für* die Schwulen [reden], (…) [sondern] die Schwulen selbst"[127], ist es bereits innerhalb dieser Theologie fast unmöglich, zu „Grunderfahrungen" schwuler Existenz zu gelangen, die zum allgemeinen Ausgangspunkt des Theologietreibens werden könnten. Allenfalls die Coming-Out-Erfahrung böte sich hier an, doch wird auch hier bei näherem Hinsehen sofort deutlich, wie unterschiedlich dieser jeweils erlebt werden kann. Schon innerhalb schwuler Theologie wird es also nötig, ähnlich wie in der feministischen Theologie die Pluralität und Differenz der Entwürfe auszuhalten und nach kommunikativen Möglichkeiten der Verständigung zu suchen. Der Dialog und darin wiederum die Erzählung werden daher für die Selbstverständigung innerhalb der schwulen Theologie unverzichtbar[128].

Partikularität und bleibende Differenz aber auch in der Beziehung zu den anderen Partikularitäten der Gemeinde und der Theologie: „In einer Theologie, in der es nicht um ökonomische Unterschiede, die mit soziologischem Instrumentarium erfaßt werden können, geht, sondern um eine ‚Differenzerfahrung', kann kein Außenstehender für die betroffene Gruppe sprechen. Die Erfahrung der Anderen bleibt anders; sie ist begrifflich von Außenstehenden nicht einholbar."[129] Soll aber auch diese „Differenzerfahrung" in Bezug gebracht werden zu der „messianischen Geschichte" Gottes, so ist mit dieser Geschichte ein Bezugspunkt gegeben, den schwule Christen und Theologen mit Anderen und ihren partikularen Erfahrungen und Theologien gemeinsam haben. Auch hier werden daher Dialog und Kommunikation wieder fundamental für die Verständigung, damit die jeweis Anderen „ihre partikulare Geschichte wirklich in den Raum der Gemeinde einbringen können"[130].

Steht schwule Theologie aber dergestalt als Partikularität notwendig mit anderen Partikularitäten im Dialog, so ist damit deutlich, daß sie selber nicht den Anspruch erheben kann, die Wirklichkeit Gottes und der Menschen universal gültig zu erfassen. Vielmehr

---

124 Schürger: *Standortbestimmung*, 11f.

125 Eine Verhältnisbestimmung in der befreiungstheologischen Hermeneutik, auf die ich durch Thomas Schmeller aufmerksam geworden bin, Thomas Schmeller: *Recht*, 48–50, 170–172, 175 u.ö.

126 Vgl. Schürger: *Homosexualität*, 141–143, Schürger: *Standortbestimmung*, 15. Im Rahmen dieser Standortbestimmung habe ich auch darauf hingewiesen, daß m.E. die Wiederentdeckung des lutherischen simul iustus et peccator sowie ein trinitarisches Denken für solche Spurensuche hilfreich sein können, vgl. Schürger: *Standortbestimmung*, 12–14.

127 Norbert Reck: *Subjektive Theologie*, 28.

128 Vgl. hierzu Reeling Brouwer: *Flikker-Theologie*, 24–27, Wolfgang Schürger: *Aporie*, 5–7, Reck: *Subjektive Theologie*, 28f.

129 Reck: *Subjektive Theologie*, 28.

130 Reeling Brouwer: *Flikker-Theologie*, 23.

wird gerade durch die Betonung der doppelten Differenz das Bewußtsein dafür wachgehalten, daß die Wirklichkeit Gottes immer größer ist als unsere theologische Rede von ihr.

1.2 Erfahrungsbezug und Kontextualität in den „traditionellen" Theologien

Ein Blick auf die „klassischen" theologischen Positionen dieses Jahrhunderts zeigt, daß das Thema „Erfahrung" bis in die Mitte des 20 Jahrhunderts „kaum Gegenstand religionspädagogischer und theologischer Beschäftigung und Theoriebildung" war[131]. Werner H. Ritter hat sicherlich Recht, wenn er hierin die Auswirkungen der „gewissermaßen durch ein Erfahrungs-Verdikt gekennzeichneten Dialektischen Theologie" festzustellen meint[132].

Spätestens seit Bernhard von Clairvaux nämlich ist der Begriff der „Erfahrung" zu einem wiederkehrenden Thema theologischer Reflexion geworden[133]. Es kann jedoch nicht Aufgabe dieser Arbeit sein, die Geschichte der theologischen Verwendung und Reflexion des Erfahrungsbegriffs umfassend darzustellen[134]. Festgehalten werden soll nur, daß gerade angesichts von Schleiermacher, liberaler Theologie, Lutherrenaissance und Erlanger Erfahrungstheologie und der ihnen je eigenen Bedeutung der Erfahrungsthematik die Dialektische Theologie einen radikalen Bruch darstellte, so daß durchaus von einer „Wiedergewinnung der Erfahrungsthematik" in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts gesprochen werden kann[135].

Katrin Gelder hat in einer kurzen analytischen Darstellung[136] sieben Hauptfunktionen der Rede von Erfahrung in der gegenwärtigen evangelisch-theologischen Diskussion aufgezeigt. Ohne ihre genaue Unterscheidung in Frage stellen zu wollen, werde ich selber stärker synthetisch vorgehen, um so die kontextuellen Zusammenhänge der jeweiligen Positionen in den Blick zu bekommen. Ich gehe dabei von der Hypothese aus, daß die Art und Weise, wie die Vertreter einer bestimmten Position die Erfahrungsthematik jeweils behanden, durch ihre historische Situation und ihre primären Gesprächspartner zumindest mitbedingt ist[137]. Ich werde also die gegenwärtigen „traditionellen" Positionen so darstellen, daß ihre je aktuelle (geistes-)geschichtliche Bezogenheit deutlich wird und sich dadurch historische Entwicklungslinien erkennen lassen. Beides soll dazu führen, die m.E. von den emanzipatorischen Theologien signifikant verschiedene Behand-

---

131 Werner H. Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 31.

132 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 32.

133 Vgl. Köpf: *Art. Erfahrung III/1* ,Track: *Art. Erfahrung*.

134 Verwiesen sei außer auf die beiden genannten TRE-Artikel vor allem auf die zusammenfassende geschichtliche Darstellung bei Lange: *Erfahrung*, 7–27, sowie auf die jeweils Teil-Epochen behandelnden Werke von Walter Haug: *Grundformen* (Mittelalter), Dietmar Mieth: *Kontemplation* (Meister Eckhart), Karl Heinz zur Mühlen: *Hoffnung* (Luther), Frank Thomas Brinkmann: *Glaubhafte Welt* (Aufklärungstheologie), Matthias Reimer: *Bildung*, Wilfried Joest: *Erfahrung* (ältere Erlanger Schule) und Ritter: *Glaube und Erfahrung*, Teil A.II. (Neuzeit).

135 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 31.

136 Als Hinführung zu ihrer umfassenden Untersuchung der Erfahrungsthematik bei Gerhard Ebeling, Katrin Gelder: *Glaube*, 5–14.

137 Daß also, um mit Clodovis Boff zu sprechen, der soziale Ort und die Außenperspektive einer Theologie den Rahmen für die in der Innenperspektive möglichen Ergebnisse liefert, vgl. oben S.17.

lung des Erfahrungsthemas aus den Diskussionszusammenhängen (Kontexten) der „traditionellen“ Theologien heraus zu erklären und so zu einer Verständigung beizutragen[138]. Dabei soll am Schluß des Kapitels deutlich werden, daß in neueren Ansätzen „traditioneller“ Theologie selbst Wege dieser Verständigung angelegt sind.

1.2.1 Der Kontext „traditionellen“ theologischen Arbeitens: das Gespräch mit den Wissenschaften und der erkenntnistheoretische Bruch der Neuzeit

Daß es auffällt, ja teilweise als anstößig betrachtet wird, daß die ThdB in so starkem Dialog mit den Sozialwissenschaften steht, ist bereits ein Indiz dafür, daß diese für „traditionelles“ europäisch-theologisches Denken nicht die primäre Bezugsgröße darstellen. Klassische Bezugswissenschaft ist hier vielmehr die Philosophie, deren Emanzipation von der Theologie ja geradezu ein Charakteristikum der Neuzeit darstellt[139] und m.E. einen guten Teil der „traditionellen“ theologischen Erfahrungs-Diskussion auch heute noch bestimmt.
Das ganze Mittelalter hindurch waren innerhalb des von der Scholastik gebildeten Schulgebäudes Philosophie und Theologie auf das Engste miteinander verbunden. Philosophie ist im Rahmen des scholastischen Systems notwendig „christliche Philosophie“, sie ist „ancilla theologiae“[140]. Entsprechend der „metapyhische geprägte()[n] Weltsicht“[141] der Scholastik stellt sich die Welt dar „als ein vorgegebenes, metaphysisch begründetes, festes Ordnungsgefüge“, als eine „unwandelbare Weltordnung“, deren Garant Gott ist[142].
Die Aussagen der scholastischen Philosophie über die Erfahrung bleiben auf diesen Horizont bezogen und lehnen sich an den Aristotelischen Erfahrungsbegriff an: Die allgemeinen, unwandelbaren Zusammenhänge der Weltordnung werden nur aufgrund der *ratio* erkannt. Jedoch hat auch das Einzelne, Mannigfaltige in seinem Wesen an diesem Allgemeinen Anteil. Insofern als dieses Einzelne durch Erfahrung begriffen wird, hat diese also am Prozeß der Erkenntnis Anteil. Doch „()[a]ls Durchgangsstufe zur Erkenntnis steht Erfahrung hinter der ratio zurück“[143]. Es ist deutlich, daß ein kritischer Erfahrungsbegriff sich hier nicht entwickeln kann: die Mannigfaltigkeit der Welterfahrung dient, richtig verstanden und interpretiert, letztlich der Erkenntnis der ewigen, göttlichen Weltordnung. Und nur von dem Allgemeinen der Weltordnung her erhält das Einzelne der Erfahrung, auch die Erfahrung des Subjekts als Subjekt, seine Wahrheit und seinen Sinn. Auch religiöse Erfahrung, von Bernhard durchaus in der Unmittelbarkeit der My-

---

138 Dieses Anliegen, das Werk auch eines gegenwärtigen systematisch-theologischen Autors aus seinem Kontext heraus zu verstehen, spiegelt sich nun auch wider in dem Bändchen Christian Henning und Karsten Lehmkühler: *Selbstdarstellungen*. Der Charakter als Momentaufnahme des Jahres 1998 bringt es allerdings mit sich, daß nicht alle hier dargestellten Positionen auch dort ihren biographischen Kontext haben.
139 Vgl. Joachim Track: *Pluralismus*.
140 Vgl. Johannes B. Lotz: *Art. Scholastik*, 335.
141 Track: *Art. Erfahrung*, 116.
142 So nach Lange: *Erfahrung*, 10f.
143 Köpf: *Art. Erfahrung III/1*, 111, mit Verweis auf Anselm. Zum Ganzen vgl. auch Lange: *Erfahrung*, 9–11.

stik betont[144], ist daher letztlich auf die Erkenntnis der Gesetzmäßigkeiten dieser Weltordnung bezogen und an ihr zu messen[145].
Mit dem Umbruch zur Neuzeit jedoch zerbricht dieses enge Bündnis von (theologischer) Erkenntnis und (weltlich) Erfahrung: War es in der ausgehenden Scholastik in erster Linie die innere, mystische Erfahrung, die zum Gegenstand des Nachdenkens wurde, so ist es nun vor allem die äußere Erfahrung, die die Wissenschaften vorantreibt und in Konflikt zu den alten, „erkannten" Wahrheiten gerät. Es ist die „Erfahrung des Brüchigwerdens überkommener Gewißheiten, Einsichten und Autoritäten und (…) [die] Erfahrung, daß jenseits metaphysisch geprägter Weltsicht viel unentdecktes Land liegt"[146], die schließlich zum Auseinanderbrechen der göttlichen Weltordnung führt. Konnte Kepler dabei noch die Ergebnisse seiner Berechnung der Planetenbahnen als „Spiegelbild göttlicher Weisheit" verstehen[147], so ist es letztlich gerade das experimentelle Weltverstehen, das diesen Bruch herbeiführt. Die experimentelle Erfahrung tritt in Gegensatz zu der von der Theologie als ewig erkannten göttlichen Ordnung der Welt.
Nicht mehr das Allgemeine der ewigen Weltordnung garantiert den Zusammenhang der Welt und die Stellung des Subjekts in ihr. Vielmehr ist es das (denkende) Subjekt, das ausgehend von seiner (experimentellen) Erfahrung die Ordnungen der Welt erkennt und selber seinen Platz in ihnen findet. Eigene Erfahrungen und die aus ihnen resultierende Erfahrungssprache sollen daher an die Stelle der überlieferten Autoritäten und Begriffsysteme treten[148]. In der eigenen Erfahrung wollen die Menschen der Neuzeit die Sicherheit und Orientierung in der Welt wiederfinden, die überkommene Begriffsysteme ihnen nicht mehr bieten können.
Nicht mehr die Welt und ihre Ordnungen, sondern das denkende Subjekt selbst wird zum wesentlichen Thema und Problem des philosophischen Arbeitens: nicht mehr in der Erkenntnis ihrer ewigen, von Gott gegebenen Ordnungen ist die Welt in ihrem Sein und damit dann auch der Mensch in Welt konstituiert, sondern in seinem Denken und seinem Sich-Erfahren als denkendes Subjekt konstituiert der Mensch sich selbst und schließlich Welt: Cogito, ergo sum – und weil ich bin, deswegen ist auch die Welt, die ich um mich erfahre.
Gott, im scholastischen Denken notwendiges Konstituens der Wirklichkeit der Welt und des Menschen, wird in diesem neuen Denken zur weltlichen „Nichtnotwendigkeit": die Abläufe der Welt lassen sich in der wiederholbaren Erfahrung des Experimentes in ihren kausalen Zusammenhängen erweisen, und indem des denkende Subjekt auf sich selber in seinem Denken reflektiert, kann es sich selber und Welt ohne die Zuhilfenahme des Gottesgedankens hinreichend konstituieren.
Die alte Dienerin oder gar Freundin Philosophie ist der Theologie somit mit einem Mal zur Feindin und Anklägerin geworden: diese solle doch nun das Existenzrecht Gottes und ihrer selbst bitteschön beweisen!

---

144 Vgl. Köpf: *Art. Erfahrung III/1*, 111.
145 Vgl. Köpf: *Art. Erfahrung III/1*, 113. Deutlich wird dies z.B. an dem Verhältnis von Zeitlichkeit und Ewigkeit in der „Gottesgeburt" des Menschen bei Meister Eckhart, s. Mieth: *Kontemplation*, v.a. 221.
146 Track: *Art. Erfahrung*, 116.
147 Lange: *Erfahrung*, 12, mit Verweis auf J. Hübner, Die Theologie J. Keplers zwischen Orthodoxie und Naturwissenschaft, 1975.
148 Vgl. Track: *Art. Erfahrung*, 116.

Indem philosophische Ontologie dabei selber bei dem denkenden Subjekt, seiner Selbsterfahrung und -reflexion ihren Ausgang nahm, war der Weg für die theologische Argumentation damit praktisch vorgegeben: auch sie mußte bei dem einzelnen Menschen und seinen Erfahrungen einsetzen und von da aus zu der Begründung der Notwendigkeit Gottes gelangen[149]. Als exemplarische Vertreter seien hier Immanuel Kant und Friedrich Schleiermacher genannt, die solche Begründungen auf dem Weg über die ethische (Kant) bzw. religiöse (Schleiermacher) Selbsterfahrung des Subjekts geleistet haben.
Indem die sich von der Theologie emanzipierenden und erstarkenden Wissenschaften – und hier vor allem die aufkommenden Naturwissenschaften – eindeutig ihren (empirischen) Erfahrungsbezug und -gegenstand angeben und ihr methodisches Instrumentarium zur Untersuchung dieses Gegenstandes vorweisen konnten, war die Theologie zu einem ähnlichen Vorgehen genötigt, wollte sie ihr Existenzrecht als Wissenschaft beweisen. Da die empirischen Wissenschaften Gott insbesondere als Erfahrungsgegenstand der Welterfahrung in Frage gestellte hatten, bot es sich an, für die Argumentation auch hier auf des Subjekt und seine Bezogenheit auf Gott zurückzugreifen.
Die Lösungswege waren auch hier vielfältig, als markante Vertreter seien genannt Johann Christian Konrad von Hofmann, der den Gegenstandsbereich der Theologie mit dem Satz „Ich, der Christ, bin mir dem Theologen eigenster Gegenstand meiner Wissenschaft“[150] eindeutig beschrieb, und Ernst Troeltsch, der mit der Historisch-Kritischen Methode ein viel umstrittenes wissenschaftliches Instrumentarium für die Theologie entwickelte.

Eine dritte Perspektive ist ebenfalls durch die Umbrüche zur Neuzeit vorbestimmt, betrifft m.E. jedoch stärker die Innenperspektive der Theologie: die Behandlung des Erfahrungsthemas unter der Perspektive der Vermittlung des Glaubens. Der erkenntnistheoretische Bruch der Neuzeit bringt es mit sich, daß der Glaube nicht mehr aufgrund der Autorität von Offenbarung, Tradition oder Institution geglaubt wird, sondern im eigenen Leben erfahren werden will.
Martin Luthers Erfahrungstheologie ist in diesem Sinne neuzeitliche Theologie: Für Luther nämlich, der in der nominalistischen Tradition beheimatet ist, „wird die Realität des Lebens nicht über einen abstrakten Ideenkosmos erschlossen, der sich in der menschlichen ratio nur abbildet (via antiqua), sondern sie begegnet in individueller Erfahrung und wird durch Konzeptionen der ratio in ihrer Allgemeinheit erfaßt (via moderna). Theologisch hat das zur Folge, (…) daß sich die Vernunft nicht mehr durch die spekulative Erfassung der im Seienden liegenden Ideen Gottes vergewissern kann, sondern dazu auf die individuelle, geschichtliche Faktizität der Offenbarung Gottes angewiesen ist (…).“[151]
Für den in monastischer und mystischer Tradition stehenden Luther ist solche glaubensrelevante individuelle Erfahrung die „innere Erfahrung des Menschen vor

149 Vgl. die Situationsbeschreibung bei Wolfhart Pannenberg: *Anthropologie*, 12: Für die philosophische Theologie der Neuzeit sei kennzeichnend, „daß man nicht mehr vom Kosmos ausging, um Gott als erste Ursache des Naturgeschehens physikalisch zu beweisen. Die neuzeitliche Philosophie argumentierte statt dessen vom Dasein und der Erfahrung des Menschen her, um zu zeigen, daß Gott unumgänglich in jedem Akt menschlichen Daseins vorausgesetzt werde. Für die patristische und mittelalterliche Theologie und Philosophie war das nur eine Nebenlinie der Argumentation gewesen.“

150 s. z.B. bei Joest: *Erfahrung*, 168.

151 Mühlen: *Hoffnung*, 11. Vgl. Oswald Bayer: *Wunderwerk*, 300.

Gott“[152]. Es ist hinlänglich bekannt, wie diese Erfahrung des Menschen vor Gott in der Biographie Luthers ausgesehen hat: die Erfahrung des in seinem Gewissen angefochtenen Menschen, der den Glauben vor Gott nicht zu leisten vermag. Als solche kommt sie auch in seiner Erfahrungstheologie zum Tragen: auf die Kreuzeserfahrung des angefochtenen Gewissen trifft das Leben und Hoffnung ermöglichende Wort von der Rechtfertigung des Sünders[153]. Sola experientia facit also nicht nur theologum, sondern christianum aut spem.
Auch um der Vermittlung des Glaubens willen muß also Theologie unter den Bedingungen der Neuzeit den Erfahrungsbezug desselben aufzeigen können: sie muß den Glauben als mögliche Erfahrung des Subjekts, als „Erfahrung mit der Erfahrung“ (Eberhard Jüngel, Gerhard Ebeling), als „Erschließungserfahrung“ (Joachim Track) erweisen.
Jede dieser drei genannten Perspektiven wirkt m.E. bis in die gegenwärtige Diskussion hinein fort und bestimmt auf je ihre Weise die Behandlung der Erfahrungsthematik.

1.2.2 Die Verhältnisbestimmung von Theologie und Wissenschaft

Die empirische Wende der Wissenschaften ist die logische Folge aus dem erkenntnistheoretischen Bruch im Übergang zur Neuzeit. Der spezifische Charakter wissenschaftlichen Denkens und Arbeitens besteht nun nicht mehr „in der logischen Stringenz (…), mit der alle Behauptungen durch ihre Ableitung aus solchen [s.c.vorgegebenen obersten] Prinzipien bzw. ihre Zurückführung auf sie bewiesen werden“[154]. Vielmehr wird gerade die Unabhängigkeit von solchen obersten Prinzipien, ihre Voraussetzungslosigkeit, zum obersten Prinzip neuzeitlicher Wissenschaft. Allein der kritischen Vernunft verpflichtet, nimmt sie die in der welthaften Erfahrung gegebenen Gegenstände wahr und versucht, die ihnen zugrundeliegenden logischen Zusammenhänge zu erklären.
Solange dabei Wissenschaft noch in einem idealistischen Sinn gesehen wurde als „reflexe Selbstdarstellung des geistigen Lebens“[155], konnte sich die Theologie noch in dieses Wissenschaftsverständnis einordnen, indem sie sich als praktische Wissenschaft verstand, die auf die Anschauungen des christlich-religiösen Bewußtseins reflektierte und das Handeln der Christinnen und Christen zu orientieren suchte[156]. Im Rahmen eines streng positivistischen Wissenschaftsverständnisse jedoch konnten und können theologische Aussagen aufgrund ihres fehlenden (empirisch meßbaren) Erfahrungsbezuges nicht mehr als wissenschaftlich gelten[157]. Theologie als Wissenschaft ist hier nur noch als geschichtlich arbeitende Wissenschaft möglich[158]. Was in wissenschaftstheoretischer Perspektive auf dem Spiel steht, ist also nichts weniger als die „Identität als Wissenschaft“

---

152 Mühlen: *Hoffnung*, 11.
153 Vgl. z.B. Mühlen: *Hoffnung*, 11–16, Lange: *Erfahrung*, 12–14, Eilert Herms: *Art. Erfahrung IV.*, 129–131.
154 Wilfried Joest: *Fundamentaltheologie*, 242.
155 Joest: *Fundamentaltheologie*, 244.
156 Joest: *Fundamentaltheologie*, 244, vgl. auch Reimer: *Bildung*.
157 Vgl. die Problemanzeige bei Paul Tillich: *ST I*, 55. Unter der Voraussetzung solchen streng empirischen Arbeitens gelte für den Gegenstand der Theologie: „Er kann nicht entdeckt werden durch distanzierte Beobachtung oder durch Schlußfolgerungen, die aus solchen Beobachtungen abgeleitet sind. Er kann nur gefunden werden in Akten der Hingabe und des Teilhabens.“
158 Vgl. Joest: *Fundamentaltheologie*, 244f, auch Wolfhart Pannenberg: *Wissenschaftstheorie*, 36.

der Theologie[159].

1.2.2.1 Radikale Ablehnung: Theologie als Wissenschaft sui generis (Karl Barth, Friedrich Mildenberger)

Mit besonderer Prägnanz hat sich Karl Barth gegen eine Teilnahme der Theologen an der wissenschaftstheoretischen Diskussion gesperrt. Es stehe der Theologie weder an, sich einem allgemeinen Wissenschaftsbegriff unterzuordnen, noch selber „einen eine gute Theologie nicht aus-, sondern einschließenden Wissenschaftsbegriff“[160] zu formulieren. Letzeres nämlich hieße, „ihre Sonderexistenz als prinzipiell notwendig verstehen“[161]. Dies aber ist für ihn nicht möglich, da die Aufgabe, „das Reden der Kirche von Gott an ihrem Sein als Kirche [d.h. bei Barth: an Jesus Christus] zu messen“ *grundsätzlich* auch von Psychologie, Geschichts- oder anderen Wissenschaften übernommen werden könnte und diese so „eine besondere Theologie überflüssig machen würden“[162]. Die Theologie sei also „Lückenbüßerin“[163], solange die anderen Wissenschaften diese Aufgabe nicht übernehmen.
Andererseits könne sich die Theologie aufgrund des ihr eigenen Gegenstandes aber auch nicht von einem allgemeinen Wissenschaftsbegriff die Kriterien ihrer Wissenschaftlichkeit vorschreiben lassen: Dies nämlich sei der Unterschied zwischen einer „exakten Wissenschaft“ und der Theologie, „daß ihr [s.c. der exakten Wissenschaft] Gegenstand und ihre Erkenntnisquelle weder unter sich, noch mit dem Worte Gottes identisch sind. Ihre Erkenntnisquelle ist der kombinierte Akt der Wahrnehmung und des Denkens und also nicht der des Glaubens an Gottes Wort.“[164] Daher könne eine exakte Wissenschaft auch die Erfahrung des Wortes Gottes nicht erfassen, da es für diese keine besonderen anthropologischen Orte gebe, vielmehr das Wort Gottes die „Totalität der menschlichen Existenz“ ergreife[165]. Erfahrung des Wortes Gottes sei „die Bestimmtheit ihrer Existenz als Menschen durch das Wort Gottes“[166].
Wenn Theologie also als Wissenschaft bezeichnet wird und sich auch selbst so bezeichnet, so hänge dies mit ihrer Aufgabe als kritische Selbstprüfung der Kirche auf ihre Rede von Gott und der Nachvollziehbarkeit dieser Erkenntnisaufgabe zusammen. Theologie als Wissenschaft nämlich bedeute dann: „1. Sie ist wie alle anderen sog. Wissenschaften menschliche Bemühung um einen bestimmten Erkenntnisgegenstand. 2. Sie geht dabei wie alle anderen Wissenschaften einen bestimmten, in sich folgerichtigen Erkenntnisweg. 3. Sie ist wie alle anderen Wissenschaften in der Lage, sich selbst und jedermann (jedermann, der fähig ist, sich um diesen Gegenstand zu bemühen und also diesen Weg zu gehen) über diesen Weg Rechenschaft abzulegen.“[167] In dieser faktischen Eigenstän-

159 Eilert Herms: *Erfahrungswissenschaft*, 9.
160 Karl Barth: *KD I/1*, 8. Zum Ganzen vgl. Barth: *KD I/1*, 1–10.
161 Barth: *KD I/1*, 8.
162 Barth: *KD I/1*, 3.
163 Barth: *KD I/1*, 8.
164 Karl Barth: *KD III/4*, 12.
165 Barth: *KD I/1*, 213.
166 Barth: *KD I/1*, 106f.
167 Barth: *KD I/1*, 6.

digkeit sei sie Wissenschaft – aber auch *nur* Wissenschaft, und dürfe sich daher nicht über die anderen Wissenschaften erheben[168].

Unter den gegenwärtigen Theologinnen und Theologen findet sich eine mit Karl Barth verwandte, aber m.E. ihm gegenüber radikalisierte Position bei Friedrich Mildenberger[169]: Ähnlich wie Barth sieht Mildenberger die Aufgabe der Theologie in der kritischen Begleitung der „einfachen Gottesrede“[170]. Diese sei das in der Kirche (als der um Wort und Sakrament versammelten *Gemeinde*[171]) aufgrund göttlicher Inspiration sich ereignende Kommunikationsgeschehen, durch das mithilfe der biblischen Texte „anstehende Wirklichkeit von Gott her und auf Gott hin zur Sprache kommt“[172]. Die Einheit der Theologie als Wissenschaft ist für Mildenberger in der einheitlichen Bezogenheit aller theologischer Disziplinen auf diese einfache Gottesrede begründet.

Solche einheitliche Bezogenheit ist für ihn aber nun gerade dort nicht mehr gewahrt, wo die jeweilige Teildisziplin sich in erster Linie von dem Methodenkanon ihrer Bezugswissenschaft(en) her definiert. Denn: „Unterschiedliche Methoden verweisen (…) auf unterschiedliche Begründungen der Theologie als Wissenschaft“[173]. Um der Einheitlichkeit der Theologie willen müsse diese daher immer eine kritische Distanz zu den anderen Wissenschaften halten, indem die Teildisziplinen sich primär von ihrem kirchlichen Bezug auf die einfache Gottesrede her verstünden und erst sekundär in der Einordnung zu den Bezugswissenschaften[174].

Bis hierhin ließe sich Mildenberger in Analogie zu Barth verstehen. Er geht jedoch über ihn und seine Mahnung vor der Überordnung der Theologie über die anderen Wissenschaften hinaus, wenn er nun die Vernünftigkeit neuzeitlicher Wissenschaften in Frage stellt und damit einen dem neuzeitlichen entgegengesetzten theologischen Vernunftbegriff entwickelt: Die moderne Wissenschaft nämlich lebe von der Arbeitsteilung und dem abstrakten, austauschbaren, wissenschaftlichen Subjekt. Werturteile und Gesamtorientierungen seien durch dieses abstrakte Subjekt und seine Vernunft gerade nicht leistbar[175]. Mildenberger folgert: „Verstehen wir unter Vernünftigkeit des Menschen die Fähigkeit zu grundlegender Orientierung, die auf das Ganze der Wirklichkeit eingeht und zugleich Wertungen vollzieht, bedeutet das, daß moderne Wissenschaft nicht vernünftig ist, wie umgekehrt Vernunft nicht wissenschaftlich werden kann.“[176]

Die solchermaßen als unvernüftig abgestempelten Wissenschaften *können* für Mildenberger daher in letzter Konsequenz gar nicht zu ernsthaften Bezugswissenschaften der Theologie werden, da ihre Wirklichkeitswahrnehmung mit derjenigen der Theologie unvereinbar ist. Theologie nämlich wolle Wirklichkeit stets in ihrer Gesamtorientierung

---

168 Barth: *KD I/1*, 9.

169 Vgl. Henning und Lehmkühler: *Selbstdarstellungen*, 25–39. Die Darstellung verdeutlicht sehr gut Mildenbergers Beurteilung der Bedeutung des (biographischen) Kontexts für die Theologie.

170 Vgl. Friedrich Mildenberger: *BD 1*, 11–30.

171 Vgl. Mildenberger: *BD 1*, 16.

172 Vgl. Mildenberger: *BD 1*, 29f, Zitat 29.

173 Mildenberger: *BD 1*, 52.

174 Mildenberger sieht hier dann auch ekklesiologische Konsequenzen: ordne sich Theologie nämlich dem in der Gesellschaft gegebenen Wissenschaftsbegriff unter, so schließe das als ekklesiologische Grundentscheidung die Überzeugung ein: „Kirche ist im Gesamtzusammenhang der Gesellschaft und nur so zu verstehen“, Mildenberger: *BD 1*, 38.

175 Vgl. Mildenberger: *BD 1*, 39–41.

176 Mildenberger: *BD 1*, 52.

von Gott her und auf Gott hin erfassen, so daß es gerade nicht sein könne, daß „Wirklichkeit mit dem identifiziert wird, was in diesen [s.c. den empirischen] Wissenschaften erarbeitet wird“[177].
Anders als bei Karl Barth ist es hier also prinzipiell nur die Theologie, die die Aufgabe der kritischen Begleitung der einfachen Gottesrede leisten kann und die für sich selbst den Anspruch erhebt, aufgrund ihrer Bezogenheit auf Gesamtorientierungen den Defizitcharakter der anderen Wissenschaften und ihres Vernunft- und Wirklichkeits-Begriffs (und damit letztlich auch ihres Erfahrungsbegriffs) aufzeigen zu konnen.

1.2.2.2 Einordnung: Die „theologische Berufspraxis“ als empirischer Gegenstand der Theologie (Eilert Herms)

Ihre Identität als Wissenschaft, so ist die Überzeugung von Eilert Herms[178], kann die Theologie nur bewahren, wenn sie nachweisen kann, daß sie sich auf die neuzeitlichen Denkstrukturen einlassen kann. Dies sei möglich, indem sie sich als Erfahrungswissenschaft ausweist, die auf die „theologische() Berufspraxis“[179] bezogen ist. Da diese „in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit als *berufliche* (…) anerkannt“ ist, müsse es möglich sein, für sie eine empirisch-funktionale Handlungstheorie zu entwickeln, wie dies in der modernen Gesellschaft für jede berufliche Praxis gefordert sei[180]. „Der Zusammenhang theologischer Arbeit mit einer bestimmten gesellschaftlichen Praxis macht nicht bloß empirisch-funktionale Theoriebildung wünschenswert, er macht sie auch möglich. Denn (…) *diese Praxis [kann] sich als solche ja nicht anders als im Medium klassifizierbarer Erfahrung konstituieren*.“[181]
Innerhalb dieser Handlungstheorie der theologischen Berufspraxis lasse sich nun aber wieder ein dieser spezifischer Gegenstandsbereich ausmachen, „dessen theo-logische Qualität kategorial begründet ist“[182], nämlich die „existenzmäßige Angewiesenheit auf Transzendenz“, die als „Strukturmoment“ des „Universum[s] des Erfahrbaren“ zu erkennen sei[183].
Zur Begründung dieses Strukturmoments aller Erfahrung verwendet Herms folgendes Denkmodell: Seiendes ist erfahrbar, „sofern es *für* anderes Seiendes (seinen Interpreten) *sein* kann“[184]. Dieser Interpret müsse dann aber notwendig vorgängig schon „Für-sich-Sein“[185], was ihm aber „nicht als seine Tat zurechenbar“ sei[186], so daß gelte: „In der Reflexivität ihres Interpreten hat Erfahrung also ekstatische, transzendenzabhängige, ‚geschöpfliche‘ Existenz.“[187]
Herms ist davon überzeugt, daß es ihm gelungen ist, ausgehend von der empirisch-

177 Mildenberger: *BD 1*, 51.
178 Vgl. Henning und Lehmkühler: *Selbstdarstellungen*, 317–350.
179 Herms: *Erfahrungswissenschaft*, 63 u.ö.
180 Herms: *Erfahrungswissenschaft*, 63.
181 Herms: *Erfahrungswissenschaft*, 72 (kursiv i.O.).
182 Herms: *Erfahrungswissenschaft*, 73.
183 Herms: *Erfahrungswissenschaft*, 74f.
184 Herms: *Erfahrungswissenschaft*, 78.
185 Herms: *Erfahrungswissenschaft*, 78.
186 Herms: *Erfahrungswissenschaft*, 79.
187 Herms: *Erfahrungswissenschaft*, 79.

funktionalen Handlungstheorie der dem theologischen Arbeiten zugrundeliegenden Berufspraxis und von dem den (empirischen) Einzelerfahrungen zugrundeliegenden Strukturmoment – ausgehend mithin von Voraussetzungen, die auch eine empiristische Wissenschaftstheorie teilt – „in den Konstitutionszusammenhängen theoretischer Arbeit selber die faktische Unumgänglichkeit von Überzeugungen nachzuweisen, die mit den theologischen Überzeugungen des christlichen Glaubens materialiter identisch sind“[188]. Theologie als ganze ist damit für ihn als eine Erfahrungswissenschaft konstituiert, deren Erkenntnisgänge sich „im Zusammenwirken eines praktisch-experimentellen und eines systematisch-konzeptuellen Erkenntnisaktes“ vollziehen[189].
Zu fragen freilich bleibt, ob die praktisch-experimentelle Bestimmung des Strukturmoments aller Erfahrung von nicht-theologischen Wissenschaftlern so ohne weiteres nachvollzogen werden kann oder ob hier nicht doch das erkenntnisleitende Interesse des Theologen zum Durchschein kommt[190].

1.2.2.3 Über den Empirismus hinaus: die Selbst-Transzendenz von Wissenschaften, Subjekt und Geschichte als Möglichkeitsbedingung der Theologie als Wissenschaft (Wolfhart Pannenberg)

Ähnlich wie Herms sieht auch Wolfhart Pannenberg in dem Phänomen der Selbst-Transzendenz die mögliche Begründung von Theologie als Wissenschaft gegeben. Anders als dieser aber ist er sich dessen bewußt, daß eine materiale Beschreibung dieses Phänomens durch die Theologie den mit streng empirisch arbeitenden Wissenschaften gemeinsamen Boden verläßt. Auf diesem nämlich gilt: „logisch notwendig sind nur analytische Sätze, die aber wiederum nichts für das Dasein von irgendetwas austragen“. Pannenberg überschreitet daher das empiristische Wissenschaftsverständnis, indem er sich Karl Poppers Kritik am logischen Positivismus sowie Carl F. von Weizsäckers Popper-Kritik zu eigen macht.
Popper, so Pannenberg, habe den logischen Positivismus (und den mit ihm verbundenen strengen Empirismus) bestritten, indem er mit Hume darauf hinwies, „daß eine noch so große Zahl von übereinstimmenden Beobachtungen die Formulierung eines streng allgemeinen, für alle gleichartigen Fälle gültigen Gesetzes nicht zu rechtfertigen vermag. Zwischen der Begrenztheit der Zahl von Beobachtungen und der Allgemeinheit der Gesetzesformulierung bleibt eine Kluft“[191]. Popper entwickelt aus dieser Beobachtung heraus sein Prinzip der Falsifikation wissenschaftlicher Hypothesen[192], Pannenberg betont die prinzipielle Erkenntnisoffenheit und den Verweisungscharakter, die sich daraus für historische Wissenschaft und Naturwissenschaften ergeben. Diese nämlich grenzten mithin „aus den umfassenden Sinnzusammenhängen der Phänomene“, der Allgemeinheit,

188 Herms: *Erfahrungswissenschaft*, 13.
189 Herms: *Erfahrungswissenschaft*, 25.
190 Herms selber scheint dieses Problem zu merken, wenn er davon spricht, daß eine Theologie, wie er sie beschreibt, sich nicht der Humanwissenschaften als Hilfswissenschaften bediene, sondern darauf ziele, „sich *selbst* als eine Humanwissenschaft zu etablieren und zu vollziehen“, Herms: *Erfahrungswissenschaft*, 73.
191 Pannenberg: *Wissenschaftstheorie*, 37.
192 Vgl. z.B. Karl Popper: *Quellen*, 58–63.

gesetzmäßig erfaßbare Teilaspekte aus, blieben aber durch den Akt der Ausgrenzung „dennoch auf jene Sinnzusammenhänge bezogen“[193]. Pannenberg macht sich dabei in seiner Argumentation einen Moment der Popper-Kritik Carl Friedrich von Weizsäckers zunutze. Dieser nämlich weist darauf hin, daß „jeder Basissatz, der einen beobachteten singulären Sachverhalt ausspricht, sich allgemeiner *Begriffe* bedienen muß“[194]. In der Allgemeinheit der Begriffe ist daher für Pannenberg der je umfassendere Sinnzusammenhang impliziert[195].

Pannenbergs Weizsäcker-Rezeption geht aber noch einen Schritt weiter: Weizsäcker weist nämlich darauf hin, daß der Bedeutungsgehalt dieser allgemeinen Begriffe letztlich von der jeweiligen Sprachgemeinschaft festgelegt werde. Pannenberg sieht hier die Unterscheidung von naturwissenschaftlichen und metaphysischen Beobachtungen und ihrem Erkenntniswert problematisch werden: „Wenn nämlich die Begrifflichkeit, die Sprache, in der eine Erfahrung beschreiben wird, Sache der Konvention ist, dann gibt es keinen durchschlagenden Grund mehr, z.B. den Gottesbegriff von vornherein aus dem Kreis zulässiger Sprachmöglichkeiten auszuschließen.“[196] Vielmehr bietet sich für Pannenberg nun die Möglichkeit, „Gott“ zunächst nicht als Erfahrung, sondern als Begriff[197] in das wissenschaftliche Reden einzuführen: „Gott“ sei dann von der Bedeutung des Begriffs her zu verstehen als die „alles bestimmende() Wirklichkeit“[198]. Damit aber verweise der Gottesbegriff gerade auf die in der Allgemeinheit der Begriffe implizierte Sinntotalität, ja es ließe sich eine Korrelation vorstellen „zwischen dem Gedanken Gottes als der alles bestimmenden Wirklichkeit und dem der Totalität der endlichen, durch Gott bestimmten Wirklichkeit“[199]. Aus der Einbettung in den Zusammenhang dieses Bedeutungsganzen erhalte dann die Einzelerfahrung ihre Bestimmtheit.

Die Prägnanz der Pannenbergschen Überlegungen ergibt sich aus der Kombination der Ausführungen zum Gottesbegriff mit der Popperschen Feststellung über die notwendige Offenheit der empirischen Wissenschaften. Indem diese durch die Allgemeinheit der Begriffe immer wieder die Totalität der Wirklichkeit antizipieren, ist in ihnen die Wirklichkeit Gottes als alles bestimmender Wirklichkeit jeweils mitgeben[200]. Die Eigenständigkeit empirischer Wissenschaften und ihrer Ergebnisse bleibt gewahrt, ja im Rahmen ihrer Beschäftigung mit den Einzelerfahrungen kann Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit gar nicht zum Gegenstand ihrer Untersuchung werden. Indem sich jedoch die empirischen Wissenschaften selbst immer wieder auf die Antizipation von Sinntotalität hin transzendieren, verweisen sie darauf, daß in den Gegenständen ihrer Erfahrung jeweils eine umfassendere Wirklichkeit mitgegeben ist. Pannenberg weist darauf hin, daß daher auch seit Diltheys Unterscheidung von Erklären und Verstehen zwei Erkenntnisrichtungen gleichberechtigt nebeneinanderstehen: auf der einen Seite die empirisch

193 Pannenberg: *Wissenschaftstheorie*, 223.
194 So Pannenberg: *Wissenschaftstheorie*, 54.
195 Vgl. auch seine kritische Würdigung von Habermas’ Feststellung, daß „die Auffassung des Ganzen die Kenntnis der Teile schon voraussetzt, aber auch umgekehrt die Teile nicht ohne das Ganze erfaßt werden können“, Pannenberg: *Wissenschaftstheorie* 199, zur Auseinandersetzung 199–206.
196 Pannenberg: *Wissenschaftstheorie*, 56f.
197 Zu dieser Unterscheidung, die er in Auseinandersetzung mit Joachim Track begründet, vgl. Wolfhart Pannenberg: *ST 1*, 74–80.
198 Pannenberg: *Wissenschaftstheorie*, 304.
199 Pannenberg: *Wissenschaftstheorie*, 311, Anm. 615.
200 Pannenberg: *Wissenschaftstheorie*, 303.

arbeitenden historischen und Naturwissenschaften, die sich um gesetzmäßig abgrenzbare Teilaspekte der Wirklichkeit bemühen, auf der anderen Seite aber die Philosophie, deren Erkenntnisbemühungen „auf Wirklichkeit überhaupt“ gerichtet seien[201]. Philosophie thematisiere so die „die Disziplinengrenzen überschreitenden Sinnbeziehungen als Sinntotalität der Erfahrung“[202] und suche als letztes Ziel die „Einheit der *einen* Wirklichkeit“[203] zu erfassen.

Hier, an der Grenze ihrer selbst, stoße die Philosophie mit der Frage nach der Wirklichkeit „der sie [s.c. die Totalität der Wirklichkeit] einenden Einheit“[204] auf die Frage nach Gott. Jedoch könne sie unter den Bedingungen der Neuzeit den Gottesgedanken nicht mehr kosmologisch einführen, sondern nur über die „Begründung des Selbstverständnisses des Menschen in seinem Verhältnis zu seiner Welt“[205], indem sie die Übereinstimmung von Subjektivität des Menschen und Objektivität in dem Gottesgedanken aufzeige. Infrage stehe also die erschließende Kraft des Gottesgedanken für die Welterfahrung. Genau hier nun aber habe die christliche Theologie ihren Platz und ihre Aufgabe inmitten der Wissenschaften: „Die christliche Theologie hat (…) zu zeigen, daß und wie sich aus dem Offenbarungsgeschehen, das der christliche Glaube als solches in Anspruch nimmt, eine zusammenhängende Interpretation von Gott, Mensch und Welt entwickeln läßt, die sich im Verhältnis zum Erfahrungswissen von der Welt und dem menschlichen Leben, sowie zum Reflexionswissen der Philosophie mit guten Gründen als wahr vertreten läßt (…).“[206] Die Wahrheit theologischer Aussagen über Gott zeigt sich für Pannenberg „in der Sphäre der Welterfahrung, indem sich die Welt – mit Einschluß der Menschheit und ihrer Geschichte – als durch Gott bestimmt erweist“[207].

Hier nun wird für Pannenberg das Moment des Selbst-Transzendierens auf Sinntotalität hin zu dem Element, das empirisch-wissenschaftliche, Selbst- und geschichtliche Erfahrung miteinander verbindet. Wie nämlich in der empirischen Erfahrung aufgrund der Allgemeinheit der Begriffe stets Sinntotalität antizipiert wird, so seien auch Selbst- und geschichtliche Erfahrung nur aufgrund solcher Antizipation von Sinntotalität möglich:

Die Selbsterfahrung des Subjekts ist für Pannenberg wesentlich bestimmt von der Frage nach seiner Identität. Identitätsbildung aber sei nur möglich, wenn Unvollendetes und Widersprüchliches in die eigene Identität integriert werden könne. Dafür aber müsse das Subjekt auf die Geschichtlichkeit aller seiner Sinnerfahrung reflektieren. Dies führe zu der Feststellung, daß „die im Erleben präsente Sinntotalität die intentional erfaßten Sinngehalte stets übersteigt“[208]. Damit aber sei „im Fragment“ immer schon das Ganze mitgegeben[209], doch stehe dieses Ganze in seiner Vollendung gerade noch aus. Anders gesagt: ob solche Identitätsbildung in, mit und unter solch Unvollendetem und Widersprüchlichen gelingt, wird sich erst vom Ende der Geschichte des Individuums her erweisen.

---

201 Pannenberg: *Wissenschaftstheorie*, 305.
202 Pannenberg: *Wissenschaftstheorie*, 343.
203 Pannenberg: *Wissenschaftstheorie*, 306.
204 Pannenberg: *Wissenschaftstheorie*, 307.
205 Pannenberg: *Wissenschaftstheorie*, 308.
206 Wolfhart Pannenberg: *ST 2*, 11.
207 Pannenberg: *ST 1*, 175.
208 Pannenberg: *Wissenschaftstheorie*, 205, in Auseinandersetzung mit Habermas.
209 Pannenberg: *Anthropologie*, 503.

Diese „Unabgeschlossenheit der Sinntotalität“[210] haben für Pannenberg nun aber individuelle und allgemeine Geschichte gemeinsam. Auch die Bedeutung eines geschichtlichen Phänomens sei nämlich „durch den Fortgang der geschichtlichen Erfahrung bedingt“[211], und wiewohl die Arbeit des Historikers im Rückgriff auf das Geschehene erfolge, müsse doch auch er die Zukunft der Geschichte antizipieren, um einem Ereignis Sinn zu geben[212]. Auch hier stehe das Ganze der Vollendung der Geschichte noch aus.
Somit gelte in Hinblick auf die empirische wie die individuelle Selbst- und die allgemeine geschichtliche Erfahrung: „Jede Einzelerfahrung setzt als Bedingung ihrer Bestimmtheit ein Ende der Geschichte voraus, von dem her die Geschichte nicht nur der Menschheit, sondern des Universums als Gesamtprozeß konstituiert ist.“[213] Christliche Theologie könne nun aber von Gott als diesem Ende der Zeit sprechen und damit zugleich die Fraglichkeit des Ausgangs der Geschichte beantworten. Die Sinnhaftigkeit gegenwärtiger Erfahrung, anders ausgedrückt: gelingendes Leben, ist für Pannenberg ja nur möglich, wenn die in dieser Einzelerfahrung vorweggenommene Sinntotalität (des guten Lebens) sich am Ende der Zeit bewahrheitet[214]. Hier aber gilt nun für Pannenberg: „Die Schwierigkeit, mit dem Gedanken eines Endes der Zeit die Vorstellung des Lebens, sei es auch eines ewigen Lebens, zu verbinden, verschwindet (…), wenn man bedenkt, daß *nicht das Nichts, sondern Gott das Ende der Zeit* ist.“[215] In seiner Selbstbekundung in der Geschichte habe Gott selbst diese „Zukunft der Gottesherrschaft und des neuen und ewigen Lebens aus der Auferstehung“ immer wieder schon vorweggenommen, so daß die Geschichte selbst Verheißungsstruktur habe[216]. Die Bedeutung der biblischen Religionen liege dabei darin, daß sie ihre eigenen geschichtlichen Veränderungen integrieren konnten[217].
Im Transzendieren des empirischen Wissenschaftsbegriffs aufgrund der ihm innewohnenden Selbst-Transzendenz kann Pannenberg die jeder empirischen, individuellen wie allgemein-historischen Einzel-Erfahrung innewohnende Selbst-Transzendenz auf die noch ausstehende Sinntotalität und ihre Antizipation in dieser Erfahrung benennen. Der Gottesbegriff bietet für ihn die Möglichkeit, diese Sinntotalität mit Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit zu identifizieren und damit die Möglichkeit sinnvoller Rede von Gott im Rahmen der Wissenschaften zu begründen. Indem er aufweist, daß die christliche Rede von Gott als dem Ende der Zeit die Fraglichkeit des Gelingens der Antizipation von Sinntotalität überwindet, kann er aber auch zeigen, daß sich die Inhalte christlicher Überlieferung und Rede von Gott an gegenwärtiger Erfahrung bewähren.
Das Kriterium der „Bewährung“ wird für Pannenberg dann auch zum eigentlichen Maßstab wissenschaftlich-theologischen Arbeitens: Hatte er nämlich durch die Aufnahme der Popperschen Kritik die Verifizierbarkeitsforderung widerlegt, so kann auch Poppers Kriterium der Falsifikation unter Berücksichtigung der von Weizsäckerschen Bemerkungen zu den Allgemeinbegriffen nicht für diejenigen Wissenschaften gelten, die wie Philoso-

210 Pannenberg: *Wissenschaftstheorie*, 115.
211 Pannenberg: *Wissenschaftstheorie*, 167, unter Bezug auf Dilthey und Husserl.
212 Pannenberg: *Wissenschaftstheorie*, 73, Anm. 126, mit Danto.
213 Pannenberg: *ST 2*,636.
214 Vgl. Pannenberg: *Wissenschaftstheorie*, 312f.
215 Wolfhart Pannenberg: *ST 3*, 639, kursiv i.O.
216 Pannenberg: *ST 3*, 195.
217 Vgl. Pannenberg: *Wissenschaftstheorie*, 316f.

phie und Theologie über die empirischen Wissenschaften hinaus auf „die Wirklichkeit im ganzen, sei es die Totalität der Aspekte eines einzelnen Phänomens, sei es die Totalität alles Wirklichen als Kontext der Bedeutung jedes einzelnen“[218] zielen, da diese ja immer schon Sinntotalität antizipieren.

„Philosophische Bedeutungsanalyse kann sich nur bewegen in einer systematischen Explikation der ihre Reflexionsbemühung schon leitenden Sinntotalität, aber solche systematische Darstellung bleibt (…) eine Antizipation der impliziten und nur teilweise bestimmten Sinntotalität aller Erfahrung, auf die sie sich bezieht und in der sie ihre Wahrheit hat. *Bewahrheiten kann sie sich nur in dem Maße, in welchem sie tatsächlich erlebte Bedeutung zu integrieren und so zu erhellen vermag.*“[219]

Da theologische Theoriebildung aber geschieht im „Wechselspiel von Überlieferung und Gegenwart unter der Leitung des Anspruchs der Überlieferung, einzuweisen in die Erkenntnis der alles bestimmenden Wirklichkeit“[220], muß sie also nachweisen können, daß solche Erkenntnis sich nicht nur in vergangenen, sondern auch in gegenwärtigen Erfahrungen bewährt. Oder, wie Pannenberg auch in umgekehrter Richtung ausdrücken kann: es „läßt sich als Bewährung des Redens von Gott fordern, daß alles Wirkliche sich als Spur der göttlichen Wirklichkeit erweisen müßte“[221]. Darum Pannenbergs so stark geschichtlich orientierter Ansatz. Geschichtlich-theologisches Arbeiten könne nämlich nur so vorgehen, daß es „für jede Phase dieser Geschichte das Verhältnis ihrer Erfahrung von Wirklichkeit zu dem ihr überlieferten christlichen Wirklichkeitsverständnis untersucht und im Anschluß daran die Frage stellt, inwiefern sich in dieser geschichtlichen Erfahrungssituation der Gott der christlichen Überlieferung den Beteiligten als die alles bestimmende Wirklichkeit bekundet hat, erkennbar an den faktischen Veränderungen der Lebensformen und des Bewußtseins der Christenheit.“[222]

Indem er so auf die geschichtliche Bewährung des christlichen Glaubens in der Veränderung von Lebensformen verweist, benennt Pannenberg letztlich ein Faktum, über das auch mit historisch-empirischem Arbeiten eine Verständigung möglich sein müßte[223].

---

218 Pannenberg: *Wissenschaftstheorie*, 70.

219 Pannenberg: *Wissenschaftstheorie*, 223, Hervorhebung von mir, W.S.

220 Pannenberg: *Wissenschaftstheorie*, 346.

221 Pannenberg: *Wissenschaftstheorie*, 305.

222 Pannenberg: *Wissenschaftstheorie*, 401f.

223 Wobei freilich zu fragen bleibt, wie die Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Geschichtswissenschaft dann im einzelnen aussieht, vgl. Pannenbergs m.E. problematische Forderung, daß „richtig“ historisch arbeitende Geschichtswissenschaft die Tatsächlichkeit der Auferstehung Jesu erfassen können müsse. So zuletzt Pannenberg: *ST 1*, 323f und 404–405. Dort u.a. Fußnote 113 der Verweis auf frühere Werke sowie Fußnoten 114–119 die Erläuterung seines Verständnisses von „historisch“.

1.2.2.4 „Ergänzung“ des Empirismus: „regionale“ Wirklichkeit

Ähnlich wie Pannenberg sieht auch Dietmar Mieth in seinen Überlegungen zur theologischen Ethik in der Integrationsfähigkeit der Glaubenserfahrung, darin, „daß eine intentionale Konvergenz der Erfahrungswirklichkeit in diesen Werteinsichten [s.c. der sittlichen Erfahrung] einsehbar zu machen ist“[224] das wesentliche Kriterium für die Bewahrheitung theologisch-ethischer Aussagen.
Trotz dieses integrierenden Vorgehens[225] dürfe die Theologie aber nicht von sich behaupten, dadurch – im Gegensatz zu den analytischen, empirischen Wissenschaften – die Totalität der Wirklichkeit zu erfassen. Vielmehr stünden, mit Rombach, beide, Erfahrung des Glaubens und Erfahrung der Wissenschaften, in einer strukturellen Entsprechung[226], seien beide auf dieselbe Wirklichkeit und ihre Erfahrung bezogen. Jedoch: „Die Wirklichkeit und ihre Erfahrung durch den Menschen erscheinen so als der Text einer umfassenden Interpretation.“[227] Diese Interpretation werde nun von den Wissenschaften und der Theologie jeweils mit Bezug auf unterschiedliche Dimensionen vorgenommen: „auf die Dimension gelebter und erlebter Erfahrung, auf die Dimension quantifizierter Erfahrung (in der wissenschaftlichen Empirie) und auf die Dimension gestalteter Erfahrungen in den Explikationsmöglichkeiten des Menschen in allen seinen Medien der Sprache, der Kunst, der Kommunikation“[228]. Die Theologie bleibe daher zwar auf die Bezugswissenschaften und ihre „Sachverhaltsforschung“[229] angewiesen, bewege sich aber in einer anderen Dimension als diese, indem sie deren Ergebnisse nach „handlungsrelevantem Sinn“[230] befrage. In dieser „anderen“ Dimension der Wirklichkeit sei aber nicht die wissenschaftliche Empirie das oberste Kriterium des Arbeitens, sondern die „Experienz“, wie Mieth in Rückgriff auf die lateinische Entsprechung zum griechischen „empeiria“ formuliert: nicht die „normative() Kraft des Faktischen, sondern (…) [die] Norm praktisch gelebter und metapraktisch gedeuteter und gestalteter Erfahrung“[231]. Eine argumentative Begründung im Rahmen theologischen Arbeitens müsse daher in „Entsprechung zur religiösen Experienz, nicht zur Empirie der Fakten“[232] erfolgen. Hier gehe es um die „eigene() ‚Art der Evidenz‘ des Glaubens“[233].
Stelle also die Theologie eine eigene „Dimension“ von Wissenschaft, Erfahrung und Wirklichkeitswahrnehmung dar, so bleibe sie dennoch mit den anderen Dimensionen verbunden. Alle nämlich seinen auf dieselbe Wirklichkeit bezogen. Deren Einheit aber, so kann Mieth unter Aufnahme der Regionenlehre Pascals sagen, liege in der strukturellen Entsprechung und der Transparenz der Regionen/ Dimensionen. In dieser Einheit, die sich auch als Geschichtlichkeit bezeichnen lasse, liege der Grund allen Verstehens[234].

---

224 Dietmar Mieth: *Bedeutung*, 118.
225 Vgl. Dietmar Mieth: *Wissenschaftscharakter*, 156 u.ö.
226 Mieth: *Wissenschaftscharakter*, 157f.
227 Mieth: *Bedeutung*, 125.
228 Mieth: *Bedeutung*, 126.
229 Mieth: *Bedeutung*, 127 u.ö.
230 Mieth: *Bedeutung*, 127.
231 Mieth: *Wissenschaftscharakter*, 153.
232 Mieth: *Wissenschaftscharakter*, 157. Vgl. auch Dietmar Mieth: *Grundlagen*, 50–59.
233 Mieth: *Wissenschaftscharakter*, 157. Zur Verifikation theologischer Aussagen auf der Basis dieses Kritieriums vgl. 159–162.
234 Vgl. Mieth: *Grundlagen*, 29f.

Jede Dimension sei also für die andere durchlässig, ja Mieth kann von dem „Verweisungszusammenhang partieller und fragmentarischer Sinnerfahrungen“[235] in den verschiedenen Regionen sprechen. Wenn Mieth hier nun allerdings die Aufgabe der theologischen Ethik dergestalt beschreibt, daß sie solche fragmentarischen Sinnerfahrungen in einen größeren Zusammenhang zu integrieren versuche, so begibt er sich m.E. doch in eine sehr große Nähe zu dem Pannenbergschen Transzendierungs-Modell, auch wenn für ihr theologische Ethik weiß um die „Unabgeschlossenheit (…), die auf einer letzten Unverfügbarkeit von Sinnzusammenhängen beruht“[236].

Ähnlich wie Mieth und mit ausdrücklichem Bezug auf ihn hat auch Werner H. Ritter im Jahr 1980 zunächst eine „regionale“ Bestimmung von Erfahrung gefordert[237]. Offenbar aber gerade unter dem Eindruck der wissenschaftstheoretischen Diskussion ist er 1989 von dieser Bestimmung abgekommen, da es „angesichts der (wissenschaftlichen) Forderung nach einem einheitlichen Erfahrungs- und Wirklichkeitsverständnis (als Voraussetzung vernünftiger Argumentation und Kommunikation)“ kein „*unvermitteltes* Nebeneinander mehrerer regionaler Erfahrungsverständnisse“ geben könne[238]. Ritter selber entwickelt und wirbt nun für ein „integrales“ Erfahrungsverständnis[239]. Auf diese Weise will er dazu beitragen, die „Weltlosigkeit christlicher Verkündigung und Theologie“ zu überwinden, die durch die „Gottlosigkeit der (Welt-)Erfahrung“ hervorgerufen worden sei[240]. Der „methodisch-disziplinierte()“ und „kritisch-prinzipielle()“ Erfahrungsbegriff[241] des 19. Jahrhunderts habe nämlich zu einer Sinnarmut der empirisch-wissenschaftlich dominierten Erfahrung geführt, welcher der „basale Erfahrungs-Zusammenhang, jene wesentliche Erfahrungs-‚Kommunikation‘ von *‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘* (…), also das gegen- und wechselseitige In- und Miteinander“ verloren gegangen sei[242] und deren lebensbedrohliche Folgen heute immer deutlicher würden.
Von „integraler Erfahrung“ zu sprechen, bedeute dagegen, „ein Verständnis wiederzugewinnen, das die *klassische Weite und Bedeutungsfülle* von Erfahrung erkennen und sowohl erfahrungswissenschaftliche wie moralisch-religiöse ‚Sachverhalte‘ integrieren läßt“[243].
Ritters Interesse ist dabei durchaus ein doppeltes, nämlich wissenschafts- *und* theologiekritisch: Wo nämlich die unterschiedlichen Wissenschaften nur noch auf regionale Erfahrungs-Verständnisse rekurrierten, da würden sie „füreinander sprach- und vermittlungsunfähig“[244], mit der Folge, daß es einerseits im Rahmen des wissenschaftlich-empirischen Erfahrungsverständnisses zu einer „‚Atropie‘ an Lebens-Erfahrung, Sinn-Erfahrung, tragender Erfahrung“ komme[245]. Andererseits aber werde dadurch in der Theologie „eine sehr ‚flüssige‘, letztlich beliebige Gebrauchsweise von Erfahrung (…) gefördert.

235 Mieth: *Wissenschaftscharakter*, 160.
236 Mieth: *Bedeutung*, 128.
237 Werner H. Ritter: *Theologie und Erfahrung*, bes. 163.
238 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 122, Hervorhebung von mir, W.S.
239 Vgl. den Titel seines III. Hauptteils!
240 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 25.
241 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 108.
242 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 136, kursiv i.O.
243 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 178, kursiv i.O.
244 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 166.
245 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 134.

Damit dominiert eine ‚Erfahrung' bzw. ein Erfahrungsverständnis, die bzw. das sich selbst genug ist, auf ‚eigenen' Erfahrungs-Stil und ‚eigene' Evidenz setzt, nicht mehr von (anderer) Erfahrung erreicht, aber auch nicht mehr in Frage gestellt und kritisiert werden kann."[246]

Ein integrales Erfahrungsverständnis wirke solch einer Entwicklung entgegen, indem es an der Einheit der Wirklichkeit festhalte, wie sie in der „unmittelbar ‚erlebte[n]' Wirklichkeit"[247] gegeben sei. „Meinen Menschen und Wirklichkeit ein Ganzes, eine ‚Totalität' (Dilthey), dann gibt es bei aller Vielgestalt und Mannigfaltigkeit der Bereiche und Gegenstände von Erfahrung doch nur die ‚Einheit' – nicht Einheitlichkeit im Sinne von Uniformität! – der einen Erfahrung, des einen Erfahrungszusammenhangs, der einen ‚Erfahrungsstellung' (Plessner, Rickert, Dilthey). In diesem [sic!] Rahmen hat sich alle Erfahrung zu stellen und zu bewegen."[248]

Das heißt dann aber, daß an jeden wissenschaftlichen Umgang mit dem Erfahrungsbegriff die Mindestanforderungen der Darstellbarkeit und Verallgemeinerungsfähigkeit, der Mitteilbarkeit und Nachprüfbarkeit sowie der Nachvollziehbarkeit gestellt werden können müssen. Ritter sieht hier durchaus Schwierigkeiten für die theologische Rede von Erfahrung. Als konstitutiv betrachtet er daher die ersten beiden Kriterien. Nachprüfbarkeit dagegen müsse zumindest in dem Sinn gegeben sein, daß Aussagen über religiöse Erfahrungen „auf intersubjektiv zugängliche und ‚verstehbare' ‚Sachverhalte' verweisen oder den (gedanklichen) Zusammenhang ihrer (behaupteten) Erfahrung nachvollziehen lassen."[249] Das Kriterium der Nachvollziehbarkeit schließlich müsse zumindest insofern gelten, daß diese für alle Aussagen als *möglich* erachtet wird.

Auch Ritter ist also in seinen neueren Arbeiten darum bemüht, um der Einheit der Wirklichkeit willen die empirischen Wissenschaften und ihren Erfahrungsbegriff zu überschreiten. Anders als z.B. Pannenberg tut er dies aber nicht, indem er auf die diesen selber innewohnenden Momente des Selbst-Transzendierens verweist, sondern indem er auf die Problematik des verwendeten Erfahrungsbegriffs zu sprechen kommt. Gesprächs- und Argumentationspartner sind für ihn daher im weiteren Fortgang seiner Untersuchungen weniger die Wissenschaftstheoretiker als vielmehr die Philosophen. Der Weg in die hermeneutische Diskussion ist mit dem Verweis auf Dilthey im Zusammenhang der Ausführungen Ritters zum Verhältnis von Erfahrung und Einheit der Wirklichkeit bereits vorgezeichnet. Ritter geht diesen Weg weiter, wenn er beschreibt, wie sich Erfahrung konstituiert, nämlich „in einem vielschichtigen, dynamischen Prozeß-Geschehen im Umfeld von Wirklichkeit, Deute-/ Referenzrahmen und Sozialisation"[250]. Wird Wirklichkeit hier nun, wie dies Ritter mit Berger/ Luckmann tut, als gesellschaftliches Konstrukt gesehen, als „Erfahrungsklammer"[251], so kommt der Verständigung über den Deuterahmen fundamentale Bedeutung zu, wenn Kommunikation über Erfahrung, auch religiöse Erfahrung, gelingen soll.

---

246 Ritter: *Glaube und Erfahrung* 166.
247 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 170, mit Rickert.
248 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 171.
249 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 176.
250 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 140.
251 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 143.

Mit Peter Biehl sieht Ritter in Erfahrung die „fundamentale hermeneutische Begegnungskategorie mit Wirklichkeit", die „durch nichts anderes zu ersetzen und (…) nicht weiter auf anderes rückführbar" sei[252]. Dabei sei sie jedoch im Gegensatz zum Akt des subjektiven Erlebens stets schon mit Interpretation verbunden, sei „ein ins ‚Bewußtsein' gehobenes, in einem umfassenden Deutungs- oder Erfahrungshorizont integriertes ‚gedeutetes' Erleben oder Wahrnehmen"[253]. Mithin sind Wirklichkeit und Erfahrung bei Ritter doppelt ineinander verschränkt:
„Erfahrung als ‚Gegebenheitsweise' von (möglicher) Wirklichkeit und als ‚Praxis'"[254] und „Wirklichkeit als Inbegriff aller (möglichen) Erfahrung"[255].
Die Betonung der Möglichkeiten von Wirklichkeit wie von Erfahrung ist dabei für Ritters Konzeption kennzeichnend: der Wirklichkeitsbegriff erfährt hier eine signifikante Entschränkung, während gleichzeitig der Erfahrungsbegriff auf eine notwendige Unabgeschlossenheit hin festgelegt wird. Bezüglich des Wirklichkeitsbegriffs kann Ritter nämlich sagen: „‚Phänomenale' Wirklichkeit ist m.a.W. der Inbegriff von Selbst-, Welt- und Fremderfahrung bzw. Name ‚für alles, was ist oder sein kann', weswegen hierher auch die ‚Fiktion', also der ‚Wirklichkeitsbezug des Möglichen' (P. Ricoeur) zu rechnen ist."[256] Dieses ausgeweitete Verständnis von Wirklichkeit als Möglichkeiten der Welt bietet Ritter nun den Rahmen, um auch die religiöse Erfahrung als wirklich bezeichnen zu können. Ja mehr noch, er kann nun, unter Bezug auf Eberhard Jüngel, vom „Mehrwert" religiöser Erfahrung sprechen[257]. Diese nämlich zeichne sich dadurch aus, „daß sie ‚die Dinge', die Wirklichkeit nicht so nimmt, ‚wie sie nun einmal sind', sie vielmehr ‚anders', ‚tiefer' sieht bzw. erfährt, also den fraglos und klaglos ‚gegebenen' Status der Alltagserfahrung aufsprengt bzw. aufzusprengen sucht. (…) Es macht ihre Eigenart aus, ‚Wirklichkeit so anzusagen, daß ein Mehr an Sein zur Sprache kommt'. (…) Religiöse Erfahrung (…) erweitert unseren Verstehens- und Wirklichkeitshorizont, ‚indem sie die Fixiertheit auf das Wirkliche durch Mögliches' aufhebt und ‚so das Sein von Seiendem' intensiviert."[258]
Bezüglich des Verständnisses von religiöser Erfahrung aber gelte es zu beachten, daß christliche Theologie diese immer in Bezug sehen müsse zu der Offenbarung Gottes als des „inkarnatorischen Prinzips"[259]. Es handle sich also immer um ein „spezifisch qualifiziertes Erfahrungsverständnis"[260], das an den biblischen Erzählungen orientiert bleibe als Niederschlag „der besonderen Geschichte Gottes mit den Menschen"[261]. Das bedeute dann aber: der „Glaube bringt eine Erfahrungs-Fülle ins Spiel, die uns anleiten kann und will, uns mit unserer eigenen Erfahrung konstruktiv auseinanderzusetzen"[262]. Mit Jüngel und Ebeling sei also der Glaube eine „Erfahrung mit der Erfahrung", die „nach dem Mo-

252 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 184.
253 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 185.
254 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 178.
255 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 180.
256 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 181. Das erste Zitat innerhalb des Zitats stammt von J.M. Bochenski.
257 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 191f.
258 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 191f. Die Zitate im Zitat stammen durchweg von Eberhard Jüngel.
259 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 279.
260 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 278.
261 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 281.
262 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 289f.

dell von ‚Analogie und Differenz'"[263] zu verstehen sei, mithin Bestätigung, Durchkreuzung *oder* Erfahrungszuwachs bedeuten könne[264]. Auf solchen Erfahrungszuwachs und solche Durchkreuzung hin müsse Erfahrung daher offengehalten werden. – Eine Forderung, die nach Ritter durchaus für jede Erfahrung gilt[265]!
Über die doppelte Entschränkung des Wirklichkeits- und Erfahrungsbegriffs kann Ritter somit begründen, was er als fundamentale Aufgabe der Religionspädagogik sieht, nämlich „im Rahmen heutiger pluraler Wirklichkeit christlichen Glauben als bestimmte Wirklichkeitserfahrung mit der grundsätzlichen Möglichkeit zu partizipatorischer Identifikation auszulegen und anzubieten"[266]: Ist Wirklichkeitserfahrung immer schon Ergebnis eines Interpretationsprozesses, so bietet die christliche Überlieferung mit ihrer Fülle von Glaubenserfahrungen dem Individuum (noch) nicht ausgeschöpfte Erfahrungsmöglichkeiten (als Gegebenheitsweisen möglicher Wirklichkeit) an. Indem das Individuum sich andererseit auf eine partizipatorische Identifikation mit dieser als möglich gegebenen Wirklichkeitserfahrung einläßt, erschließt es sich Wirklichkeit in einer neuen Weise (eine mögliche neue Erfahrung). Es kommt zu einem veränderten, Ritter würde sagen: vertieften, Selbst- und Weltverstehen.

1.2.3 Theologie und Philosophie: Der christliche Glaube als eine plausible Weise, Selbst und Wirklichkeit zu erfahren.

Von alters her ist es das Anliegen der Philosophie, das Dasein der Welt und der Menschen zu verstehen. Unter den Bedingungen der Neuzeit kann dies nur so geschehen, daß philosophisches Denken bei dem Individuum und seinem Selbst- und Weltverstehen einsetzt und von da aus Wirklichkeit erschließt. – „Cogito, ergo sum."
Auch christlicher Glaube und Theologie treten mit dem Anspruch auf, zum Verstehen von Mensch und Welt und der Menschen in der Welt beizutragen. Beide, Philosophie wie Theologie zielen also auf eine umfassende Interpretation der Wirklichkeit. Angesichts einer philosophischen Tradition, die sich seit der Wende zur Neuzeit von der Vorherrschaft der Theologie „befreit" hat, ist es daher nicht verwunderlich, daß theologische Gedankengänge im Gespräch bzw. in Auseinandersetzung mit philosophischem Denken entwickelt werden[267].
Bezogen auf die Erfahrungsthematik ist dabei das Ziel, entweder die generelle Möglichkeit von religiöser bzw. Glaubenserfahrung deutlich zu machen (Außenperspektive) oder aber die Plausibilität des in der christlichen Glaubenserfahrung begründeten Selbst- und Weltverständnisses mit den damit zusammenhängenden Daseins- und Handlungsorientierungen darzustellen (Innenperspektive). Anders ausgedrückt: In der Außenperspektive werden im philosophisch-theologischen Dialog die Strukturmomente menschlicher Exi-

---

263 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 288. Den Begriff „Erfahrung mit der Erfahrung" haben Eberhard Jüngel und Gerhard Ebeling unabhängig voneinander geprägt, vgl. Ebeling: *Erfahrungsdefizit*, 22 Anm.37.
264 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 288f. Auf die Bedeutung dieser Differenzierung werde ich unten, 4.2.2, zu sprechen kommen.
265 Vgl. Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 156f.
266 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 15.
267 Vgl. z.B. die ausführliche Verhältnisbestimmung bei Tillich: *ST I*, 26–41 und 74–81.

stenz gefunden, die „die Möglichkeitsbedingungen der Auslegung des Daseins des Menschen und des Seienden auf Gott hin“ aufzeigen[268]. Aus dem inneren Zusammenhang des theologischen „Systems“ heraus kann dann dargestellt werden, wie christliche Glaubenserfahrung sich zu diesen Strukturmomenten verhält[269].

1.2.3.1 Offenheit für das Wort: Sprachlichkeit des Menschen und Gotteserfahrung

Es ist das auf sich selbst und Welt reflektierende Individuum, das sich in der Philosophie der Neuzeit Wirklichkeit erschließt. Es ist also stets interpretierte Wirklichkeit, von der hier die Rede ist. Und so unterschiedlich das Verhältnis von (unmittelbarem) Erleben und Interpretation im einzelnen auch bestimmt wird, so deutlich ist doch auch, daß „Erfahrung“ stets mit Interpretation verknüpft ist – und sei es nur in Form der sprachlichen Begriffe, derer sie zur Mitteilung bedarf und mit denen eine Interpretation von Wirklichkeit bereits verbunden ist.
So nimmt es denn nicht Wunder, daß ein breites Spektrum von Theologen auf diese Bedeutung von Sprache und Sprachlichkeit zu sprechen kommt, wenn es darum geht, die Relevanz[270] der christlichen Glaubenserfahrung darzustellen.

1.2.3.1.1 Sprachlichkeit und Fraglichkeit der Existenz (Gerhard Ebeling)

Einer der pointiertesten Vertreter aus diesem Bereich ist zweifelsohne Gerhard Ebeling: Aufgrund seiner in Abgrenzung zu substanzontologischem Denken entwickelten „Ontologie der Relationen“ sieht er in der Sprachlichkeit die wesentliche Grundbestimmung des Menschseins[271]: Menschliche Existenz nämlich vollziehe sich notwendig im Zusammensein. In solchem Zusammensein[272] aber sei die menschliche Existenz genötigte Existenz[273]: der Mensch sei genötigt zum Wirken – um die Leere der Zeit auszugleichen, er sei genötigt zur Hingabe – um auf die Mitmenschen einzugehen, er sei genötigt zum Zurechtbringen – weil diese Hingabe immer wieder scheitert, und er sei schließlich genötigt zur Rechenschaft. Rechenschaft aber bedeute Verantwortlichkeit, Ant-wort auf die

---

268 Joachim Track: *Phänomenologie?*, 20, zu Heidegger.

269 Damit ist deutlich, daß die Trennung von Außen- und Innenperspektive den Versuch darstellt, etwas zu ordnen, was so deutlich nicht immer geordnet ist: zumindest wer aus der Innenperspektive heraus argumentiert, setzt, wenn auch implizit, eine bestimmte Außenperspektive voraus – oder bildet sie. Auf eine nähere Behandlung der geschichtlichen Positionen muß auch hier wieder verzichtet werden. Vieles wäre hier sicherlich in Abgrenzung oder Aufnahme von Friedrich Schleiermacher darzustellen, dessen theologisches Arbeiten von diesem Dialog mit der Philosophie geprägt war. Vgl. z.B. Luís H. Dreher: *Método*, 36–47, oder Track: *Phänomenologie?*, 17–22.

270 Der Begriff der Relevanz scheint mir geeignet, Innen- wie Außenperspektive des theologischen Arbeitens zu verbinden: die Rede von der christlichen Erfahrung wird relevant nach außen, insofern sie eine solche Erfahrung als strukturelle Möglichkeit erweist; sie wird relevant nach innen, insofern sie verdeutlicht, wie in dieser Erfahrung gegebene Wahrnehmungsmuster zu gegenwärtiger Daseins- und Handlungsorientierung beitragen können.

271 Zum Folgenden vgl. Gelder: *Glaube*, 43–54.

272 Bei Ebeling näher bestimmt als Zusammensein von Gott, Welt und Mensch, vgl Gelder: *Glaube*, 47.

273 Vgl. Gerhard Ebeling: *Evidenz*, 12–32.

Frage, die in der „Wirklichkeit der Not“[274] immer schon gegeben sei. Zusammensein des Menschen mit Menschen in der Welt und seine Verantwortlichkeit in diesem Zusammensein, beides verweist also für Ebeling auf die Sprachlichkeit als grundlegende Struktur der Existenz. Unter den Bedingungen der Welt bedeute *Sprach*lichkeit aber immer zugleich *Frag*lichkeit – Fraglichkeit des Menschen und der Welt. In der Sprachlichkeit wird auch das Gefragtsein zu einer Grundstruktur menschlicher Existenz[275].
In dieser Fraglichkeit der Existenz und in der beschriebenen Nötigung in der Welt sieht Ebeling nun aber die Situation des Menschen unter der lex Gottes zum Ausdruck kommen[276]. Gerade in der in ihr zum Ausdruck kommenden Fraglichkeit der Existenz verweist die Sprachlichkeit des Menschen daher auf die Wirklichkeit Gottes: „Das Reden von Gott in der Allgemeinheit religiösen oder philosophischen Sprachgebrauchs ist deutendes Ansprechen der Unverständlichkeit der Wirklichkeit im Ganzen und darum interpretierbar als Reden von dem abwesenden Gott (…), dessen Abwesenheit gerade das Bedrängende ist und insofern als radikale Fraglichkeit anwest.“[277]
An dieser Erfahrung der radikalen Fraglichkeit setzt nun für Ebeling die Glaubenserfahrung als „Erfahrung mit der Erfahrung“ an: „Das, was eigentlich Sache der Theologie ist, das Evangelium, ist aussagbar allein in Relation zur lex: Denn das Evangelium erweist sich als Evangelium allein an der lex, so nämlich, daß es nicht beziehungslos zur lex hinzutritt, sondern befreiend auf die lex eingeht.“[278] Auch diese Erfahrung des Glaubens ist zutiefst mit der Sprachlichkeit der menschlichen Existenz verbunden: „Es ist darum ein zweifaches Wortgeschehen zu unterscheiden: einerseits das Wortgeschehen, das sich in der geschichtlichen Existenz des Menschen immer schon vollzieht, wobei freilich nur partiell und fragmentarisch und höchsten im vorläufigen Sinne heilsam, letztlich aber hoffnungslos und heillos Wort geschieht, Wort ohne Zukunft und darum im Grunde vernichtendes Wort; andererseits das Wortgeschehen, das ganz und wahr Wort geschehen läßt, und das heißt wahrmachendes, heilmachendes (…) Wort.“[279] Dieses ganze und wahre Wort ist für Ebeling das Wort Gottes in Jesus Christus. Nur unter dem Zuspruch und der Erfahrung dieses heilmachenden Wortes lasse sich der Erfahrung der Fraglichkeit von Mensch und Welt standhalten[280].
Indem Ebeling Sprachlichkeit und Fraglichkeit der Existenz als Grundstruktur des Menschseins in der Welt herausarbeitet und die christliche Gotteserfahrung als Antwort auf diese Fraglichkeit darstellt, kann er die Relevanz christlichen Glaubens nach außen aufzeigen[281]. Nach innen, in den theologischen Diskussionszusammenhang hin, kann er aber deutlich machen, wie die klassisch lutherische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium auch angesichts des gegenwärtigen Existenzverständnisses relevant ist. Al-

274 Ebeling: *Evidenz*, 32.
275 Ebeling: *Evidenz*, 35.
276 Ebeling: *Evidenz*, 11.
277 Ebeling: *Evidenz*, 35.
278 Ebeling: *Evidenz*, 11.
279 Ebeling: *Evidenz*, 37.
280 Ebeling: *Evidenz*, 35.
281 Über die von ihm vorgenommene Bestimmung menschlicher Existenz läßt sich ja philosophisch diskutieren. Es wäre m.E. zu fragen, ob Ebeling hier nicht über den von Katrin Gelder beobachteten Einfluß Rudolf Bultmanns (Gelder: *Glaube*, 118) hinaus deutlich auf Martin Heidegger zurückgeht: Zwischen Heideggers Geworfensein der Existenz und Ebelings Nötigung der Existenz lassen sich ja durchaus Beziehungen herstellen.

lerdings geschieht dies letztlich um den Preis der strikten Entgegensetzung von Gotteserfahrung und Welterfahrung. Zwar hat die Gotteserfahrung Beziehung zu der Welterfahrung der lex, aber sie ist „Gegensatzgeschehen()“: „Allein so kann von Gotteserfahrung die Rede sein, in der das Urteil Gottes als Gericht und Verheißung im Widerspruch zur menschlichen Welt- und Selbsterfahrung zum Widerfahrnis wird.“[282]
M.E. ist deutlich, wie bei Ebeling die Innenperspektive (Gesetz und Evangelium als erkenntnisleitender hermeneutischer Schlüssel) auch für die Außenperspektive (philosophisch vermittelte Anthropologie) bestimmend wird.

1.2.3.1.2 Sprachlichkeit, Transzendentalität und Gotteserfahrung (Karl Rahner und Paul Tillich)

Der Mensch als „Hörer der Botschaft“ ist geradezu das Lebensthema von Karl Rahner. Ähnlich wie bei Ebeling ist es gerade die in der Sprachlichkeit des Menschseins liegende Fraglichkeit der Existenz, auf die Rahner eine Antwort finden will[283]. Dabei geht es ihm jedoch m.E. stärker als Ebeling darum, christliche Botschaft und neuzeitlich-philosophisches Selbst- und Weltverstehen zu vermitteln. Gleichwohl meine ich beobachten zu können, daß auch Rahners transzendental-*philosophische* Überlegungen durch in der theologischen Innenperspektive liegende Vorentscheidungen mitbedingt sind.
Gerade durch sein in Reflexivität und Sprachlichkeit begründetes „sich-zu-sich-selbst-verhalten-Können“[284] wird für Rahner der Mensch sich selbst zur Frage. Solches Sich-zu-sich-selbst-verhalten-Können nämlich sei möglich aufgrund der analytischen Zersetzung, mit der der Mensch sich selbst und Welt wahrnehmen könne. Hierin erfahre er sich „als subjekthafte Person“[285]. Dabei aber entstehe für die Reflexivität des Subjekts ein doppeltes Problem:
Zum einen nämlich sei es nicht möglich, diese „Grunderfahrung des Menschen von seiner Subjektivität und Personalität“[286] selber wieder regional-analytisch, also als ein „trennbares Element am Menschen in seiner Empirie“[287] zu erklären. Zum anderen sei in jedem erkennenden Handeln eines menschlichen Subjektes das „notwendige und unaufgebbare Mitbewußtsein“ der „unbegrenzte[n] Weite aller möglichen Wirklichkeit“[288] mitgegeben. Erst von diesem „unendlichen Seinshorizont()“ her nämlich habe ein jegliches Seiendes „den Ort und Standpunkt, von dem aus es sich übernehmen und verant-

---

282 Ebeling: *Erfahrungsdefizit*, 25. Das bringt auch Katrin Gelder zum Ausdruck , wenn sie feststellt: „Eine Anknüpfung der Glaubenserfahrung an gute Erfahrungen (…) rückt kaum ins Blickfeld“, Gelder: *Glaube*, 118. Vgl. Hans Christian Knuth: *Verstehen*, 94–96. Anders Günter Bader: *Erfahrung*, 149–153. Wird diese Rede vom Gegensatzgeschehen christlicher Gotteserfahrung dann noch mit dem theologischen topos von der absconditas Gottes im Kreuzesgeschehen verbunden, wie dies bei Knuth geschieht (96), so wird Gotteserfahrung statt zur Erfahrung mit der Erfahrung zum Ende und „Nichts aller Erfahrung“ (97), da Gott von allen weltlichen Erfahrungen befreit (48). Eine Erfahrung freilich, die selber dann wieder nur „im Glauben ergriffen()“ werden kann (48).

283 Herbert Vorgrimmler weist darauf hin, daß dieses Bemühen immer wieder als die „anthropozentrische Wende“ der Theologie bezeichnet worden ist, Herbert Vorgrimmler: *Rahner*, 34.

284 Karl Rahner: *Grundkurs*, 41.

285 Rahner: *Grundkurs*, 40.

286 Rahner: *Grundkurs*, 37.

287 Rahner: *Grundkurs*, 41.

288 Rahner: *Grundkurs*, 31.

worten kann“[289]. Sowohl in seiner Selbst- als auch in seiner Welterfahrung stoße der Mensch also auf die „Erfahrung des transzendierenden Sich-selbst-weggenommen-Seins“[290]. Kurzgefaßt kann Rahner dies als die „transzendentale Erfahrung“ bezeichnen[291].

Transzendentale Erfahrung kommt für Rahner überall vor, „wo wir überhaupt unser Dasein treiben“[292]. In ihr eröffne sich der Abgrund des Daseins, stelle sich die Frage nach dem umfassenden Horizont von Selbst und Welt. Inmitten dieser Fraglichkeit jedoch ist transzendentale Erfahrung für Rahner „‚natürliche Offenbarung‘ (…), die eigentlich die Gegebenheit Gottes als Frage (nicht als Antwort) ist“[293]. Auch wenn Gott hier Frage, „absolutes Geheimnis“[294] bleibt, so ist für Rahner damit doch ein erstes „Sicheröffnen dessen, woraufhin die Transzendenzbewegung geht“[295] gegeben. Dies hat Auswirkungen auf sein Verständnis menschlicher Subjektivität: „Subjektivität ist immer schon vom ersten Ansatz her die hörende, die nicht verfügende, die durch das Geheimnis überwältigte, durch das Geheimnis eröffnete Transzendenz.“[296] Ja selbst die Erfahrung als kreatürliches Subjekt ist „transzendentale Erfahrung, in der das Subjekt und seine Zeit selber als vom unbegreiflichen Grund getragen erfahren werden“[297].

Transzendentalität ist für Rahner daher Existential, notwendiges Kennzeichen, des Menschseins. Dies aber gerade so, daß darin die Fraglichkeit von Mensch und Welt und die Fraglichkeit des beide tragenden absoluten Geheimnisses deutlich werden.

Der beschriebenen allgemeinen transzendentalen Erfahrung steht daher bei Rahner die „übernatürlich-transzendentale Erfahrung“[298] der Selbstmitteilung Gottes als des absoluten Geheimnisses gegenüber. Sie ist die „eigentliche Offenbarung“ Gottes[299], sie „hat Ereignischarakter, sie ist dialogisch, in ihr redet Gott den Menschen an (…). Die eigentliche Offenbarung eröffnet (…) die innere Wirklichkeit Gottes und sein personal freies Verhalten zur geistigen Kreatur“[300]. Wo solche eigentliche Offenbarung Gottes geschehe, da könne der Mensch inmitten des Abgrunds seines Daseins „die Erfahrung machen, daß dieser Abgrund als die wahre vergebende Bergung ihn annimmt und die Legitimierung und den Mut für den Glauben gibt“[301]. Aufgabe der Theologie sei es, dazu beizutragen, daß die Menschen von heute diese eigentliche Offenbarung Gottes, die Erfahrung seiner „vergebenden Bergung“, in ihrer eigenen Erfahrung aufgrund der Interpretation durch die christliche Offenbarungsgeschichte wiedererkennen können[302].

Ähnlich wie bei Ebeling lassen sich also auch bei Rahner zwei Momente der Argumentation erkennen: zunächst die Herausarbeitung einer allgemeinmenschlichen Struktur von

---

289 Rahner: *Grundkurs*, 45.
290 Rahner: *Grundkurs*, 68.
291 Rahner: *Grundkurs*, 31 u.ö.
292 Rahner: *Grundkurs*, 138.
293 Rahner: *Grundkurs*, 173.
294 Rahner: *Grundkurs*, 54 u.ö.
295 Rahner: *Grundkurs*, 67.
296 Rahner: *Grundkurs*, 67.
297 Rahner: *Grundkurs*, 87.
298 Rahner: *Grundkurs*, 155.
299 Rahner: *Grundkurs*, 173 u.ö.
300 Rahner: *Grundkurs*, 174.
301 Rahner: *Grundkurs*, 138.
302 Vgl. Rahner: *Grundkurs*, 136f.

Selbst- und Welterfahrung, wobei bei beiden die Fraglichkeit der Existenz zum bestimmenden Element wird, und dann der Versuch, die spezifisch theologischen Aussagen über die Erfahrung Gottes mit dieser als allgemeinmenschlich beschriebenen Erfahrungstruktur zu vermitteln.
Anders als bei Ebeling geschieht diese Vermittlung bei Rahner jedoch nicht in Entgegensetzung, sondern in Aufnahme und Vertiefung[303]: Alle Selbst- und Welterfahrung ist für Rahner bereits von dem heiligen Geheimnis als Seinsgrund getragen. Die Erfahrung der Bergung im Abgrund ist also stets möglich, jedoch im Rahmen allgemeinmenschlicher transzendentaler Erfahrung stets fraglich. Ihre Eindeutigkeit gewinnt sie erst aufgrund der Selbstmitteilung Gottes. Rahner möchte den Menschen die Erfahrung dieses bergenden Gottes in ihrem Alltag ermöglichen und so die Fraglichkeit des Daseins in die Geborgenheit der göttlichen Liebe aufheben. Er ist überzeugt von dieser Liebe Gottes zum Menschen, eine Überzeugung, die ihn dazu treibt, anders als etwa Ebeling, von der Größe Gottes *und* der Menschen zugleich zu sprechen[304].
Ähnlich wie für Wolfhart Pannenberg im wissenschaftstheoretischen Dialog wird auch für Karl Rahner im (existential-)philosophischen Dialog das Moment des Selbst-Transzendierens zum entscheidenden „Anknüpfungspunkt", um die Rede von christlicher (Gottes-)Erfahrung heute zu begründen. Versteht Pannenberg die alles bestimmende Wirklichkeit Gottes als Ziel solchen Transzendierens im Sinne einer Sinntotalität, so daß seine Überlegungen hermeneutischen Charakter annehmen[305], so münden Rahners Überlegungen zu Gott als dem absoluten Geheimnis schließlich in die Ontologie. Gott als Ziel aller transzendentaler Erfahrung, das ist „das heilige Geheimnis als das absolute Sein oder das Seiende absoluter Seinsfülle und Seinshabe"[306]. Anders als bei Pannenberg bleibt dabei unklar, inwieweit für Rahner an diesem Punkt eine Verständigung mit empirischen Wissenschaften möglich ist[307].

Selbsttranszendenz, wie sie von Karl Rahner beschrieben wird, geht nicht über die Welt hinaus (als solche Vorstellung ist sie für neuzeitliches Denken problematisch geworden), sondern geradezu in die Welt hinein: in der Tiefe des Abgrunds der Daseinserfahrung und ihrer Fraglichkeit eröffnet sich das absolute Geheimnis Gottes als die Erfahrung der vergebenden, lebensbejahenden Bergung, als Fülle des Seins. Gotteserfahrung wird bei Rahner daher letzlich zur „Tiefendimension" der Wirklichkeit.

Diesen Weg in die Tiefe der Transzendenz hat Rahner mit Paul Tillich gemeinsam. Wie Rahner sieht auch Tillich in der Fraglichkeit der Existenz eine grundlegende Bestimmung des Menschseins: Die „Zweideutigkeit von Schöpfung und Zerstörung in allen

303 Erinnert sei an das Modell der römisch-katholischen Gnadenlehre: gratia non tollit, sed supponit et perfecit naturam!
304 Vgl. Vorgrimmler: *Rahner*, 25f, 50.
305 Vgl. z.B. die Parallelen zu der Hermeneutik Paul Ricoeurs, insbesondere hinsichtlich der Notwendigkeit des refigurierenden Handelns des Historikers, Paul Ricoeur: *ZuE 3*, 295–306.
306 Rahner: *Grundkurs*, 76.
307 Herbert Vorgrimmler betont Rahners Dialog mit den Naturwissenschaften, weist aber gleichzeitig darauf hin, daß er diese immer wieder an ihre Grenzen erinnerte und z.B. die Evolutionstheorie von seinem Schlüsselbegriff der Selbsttranszendenz her interpretieren und so „die Ehre Gottes" wahren konnte; Vorgrimmler: *Rahner*, 136f.

Lebensprozessen ist eine fundamentale Erfahrung allen Lebens“[308]. Aus ihr entspringe die Frage nach dem unzweideutigen Leben, in der der „Charakter der Selbst-Transzendierung“ des Lebens zum Ausdruck komme[309]. Diese Frage ist für Tillich „ein Symptom sowohl für die essentielle Einheit als auch für die existentielle Getrenntheit des endlichen Menschen von der Unendlichkeit“[310] und zugleich Zeichen dafür, „daß die endliche Welt in ihrer innersten Natur über sich hinausweist, daß sie selbst-transzendierend ist“[311].

Der „Abstand des endlichen Menschen vom Heiligen in all seinen Manifestationen“[312] sowie die „Unendlichkeit des Unendlichen“[313] sind dabei für Tillich der Grund, warum weder ein naturalistischer noch ein supranaturalistischer Gottesbegriff dazu geeignet sind, Gotteserfahrung zutreffend zur Sprache zu bringen. Beide nämlich verwendeten räumliche Auffassungen der Beziehung Gottes zur Welt, wie die Präpositionen „in“ bzw. „über“ verdeutlichten, und mißachteten dadurch die Freiheit Gottes wie die Freiheit der Welt[314].

Tillichs „dritter Weg“ besteht demgegenüber darin, von Gott als dem „Sein-Selbst“ zu sprechen: „Damit ist Gott weder ‚neben‘ noch ‚über‘ dem Seienden, er ist jedem Seienden näher als dieses sich selbst. Er ist sein schöpferischer Grund, hier und jetzt, immer und überall.“[315]

Deutlicher als bei Rahner allerdings bleibt Gott auch als Grund des Seins aller menschlicher Erfahrung noch entzogen: „Gott ist transzendent gegenüber allem, dessen Grund und Abgrund er ist. Er steht *gegen* die Welt, sofern die Welt gegen ihn steht, er steht *zu* der Welt, sofern er die Welt zu sich hinzieht. (…) Wenn wir Gott in diesem Sinne transzendent nennen, so bedeutet das nicht, daß wir eine Überwelt für das Göttliche etablieren. Es bedeutet vielmehr, daß die endliche Welt in ihrer innersten Natur über sich hinausweist, daß sie selbst-transzendierend ist.“[316]

„Die unmittelbare Erfahrung des Selbst-Transzendierens ist die Begegnung mit dem Heiligen“[317] – und diese Begegnung hat ekstatischen Chrakter, „es ist eine Erfahrung, die jede gewöhnliche Erfahrung transzendiert, ohne ihr zu widersprechen“[318]. Sie erschließt damit eine neue Dimension von Wirklichkeitserfahrung, die m.E. bei allem Respekt vor Tillichs Abneigung gegen räumliche Bezeichnungen als „Tiefen-Dimension“ beschrieben werden kann.

In dieser Tiefen-Dimension der Welterfahrung werden die Zweideutigkeiten der Existenz überwunden, schafft Gottes Geist unzweideutiges Leben[319].

Gotteserfahrung also geschieht für Tillich, indem die Wirklichkeit – im Bewußtseinszustand der Ekstase – über sich selbst hinausgeht, „um in einer neuen Dimension zu sich

---

308 Paul Tillich: *ST III*, 67.
309 Tillich: *ST III*, 133.
310 Tillich: *ST I*, 76.
311 Paul Tillich: *ST II*, 14.
312 Tillich: *ST II*, 13.
313 Tillich: *ST II*, 12.
314 Vgl. Tillich: *ST II*, 11–14.
315 Tillich: *ST II*, 13.
316 Tillich: *ST II*, 13f.
317 Tillich: *ST II*, 14.
318 Tillich: *ST II*, 14.
319 Vgl. Tillich: *ST III*, 134–136. Außerdem: Paul Tillich: *Mut zum Sein*, 41–43,63f, 129–137.

zurückzukehren“[320]. Solche ekstatische Erfahrung hat nun allerdings wenig mit schwärmerischer Frömmigkeit zu tun: „‚Ekstase‘ (‚außerhalb seiner selbst stehen‘) weist auf einen Bewußtseinszustand hin, der außergewöhnlich in dem Sinne ist, daß das Bewußtsein seine gewohnte Situation transzendiert. (…) Es ist der Bewustseinszustand [sic], in dem die Vernunft jenseits ihrer selbst ist, d.h. jenseits ihrer Subjekt-Objekt-Struktur. (…) ‚Ekstatisch Vernunft‘ bleibt Vernunft, sie empfängt nichts Irrationales oder Antirationales (…) aber sie transzendiert die Grundbedingung der endlichen Rationalität, die Subjektiv-Objektiv-Struktur. (…) Ekstase ereignet sich nur dann, wenn der Geist vom Geheimnis, nämlich vom Grunde des Seins und Sinns ergriffen ist.“[321]
Tillich betont die Unverfügbarkeit solchen ekstatischen Geschehens[322]. Er wehrt sich daher dagegen, „eine besondere Erfahrung oder eine besondere Qualität der Erfahrungsganzheit“ zur Quelle der Theologie zu machen[323]. Wo dies geschehe, lasse sich zeigen, daß die jeweiligen Vertreter „eine kosmologische Bestätigung ihres persönlichen religiösen Lebens“ suchten[324]. Hinsichtlich des Stellenwerts von Erfahrung in der Sytematischen Theologie müsse vielmehr gelten: „Erfahrung ist das Medium, durch das die Quellen zu uns ‚sprechen‘, durch das wir sie aufnehmen können.“[325] Erfahrung darf daher für Tillich nicht zum Kriterium für die Inhalte christlichen Glaubens und christlicher Erfahrung werden. Einziger Grund und einziges Kriterium solcher religiöser Erfahrung nämlich ist für ihn Jesus als der Christus. Dieses Ereignis aber „ist nicht aus der Erfahrung abgeleitet, es ist *gegeben* in der Geschichte“[326]. Aufgabe des christlichen Theologen sei es, dieses Ereignis so auf die gegenwärtigen existentiellen Erfahrungen hin auszulegen, daß seine Bedeutung gegenwärtig erfahrbar wird. „Deshalb empfängt die Erfahrung, aber sie schafft nicht. Ihre schöpferische Kraft ist auf die Umwandlung dessen beschränkt, was sie empfängt.“[327]

1.2.4 Zwischenbilanz: Theologische Rede von Erfahrung in apologetischer Frontstellung und die Nötigung zu Totaldimensionen

Bedingt durch die Emanzipation der Wissenschaften (und damit auch der Philosophie) seit der Aufklärung und insbesondere im protestantischen Lager verschärft durch den „Erfahrungsabbruch“ in der dialektischen Theologie geschieht die theologische Arbeit am Erfahrungsbegriff in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in einer doppelten apologetischen Frontstellung: Gegenüber den empirischen Wissenschaften hat die Theologie ihr Existenzrecht als „Erfahrungswissenschaft“ (Herms) zu verteidigen. In Auseinandersetzung mit philosophischen Positionen aber sieht sie sich genötigt, die Möglichkeit von Gotteserfahrung(en) und sinnvoller Rede davon aufzuzeigen.

---

320 Tillich: *ST II*, 14.
321 Tillich: *ST I*, 135f.
322 Vgl. das erste „Prinzip für eine künftige Lehre von der Versöhnung“, Tillich: *ST II*, 187.
323 Tillich: *ST I*, 54.
324 Tillich: *ST I*, 54.
325 Tillich: *ST I*, 51.
326 Tillich: *ST I*, 53.
327 Tillich: *ST I*, 57.

Verschiedene „Strategien“ der Argumentation kommen dabei in den bis jetzt besprochenen Entwürfen zum Ausdruck:

- Entgegensetzung

Von Erfahrung wird wieder gesprochen, jedoch so, daß die Glaubenserfahrung aller menschlichen Welt- und Selbsterfahrung widerspricht (Ebeling). Ist die Glaubenserfahrung aber solchermaßen Erfahrung sui generis, dann kann Theologie sich auch auf eine ihr eigene, spezifische Wissenschaftlichkeit berufen (Mildenberger, in gewissern Weise auch Mieth).

- Entsprechung

Theologie bestimmt ihren Erfahrungsgegenstand so, daß dieser auch mit allgemein-empirischen Methoden erfaßt werden kann, und begründet darin ihre Wissenschaftlichkeit (Herms). Bezeichnenderweise begegnen solche Modelle der völligen Entsprechung in der philosophisch-theologischen Diskussion nicht[328], an ihre Stelle treten die Modelle der

- Vertiefung

Die Selbst-Transzendenz von Wissenschaft, Subjekt und Geschichte verweisen für Pannenberg, Rahner und Tillich darauf, daß streng empirische Selbst- und Weltwahrnehmung die Wirklichkeit nicht in ihrer ganzen Tiefe erfaßt. Da über diese Transzendentalität als Strukturmoment eine allgemeine Verständigung möglich ist, können die genannten Theologen von der allgemeinen Einsichtigkeit der Möglichkeit von Gotteserfahrung(en) und damit auch von der Möglichkeit von Theologie als Wissenschaft sprechen.

- Regionalisierung

Die Regionalisierung kann auf den ersten Blick mit der Entgegensetzung verwandt erscheinen. Anders als bei dieser geht es hier jedoch nicht um eine Ablehnung, sondern um eine Abgrenzung. Dialog und Diskussion mit den anderen, regionalen Wissenschaften bleiben im Unterschied zu den Gegensatzmodellen von Bedeutung, da jede, auch die Theologie, eine bestimmte Dimension von Wirklichkeit erfaßt und interpretiert (Mieth).

Abgesehen von dem Regionalisierungsmodell scheint die apologetische Frontstellung zu Antworten in der Totaldimension herauszufordern, d.h. die verschiedenen bis jetzt besprochenen Entwürfe beanspruchen auf je eigene Weise, die Wirklichkeit des Mensch und der Welt in ihrer Totalität (oder sogar: in ihrer Eigentlichkeit) zu erfassen.
Infrage steht also die Einheit der Wirklichkeit[329] sei es als Sinntotalität (für die auch bei Mieth letztlich die Theologie „zuständig“ ist), sei es als Einheit der geschöpflichen Welt.
Die letztgenannte Beobachtung legt es nahe, eine weitere Unterscheidung zu treffen: je nachdem nämlich, wie in der theologischen Argumentation diese Einheit der (Erfahrungs-)Wirklichkeit geleistet werden soll, bekommt diese Argumentationsweise selbst stärker metaphysisch-ontologischen (Rahner, Tillich) oder aber hermeneutischen Charakter (Pannenberg, Mieth, Ritter)[330].

---

328 Vgl. auch den Hinweis bei Tillich: *ST I*, 55f.

329 Vgl. Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 166.

330 Wobei zum einen Paul Tillich auch hier „auf der Grenze“ steht, da in seiner Symboltheorie auch der hermeneutische Argumentationsgang begegnet, und wobei zum anderen festzustellen ist, daß gerade die in der wissenschaftstheoretischen Diskussion stehenden Vertreter den hermeneutischen Argumentationsgang wählen.

Für die Verständigung mit den kontextuellen Theologien wird es daher von Bedeutung sein, unter Aufnahme der neuesten philosophischen Diskussion nach der Notwendigkeit einer einheitlichen Bestimmung von Wirklichkeit und nach der Bedeutung bleibender Differenzen zu fragen sowie die Verhältnisbestimmung von Ontologie und Hermeneutik zu klären.
Dabei kann es hilfreich sein, vor der Sichtung der philosophischen Diskussion auf theologische Neuansätze (innerhalb der „traditionellen Theologien“) zu achten, die von der Vieldimensionalität Gottes und der Wirklichkeit sprechen.

1.3 Um-Brüche: Die geschichtliche Bedingtheit von Sprache und das Ringen um gemeinsame Interpretationen der „einen“ Welt

Die Totalperspektiven auf die Wirklichkeit, welche die im vorigen Kapitel vorgestellten theologischen Systeme bestimmten, werden auch in „traditionellem“ theologischem Arbeiten in dem Maße brüchig, wie je konkrete Lebensumfelder und Lebenserfahrungen zum Bezugspunkt der theologischen Reflexion werden. Solche Begegnung mit unterschiedlichen Lebens- und Erfahrungswelten vollzieht sich seit langem in der Religionspädagogik und den Missionswissenschaften. Vertreter dieser beiden Disziplinen und ihre Vorschläge zum Umgang mit widerstreitenden Wahrnehmungs- und Erfahrungsmustern kommen daher am Ende dieses Kapitels zur Darstellung. Gerade in der Begegnung mit fremden Kulturen (sei es eines anderen Kontinents oder aber einer anderen Generation) wird sehr bald deutlich, welche Bedeutung der jeweils eigenen Sprache und der in ihr verfügbaren Sprachspiele für die Erfahrung von Wirklichkeit zukommt. In der systematisch-theologischen Reflexion wird die Totalperspektive auf die Wirklichkeit daher dort brüchig, wo über die Rolle dieser Sprachspiele auch in der theologischen Rede nachgedacht wird. Die Überlegungen, die sich hieraus ergeben, finden sich im Mittelteil dieses Kapitels.
Die Totalperspektive auf die Wirklichkeit zerbricht schließlich auch dort, wo konkrete Leidenserfahrungen von Menschen in den Blick kommen, die einer Sinntotalität, wie sie in den vorigen Systemen zum Ausdruck gekommen ist, widerstreiten. Sollen diese individuellen Erfahrungen nicht (vorschnell) in die Universalität einer allgemeinen Erfahrung aufgehoben werden, so kommt die theologische Reflexion inmitten dieser „Antinomie der Erfahrung“ (Dietz Lange) zu stehen, wird Glaube zum „Suchprojekt“ (Edward Schillebeeckx), das in den Umbrüchen der Welt die Relevanz der Erfahrung des lebendigen Gottes zu vermitteln sucht.

1.3.1 Die Relativität jeglicher Erfahrung und die Sinn-Einheit des Horizontes (Dietz Lange)

Dietz Lange[331] hat in seinen unfangreichen Überlegungen zur Glaubwürdigkeit des Glaubens versucht, Einheit und Mannigfaltigkeit von Erfahrung zusammenzudenken.

[331] Vgl. Henning und Lehmkühler: *Selbstdarstellungen*, 121–141. Es mag mehr als Zufall sein, daß auch Lange sein theologisches Arbeiten als durch das Leben in verschiedenen Kontexten (bei ihm: USA und Schweden) geprägt betrachtet.

An der Einheit der Erfahrung und damit an der Einheit der Wirklichkeit gilt es für ihn festzuhalten, weil die „metaphysische Grundannahme, daß die Wirklichkeit eine Einheit sei, (…) die unerläßliche Voraussetzung der Mitteilbarkeit von Erfahrung [darstellt], die durch den Vollzug solcher Mitteilung bestätigt wird“[332]. Doch ist es für Lange andererseits gerade die sprachliche Vermittlung der Erfahrung, die die Mannigfaltigkeit und Aspektgebundenheit von Erfahrung ausmacht. Beides stelle jedoch keinen Widerspruch dar, vielmehr erweise sich daher die Einheit der Wirklichkeit „selbst als eine Art von Erfahrung, nämlich als Grunderfahrung des vernünftigen Umgangs mit der Wirklichkeit“[333].

Da nun sowohl Theologie als auch empirische Wissenschaften für ihr Arbeiten beanspruchten, einen vernüftigen Umgang mit der Wirklichkeit darzustellen, muß es für Lange über die Notwendigkeit solch einer metaphysischen Grundannahme der Einheit der Wirklichkeit Verständigung geben können. „Was den Konflikt zwischen ihnen [sc. empirischer und religiöser Erfahrungsweise] schafft, ist (…) nicht die Verschiedenheit der Erfahrungsprozesse, sondern diejenige der Deutungshorizonte – genauer: der metaphysischen Grundannahmen. (Selbstverständlich ist die Annahme eines vorgeblich unmetaphysischen Empirismus, die empirsch erfahrbare Welt sei die letzte Wirklichkeit, ebenso metaphysisch wie diejenige einer ganz unphilosopischen Theologie, der eine übernatürliche Offenbarung oder die Tiefenschicht individuellen Lebens die Urgegebenheit ist.)“[334]

Lehnt Lange hier deutlich das oben so genannte Vertiefungsmodell ab, so ist er doch auch weiter von dem Regionalisierungsmodell entfernt, als dies in dem Zitat auf den ersten Blick scheint: die Deutungshorizonte, so betont Lange mit Rückgriff auf Husserl, stünden nämlich nicht unverbunden nebeneinander und ließen sich auch nicht beliebig wechseln. Vielmehr ließen sich immer wieder Überschneidungsbereiche feststellen[335]. Dies führt Lange zu der Frage, „ob es dann nicht auch eine Überschneidung im Bereich der metaphysischen Grundannahmen geben muß“[336]. Wie Lange zeigt, ist solch ein Überschneidungsbereich in der Grundannahme der Einheit der Wirklichkeit gegeben.

Theologisches Arbeiten kann sich daher für Lange nicht einfach auf die Eigenständigkeit des theologischen Deutehorizontes berufen. Vielmehr müsse es sich an der wissenschaftstheoretisch-philosophischen Debatte über die metaphysischen Grundannahmen beteiligen[337]. Aufgrund der Überschneidungsbereiche wäre zugleich „innerhalb der Theologie die Alternative zwischen anpaßlerischer philosophischer und ‚reiner‘, supranaturalistischer Denkweise als sinnlos erwiesen, sofern klargestellt ist, daß eine solche Überschneidung nicht zur Identität führen kann“[338]. Aufgabe aber der Theologie wäre es dann, „den Ort religiöser Erfahrung innerhalb moderner Welterfahrung aufzuzeigen, was ihre Verschiedenheit von dieser gerade voraussetzt“[339].

---

332 Lange: *Erfahrung*, 50.
333 Lange: *Erfahrung*, 50.
334 Lange: *Erfahrung*, 48.
335 Lange: *Erfahrung*, 48f, im Einzelnen vgl. 28–38.
336 Lange: *Erfahrung*, 49.
337 Vgl. Lange: *Erfahrung*, 50.
338 Lange: *Erfahrung*, 49.
339 Lange: *Erfahrung*, 49.

Um diesen Nachweis zu führen, kommt Lange zunächst auf die Spannungen im Erfahrungsbegriff zu sprechen. In diesem nämlich stünden

unverwechselbare, einmalige, persönliche Lebenserfahrung gegen wiederholbare, empirisch-wissenschaftliche Erfahrung

die aktive Seite gegen die passive Seite des Erfahrungsbegriffs

innere Erfahrung gegen äußere Erfahrung (mit je unterschiedlichem Grad der inneren Beteiligung)[340]

Daß keiner der beiden Pole je unabhängig von dem anderen vorkommt, macht für Lange die Mannigfaltigkeit der Erfahrung(en) aus. Dies gelte nicht nur für die Deutung persönlicher Lebenserfahrungen, sondern auch für die Empirie, da auch deren Daten „bereits gedeutet mitgeteilt" seien[341]. Die zureichende empirische Erfassung eines Gegenstandes bleibe daher ein Axiom.

Wie aber kann dann von der Einheit der Erfahrung die Rede sein, ohne die doch für Lange ein vernünftiger Umgang mit der Wirklichkeit nicht möglich ist? Zwei Abgrenzungen nimmt Lange zunächst vor: Solche Einheit sei nicht zu erreichen über eine inhaltliche metaphysisch-ontologische Bestimmung eines Seiensgrundes: „Anders als der formale Gedanke einer Einheit der Wirklichkeit ist dessen inhaltliche Füllung – sei es als Abgeschlossenheit der Weltwirklichkeit in sich selber, sei es als ihre Setzung und teleologische Bestimmung durch einen transzendenten Grund – nicht mehr als denknotwendig nachzuweisen."[342] Auch die „scheinbar zeitlosen Aussagen mittelalterlicher Substanzmetaphysik"[343] haben sich in ihrer geschichtlichen Bedingtheit erwiesen.

Aber auch der ethische Weg über die Allgemeinheit der Gewissenserfahrung, der noch für Kant als gangbar erschien, ist nach Lange heute nicht mehr möglich: Zum einen nämlich haben sich auch die Bestimmungen der Gewissenserfahrung als geschichtlich bedingt erwiesen und zum anderen bestehe das Problem, daß die absolute Forderung individuell wie kollektiv unerfüllbar bleibe[344].

Die Rede von der Einheit der Erfahrung stehe damit vor der Aporie, daß diese jeweils nur formal erfaßt werden könne, während die inhaltlichen Bestimmungen in ihrer geschichtlichen Bedingtheit evident seien, und daß die individuelle Erfahrung für solche abstrakte Bestimmung niemals konstitutiv sein könne.

Lange versucht nun, diese Aporie der Erfahrung durch die Integration der „Antinomie der Erfahrung" in den Erfahrungsbegriff zu überwinden:

Die metaphysische Gestalt dieser Antinomie besteht für ihn darin, daß auf der Ebene der Seinserfahrung die Erfahrung des Übels, auf der Ebene der Gewissenserfahrung aber die Erfahrung der Schuld gegen die „sinnhafte Einheit der Erfahrung" sperren[345]. Im Rahmen der Theodize könne die Metaphysik zwar das Übel als *äußere* Erfahrung verarbeiten, jedoch „als Theorien über äußere Erfahrung versagen sie vor der Gewalt der inneren Erfahrung des Einzelnen"[346].

---

340 Vgl. Lange: *Erfahrung*, 2f und 35–45.
341 Lange: *Erfahrung*, 3.
342 Lange: *Erfahrung*, 54, mit Verweis auf Kant.
343 Lange: *Erfahrung*, 55.
344 Vgl. Lange: *Erfahrung*, 58–65.
345 Lange: *Erfahrung*, 67.
346 Lange: *Erfahrung*, 69.

Die ethische Gestalt der Antinomie komme darin zum Ausdruck, daß „globale Utopien (…) immer die fatale Neigung [haben], um des angestrebten Wohls des Ganzen willen über die Leichen der einzelnen Menschen zu gehen“[347].
Von der Einheit der Erfahrung kann daher für Lange nur gesprochen werden, wenn es möglich ist, eine (Gottes-)Erfahrung zu benennen, die diese bleibenden Zweideutigkeiten der Welt- und Selbsterfahrung in sich aufzunehmen vermag.
Lange sieht diese Möglichkeit nun gerade in der christlichen Gotteserfahrung gegeben: Ist diese nämlich Erfahrung der Überwindung von Anfechtung, so bedeute dies völlig neue Möglichkeiten, mit den Antinomien der Selbst- und Welterfahrung umzugehen: „dadurch, daß der mich in der Anfechtung erschütternde Gott mir in Jesus als der mich Liebende begegnet, ist meine Anfechtung in ihm selbst aufgehoben“[348]. Dies aber bedeute, daß auch individuelle wie kollektive (Sinn-)Erfahrung trotz ihrer geschichtlichen Bedingtheit und Relativität von Gott getragen seien: „Erst die Einbeziehung des in der Anfechtung erfolgenden Widerspruchs ermöglich auch jene Bestätigung relativer Sinnerfahrung“[349], ja wo Gott so „die Erfahrung von Sinnlosigkeit innerlich zu Sinn umschafft“, dort erscheint er als „der Urgrund der Naturgesetze und damit eines Bereiches erwartbarer Sinnerfahrung“[350].
Wo also in der je geschichtlichen Begrenztheit und Widersprüchlichkeit je konkreter Erfahrung diese durchlässig wird auf den umfassenden Horizont von (Sinn-)Einheit hin, da geschieht für Lange Gotteserfahrung. Von dieser gilt daher, daß sie „zwar nicht isoliert vorkommt, aber an und mit jeder Erfahrung gemacht werden kann“[351]. Gott ist daher für ihn nicht Gegenstand, sondern „der verborgene Urgrund aller Erfahrung“[352].
Es ist nun für Langes Vermittlungsversuch zwischen Einheit und Vielfalt der Erfahrung typisch, daß er diese formal einheitliche Bestimmung der Gotteserfahrung inhaltlich sofort wieder plural auflöst: Liegt nämlich die Bedeutung christlicher Gotteserfahrung gerade darin begründet, daß sie die je relative, geschichtliche Sinnerfahrung gerade so bestätigt, daß auch die Anfechtung, die Erfahrung von Sinnlosigkeit in den umfassenden Sinnzusammenhang hineingenommen wird, dann lasse sich Gotteserfahrung inhaltlich nicht eindeutig beschreiben. Vielmehr sei diese dann Erfahrung wider alle Erfahrung *und* Oberton und Begleitung aller Erfahrung[353]. Oder in Husserlscher Terminologie ausgedrückt: „Gotteserfahrung ist (…) der äußerste Horizont aller Erfahrung, der alle anderen Horizonte übersteigt, und zugleich die innerste Konzentration aller Erfahrung, die alle Horizonte in einen einzigen Punkt zusammenzieht.“[354]
Entscheidend für die bleibende Pluralität der inhaltlichen Bestimmung von Gotteserfahrung scheint mir dabei bei Lange die Beobachtung zu sein, daß die Art und Weise, wie die Gotteserfahrung inmitten der je geschichtlichen Erfahrung aufscheint, stets von dem Individuum und seiner Interpretation mitbedingt bleibt: Wird Gott in einer bestimmten Situation erfahren als Oberton aller (relativen Sinn-)Erfahrung oder wird er erfahren als

347 Lange: *Erfahrung*, 71.
348 Lange: *Erfahrung*, 91.
349 Lange: *Erfahrung*, 93.
350 Lange: *Erfahrung*, 94.
351 Lange: *Erfahrung*, 83.
352 Lange: *Erfahrung*, 99.
353 Vgl. Lange: *Erfahrung*, 79.
354 Lange: *Erfahrung*, 83f.

Widerspruch zu konkreter Erfahrung (der Anfechtung und Sinnlosigkeit, die durch die Gotteserfahrung zu Sinn umgeschaffen wird)?
Glaubwürdig und mitteilbar bleibt solche Gotteserfahrung, die also zutiefst innere Erfahrung ist, nach Lange nur in Bindung an die mitteilende Person. Das aber heißt dann: „Jede Mitteilung von Erfahrung (…) bleibt (…) immer aspektgebunden und darum ebenso der Ergänzung wie der Kritik bedürftig."[355] Wenn überhaupt eine universale Rede von Gotteserfahrung möglich sein solle, so könne diese allenfalls komplementär geschehen: „Die Integration aller Welterfahrung in die Sicht der Glaubenserfahrung, also die von der denkenden Rechenschaft des Glaubens prinzipiell verlangte Gesamtdeutung des Verhältnisses von Gott, Welt und Mensch kann überhaupt nur – im strengen Sinn des Begriffs – komplementär vollzogen werden, d.h. so, daß man dem So-Bestimmtsein der einen Erfahrung das Anders-Bestimmtsein der anderen Erfahrung zur Seite stellt und im Gespräch die Suche nach der verbindenden Einheit vorantreibt. Das ist wegen der bleibenden Begrenztheit aller menschlichen Möglichkeiten des Erfahrens und Verstehens naturgemäß eine nie abzuschließende Aufgabe."[356]
Den religiösen Sybolen komme in diesem Gespräch eine besondere Bedeutung als Medien der Mitteilung zu. In ihrem Verweisungscharakter nämlich werde die Spannung zwischen Partikularität/Pluralität und Universalität deutlich, „wird die unversale Bedeutung der Gotteserfahrung sagbar, (…) gerade indem sie im direkten Sinne unsagbar bleibt"[357]. Auch die biblischen Schriften werden hier „als Zeugnis von Glaubenserfahrung (…) für den gegenwärtigen Glauben relevant"[358].
Aufgrund der Begrenztheit aller menschlicher Erfahrung und aufgrund der Aspektgebundenheit insbesondere der religiösen Erfahrung als innerer Erfahrung kann Lange also die Rede von der Gotteserfahrung für Ergänzung und Kritik bleibend offen halten. Zugleich aber versucht er, die Einheit und Universalität dieser Erfahrung zu wahren, indem er auf die in der Anfechtungserfahrung zu Tage tretende (formale?) Fähigkeit der Gotteserfahrung zur universalen Sinngebung verweist.

1.3.2 Glaube als Suchprojekt befreiender Praxis: die Lebensrelevanz der Gotteserfahrung (Edward Schillebeeckx)

Edward Schillebeeckx versucht, ähnlich wie Lange, zwischen Einheit/ Universalität und Vielfalt/ Komplementarität von Glaubenserfahrung zu vermitteln.
Die Frage nach dem universalen Sinn, so sagt Schillebeeckx, sei „rational ebenso unausweichlich wie unlösbar"[359]. Unausweichlich, weil (mit Pannenberg) in der Sinnpartialität der je einzelnen Erfahrung die Frage nach ihrem größeren Sinnzusammenhang impliziert sei, unlösbar aber, weil in dem Theoriekonzept einer Entwicklungslogik die „konkreten Leidensgeschichten von Menschen" unberücksichtigt blieben[360].

---

355 Lange: *Erfahrung*, 102.
356 Lange: *Erfahrung*, 102f.
357 Lange: *Erfahrung*, 101.
358 Lange: *Erfahrung*, 103, Anm. 235.
359 Edward Schillebeeckx: *Erfahrung*, 103.
360 Schillebeeckx: *Erfahrung*, 104, vgl. Langes Aussagen zu Aporie und Antinomien des Erfahrungsbegriffs, oben S. 66.

Universaler Sinn und „lebensrelevante Wahrheit“[361] könnten (nun gegen Pannenberg) daher nur dort zur Erfahrung kommen, wo diese menschlichen Leidensgeschichten von der praktischen Vernunft ernstgenommen werden. Dies aber geschehe durch „eine bestimmte befreiende Praxis“[362].

In der christlichen Erfahrungstradition und ihrer Rückbindung an Leben und Person Jesu sieht Schillebeeckx nun aber solch eine befreiende Praxis gegeben. In Leben und Person Jesu nämlich komme ein „*praktisches* Vorausgreifen nach einem universalen Reich der Gerechtigkeit, des Friedens und der Liebe“ zum Ausdruck[363], das durch die Erzählung in der christlichen Tradition zur „*geschichtlichen* Gegenwart“[364] werde, zu Inspiration und Orientierung heute.

Die beiden „symbolische[n] Antizipationen“[365] „Reich Gottes“ und „Auferstehung des Leibes“ sind daher für Schillebeeckx die beiden Elemente, die die Universalität christlicher Gotteserfahrung sichern.

Zwei Beobachtungen sind es nun aber, die Schillebeeckx dazu führen, zugleich auch die Partikularität und Komplementarität christlicher Erfahrung zu betonen:

Menschliche Erfahrung, so ist seine erste Beobachtung, ist stets interpretierte Erfahrung, sie geschieht im Wechselspiel von im Denken bereits erschlossener Wirklichkeit und neuem Erleben, so daß „der nie voherzusehende Inhalt neuer Erfahrungen dem Denken selbst wieder neu zu denken gibt“[366]. Die Erfahrungstraditionen, welche die Interpretation leiten, müssen sich also stets an neuen Erfahrungen bewähren. Genau hier könne es dann zu der Krise des Glaubens kommen, nämlich wenn das Heil in Christus in Begriffen ausgedrückt werde, „die in unserer Erfahrungwelt nicht mehr gültig sind, also in Begriffen *früherer* Erfahrungen“[367]. Aufgabe der Theologie sei es daher, „zu versuchen, neue Erfahrungen, mit ihrer Kritik an früheren Erfahrungen, in Worte zu fassen, zu reflektieren und zu formulieren als Frage an die relgiöse Tradition (…) [und] herauszufinden, ob neue Erfahrungen wirklich das heutige Echo der Inspiration und Orientierung sind (…)“[368]. Als Orientierung dient Schillebeeckx dabei dann wieder die Frage nach der „praktische[n] Identifizierung“[369] mit der Reich-Gottes-Praxis.

Ist aber Erfahrung (vorreflexiv wie reflexiv) solchermaßen durch die Erfahrungstradition und -sprache bedingt, in der sie steht[370], so ist deutlich: „Die Wirklichkeit ist immer anders und mehr, als sie gedacht wird.“[371] Dann aber, so ist Schillebeeckx zweite Beobachtung, ist es wichtig, gerade auf die Negativität der Erfahrung, auf die im Horizont der bisherigen Erfahrungstradition desintegrierenden Erfahrungen zu achten: „Die ‚Negati-

---

361 Schillebeeckx: *Erfahrung*, 107.
362 Schillebeeckx: *Erfahrung*, 104.
363 Schillebeeckx: *Erfahrung*, 105.
364 Schillebeeckx: *Erfahrung*, 106.
365 Schillebeeckx: *Erfahrung*, 98.
366 Edward Schillebeeckx: *Christus*, 25.
367 Schillebeeckx: *Christus*, 56.
368 Schillebeeckx: *Christus*, 35f.
369 Schillebeeckx: *Erfahrung*, 94.
370 Vgl. Schillebeeckx’ Bemerkung: „Ich mache christliche Erfahrungen, weil ich in einer christlichen Tradition stehe. Dieselben weltlichen Erfahrungen, gemacht durch jemand, der in einer buddhistischen Traditon steht, werden, glaube ich, buddhistische Erfahrungen.“, Edward Schillebeeckx: *Sackgasse?*, 394.
371 Schillebeeckx: *Christus*, 40.

vität', die uns durch den Widerstand der Wirklichkeit frühere Einsichten revidieren läßt, ist produktiv (…). Sinnerfahrung *ist* Integration, aber sie impliziert oft eine desintegrierende Erfahrung, Leiden und Widerwärtigkeit."[372] Offenbarung geschieht für Schillebeeckx daher gerade da, wo sich etwas Neues erweist, „in dem wir jedoch das Tiefste von uns selbst (wieder)erkennen" und so inmitten der Desintegration des Alltags „heilmachende() Reintegration" möglich wird[373]. Offenbarung sei damit „eine im Wort ausgedrückte *Erfahrung*; sie ist Gottes Heilshandeln, als erfahren und zur Sprache gebracht *durch Menschen*"[374].

Sprachliche Vermittlung und Traditionsgebundenheit begründen also für Schillebeeckx die geschichtliche Bedingtheit aller, auch der religiösen, Erfahrung. Diese Bedingtheit und das damit verbundene stets Größere der Wirklichkeit (Gottes) nötigen zur bleibenden Offenheit aller Aussagen auch über religiöse Erfahrung. Der Glaube wird für Schillebeeckx daher zum „Suchprojekt, [zu] eine[r] Wünschelrute, mit der ich meine Erfahrungen abtasten kann, um zu sehen, ob ich zu christlichen Erfahrungen komme"[375]. Für dieses Suchprojekt aber werde die „Vielseitigkeit und Komplementarität"[376] der verschiedenen christlichen Gruppierungen und ihrer Glaubenserfahrungen von Bedeutung. „Denn es ist unmöglich, daß eine Gruppe oder ein Individuum, und sei es auch die amtliche Kirche, der Papst oder irgendeine Basisgemeinschaft, das christliche Evangelium *in seiner expliziten Fülle* repräsentiert. Darum wird eine Vielfalt von Ba[s]isgemeinschaften in ihrer inneren und äußeren, *einander gegenseitig bejahenden* Verbundenheit gerade in all ihrer Verschiedenheit genau die beste Voraussetzung für die Ermöglichung christlicher Glaubenserfahrungen in einer modernen komplexen Gesellschaft bilden"[377].

Die Einheit aller Glaubenserfahrung ist also für Schillebeeckx in der Bezogenheit auf die Reich-Gottes-Praxis Jesu gegeben. Die Ausgestaltung solcher befreiender Praxis heute und ihre sprachlichen Ausdrucksformen jedoch sind geschichtlich bedingt und verhalten sich komplementär zueinander – offen für das Offenbarwerden neuer Formen, die aus ihrer Begegnung entstehen.

1.3.3 Gotteserfahrung als Erschließungserfahrung in gemeinsamer, interpretierter Praxis (Joachim Track)

Ähnlich wie für Schillebeeckx ist auch für Joachim Track die „gemeinsame, interpretierte Praxis" der Ort, an dem Gotteserfahrung geschieht[378]. Dies deshalb, weil auch für ihn (wie für Lange und Schillebeeckx) der Rolle der Sprache eine fundamentale Bedeutung bei den Überlegungen zum Erfahrungsbegriff zukommt.

Erfahrung nämlich, so kann Track in einem kurzen Überblick über die neuzeitliche Wis-

372 Schillebeeckx: *Erfahrung*, 91f. Die Nähe zu Langes Betonung der Bedeutung der Anfechtungserfahrung ist nicht zu übersehen!
373 Schillebeeckx: *Erfahrung*, 76.
374 Schillebeeckx: *Christus*, 39.
375 Schillebeeckx: *Sackgasse?*, 396.
376 Schillebeeckx: *Erfahrung*, 114.
377 Schillebeeckx: *Erfahrung*, 114.
378 Joachim Track: *Erfahrung Gottes*, 17; vgl. auch Joachim Track: *Religiöse Interpretation*, 137.

senschaftsgeschichte zeigen, ist „immer beides: *theoriegeleitet* und *theoriekritisch*“[379]. Sie ist sprachliche Erschließung eines Widerfahrnisses, indem sie das erlebte Neue in Bezug setzt zu bisherigem Wissen: „Unsere bisherige sprachliche Erschließung der Wirklichkeit, die geschichtlich und individuelle geprägt ist, eröffnet eine Perspektive. (…) Zugleich aber wird im Erleben dieser Interpretationsrahmen in Frage gestellt, gewandelt, erneuert. Erfahrung geschieht in dieser Dialektik.“[380]

Offenbarung als Erfahrung Gottes ist für Track nun aber gerade diejenige Erfahrung, in der inmitten einer bestimmten Situation neue Möglichkeiten eröffnet werden. Sie ist „Erschließungserfahrung“[381], welche die Zukunft Gottes, der Welt und der Menschen offenhält. Sie hat teil an der Spannung von Aktivität und Passivität, die jede Erfahrung kennzeichnet[382], doch überwiegt in ihr die Rezeptivität. Offenbarungserfahrung als Erschließungserfahrung hat Widerfahrnischarakter und wie alle religiöse Erfahrung, so betont Track, ist sie unmittelbare Erfahrung[383]. Das heißt dann aber, daß es zu ihrer Mitteilung (mit Wittgenstein) gemeinsamer Sprachspiele bedürfe: „Ich habe die Sache nicht anders als im Wort, und nur so, wie ich sie im Wort habe, ist die Sache für mich. Es kommt also alles darauf an, in welchem Sprachspiel ich ein Wort lerne, welches Sprachspiel, welches sprachliche und nichtsprachliche Verhalten, welche Situation ich mit einer unmittelbaren Erfahrung verbinde.“[384] Die „gemeinsame, interpretierte Praxis“ (noch genauer wäre hier m.E. von der gemeinsam interpretierten Praxis zu sprechen) wird somit für Track zum Ort der Gotteserfahrung: „Er [s.c. Gott] will uns begegnen in einer Lebenspraxis, die von der christlichen Daseins- und Handlungsorientierung angeregt, angeleitet, eröffnet ist. (…) Gott fordert uns zu solcher Lebenspraxis heraus, ermöglicht solche Praxis und verheißt seine Gegenwart.“[385] Wichtig ist dabei, daß das für die Interpretation angewandte christliche Sprachspiel bei Track rückgebunden bleibt auf „Anspruch und Zuspruch, der uns in Jesus Christus begegnet“[386], daß gleichzeitig jedoch stets zu fragen ist, was die in diesem Sprachspiel überlieferten Daseins- und Handlungsorientierungen „angesichts der sozialen, politischen und psychologischen Erfahrungen und Einsichten unserer Gesellschaft“ bedeuten[387]. In dieser Weise ist christlicher Glaube für Track offenbarungsbestimmt *und* erfahrungsorientiert zugleich.

Gotteserfahrung, religiöse Erfahrung, ist für Track also nicht eine Erfahrung sui generis, sondern sie geschieht „mit und unter unserer Erfahrung in *bestimmter Lebenspraxis*“[388], angeleitet durch die Interpretation des christlichen Sprachspiels. Sie ist „Erleben als“, das im Satz zur Sprache gebracht werden muß[389]. Mit Husserl verweist Track in seinen neueren Arbeiten darauf, daß solches „Erleben als“ immer „bestimmtes Erleben [ist], das als solches (…) im Horizont von Bekanntsein (und sei es auch via negationis) inter-

379 Track: *Art. Erfahrung*, 117.
380 Track: *Erfahrung Gottes*, 5.
381 Track: *Erfahrung Gottes*, 6, und Track: *Phänomenologie?*, 37.
382 Zu den Spannungen im Erfahrungsbegriff, die von Track ähnlich bestimmt werden wie von Lange, vgl. Track: *Art. Erfahrung*, 117f.
383 Track: *Erfahrung Gottes*, 6f; Track: *Phänomenologie?*, 37f.
384 Track: *Erfahrung Gottes*, 9; vgl. Joachim Track: *Theologie am Ende*, 42.
385 Track: *Erfahrung Gottes*, 15.
386 Track: *Erfahrung Gottes*, 10.
387 Track: *Erfahrung Gottes*, 16.
388 Track: *Erfahrung Gottes*, 9.
389 Track: *Phänomenologie?*, 38.

pretiert wird. Dazu bedarf es des Wortes, des Satzes als Ereignis, der zur Sprache bringt, was erlebt wurde, wohlwissend, daß er damit zugleich wieder auch verbirgt und verdeckt, was offenbar wurde, weil nicht Darstellbares zum Gegenstand der Darstellung wird“[390]. Die Unmittelbarkeit des emotionalen Erlebens nämlich gehe in der Darstellung verloren[391], so daß die Darstellung im Satz immer schon eine Unrichtigkeit mit sich bringe. M.E. hat Track hier die philosophische Untermauerung für seine wesentlich ältere Feststellung gefunden, daß nämlich „()[d]er, der sich in solcher [s.c. Erschließungs-] Erfahrung kenntlich macht, (…) immer mehr [ist] als alle bestimmte Erfahrung von ihm. Das macht offen für die Zukunft, offen für neue Erfahrungen. Gott erschöpft sich nicht in unseren Erfahrungen, das gibt uns den Mut, auf neue Erfahrungen Gottes hin zu leben, auch dort wo wir die Gestalt solcher Erfahrung noch nicht kennen.“[392] Dies bedeute für die Theologie, so sagt Track in Aufnahme von Lyotards Warnung vor den „großen Meta-Erzählungen“[393], daß sie auch dann, wenn sie von der Liebe Gottes als Grundkennzeichen aller Gotteserfahrung ausgehe, den Widerstreit von Nähe und Distanz Gottes nicht überspielen dürfe[394]. Von der Liebe Gottes dürfe nicht so gesprochen werden, als wäre sie ein universalistisches Prinzip, das geradzu notwendig auf seine grenzenlose Selbstdurchsetzung hinarbeite. Vielmehr werde im Kreuzesgeschehen deutlich, daß der Widerstreit durch Gottes Liebe nicht neutralisiert wird[395]: „Gott macht sich im Kreuzesgeschehen verwechselbar. Er kann uns nicht nur in seiner Unverfügbarkeit, sondern gerade auch in seiner Offenbarung, in seiner Nähe, in seinem Leiden in Jesus Christus fremd werden. (…) Der Ruf zum Glauben an diesen Gott ist eine Einladung[,] sich geschehener und erfahrbarer Liebe anzuvertrauen. Das bleibt ein Wagnis. Bilderverbot und Rede von Gottes in Kreuz und Auferstehung begegnender Liebe entsprechen sich.“[396] Es gelte also, den „Spalt“ in Gott offenzuhalten und „die Differenz und den Widerstreit im christlichen Glauben wieder entzudecken [sic!], um zu einem Gottes Offenbarung entsprechenden Reden von Gott, Welt und Mensch zu kommen, das Gottes Liebe zur Erfahrung bringt.“[397]

Noch einen weiteren Grund nennt Track, warum er es für angebracht hält, auch die christliche Rede von Gotteserfahrung für den Widerstreit offenzuhalten: Ist Gotteserfahrung nämlich nicht anders mitteilbar als durch das im Sprachspiel/ Satz vermittelte „Erleben als“, so müsse als „Identitätspol dieses Erlebens“ stets „ein transzendentales Ich (und darin empirisches Ich) vorausgesetzt werden“[398] – als das unmittelbare Bewußtsein. Wenn das Ich nun aber auf sich selber (als Einheit des Bewußtseins) reflektiere, so müsse es (gegen Husserl und Lyotard) „sich dazu als es selbst noch einmal ins Verhältnis

390 Track: *Phänomenologie?*, 38, z.T. auch Track: *Theologie am Ende*, 42.
391 Track: *Theologie am Ende*, 43.
392 Track: *Erfahrung Gottes*, 15.
393 Vgl. dazu Track: *Theologie am Ende*, 16–22.
394 Track: *Theologie am Ende*, 46f. Track scheint hier vorsichtiger geworden zu sein: in seinem Habilitations-Vortrag vom 13.06.1975 konnte er den „christlichen Grunderfahrungen“ noch ein eigenes Kapitel widmen und als diese Ermächtigung zu neuer Freiheit, Geborgensein und Erfahrung neuen Mutes benennen, Track: *Erfahrung Gottes*, 10–12.
395 Dies nämlich ist der Vorwurf Lyotards an die christliche Meta-Erzählung, vgl. zum Ganzen: Track: *Theologie am Ende*, 48–56.
396 Track: *Theologie am Ende*, 51.
397 Track: *Theologie am Ende*, 56.
398 Track: *Phänomenologie?*, 40.

setzen (…). Es handelt sich mit Hegel und gegen Lyotard um ein Selbst in Relation, das in dieser Relation für sich selbst erschlossen wird."[399] Dies habe aber Konsequenzen für die Selbsterfahrung, denn: „Zwischen dem vorausgesetzten Ich und dem erfüllten Selbst liegt nicht nur ein alles integrierender Prozeß des Werdens, bei Gott umfassend, bei uns leider endlich, sondern eine offene Erfahrungsgeschichte mit allem Widerstreit. (…) So ergibt sich, daß ich mir selbst sowohl als ‚gegebene Einheit' als auch in der Erfahrung meiner Differenz gegeben bin (…)."[400] Einheit und Differenz dieses Selbst kämen zum Ausdruck in der Frage „Wer bin ich?" Sprachphilosophisch entspreche dem die Frage nach der Bedeutung des (Eigen-)Namens als Quer-Welt-Identität[401].
Die christliche Tradition spreche nun aber auch von Gott in solcher Einheit und Differenz, nämlich „als unbedingt tragender Grund (Schöpfung), als barmherziger und befreiender Gott (Versöhnung) und als seine und unsere Zukunft in Liebe heraufführender Gott (Erlösung)"[402] Gerade auch in der Erzählung von Jesus Christus bleibe dieser Widerstreit in Gott bestehen: „Die christliche Erzählung ist nicht eine Erzählung, die alt durch neu ersetzt, alle Spannungen auflöst, sondern ins Verhältnis setzt, was schwer in ein Verhältnis zu bringen ist: Gesetz und Evangelium, Gerechtigkeit und Liebe, Leben und Liebe mit den damit verbundenen, ganz unterschiedlichen Diskursarten. Die Einheit und das Ziel dieser Geschichte liegen, so bekennt die Christenheit, in ihrer Auferstehungshoffnung, in Gottes in Liebe eröffneter Zukunft. Die Liebe aber hebt den Widerstreit nicht auf, sondern begegnet ihm in Liebe und wird ihn so am Ende der Geschichte überwinden. Dann wird Gott alles in allem sein und dann kann auch alles geschaut und gesagt werden. (…) Theologie als Auslegung der Schrift ist darum (…) der Ort, an dem der Widerstreit stattfindet. Der Widerstreit, der sich der Erfahrung des Glaubens verdankt."[403]
Nicht nur aufgrund der verbergend-entbergenden Funktion des Sprachspiels/ Satzes in der gemeinsamen Interpretation der Gotteserfahrung in gelebter Praxis, sondern auch aufgrund der in der mit diesem Sprachspiel verbundenen christlichen Tradition bezeugten Einheit und Differenz Gottes, seiner Nähe und Distanz, steht es also nach Track der christlichen Theologie gut an, auf die Einheitlichkeit der Rede von Gotteserfahrung zu verzichten und diese vielmehr für den bleibenden Widerstreit offenzuhalten – auf die Bewährung in gemeinsam interpretierter Praxis hin. Glaube wird so auch bei Track zur „Suchbewegung" (Schillebeeckx), herausgefordert durch die christliche Lebenspraxis.
Kann Theologie damit aber noch als Wissenschaft bestehen? Sie kann, so ist Tracks Überzeugung. Die Geschichte der neuzeitlichen Wissenschaft habe nämlich gezeigt, daß auch in den „empirischen" Wissenschaften „Erfahrung ein *Element im Begründungsprozeß* darstellt, aber der *Rückgriff auf Erfahrung* wegen des synthetischen Charakters von Erfahrung *Letztbegründung* nicht leisten kann."[404] Mit Lyotard weist er darauf hin, daß also auch die modernen Wissenschaften auf Meta-Erzählungen angewiesen seien[405]. Ein Fehler sei es nun, wolle die Theologie z.B. mittels des Verweises auf allgemeinmensch-

399 Track: *Phänomenologie?*, 41.
400 Track: *Phänomenologie?*, 41.
401 Track: *Phänomenologie?*, 41, Anm. 77. Vgl. Henning Luther: *Identität und Fragment*.
402 Track: *Phänomenologie?*, 42.
403 Track: *Phänomenologie?*, 42f.
404 Track: *Art. Erfahrung*, 118 (kursiv i.O.).
405 Track: *Theologie am Ende*, 16–22.

liche Grunderfahrungen eine (erfahrungsbezogene!) Letztbegründung des Glaubens leisten[406]. Möglich aber sei, „()[i]m ‚Außenverhältnis' aufzuzeigen, wie eine Rede von Offenbarung in Erschließungserfahrungen sowohl auf eine mit dem Menschsein als Möglichkeit gegebene Struktur Bezug nimmt als auch auf eine mit der Existenzsituation aufweisbare Grundsituation. (…) Im ‚Innenverhältnis' zeigt der Verweis auf die sich dem Wort Gottes verdankende Erschließungserfahrungen den Ort auf, an dem Gottes befreiendes Handeln für uns und in uns wirksam werden will und zu erlebbarer Gewißheit führt."[407] Oder anders ausgedrückt: Theologie hat nach Track die Aufgabe, im Außenverhältnis des Gesprächs mit den Wissenschaften die allgemeine Möglichkeit der Rede von Gotteserfahrung aufzuzeigen und im Innenverhältnis die Suchbewegung nach solcher Gotteserfahrung vermittels der Auslegung des christlichen Sprachspiels auf gegenwärtige Wirklichkeit hin anzuleiten.

1.3.4 Sprachspiele und ihre Durchbrechung (Thomas Niedballa)

Thomas Niedballa hat sich im Jahr 1993 kritisch mit der Reichweite von Sprachspielen im allgemeinen und des christlichen Sprachspiels im besonderen auseinandergesetzt. Ähnlich wie die vorgenannten Autoren geht auch er dabei von der seit Schleiermacher eingeführten Unterscheidung von *innerer* und *äußerer* Erfahrung aus. Die Sprachspieltheorie, so ist nun seine Beobachtung, bezieht sich auf die äußere Erfahrung, da sie die Distanz des erkennenden Subjekts zu seinem Gegenstand benötige. Diese nämlich zeige sich darin, „daß die erkannte Sache einem ihr fremden, äußerlichen Schema unterworfen wird"[408]. Dieses Schema sei durch Daten beschreibbar und funktioniere bei austauschbarem Subjekt. Äußere Erfahrung werde daher gerade innerhalb des Geltungsraumes eines Sprachspiels (in der Mitteilung) verallgemeinerbar. Das Subjekt des Sprachspiels der äußeren Erfahrung, von Niedballa auch „Sprachspiel$_B$" genannt, ist daher das „Man", seine Zeitform die Gleichzeitigkeit – das Sprachspiel beschreibt das, was schon immer so war. Fremdes wird also gerade nicht in seiner Distanz empfunden, sondern als „anderes", das in das Denkschema eingeordnet werden kann[409].
Diese Regeln des Sprachspiels$_B$ dürfen nun aber nach Niedballa nicht auf die Rede von innerer Erfahrung, zu der für ihn wie für die Vorgenannten auch die Erfahrung Gottes zählt, übertragen werden. Innere Erfahrung nämlich zeichnet sich für ihn dadurch aus, daß „der Mensch in Begegnung mit Fremdem kommt und seine Weltsicht ändern muß"[410]. Gerade dies sei ja aber im Sprachspiel$_B$ nicht möglich, da hier das handelnde Subjekt im Akt der Prädikation Wirklichkeit erschließe und Fremdes in das funktionierende Sprachspielschema einordne. Um solche innere Erfahrung mitzuteilen, bedürfe es

406 Track: *Phänomenologie?*, 43, ebenso schon Track: *Religiöse Interpretation*, 132, Anm. 35.
407 Track: *Phänomenologie?*, 43. Hierbei ist m.E. anzufragen, ob Track nach allem, was er zu Einheit und Differenz der Gotteserfahrung gesagt hat, wirklich noch von dem Bezug auf die *eine* Grundsituation und von dem Aufweis *des* Ortes sprechen kann oder ob hier nicht vielmehr der bleibende Widerstreit durch die Betonung der Pluralität (und Komplementarität) der Grundsituationen und Orte gewahrt bleiben sollte. Ich werde dieses Konzept im dritten Hauptteil ausführlich entfalten!
408 Thomas Niedballa: *Sprachspiel*, 143.
409 Vgl. Niedballa: *Sprachspiel*, 147–153.
410 Niedballa: *Sprachspiel* 175.

daher einer subjektiven Verwendung von Sprache, eines Sprachspiels$_A$, dessen Gültigkeit aber gerade umstritten ist, wie Niedballa anhand der Hiob-Erzählung zeigt: „‚Die Tatsachen bocken' (…), aber sie können immer noch, wie die drei Freunde zeigen, im alten Sprachspiel interpretiert werden. Hiob fordert einen Paradigmenwechsel (Kuhn) (…) durch eine Begegnung mit Gott. Was die Freunde nicht nötig hatten, weil sie sich Gottes durch das Sprachspiel sicher waren, das benötigt Hiob: einen Dialog mit Gott."[411]
Wo Theologie versuche, solche nur subjektiv zu interpretierenden und zu bewahrheitenden Erfahrungen Gottes nach den Regeln des Sprachspiels$_B$ zu erfassen, postuliere sie eine so nicht vorhandene Allgemeinverständlichkeit dieser Erfahrungen und werde der Fremdheit Gottes nicht gerecht, denn: „Wenn (…) Sprache als Handeln des Glaubenden gedacht wird, kann sie nicht Gottes Handeln benennen, weil damit zwei Subjekte als konkurrierend gedacht sind und nicht die Tätigkeit des einen (Gott) auf die eines anderen (Mensch) zurückgeführt werden kann. (…) Gott wäre von unserer Interpretation abhängig."[412]
Niedballas Ziel ist es nun, Regeln für das Sprachspiel$_A$ zu finden, die die Subjektivität der inneren Erfahrung wahren und zugleich eine Verständigung über die Wahrheit der durch dieses Sprachspiel gebildeten Sätze möglich machen.
Er meint, solche Regeln in der „narrativen Form der story" finden zu können, „weil in der story der Weg des Subjekts vom alten Sprachspiel zur neuen Erfahrung ausgesagt wird"[413]. Es sei bezeichnend, daß die neutestamentlichen Texte von Kreuz und Auferstehung Jesu in der Form der Erzählung sprechen. Als transzendentale Erfahrungen, die einen neuen Erfahrungskontext begründen[414], seien diese nämlich gerade nicht mit den Regeln gängiger Sprachspiele zu erfassen.
Kennzeichen des Sprachspiels$_A$ der inneren Erfahrung ist also für Niedballa gerade die individuelle Freiheit, von der her in ihm Welt erfahren und vorgegebene Sprache verändert wird[415]. Zu solcher Freiheit aber müsse der Mensch durch die rechtfertigende Begegnung mit Gott ermächtigt werden. Durch sie nämlich kann „der Mensch (…) in ein Verhältnis zum andereren treten (…), ohne überwältigt zu werden. (…) Dabei ist die Freiheit des Menschen sichtbar in der Weise seines Redens von Gott."[416] Der so von Gott ergriffene Mensch sei dann frei gegenüber der Geschichte und damit auch frei und offen für neue Erfahrungen.
Diese aber werden gerade durch die narrative Form der story ermöglicht: Die story nämlich ziele auf Dialog und Gespräch und beinhalte somit die Möglichkeit der Vermittlung und des Nachvollzugs der in ihr zum Ausdruck kommenden inneren Erfahrung(en). Diese „sind nicht unsere Erfahrungen, sie *können es aber werden*."[417] In besonderer Weise gilt dies nach Niedballa für die Gleichnisse Jesu, in denen er zugleich das Kriterium für die Wahrheit des christlichen Sprachspiels$_A$ findet: Durch ihren in narrativer

411 Niedballa: *Sprachspiel*, 169.
412 Niedballa: *Sprachspiel*, 83, in expliziter Kritik an Joachim Track. M.E. ist sich Track allerdings spätestens seit seiner Beschäftigung mit Lyotard dieses Problems bewußt.
413 Niedballa: *Sprachspiel*, 232.
414 Niedballa: *Sprachspiel*, 194, mit Richard Schaeffler.
415 Vgl. Niedballa: *Sprachspiel*, 206: „Die vorgelegten Bemühungen verstehen die menschliche Sprache aus der individuellen Freiheit."
416 Niedballa: *Sprachspiel*, 195.
417 Niedballa: *Sprachspiel*, 218.

Form vollzogenen Übergang zur Fiktion nämlich stellten sie für die Hörer eine neue Perspektive von Wirklichkeit dar, die zur Interpretation und Weiterentwicklung einlade[418]. Zugleich bleibe ihr Charakter als $Sprachspiel_A$ kenntlich, da „das Subjekt (Jesus) involviert ist. Authentische Gleichnisse kann nur Jesus erzählen."[419]

Hiermit meint Niedballa nun, sowohl Regeln für ein funktionierendes $Sprachspiel_A$ als auch ein Kriterium für die Einheit und Wahrheit solcher Sprachspiele gefunden zu haben[420]: Ein $Sprachspiel_A$ funktioniert, solange es an die der inneren Erfahrung entsprechende narrative Form der story gebunden bleibt. Dabei sind es gerade die Gleichnisse, die Möglichkeiten eröffnen, in ihrer Weiterentwicklung die innere Erfahrung der Gemeinde heute zum Ausdruck zu bringen. Solche Sprachhandlungen „sind aber nicht willkürlich. Sie sind in der vorangegangenen Anrede und Erfahrung Jesu gegründet, und sie geben die Kriterien für andere Benennungen Gottes an."[421] „Wahr sind die Aussagen, in denen der Gläubige in Freiheit die story Jesu als Christus versteht."[422] Der Wahrheitsanspruch der biblischen Zeugnisse und der christlichen Bekenntnisse wird für ihn daher „Hoffnung und Möglichkeit für den Glaubenden späterer Zeit, der durch die Dogmen eine Anleitung findet, seine inneren Erfahrungen auszusagen, und die Welt als Welt Gottes wahrzunehmen."[423]

Die Offenheit der narrativen Funktion[424] als Kennzeichen des $Sprachspiels_A$ ermöglicht also bei Niedballa die Offenheit für neue Erfahrungen (Gottes). Anzufragen allerdings bleibt, ob nicht durch seine starke Hervorhebung der Bedeutung von Gleichnissen und Bekenntnissen als gleichsam inhaltlich normativen Elementen dieses Sprachspiels letztlich doch eine allgemeine „Regelsprache" für die christliche Rede von Gotteserfahrung entsteht (im Sinne eines $Sprachspiels_B$), die den „Spalt" in Gott nicht mehr offen läßt und so die mögliche Fremdartigkeit der Gottesbegegnung gerade auch innerhalb des religiösen Sprachspiels[425] aus dem Blick verliert.[426]

---

418 Vgl. Niedballa: *Sprachspiel*, 222–227.

419 Niedballa: *Sprachspiel*, 233.

420 Vgl. seine Zielangabe, Niedballa: *Sprachspiel*, 125.

421 Niedballa: *Sprachspiel*, 227.

422 Niedballa: *Sprachspiel*, 228.

423 Niedballa: *Sprachspiel*, 230.

424 Um es mit Paul Ricoeur zu sagen, dessen Wahrnehmung Niedballa vermutlich vor einigen Vereinfachungen bewahrt hätte.

425 Gerade dies ist ja die Problematik Hiobs: es ist das religiöse Sprachspiel seiner Tradition, gegen das er argumentieren muß!

426 Vgl. auch die problematische Rolle des „biblischen Sprechens" bei Mildenberger: *BD 1*, 181–225. Dem „biblische Sprechen" kommt nach Mildenberger eine besondere Qualität zu, da es der „durch Gottes Nähe erschlossene Sprachraum" sei (218). In Analogie zur Sakramentenlehre kann Mildenberger daher sagen: „Wie beim Sakrament das Wort zum Element hinzukommt, um damit die Nähe – wirkliche und wirdsame Nähe – Gottes anzuzeigen, so geschieht das entsprechend dort, wo die biblischen Texte in der einfachen Gottesrede auf Anstehendes, diese und diese Zeit angewandt werden." (213). Die biblischen Texte werden daher bei Mildenberger zur besonders qualifizierten „Regelsprache"!

1.3.5 Die Erfahrungsfülle der Wirklichkeit und sich widerstreitende Möglichkeiten von Gotteserfahrung (Werner H. Ritter)

Gerade am Scheitern Niedballas wird m.E. das eigentliche Dilemma der theologischen Rede von (Gottes-)Erfahrung deutlich: Ist nämlich Erfahrung spätestens im Moment ihrer Mitteilung immer schon „Erleben als", interpretierte Wirklichkeit, so ist sie angewiesen auf Sprache und die in den vorherrschenden Sprachspielen gegebenen Deutemustern. Das erfahrende Subjekt *muß* versuchen, das Erlebte mithilfe der Raster der ihm zur Verfügung stehenden Sprachspiele zu erfassen, und es *muß* sich gleichzeitig bewußt sein, daß Wirklichkeit immer mehr ist als diese Raster, es mithin ekstatische oder Erschließungs-Erfahrungen geben kann, die diese Raster sprengen oder verändern. Dann sind es aber nicht nur die subjektiven Momente der Interpretation, sondern auch die Vieldimensionalität der Wirklichkeit und der Formen der Begegnung Gottes in ihr, welche die Pluralität der Rede von Gotteserfahrung ausmachen und die in der theologischen Rede von (Gottes-)Erfahrung zureichend berücksichtigt werden müssen.
Werner H. Ritter hat versucht, dieser Beobachtung Rechnung zu tragen, indem er von den „beiden grundlegenden ‚inhaltlichen' Konstitutiva eines theologischen Erfahrungsverständnisses" spricht, nämlich: „(a) vielschichtige ‚Welterfahrung' *und* (b) vielfältige Erfahrungen von Menschen ‚coram Deo – in Welt'"[427]. Dieser *doppelten* Vielfalt habe Theologie in ihren Überlegungen zum Erfahrungsbegriff Rechnung zu tragen.
Wie oben bereits dargestellt[428], führt dies Ritter zunächst dazu, die Rolle der Theologie als Wissenschaft und die Vermittlungsaufgabe der Religionspädagogik näher zu bestimmen und dabei ein integrales Verständnis von Erfahrung zu entwickeln, das erfahrungswissenschaftliche wie moralisch-human-religiöse Sachverhalte integriert und Wirklichkeit auf die Möglichkeit neuer Erfahrungen hin öffnet.
Mit Jüngel weist Ritter darauf hin, daß es gerade der „Mehrwert" religiöser Erfahrung sei, daß sie solche neuen, tieferen Möglichkeiten des Seins erschließe[429]. Der Glaube sei dabei (mit Schillebeeckx) ein „Suchprojekt", das gegenwärtige Erfahrungen mithilfe der biblischen Texte auf Gott hin abtaste[430]. Solches Abtasten dürfte jedoch nicht geschehen in einer „absolute[n] Ursprungs- und Traditionsfixierung", sondern sei Ausdruck „einer (…) produktiven Transformation biblischer Texte und Motive in die Sprache und Erfahrungen heutiger Menschen hinein"[431]. Die biblischen Schriften haben also auch für Ritter „Offenbarungs-Qualität", da sie von grundlegenden Ereignissen des Glaubens berichten, „die geschichtlich nicht beliebig wiederholbar sind" und zum „identifikatorischen Nachvollzug" einladen[432], doch sind sie zugleich „Niederschläge von menschlichen Erfahrungen in der Welt mit Gott"[433] und damit geschichtlich, partikular und vielfältig.
Gerade in dieser Vielfalt als partikulare Zeugnisse von Gotteserfahrungen[434] liegt aber für Ritter die Bedeutung der biblischen Texte auch für heutigen Glauben: „Glaube bringt

427 Werner H. Ritter: *Erfahrung*, kursiv i.O.
428 Vgl. oben, S. 52.
429 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 191f.
430 Werner H. Ritter: *Offenbarung*, 566.
431 Ritter: *Offenbarung*, 565.
432 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 282.
433 Ritter: *Offenbarung*, 560.
434 Tradiert als „Grund- und Schlüsselerfahrungen", wie Ritter sagen kann, Ritter: *Offenbarung*, 561.

eine Erfahrungs-Fülle ins Spiel, die uns anleiten kann und will, uns mit unserer eigenen Erfahrung konstruktiv auseinanderzusetzen. Dabei gilt es besonders auf die in den Glaubenserfahrungen steckenden Motive der Einladung zur Identifikation und Partizipation zu achten."[435]

Hat Ritter auf diese Weise der (geschichtlich bedingten) Vieldimensionalität der Wirklichkeit Rechnung getragen, so kommt er bei der näheren inhaltlichen Bestimmung nun auch auf die Vielschichtigkeit der Glaubenserfahrungen zu sprechen:

Diese nämlich sei (mit Jüngel) Erfahrung mit der Erfahrung, sei „‚Unterbrechung' und dimensionale (Er-)Weiterung unserer Erfahrungsmöglichkeiten"[436]. Aufgrund dieser Polarität von Unterbrechung und Erweiterung könne das Verhältnis Glaubenserfahrung – Welterfahrung dann aber nicht rein synthetisch oder rein diastatisch bestimmt werden, sondern „nach dem Modell von ‚Analogie und Differenz', also [,]Integration/Annahme' und ‚Durchkreuzung/Kritik'"[437]. Das Verhältnis der Glaubenserfahrung zur Welterfahrung sei daher durch eine dreifache Möglichkeit bestimmt:

- die Möglichkeit des Erfahrungszuwachses aufgrund der Glaubenserfahrung
- die Möglichkeit der Durchkreuzung der Welterfahrung
- die Möglichkeit der Bestätigung der Welterfahrung

„Im ersten Fall wandeln sich ‚alte' Erfahrungen, von Verheißung und Erwartung her entstehen ‚neue' Erfahrungen. Im zweiten Fall meint Glaubenserfahrung einen grundlegenden ‚Widerspruch' zu aller menschlichen Welt- und Selbsterfahrung. Im dritten Fall ‚bestätigt' (vertiefend) Glaubenserfahrung die Welterfahrung: Eben weil es ‚Wahres', ‚Gutes', ‚Schönes' in der Welt gibt, kann sich Glauben(serfahrung) nicht nur ‚erneuernd' und ‚widersprechend' einführen."[438] Damit verbunden ist für Ritter, daß die Gläubigen diese Erfahrung nicht einfach „haben": „Theologisch und phänomenologisch ist Erfahrung ‚dreifaltig in der Zeit': Sie erinnert sich und beruft sich auf überlieferte Erfahrung (Tradition), ‚Altes und Bewährtes'; sie greift aus (futurisch-eschatologisch) auf Zukunft und Verheißung, auf Mögliches und ‚Utopisches' und sie benennt gegenwärtige Erfahrungen. So ‚bewahrt' sie das Gestern, ‚zielt auf' Zukunft und ‚bleibt' im Heute."[439]

In diesem Suchprojekt gegenwärtiger Gotteserfahrung begegnet daher die „christliche Herkunftsgeschichte als ‚Rahmen'"[440], aber indem die in der christlichen Glaubensfülle liegende doppelte Vielfalt der (geschichtlich bedingten) Welterfahrungen wie der unterschiedlichen Gotteserfahrungen erkannt wird, die in diesen Zeugnissen zur Identifikation und Partizipation einladen, werden die dogmatischen Aussagen über Glauben und Gottesbegegnung wieder „in Erfahrungen ‚verflüssigt'"[441]. Theologie ist hier dann nicht mehr ein dogmatische Aussagen explizierender und applizierender Monolog, sie ge-

---

435 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 289f, i.O. z.T. kursiv.
436 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 287. 1986 hatte Ritter von „Er-Weiterung und Neuerung" gesprochen, Werner [H.] Ritter: *Bedeutung*, 300.
437 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 288.
438 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 289.
439 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 289.
440 Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 279.
441 Ritter: *Bedeutung*, 301.

schieht vielmehr im Gespräch über die doppelte Vielfalt der Welt- und Gotteserfahrung (als gemeinsam interpretierte Praxis?).
Bleiben Glaube und Theologie aber so auf die doppelte Vielfalt der Welt- und Gotteserfahrung bezogen, so „können Glaube und Theologie keinen abstrakten Absolutheitsanspruch erheben“[442]. Immer wieder nämlich seien sie durch neue Erfahrungen herausgefordert. Die Wahrheit theologischer Aussagen könne daher nie total-absolut, sondern stets nur relativ-relational sein: „Wer sich auf Erfahrungen einläßt, schwört erfahrungslosem, steilem Absolutheitsdenken ab. Was er erfahrungsmäßig findet und vorbringt, wird korrigierbar und überholbar sein. (…) Wahrheit besteht nicht so sehr in einem Schatz inerrabler Satzwahrheiten, sondern realisiert sich in der Möglichkeit, bestehende und mögliche Erfahrungen (unterschiedlichster weltanschaulicher Herkunft) auf ihren tragfähigen und konsensfähigen Erfahrungsgehalt hin zu befragen.“[443] Theologie habe also keine universale Gültigkeit, sondern sei „aus der Zeit und für die Zeit“[444].
Dies bedeute jedoch nicht, die Frage nach der Objektivität theologischer Aussagen zu dispensieren. Steht nämlich auch die Glaubenserfahrung in dem einheitlichen Erfahrungszusammenhang integraler Erfahrung, wie Ritter in seinen wissenschaftstheoretischen Überlegungen ausgeführt hat, so erweist sich ihre Objektivität in ihrer Mitteilbarkeit und Nachvollziehbarkeit: „Weil da einer oder mehrere sind, die Erfahrungen gemacht haben und dafür mit ihrer ‚Existenz‘ (nicht bloß behauptend oder räsonierend) einstehen, kann sich etwas auch für andere als ‚wahr‘, ‚objektiv‘ erweisen und zur Erfahrung werden.“[445]
Die neuzeitliche Forderung der Bewahrheitung aller Aussagen in der Erfahrung des Individuums wird so bei Ritter in letzter theologischer Konsequenz durchgehalten: die Kommunikationsgemeinschaft und ihre Verständigung wird zum ‚Prüfstand‘ jeder Gotteserfahrung. Indem Ritter auf die geschichtliche Bedingtheit und Relativität solcher Kommunikationsgemeinschaft verweist, gelingt es ihm, diese für die Wahrnehmung der doppelten Vielfalt von Welt- und Gotteserfahrung offenzuhalten[446]. Mit dem Verweis auf die in der Fülle der biblischen Zeugnisse zum Ausdruck kommende Vielfalt der Gotteserfahrungen kann Ritter zugleich einen Maßstab benennen, der auf diesem Prüfstand der Kommunikationsgemeinschaft an die Rede von Gotteserfahrungen anzulegen ist – und gleichwohl den Widerstreit offenhalten. Zu fragen bleibt allerdings, ob diesem Widerstreit der Gotteserfahrungen nicht auch ein Widerstreit in Gott selbst und seinem Verhältnis zu Mensch und Welt korrespondiert, den es ebenfalls offenzuhalten gilt, wenn es darum geht, die Vielfalt der Glaubenserfahrungen und der Gegenwart Gottes in der Welt zu erfassen. Mit seiner ansatzweisen Unterscheidung von Erfahrung des Schöpfers und Christuserfahrung hat Ritter den Weg in diese Richtung gewiesen[447].

---

442 Ritter: *Erfahrung*, 344.
443 Ritter: *Erfahrung*, 344.
444 Ritter: *Erfahrung*, 344.
445 Ritter: *Erfahrung*, 345, vgl. Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 166–178.
446 Wobei anzumerken ist, daß dies in praxi natürlich nur gelingt, so lange die Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft selbst um diese Bedingtheit wissen und daher den Anspruch auf Letztgültigkeit für ihre Argumentation nicht beanspruchen.
447 Vgl. Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 279. Vgl. Joachim Tracks Differenzierung im Gottesnamen, oben S. 73.

1.3.6 Trinitarische Erschließung von Gotteserfahrungen in der Welt (Martin Leiner, Andreas Grünschloß)

Martin Leiner und Andreas Grünschloß sind in ihrer Auseinandersetzung mit Notger Slenczka um Möglichkeit und Notwendigkeit kontextueller Theologien auf diesem Weg einen Schritt weitergegangen:

Slenczka nimmt in seinem „kritischen Versuch zum Programm einer ‚kontextuellen Theologie'"[448] erst in zweiter Linie den Erfahrungsbezug der kontextuellen Theologien in den Blick. Vorrangig aber geht es ihm um das damit implizierte Verständnis theologischer Wahrheit. Der Verweis auf die Kontextbezogenheit ihres Arbeitens nämlich, so lautet der Vorwurf Slenczkas, diene den kontextuellen Theologien[449] letztlich dazu, sich gegenüber den Fragen nach der Wahrheit ihrer theologischen Aussagen zu immunisieren, wie sie aus anderen theologischen Kontexten, namentlich von seiten westeuropäischer Theologie gestellt werden. Indem nämlich Theologinnen und Theologen der Befreiung die „von der ‚traditionellen Theologie' favorisierte Unterscheidung einer theologischen Wahrheit von deren Anwendung oder geschichtlicher Wirksamkeit in einer bestimmten Situation" ablehnten[450], und vielmehr davon ausgingen, „daß es keine Wahrheit außerhalb oder jenseits konkreter geschichtlicher Ereignisse gibt, an denen Menschen als Handelnde beteiligt sind"[451], mithin also für sie jede Wahrheit kontextuell sei, hintergingen sie den Geltungsanspruch einer Theologie, „die sich selbst als theologia perennis von absoluter Gültigkeit versteht"[452]. Slenczka will nun diesen Geltungsanspruch repristinieren, indem er aufzuzeigen versucht, daß die ThdB selber „insgeheim oder offen überkontextuell Gültiges in Anspruch nimmt"[453]. Dies ist für Slenczka insofern der Fall, als Theologinnen und Theologen der Befreiung davon ausgingen, daß die auf „Befreiung", „Gerechtigkeit" oder „Shalom" ausgerichtete „Grundtendenz" biblischer Texte „kontextunabhängig zugänglich" sei[454].
Slenczka folgert daraus, daß „der Wahrheitsanspruch des Normativen" durchaus nicht „durch den Rekurs auf die Kontextualität des Anspruches zu limitieren" sei[455]. Vielmehr limitiere der Kontext den Zugang zu dem Wesen Gottes, „der allen Kontexten vorausliegt"[456]. Systematisch-theologisches Arbeiten müsse daher darum bemüht sein, eine gemeinsame Hermeneutik zu entwickeln, welche die Wahrheitsansprüche kontextueller

448 So der Untertitel seines Aufsatzes Slenczka: *Kontext*.
449 Obwohl Slenczka betont, daß sein primäres Interesse der ThdB gilt, stellt er diese in eine Reihe mit der Theologie der Deutschen Christen und der Feministischen Theologie.
450 Slenczka: *Kontext* 313, mit Bezug auf José Miguez Bonino.
451 Slenczka: *Kontext*, 314.
452 Slenczka: *Kontext*, 321.
453 Slenczka: *Kontext*, 322.
454 Slenczka: *Kontext*, 328.
455 Slenczka: *Kontext*, 329.
456 Slenczka: *Kontext*, 331. Slenczka greift hier zur Begründung seiner Argumentation auf die Beschreibung der Gotteserkenntnis durch Thomas von Aquin zurück: „Die Erkenntnis, die Gott von sich selbst hat, ist die Höchstform der Erkenntnis, in der Erkennen und Gegenstand in eine Einheit zusammenfallen; sie ist jeder kontextuell limitierten Erkenntnis vorgegeben. (…) Der Kontext wird hier nicht als unverzichtbares Vorverständnis legitimiert, sondern als Grenze, als Limitation des Zuganges zum Wesen Gottes erfahren", wobei aber nach Thomas das Ziel christlichen Erdenlebens „ein Streben nach der vollen Erkenntnis Gottes" sei (330).

Theologien begründen kann. Zudem sei die Frage zu stellen sei, ob Theologie nicht über alle Kontextualität hinaus „anthropologische Grundkonstanten" benennen müsse, „die in allen Kontexten identifizierbar bleiben"[457]. Trifft dies zu – und dies scheint Slenczka unbeschadet seines Hinweises auf den Frage-Charakter seiner Überlegungen[458] zu unterstellen – so wäre die theologische Aufgabe für Slenczka „dann gerade nicht die Deutung christlicher Inhalte als Antworten auf kontextspezifische Nöte, sondern vielmehr die, den Kontext und seine Nöte auf die tieferliegenden Grundfragen jedes Menschseins hin durchsichtig zu machen und so als Erfahrungen der Ambivalenz (…) und der Ungreifbarkeit Gottes zu beschreiben, auf die das Evangelium antwortet und die es (…) erhellt."[459]

Martin Leiner und Andreas Grünschloß stellen in ihrer Replik an Slenczka seiner Bestimmung des Kontextes als *principium limitationis* der Gotteserkenntnis die Funktion des Kontextes als *principium conditionis* dieser Erkenntnis gegenüber. Sie gehen dabei zunächst auf die Voraussetzung Slenczkas ein, daß in bezug auf die Gotteserkenntnis auf eigenmächtige Vermittlungen zu verzichten sei. Da es aber „keine unmittelbare *Erkenntnis* Gottes (als *Gott*)" gebe[460], könne dann nur – mit Luther – davon ausgegangen werden, „daß Gott sich uns in seinem Wort und Sakrament zu erkennen gibt"[461].

Unter Rückgriff auf erkenntnistheoretische und sprachphilosophische Überlegungen von Wilhelm von Ockham, Edmund Husserl und Immanuel Kant zeigen sie auf, daß der je eigene Kontext „zuallererst positiv als Ermöglichungsgrund von Verstehen anzusetzen" sei[462], da es zum Verstehen notig sei, „die gesprochenen oder geschriebenen Worte mit *Signifikaten* aus dem Kontext zu verbinden"[463]. Eigene Vermittlung in Form der Verbindung mit Signifikaten aus dem je eigenen Kontext sei daher für das Verstehen unverzichtbar. Auf die Hervorbringung solcher Vermittlung wie Slenczka verzichten zu wollen, gleiche „einem Verzicht auf Verstehen überhaupt"[464].

Theologische Erkenntnis sei also auch durch das Wort Gottes nicht der Nötigung zu je eigenem Verstehen enthoben[465], vielmehr „werden wir als Hörer des Wortes mit unserer Welt- und Selbsterfahrung involviert. Mit Jüngel ist zu sprechen von der ‚Einbeziehung' des Menschen und seiner Welt in das Evangelium. Nur durch die Verbindung der biblischen Worte mit Signifikaten aus meinem (gegenwärtigen oder vorgestellten) Kontext vollzieht sich die Konstitution eines neuen Welt- und Selbstverhältnisses."[466] Kontextbezug der Sprache und Erfahrungsbezug des Glaubens sind daher für Leiner/ Grünschloß eng miteinander verbunden: „Die Kontextangewiesenheit des Wortes ist genau die

---

457 Slenczka: *Kontext*, 331.
458 Vgl. Notger Slenczka: *Schwierigkeiten*, 215 u.ö.
459 Slenczka: *Kontext*, 331.
460 Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 68 (kursiv i.O.), vgl. 65–86, mit Verweis auf Traugott Koch, Wolfhart Pannenberg und Eberhard Jüngel: 68, Anm. 21.
461 Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 67.
462 Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 69.
463 Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 69f, kursiv i.O.
464 Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 71.
465 Etwa in dem Sinne Slenczkas, daß durch *das* Wort Gottes (auf das Verhältnis von Biblischen Schriften und Wort Gottes reflektiert Slenczka bezeichnenderweise nicht!) die normativen Wahrheiten im Rahmen einer theologia perennis objektiv vorgegeben wären.
466 Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 72, mit Verweis auf Eberhard Jüngel: *Geheimnis*, 11.

Weise, wie Welt und Mensch in das Evangelium einbezogen werden."[467] Entscheidende Frage sei also nicht diejenige nach der Kontextbezogenheit theologischer Aussagen[468], sondern wie Glaubenserfahrung und Kontext aufeinander bezogen seien: Sei der Glaube mit Jüngel und Ebeling als eine „Erfahrung mit der Erfahrung" zu bestimmen[469]. so könne Ziel (und Urteilskriterium) theologischen Arbeitens daher nicht sein, „eine möglichst kontextfreie, zeit*lose* Wahrheit aufzufinden"[470], vielmehr gehe es darum zu fragen, wie in der Kontextbezogenheit des Wortes die Erfahrung mit der Erfahrung als „Neuverstehen der Erfahrung (…) im Verhältnis von Gericht und Gnade zu jedem jeweiligen Kontext" möglich sei[471].

Neben diese traditionelle und gleichwohl plurale, da bipolare, Verhältnisbestimmung von Welterfahrung und Glaubenserfahrung tritt nun aber in der 4. These die Fortführung dessen, was bei Ritter angelegt ist:

„Das Wort erschließt die die einzelnen Kontexte qualifizierende Gegenwart Gottes in *trinitarischer* Einheit und Unterschiedenheit."[472] Dies bedeute *schöpfungstheologisch*, „daß Gott ‚in seiner Welt immer schon am Werk' ist"[473]. Es bedeute *christologisch*, daß Gott in diese Welt eingegangen und die Welt so zur „Mitwelt Christi" geworden sei[474]. Und es bedeute schließlich *pneumatologisch*, daß „die Welt der Ort der sich immer wieder ereignenden Geistesgegenwart Gottes" sei[475]. In dieser trinitarischen Erschließung liege die „Nicht-Gottlosigkeit der Welt"[476] begründet. Gerade diese aber ermögliche es, theologische Kritik an der Deutung von Kontexten vorzunehmen – in dem Wissen darum, daß auch der eigene Standpunkt kontextuell ist und daher nicht totalitär vorgebene werden kann.

Solch eine Bestimmung der Theologie als kontextbezogener Erfahrungswissenschaft hat natürlich Konsequenzen für den Begriff von christlicher Wahrheit: „Die christliche Wahrheit wird nicht sachgemäß vertreten, wenn allein die Übereinstimmung von theologischen Sätzen mit theologischen Grundsätzen überprüft wird. Ein solches Verständnis von theologischer Wahrheit verkennt, daß Gottes Wort Menschen einbeziehen will, die auf Wahrnehmungen angewiesen sind. Die Be-ständigkeit christlicher Wahrheit beruht dabei nicht auf kontextloser Jenseitigkeit, sondern auf der kontextübergreifenden Verständigung durch das gepredigte und geschriebene Wort."[477] Eine theologia perennis im Sinne Slenczkas sei weder möglich noch zu wünschen, da sie Verstehen und letztlich auch ethisch verantwortliches Handeln[478] verhindere: „Normen bestehen aus Sätzen, die wiederum nur unter Heranziehung des Kontextes verstanden werden können. (…) Die

---

467 So die 3. These, Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 72.

468 „Da (…) keine Theologie ohne Kontext arbeiten kann, ist schließlich jede Theologie ‚kontextuelle Theologie' im weiteren Sinne.", Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 79, Anm.76.

469 Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 72.

470 Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 86, kursiv i.O.

471 Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 73.

472 Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 73 (Herv. von mir, W.S.).

473 Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 73.

474 Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 73f, Zitat 74.

475 Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 74.

476 Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 74.

477 Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 83.

478 Auch dieses sei nämlich auf Vermittlung mit dem Kontext angewiesen, Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 75–78.

Leugnung des Kontextprinzips führt zur Leugnung der christlichen Ethik. (…) Sowohl die Exegese als auch die Ethik müssen Vermittlungen zwischen Wort Gottes und Kontext suchen."[479]

Nicht das Kontextprinzip als solches sei also zu kritisieren, sondern formale und inhaltlich Grenzen dieses Prinzips seien zu benennen, nämlich:

Formal muß gewährleistet sein, daß das Wort Gottes Erfahrung mit der Erfahrung des Kontexts ermöglicht, daß der Zirkel von Text und Kontext gewahrt bleibt und Möglichkeiten zur Überwindung der Limitationen des Kontextes gefunden werden[480].

„*Inhaltlich* wird die Bedeutung des Kontextes in einer theologisch problematischen Weise ins Spiel gebracht, wenn Grundaussagen des Glaubens wie die Rechtfertigung des Gottlosen nicht mehr zur Geltung kommen oder durch andere ersetzt werden."[481]

Ist also jede Theologie zumindest implizit kontextuell und sind andererseits unter den Bedingungen unserer Weltgesellschaft die einzelnen Kontexte immer enger miteinander verbunden, so wird für Leiner/Grünschloß der interkulturell-ökumenische Diskurs zu einer wichtigen Aufgabe der Theologie[482]. „Unter den Bedingungen der Weltgesellschaft, in der die einzelnen Kontexte vielfach miteinander verflochten sind, ist eine rein monokontextuelle Theologie (…) nur noch als Fiktion möglich (…)."[483] Nur so, wenn die je eigenen Limitationen durch den jeweiligen Kontext anerkannt werden, könne also eine interkontextuelle Auseinandersetzung um die Sachgemäßheit theologischer Aussagen gelingen. Und dies dann so, daß „gerade der ‚fremde Blick' (…) zu überraschenden ‚heimatkundlichen' Einsichten und Verbindlichkeiten" führt[484]. Christlicher Glaube bleibe daher stets „im Kontext gegründet, perspektivisch und fragmentarisch, anfechtbar und verwundbar"[485], gezwungen, sich immer wieder neu gegenüber dem anderen Blick zu verantworten und mit seinen Interpretationen von Selbst, Gott und Welt zu bewähren.

So kehrt am Ende dieses ersten Hauptteils die Frage nach der Kontextualität zurück, doch nun nicht mehr als die Frage nach der Möglichkeit, sondern vielmehr als diejenige nach der Unumgänglichkeit der Kontextualität und Perspektivität von Theologie, von Selbst-, Welt- und Gotteserfahrung überhaupt. Am Ende der Neuzeit ist auch in der Theologie die Einheit der Wirklichkeit problematisch geworden, weil ihre Vielfalt offenbar nicht mehr zu übersehen ist. Aber auch die Einheit Gottes, in so langer dogmatischer Tradition gehegt und gepflegt, ist von einem „Spalt" durchbrochen, der im Widerstreit der Gotteserfahrungen nicht geschlossen werden kann. Oder: um der Gottheit Gottes und seiner Geschichte willen nicht geschlossen werden darf? Kann trinitarisches Denken hier weiterführen?[486]

---

479 Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 76f (i.O. z.T. kursiv).

480 Vgl. Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 78f.

481 Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 79 (Herv. i.O.).

482 Vgl. Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 82f.

483 Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 82.

484 Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 83.

485 Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 85.

486 Wie schwierig es offenbar ist, diesen „Spalt" in Gott offenzuhalten, wird an den Ausführungen von Leiner/Grünschloß deutlich: einerseits betonen sie, daß von der Gegenwart Gottes in der Welt nur „in trinitarischer Einheit und Unterschiedenheit" geredet werden könne (73), andererseits können sie dann aber doch von offenbar kontextübergreifend gültigen „Grundaussagen des Glaubens wie (…) [der] Rechtfertigung des Gottlosen" (79) sprechen. Sollte Gott in seiner trinitarischen Unterschiedenheit

1.4 Von der Angst des (westlichen) Theologen – oder: die fraglich gewordene Universalität

Die Welt ist zusammenhängender geworden im Übergang zum 21. Jahrhundert: Entfernungen lassen sich immer rascher überbrücken, im Internet surfe ich in Sekundenschnelle um die Welt, Grenz- und Handelsbarrieren werden abgebaut. Aber ist sie dadurch einheitlicher geworden, diese Welt? Eher nicht, denn wie als Gegenbewegung werden regionale Eigenheiten wieder hervorgehoben, Menschenrechte „westlich" und „östlich" interpretiert, tauchen selbst dort, wo Einheit vermutet wurde, Unterschiede wieder auf. Auch die Theologie bleibt von solcher Vielfalt nicht verschont: Man sehe sich im wissenschaftlichen Arbeiten, so beklagt sich Peter Stuhlmacher im Jahr 1982, „alsbald in ein Mit- und Gegeneinandern von existentialer, psychologischer, soziologischer, materialistischer, politischer, strukturalistischer, feministischer u.a. Spielarten von Interpretationen verwickelt. Ein gemeinsamer hermeneutischer Rahmen für diese verschiedenen Interpretationsweisen wird kaum sichtbar, und eine theologische Integration der verschieden Blickrichtungen und Auslegungsinteressen erscheint fast unmöglich."[487]
Am Ast seiner „Hermeneutik des Einverständnisses" versucht Stuhlmacher sich und die Exegese aus dem Strudel der Interpretationen auf den vermeintlich sicheren Boden der biblischen Zeugnisse zu retten, doch er bemerkt: Es „muß die Exegese auf das Phänomen und die Vielfalt der Glaubens- und Lebenserfahrung genauer achten lernen. (…) Dem Wechselspiel von Sprachgestalt und Erfahrung sollte unsere weitere exegetische und hermeneutische Aufmerksamkeit gelten. Je gründlicher und differenzierter wir in dieses Wechselverhältnis eindringen, desto leichter wird es uns fallen, die Texte nicht nur in ihrer historischen Besonderheit zu beschreiben, sondern auch dem Verständnis der Gegenwart zu erschließen."[488]
Die Darstellung dieses ersten Hauptteils hat freilich deutlich gemacht, daß dieses „Wechselspiel von Sprachgestalt und Erfahrung", von dem Stuhlmacher spricht, bei weitem nicht nur für die Arbeit des Exegeten oder der Exegetin gilt. Wie theologische Inhalte auf systematisch-theologische Weise ausgedrückt werden, ja wie der Erfahrungsbezug des Glaubens selbst zur Sprache kommt, stellte sich als durch die je eigenen Erfahrungs- und Diskussionszusammenhänge bedingt heraus. Dieses Wechselspiel von systematisch-theologischer Sprachgestalt und lebensweltlich-wissenschaftlichem Erfahrungszusammenhang zeigte sich dabei nicht nur in den explizit kontextuellen Ansätzen von Theologie, sondern auch (und häufig unreflektiert) bei Vertretern „traditioneller" Theologie. Die Vielfalt – auch „traditioneller" – theologischer Entwürfe erwies sich somit als durch ihren jeweiligen wissenschaftlichen Diskussionszusammenhang kontextuell bedingt.
Ein Blick auf die Vehemenz der Auseinandersetzung um die Kontextbezogenheit von Theologie legt nun allerdings die Annahme nahe, daß auch in der systematisch-theologi-

---

denn wirklich immer und überall als der den Gottlosen Rechtfertigende erfahrbar sein? Oder könnte es vielmehr sein, daß diese „Grundaussage" in anderen Kontexten vermittels anderer Sprachspielmuster in analoger Weise zum Ausdruck kommt?

487 Peter Stuhlmacher: *Exegese und Erfahrung*, 67f.

488 Stuhlmacher: *Exegese und Erfahrung*, 89.

schen Arbeit die Stimmen nicht fehlen, die diese Vielfalt wie Stuhlmacher als bedrohlichen Strudel empfinden.

Vermutlich waren Ökumeniker und Missionswissenschaftler die ersten, die sich genötigt fanden, mit dem „Strudel" vielfältiger, kontextueller theologischen Entwürfe umzugehen. Trotz mancher Klippen[489] wurde dies in dem Moment möglich, als die Andersheit/ Fremdheit des Anderen erkannt und in ihrer theologischen Bedeutung gerade für die Frage nach dem Erfahrungsbezug des Glaubens anerkannt wurde: „Es ist das Besondere der Erfahrung", so schreibt Herwig Wagner, „daß sie nicht gedacht, sondern nur gemacht werden kann. Fremde Erfahrungen sind kaum, und wenn, dann niemals authentisch nachvollziebar."[490] Im Rahmen einer ökumenischen Theologie sei daher das *gegenseitige* Hören aufeinander von höchster Bedeutung, im Bewußtsein, als *ein* weltweites Volk Gottes unterwegs zu sein: „Neue Erfahrungen eröffnen auch neue Dimensionen des Glaubens und reißen weitere Horizonte auf. Die Möglichkeit eines überbordenen Pluralismus (…) ist nur dort eine wirkliche Gefahr, wo man sich in vorgestriger Weise isoliert und damit die eigenen Erfahrungsweisen Gottes für die einzig möglichen und legitimen hält."[491]

Gerade wo der Andere in seiner Andersheit ausgehalten werde, so betont Theo Sundermeier unter Rückgriff auf Emmanuel Lévinas, da erhalte das eigene Leben „Lebensraum, Bejahung und Recht"[492]. Der andere nämlich sei „Bedingung der Möglichkeit meiner selbst als eigenes Ich"[493]. Deshalb könne Fremdes auch nicht einfach in Bekanntes integriert werden. Vielmehr: „Verstehen muß im Aushalten des Fremden, Anderen geschehen, oder es findet gar nicht statt." Wahrheit liegt für Sundermeier daher dann nicht mehr in der Einheit des Gegenstandes begründet, sondern gerade in der Wahrnehmung dieses sperrigen Fremden. Bezogen auf die Interpretation biblischer Texte bedeute dies: „Wahrheit des Textes ist darum nur im Zusammenspiel verschiedener Interpretationen zu erschließen."[494] Die von Stuhlmacher beklagte Vielfalt der Interpretationen wird hier zur Chance der Annäherung an die Wahrheit des Textes, auch wenn diese gleichsam als Horizontphänomen immer entzogen bleibt.

Kommunikationsfähigkeit und -gemeinschaft, Konvivenz nach Sundermeier, werden daher auch hier zu Grundbedingungen theologischen Arbeitens. Sundermeier und in seiner Folge Volker Küster formulieren daher das Projekt einer Interkulturellen Theologie und Hermeneutik, die Regeln für den Dialog in solcher Kommunikationsgemeinschaft erarbeiten sollen: „Damit die kontextuellen Theologien die christliche Ökumene nicht in eine Vielzahl divergierender Christentümer zersplittern, bedarf es einer interkulturellen Theologie als Regulativ. Sie ist Forum interkultureller Kommunikation und kollektives Gedächtnis zugleich."[495] Aufgrung der in ihr erstellten Diskursregeln lasse sich dann

---

489 Volker Küster weist darauf hin, daß es dabei oft auch die Vertreter kontextueller Theologien selber waren, die durch ihre Verweigerung des Dialogs die Annäherung erschwerten, Volker Küster: *Theologie*, 103f. Vgl. Herwig Wagners Klage über James H. Cohn, Herwig Wagner: *Sprachschwierigkeiten*, 158–160.

490 Wagner: *Sprachschwierigkeiten*, 158.

491 Wagner: *Sprachschwierigkeiten*, 169f.

492 Theo Sundermeier: *Erwägungen*, 20.

493 Sundermeier: *Erwägungen*, 19.

494 Sundermeier: *Erwägungen*, 26.

495 Küster: *Theologie*, 101.

über die Wahrheitsansprüche kontextueller Theologien sprechen. Es handle sich dabei um eine zweifache Verifikation: anhand der Diskursregeln interkultureller Theologie und anhand des hermeneutischen Zirkels zwischen Text und Kontext. „Die zweifache Verifikation der Wahrheitsansprüche kontextueller Theologien im hermeneutischen Zirkel zwischen Text und Kontext und durch den interkulturellen Diskurs setzt eine Pluralität *kontextueller Wahrheiten* frei. Die Erzähl- und Interpretationsgemeinschaft der Christinnen und Christen wird getragen von dem Glauben, daß der Geist Gottes darin etwas von seiner uns unverfügbaren Wahrheit aufscheinen läßt. Dieser im Gegensatz zu einem ontologisch wesentlich *eschatologisch* bestimmte Wahrheitsbegriff bedingt die grundsätzliche Offenheit theologischer Rede im Kontext unserer Erfahrungen des befreienden Geschichtshandelns des dreieinigen Gottes."[496]
Auch das Projekt einer interkulturellen Theologie führt also zu einem Verzicht auf Letztgültigkeit von Aussagen, zu einem Offenhalten der Theologie und der Gotteserfahrung(en), zu einem relationalen Wahrheitsbegriff und zum Ausblick auf das trinitarische Handeln Gottes.
Theologie im bleibenden Widerstreit der interkontextuellen Kommunikationsgemeinschaft?

Peter Stuhlmachers Äußerung und der Konflikt um den Kontextbezug von Theologie machen deutlich: Solch ein Verständnis von Theologie im bleibenden Widerstreit irritiert, ja macht mitunter Angst. Doch zugleich fordert es heraus: dazu, über die Grenzen und Bedingtheiten des eigenen Arbeitens und der eigenen Position nachzudenken, dazu, andere mit ihren Positionen und Erfahrungen wahr- und ernstzunehmen – und dazu, über die Art und Weise theologischer Wahrheit Rechenschaft zu geben.
Hier liegt zweifelsohne die größte Herausforderung für gegenwärtiges theologisches Denken, denn solange Wahrheit als Korrespondenzwahrheit der adaequatio intellectus ad rem verstanden wird, solange kann die Wahrheit nur eine sein, da das Wesen des Erkenntnisgegenstandes allen menschlichen Erkenntnisleistungen als ontisch gegeben immer schon vorausliegt[497]. Wird Gott dann im Sinne eines summum ens als Garant solcher ontologisch begründeten Gegenstandserkenntnis gesehen[498], so liegt es auf der Hand, daß auch die Wahrheit Gottes (in ontologischem Sinn) nur eine sein kann. Theologie als Rede von Gott wird dann darum bemüht sein, dieses Wesen Gottes und seine Wahrheit adäquat zur Sprache zu bringen. Unabhängig davon, ob solch eine Rede dann spekulativ auf das Wesen Gottes zurückschließt oder sich als auf die Selbstoffenbarung Gottes in seinem Wort verwiesen sieht, wird sie jede kontextuelle Bedingtheit theologischer Aussagen allenfalls als conditio limitationis verstehen können, die es um der Wahrheit Gottes und der Wahrheit theologischer Rede willen auf kontextübergreifende Wesensmerkmale Gottes (und jeglicher Gotteserfahrung) hin zu hinterfragen gilt[499].

---

496 Küster: *Theologie*, 177.
497 Vgl. Paulus Engelhard: *Art. Wahrheit*, v.a. 916; außerdem Josef de Vries: *Wahrheit*.
498 Vgl. Jean-Luc Marion: *Dieu sans l'Être*, 108f. Nach Marion hat solch ein Gottesverständnis seine Ursprünge bei Thomas von Aquin und seiner Bestimmung Gottes als *summum ens*, für Descartes begründet es die Sicherheit der Erkenntnis, vgl. Rainer Specht: *Descartes*, 308f.
499 Vgl. Slenczkas Aussagen, oben, S.80. Wie schwierig es hier dann für die Theologie wird, einerseits Pluralität wahr- und ernstzunehmen und andererseits die Wahrheit (Gottes und theologischer Rede) festzuhalten, wird exemplarisch in dem Beitrag von Christoph Schwöbel im Marburger Jahrbuch X,

Spätestens seit dem „linguistic turn“ in der Erkenntnistheorie ist solch ein ontologischer Wahrheitsbegriff freilich nicht mehr unproblematisch: dem ihn prägenden Begriffsrealismus und der Adäquationstheorie von Erkenntnis widerstreitet die Einsicht in die sprachliche Bedingtheit aller Erkenntnis und in die Heterogenität vorfindlicher Sprachspiele[500]. Gegenstandserkenntnis ist immer schon bedingt durch die intentionale Bezogenheit auf diesen Gegenstand und durch die Möglichkeiten seiner Darstellung innerhalb einer bestimmten Sprache bzw. eines bestimmten Sprachspiels[501]. Will die Theologie nun nicht eine Sondersprache formulieren, die in kontextübergreifender und adäquater Weise für die Rede von Gott angemessen ist[502], so kommt sie nicht umhin, die sprachliche Bedingtheit ihrer eigenen Erkenntnis und ihre Verflochtenheit in die Heterogenität der Sprachspiele anzuerkennen.

Dabei gilt es dann, darauf zu achten, daß die Heterogenität solcher Sprachspiele heute nicht mehr mit den Übergängen der einzelnen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Sektoren der Sprache identisch ist: Infragestellung der jeweiligen Rationalität eines Sprachspiels geschieht heute nicht mehr nur extern (von anderen Feldern der Sprache her), sondern auch intern: „Das heutige Bewußtsein der Wissenschaft ist durch die Vielfalt von Modellen, die Konkurrenz der Paradigmen und die Unmöglichkeit einheitlicher und endgültiger Lösungen geprägt.“[503] Die Darstellung dieses ersten Hauptteils gibt An-

---

Trinität, deutlich: Schwöbel betont, daß die Dreiheit der Gottesnamen den Verweis darstellt auf die „drei identitätsbeschreibenden Geschichten, die von Gott erzählt werden müssen“, nämlich die Geschichte vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, die Geschichte von Jesus und die Geschichte des Geistes (Christoph Schwöbel: *Trinitätslehre*, 137). Hier ergeben sich bei Schwöbel Öffnungen zu einer pluralen Wahrnehmung der Gegenwart Gottes, zumal er im weiteren Verlauf des Artikels auf die schöpferisch-verändernde Seite der Liebe Gottes, die für ihn den gemeinsamen Identitätspol der drei Personen ausmacht, zu sprechen kommt (146). Die Wahrheit dieser pluralen, trinitarischen Erfahrungsweisen Gottes (also der ökonomischen Trinität) hängt für Schwöbel nun allerdings daran, daß sie ontologisch in der immanenten Trinität angelegt sind: „Wenn die heilsgeschichtlichen Erscheinungsweisen Gottes nicht wirklich Gott sind, sondern nur seine Erscheinungsweisen, dann ist die heilsgeschichtliche Beziehung Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott nicht als letztgültig zu verstehen.“ (147) Letztgültig und damit wahr ist für Schwöbel nur, was ontologisch ausgesagt werden kann, so daß Gott, wenn er sich als Beziehung der Liebe erweist, auch ontologisch die Beziehung der Liebe sein muß. Um der Letztgültigkeit der Liebe Gottes willen muß diese Beziehung der Liebe für Schwöbel daher auch ontologisch und also auf die immanente Trinität bezogen ausgesagt werden: „Wird nun in der Aussage Gott *ist* Liebe die Beziehung der Liebe ontologisch von Gott ausgesagt, dann folgt daraus, daß Gottes Sein auch als Sein-in-Beziehung verstandern werden muß.“ (146) Abgesehen von der Problematik, daß Schwöbel hier den in weiten Teilen des Aufsatzes von ihm betonten offenbarungstheologischen Ansatz spekulativ übersteigt, stellt sich hier dann die Frage, wie Schwöbel divergierende theologische Ansätze wahrnehmen kann, wenn diese wie z.B. die Theologie der Befreiung die Identität Gottes nicht durch die Beziehung der Liebe, sondern das Werk der Befreiung bestimmt sehen.

500 Vgl. das unten, S.104f, zu Ludwig Wittgenstein Gesagte.

501 Es ist das Verdienst Edmund Husserls, auf die Bedeutung der Intentionalität für die Gegenstandserkenntnis verwiesen zu haben. Gerade in seinem Ringen um Universalität und Partikularität der Erkenntnis kann Husserl als Brücke zwischen „modernem“ und „postmodernem“ Verstehen gelesen werden. Ausführlich s.u., S.93ff.

502 Z.B. dadurch, daß sie eine besondere Nähe zu dem Sprechen Gottes in seiner Offenbarung aufweist. So lese ich das bei Friedrich Mildenberger, s.u., S.220. Kein geringerer als Karl Barth hat vor der Entwicklung solch einer theologischen „Eigensprache“ gewarnt, s.o., S.43.

503 Wolfgang Welsch: *Postmoderne Moderne*, 78, vgl. 77–79 und 185–189. Welsch sieht drei Theoreme als entscheidend für diese Heterogenisierung des wissenschaftlichen Sprachspiels an: Einsteins Relativitätstheorie, Heisenbergs Unschärferelation und Gödels Unvollständigkeitssatz (186). Erinnert sei an die wissenschafts- und erkenntnistheoretische Wahrnehmung dieser Heterogenität in Karl Poppers

halt dafür, auch innerhalb der theologischen Wissenschaft von solch einer Heterogenität der Sprachspiele zu sprechen. Für die weiteren Überlegungen wird daher die Fragestellung leitend sein, ob es möglich ist, solche Regionalität theologischen Redens anzuerkennen und gleichzeitig den Anspruch nicht aufzugeben, damit je angemessen[504] von Gott und seiner Erfahrung in der Welt zu reden. Zu fragen ist dann weiter, wie eine Verständigung zwischen und über solch je regionale(n) Wahrheiten geschehen kann, ohne daß damit doch wieder ein Überstieg zu einer regulierenden Meta-Sprache geschieht.
In der Art und Weise, wie in dem Denken der Postmoderne (als „schwachem" Denken oder Denken der Differenz) die Einsichten in die sprachliche Bedingtheit von Erkenntnis aufgenommen und weiter- bzw. umgedacht werden, bieten sich Anschlußmöglichkeiten für die Entwicklung solch eines neuen, kontextbezogenen theologischen Denkens.

kritischem Rationalismus, dessen knappeste Zusammenfassung sich bei Norbert Schneider: *Erkenntnistheorie*, 127–137, findet, und an die Beziehung zwischen wissenschaftlichen Paradigmata bei Thomas S. Kuhn: *Revolution*.

504 Und damit „wahr", wobei Wahrheit dann sicher nicht mehr im traditionell ontologischen Sinn verstanden werden kann.

2 Die problematische Einheit der Wirklichkeit im philosophischen Denken der Postmoderne

2.1 „Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?“

Was ist eigentlich „postmodern“? – „Der Begriff wird so unterschiedlich verwendet, daß ich vorziehe, ihn nicht mehr zu gebrauchen.“, hat mir ein Kollege vor nicht allzu langer Zeit gestanden. „Postmoderne“, so schreibt Wolfgang Welsch, „scheint (…) zur Grundvokabel der Gegenwart aufgerückt zu sein“, halbjährlich kämen neue Verwendungen hinzu[1].
Bei solch inflationärem Gebrauch nimmt es nicht wunder, wenn der Begriff selbst unscharf wird, gerade wenn er gleichzeitig von einer „Region“ modern-/postmodernen Wissens zur anderen wandert[2]. Bei der Sichtung theologischen Agierens mit diesem Begriff – oder: Re-Agierens auf ihn – drängt sich dabei der Eindruck auf, daß diese Inflation im US-amerikanischen Raum ungleich weiter fortgeschritten ist als auf dem Alten Kontinent: Dort kommt niemand um die Auseinandersetzung mit ihm herum, während hier die Diskussion zwar nicht zum Stoppen, aber doch nie so recht ins Laufen gekommen ist. Ob dies an dem Schrecken dieses „Reizwortes“ auf der einen und seinen Verlockungen auf der anderen Seite liegen mag? – Ein Vor-Urteil, das es zu bedenken gilt.

Doch egal ob diesseits oder jenseits des Atlantik: Wer sich theologischerseits mit der Postmoderne auseinandersetzt, muß zunächst sagen, mit wem oder was er/ sie meint, es zu tun zu haben. Wie nicht sprechen?
Im limitierten Rahmen dieser Arbeit kann es dabei nicht darum gehen, Postmoderne in ihrer Universalität zur Darstellung zu bringen. Versuche einer umfassenden Darstellung gibt es inzwischen genug, und es stellt sich die Frage, ob der Anspruch auf abschließende Darstellung nicht eo ipso mit dem „Denken der Pluralität“[3] in Widerspruch gerät. Jedenfalls soll den umfassenden Darstellungen der Postmoderne in ihrer Pluralität hier keine weitere hinzugefügt werden[4]. Der Anspruch der folgenden Kapitel ist weit geringer: was sie leisten wollen, ist lediglich eine Einführung in das Denken derjenigen Vertreter der dekonstruktivistischen Postmoderne, die weiter unten für die theologische Diskussion als Gesprächspartner dienen werden und deren Herausforderungen und An-

---

1 Wolfgang Welsch: *Schlüsseltexte*, 1.

2 Nochmals Wolfgang Welsch: „‚Postmoderne‘ ist ein Ausdruck, der nicht mehr nur auf Literatur, Architektur und andere Sparten der Kunst angewandt wird, sondern soziologisch so gut eingeführt ist wie philosophisch, ökonomisch so sehr wie theologisch, und er hat in Historie und Anthropologie, Jurisprudenz und Psychiatrie, Kulturtheorie und Pädagogik Eingang gefunden.“, ebd. Zur „Archäologie“ des Begriffs vgl. Welsch: *Schlüsseltexte*, 7–13, sowie Welsch: *Postmoderne Moderne*, 9–43. Eine prägnante Übersicht über die Beziehungen zwischen Moderne und Postmoderne bietet Joachim Track: *Moderne*.

3 So Wolfgang Welsch’s Kennzeichnung dessen, was die unterschiedlichen Positionen der Postmoderne verbindet, Welsch: *Postmoderne Moderne*, 63 u.ö.

4 Verwiesen sei vielmehr auf die bereits genannten Werke von Welsch, Welsch: *Postmoderne Moderne* und Welsch: *Schlüsseltexte*, sowie auf die Darstellung bei Joachim Kunstmann: *Optionsgesellschaft*, 24–85.

schlußmöglichkeiten schon die Darstellungsgliederung des ersten Hauptteils bestimmt haben. Daß neben ihnen andere, z.B. holistische, Entwürfe postmodernen Denkens stehen, wird in dem Maße deutlich werden, wie jene die theologische Diskussion beeinflussen und daher im Folgenden mit zur Darstellung kommen[5].

2.2 Der bleibende „Widerstreit" im postmodernen Denken und die „Durchkreuzung" der Metaphysik

Wird in der Diskussion um die Kontextbezogenheit der Theologie der Kontext nicht als principium conditionis, sondern als principium limitationis der Gotteserkenntnis gesehen[6], so daß letztes Ziel theologischen Arbeitens die universale Gültigkeit theologischer Aussagen ist, so wird hinter dieser Argumentation ein erkenntnistheoretisches Modell deutlich, das dem metaphysischen Denken verbunden ist, daß Philosophie und Theologie bis in die Neuzeit hinein bestimmt hat.

Insofern als die Metaphysik bis in die Neuzeit hinein als die „Grundwissenschaft oder Fundamentalphilosophie" galt[7], gingen Ontologie und Theologie der Erkenntnistheorie voraus. Erkenntnistheoretische Aussagen finden ihre Grundlegung in der Ontologie bzw. Theologie. Metaphysische Überlegungen erhellen den einheitlichen Seinsgrund der Wirklichkeit, den zu erkennen letztes Ziel aller Erkenntnis ist. Die Vielfalt physischer Erfahrungsgegenstände, der Seienden, so nämlich die Überzeugung metaphysischen Denkens, muß zurückführbar sein auf einen einheitlichen Ursprung, ein Sein, das allem Seienden zugrunde liegt.

In der Tradition der Vorplatoniker wurde dieser Ursprung allen Seins materiell gedacht (wobei es sich z.T. um widerstreitende Urelemente handeln konnte, i.d.R. aber ein Urstoff postuliert wurde). Plato dagegen faßte diesen Ursprung immateriell: das Reich der Ideen. Die Vielfalt der seienden Welt erklärt sich nach ihm durch unterschiedliche Abschattungen der Ideenwelt. Ziel der (philosophischen) Erkenntnis ist es daher, von der unklaren Erkenntnis der Schatten zu der klaren Erkenntnis der Ideen durchzudringen und

---

5 Die Auswahl und Beschränkung versteht sich also als rein arbeitspragmatisch, ohne daß ich hiermit eine Vorentscheidung treffen will, welche Linie nun „wirklich" postmodern ist. Der Streit hierüber entzündet sich mit schöner Regelmäßigkeit an der Frage, wie das „post" in „postmodern" zu verstehen ist, so daß sich auf der einen Seite dekonstruktivistische und holistische VertreterInnen der Postmoderne gegenseitig Modernismus vorwerfen können (als Verhaftetbleiben im Rationalismus der Moderne, vgl. z.B. Nancey Murphy: *Beyond Liberalism*, 87, bzw. als Repristinierung von Einheitsvorstellungen, vgl. z.B. François Lyotard: *Was ist …?*, 202f.), während sich andererseits dekonstruktivistische Postmoderne und die Befürworter der Moderne darüber streiten, ob die Kritik an den Einheitsvorstellungen der Moderne deren Verwindung oder Vollendung bedeutet (klassisch hierzu die Kontroverse zwischen Jürgen Habermas und Jean-François Lyotard, dokumentiert z.B. in Welsch: *Schlüsseltexte*, 177–203). Welschs Vorschlag, „Postmoderne" nicht in einem begriffsrealistischen Sinn als Epoche nach der Moderne, sondern als Terminus mit „Signalfunktion" zu verstehen, der „auf eine Bestimmungskrise [verweist], wo eine alte Signatur nicht mehr greift, eine neue aber noch nicht eindeutig in Sicht ist" (Welsch: *Postmoderne Moderne*, 319), scheint mir hier hilfreich zu sein – auch wenn es dann jeweils nötig ist, anzuzeigen in welcher Weise es darum gehen soll, „Anspielungen auf ein Denkbares zu erfinden, das nicht dargestellt werden kann" (Lyotard: *Was ist …?*, 203) und in dieser Nicht-Darstellbarkeit gerade die Brüche der Moderne markiert.

6 Vgl. die Bestimmungen von Leiner/ Grünschloß in der Kontroverse mit Slenczka, oben, S. 80ff.

7 Johannes B. Lotz: *Art. Metaphysik*, Zitat 243.

so die Verzerrungen der an die materiellen Dinge gebundenen Erkenntnis zu überwinden.
Findet sich schon bei Plato eine Hierarchie der Ideen, in der die Idee des Guten den obersten Rang einnimmt, so legt sich eine solche Hierarchisierung insbesondere dort nahe, wo der Gottesgedanke in das metaphysische Denken einbezogen wird: So sind für Augustin die Ideen die „schöpferischen Urgedanken Gottes“[8]. Gott als das ens perfectissimum ist der Urgrund alles Seienden und oberstes Ziel aller Erkenntnis.
Erkenntnis kann daher im Bedingungsfeld metaphysischen Denkens als adaequatio rei et intellectus bezeichnet werden – dergestalt, daß der Gegenstand der Erkenntnis in seiner Teilhabe am universalen Seinsgrund klar gegeben ist. Der hierarchischen Struktur von Seiendem zu Sein folgend, ist das Ziel der Erkenntnis dieses universale Sein. Erkenntnis vollzieht sich mithin in der Angleichung des Erkennens an dieses Sein und die in ihm gegründete Struktur von Welt.
In einer so geordneten Welt ist Erfahrung der Erkenntnis untergeordnet: erfahren ist, wer in dem Fluß der seienden Dinge die Ordnungsstrukturen der Welt erkennt. Erfahrung darf daher nicht verstanden werden im Sinne von Widerfahrnis, vielmehr bedeutet Erfahrung die Einordnung des Besonderen in das Allgemeine, die Fähigkeit, inmitten des Mannigfaltigen der Widerfahrnisse die Einheit des Seins zu erkennen. Nicht die Vielfalt des Besonderen (und Neuen), sondern die Wiederentdeckung des Selben machen die Erfahrung aus.
Der solchermaßen erfahrene Mensch findet daher Sicherheit und Geborgenheit in einer metaphysisch geordneten Welt.

Diese Sicherheit freilich zerbricht, wenn die Fundierung des Seienden selbst fraglich wird. Der Zweifel an der Gegebenheit der Welt wirft den/ die ZweifelndeN auf sich selbst zurück: Sicherheit – auch des Seins – kann nun nur noch aus der Tatsache des zweifelnden Denkens selbst gewonnen werden: „Ich denke, also bin ich.“
Nicht mehr deduktiv, sondern induktiv ist solches philosophische Denken: von dem als gesichert erwiesenen Punkt des zweifelnd-denkenden Subjekts her wird Wirklichkeit erschlossen. Die Wahrnehmungen des Subjekts und ihre Bewährung durch den methodischen Zweifel hindurch werden zum Ausgangspunkt aller Erkenntnis. Die zweifelnde Denkerin muß sich die Strukturen der Welt selbst erst zugängig machen. Das Experiment wird daher zur Grundlage aller Erkenntnis. Nicht mehr gleicht sich der Verstand den vorgängig gegebenen Ordnungsstrukturen der Wirklichkeit an, vielmehr wird diese den verstehenden Strukturen des zweifelnden und forschenden Subjekts und seiner Rationalität unterworfen.
Erfahrung wird im Zusammenhang solchen Denkens zur meßbaren Empirie: Erfahrungen zu machen bedeutet nun nicht mehr, die Einheit des Seins inmitten des Vielfältigen zu erkennen, sondern vielmehr, Wahrnehmungsdaten so meß- und darstellbar zu machen, daß sie im Experiment von beliebigen Personen beliebig oft nachvollzogen werden können.
In der Iterierbarkeit des Experiments findet das zweifelnde Subjekt der Neuzeit daher erneut Sicherheit und Geborgenheit in der Welt.

---

8 Johannes B. Lotz: *Art. Idee*, Zitat 176.

Ist also mit dem cartesianischen Zweifel und dem auf ihn aufbauenden Empirismus die klassische Metaphysik an ihr Ende gekommen? Ist es der Vernunft, und hier insbesondere der Philosophie, nun verwehrt, „nach den schlechthin letzten Grundsätzen aller Wirklichkeit“ zu suchen[9]? Viele von Immanuel Kants Zeitgenossen hätten diese Frage vermutlich bejaht. Kant selber sieht, daß das (neuzeitliche) Denken sich in Widersprüche verstrickt, wenn es solche letzten Grundsätze – dem neuen Paradigma folgend – aus (empirischer) Erfahrung herleiten will.

Kant zeigt nun aber in seiner Kritik der reinen Vernunft auf, daß es bestimmte, von empirischer Erfahrung unabhängige – apriorische – Formen der Anschauung und des Denkens gibt, die es überhaupt erst möglich machen, „Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrungen lesen zu können“[10]. Diese Formen freilich sind nicht, wie in der klassischen Metaphysik, aus der Gegenstandserfahrung herleitbar (also den Gegenständen transzendent), sondern nur aufgrund transzendentaler Reflexion erkennbar, aufgrund eines „Gedankenexperiment()[s] der reinen Vernunft“ auf die Möglichkeitsbedingungen ihrer Erkenntnis hin[11].

Da Kant seine transzendentale Formenlehre unter Absehung von jeder Empirie als reines Gedankenexperiment der Vernunft entwickelt, sind diese Urteilsformen seiner Meinung nach a priori, abgesehen von aller Erfahrung, gültig: sie entsprechen der logischen Struktur jeglicher Vernunft. Nicht ontologisch, wohl aber gnoseologisch ist Kant hier zu einer universalen Fundierung gelangt: Einheit der Welt in der Einheit ihrer apriorischen Erkenntnisstrukturen[12].

Metaphysik ist also nach Kant auch in der Neuzeit weiterhin möglich, allerdings in transzendentaler Verwindung. Das auf sich selbst zurückgeworfene, zweifelnde Ich der Moderne findet durch Kants selbstbezügliche Reflexion der Vernunft auf die Möglichkeitsbedigungen von (empirischer) Vernunfterkenntnis abermals eine neue Sicherheit: nicht in der Wiederholbarkeit des Experiments, sondern in den transzendentalen, apriorischen Formen, die jeder empirischen Erfahrung und Vernunfterkenntnis vorausliegen und diese überhaupt erst möglich machen.

Zwei Beobachtungen verweisen nun allerdings gerade in Kants Transzendentalphilosophie auf Bruchstellen innerhalb des metaphysischen Denkens der Neuzeit, die in der Philosophie des 20. Jahrhunderts immer deutlicher werden:

Zum einen ist Kants Denken von der Auseinandersetzung mit der empiristischen Beschränkung auf äußere Erfahrungen bestimmt. Schon John Locke hatte zwischen äußerer und innerer Erfahrung, *sensation* und *reflection*, unterschieden[13], und indem Kant auf die innere Erfahrung der Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis und der diese konstituie-

---

9 Otfried Höffe: *Kant*, 13.

10 KdrV, A 101, zitiert bei Richard Schaeffler: *Dialog*, 45.

11 Vgl. Höffe: *Kant*, 16f.

12 Dieses Kant’sche „Ordnungspostulat“ (Viktor Kraft, zitiert bei Schaeffler: *Dialog*, 44) behält seine universale Reichweite freilich nur, solange der Charakter der Kant’schen Überlegungen als reines Gedankenexperiment nicht in Frage gestellt wird, die Formen also in keiner Weise durch die Gegenstandswahrnehmung mitbestimmt sind. Probleme treten auf, „sobald sich herausstellte, daß es mehrere Ordnungsstrukturen geben könne, deren jede je auf ihre Weise erlaubt, was Kant gefordert hatte: ‚Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrungen lesen zu können.‘“ (Schaeffler: *Dialog*, 45). Hier setzen dann die Überlegungen Edmund Husserls ein.

13 Vgl. Reinhard Brandt: *Locke*, 362.

renden apriorischen Formen rekurriert, meint er, jenseits der Bedingtheit aller äußeren Erfahrung zu universalen Strukturen der Vernunfterkenntnis zu gelangen. Welche Bedeutung aber hat hier nun zum einen die Tatsache, daß es streng genommen das Subjekt ist, das in seiner Vernünftigkeit auf die Strukturen der Vernunft reflektiert[14]? Kant hat diese Problematik selber nicht genauer in den Blick genommen und konnte es wohl auch noch nicht. Edmund Husserls Kant-Kritik und seine Rede von den inneren Bewußtseinserfahrungen werden allerdings genau hier ansetzen.
Zum anderen aber wird die innere Erfahrung selbst im ausgehenden 19. Jahrhundert in der aufkommenden Psychologie zum eigenen Gegenstand empirischer Wahrnehmung. Intersubjektive Nachvollziehbarkeit ist hier jedoch nur zu erreichen, indem die Psychologie *Grundmuster* solcher inneren Erfahrung zu beschreiben versucht. Anders als die äußere Erfahrung des Experimentes wird solche innere Erfahrung durch ihre Beschreibung allerdings nicht beliebig wiederholbar: Das Beschreiben suspendiert die unmittelbare Betroffenheit, die der inneren Erfahrung eignet, so daß zwischen der inneren Erfahrung und ihrer Darstellung durch die Psychologie ein unüberwindbarer Spalt offenbleibt.[15] Die Adäquatheit der Beschreibung kann damit nicht ohne weiteres durch das wiederholte Funktionieren des Experiments überprüft werden. Gerade an der Frage der Darstellbarkeit der inneren Erfahrung durch die Psychologie bricht damit erneut die Frage nach dem Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit auf: Läßt sich die Angemessenheit der Beschreibung anders bewahrheiten als dadurch, daß sie sich innerhalb des jeweiligen Erfahrungskontextes je neu bewährt?

Diese Nachgängigkeit der sprachlichen Reflexion hinter der Erfahrung und die Frage nach der Zentralität des reflektierenden Subjekts und der Universalität seines Bewußtseins werden in der Philosophie der Postmoderne zu bestimmenden Themen. Ausgangspunkt ist dabei immer wieder die Verhältnisbestimmung von Sprache, Subjekt und Wirklichkeit.

Exkurs: Husserl und die Dekonstruktion der Wesenserkenntnis

In der Phänomenologie Edmund Husserls kommt der erkenntnistheoretische Bruch der Neuzeit dergestalt zum Tragen, daß die Möglichkeit adäquater Wesenserkenntnis und damit die Einheit der Wirklichkeit selbst immer stärker in Frage gestellt wird. Es sollte daher möglich sein, Husserl als Grenzgänger zwischen Moderne und Postmoderne zu lesen[16].

---

14 Darauf, wie Kant in dieser Unterlassung der Position Descartes verbunden bleibt, hat u.a. Martin Heidegger hingewiesen, vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, 24f.

15 Zu diesem „Spalt" zwischen dem unmittelbarem Erlebnis und seiner Darstellung vgl. schon Track: *Erfahrung Gottes*, 5–9, und dann Track: *Phänomenologie?*, 36–44.

16 Es ist von daher nicht weiter erstaunlich, daß sich alle im Folgenden behandelten Denker der Postmoderne in der ein oder anderen Weise mit Husserl auseinandersetzen. Allerdings erscheint in ihrer Darstellung Husserl meist als Denker der Universalität: Derrida z.B. kritisiert an Husserl, daß für ihn der „reine Sinn" eines Erkenntnisgegenstandes diesem Gegenstand immanent gegeben sei – vor jeder sprachlichen Bezeichnung und vor jedem Bedeuten, das im Bedeutungsakt zum Ausdruck kommt, so daß für Husserl „das vor-ausdrückliche Noema, der vor-sprachliche Sinn, sich dem ausdrücklichen Noema aufprägen, seine begriffliche Markierung in der Bedeutung finden" könne (Jacques Derrida:

Wenn jeder Erkenntnisakt notwendig an das Subjekt dieser Erkenntnis gebunden ist, wie können wir dann überhaupt noch von der Objektivität eines Gegenstandes oder gar der Welt sprechen? – Seit Descartes hat diese Frage die moderne Philosophie beschäftigt:
Insofern als die Metaphysik bis in die Neuzeit hinein als die „Grundwissenschaft oder Fundamentalphilosophie“ galt[17], gingen Ontologie und Theologie der Erkenntnistheorie voraus. Erkenntnistheoretische Aussagen fanden ihre Grundlegung in der Ontologie bzw. Theologie. Metaphysische Überlegungen erhellten den einheitlichen Seinsgrund der Wirklichkeit, den zu erkennen letztes Ziel aller Erkenntnis war.
Diese Sicherheit und Geborgenheit in einer vorgängig gegebenen Welt sind aber mit Descartes im methodischen Zweifel untergegangen. Die zweifelnde Denkerin muß sich vielmehr die Strukturen der Welt selbst erst zugängig machen. Das Experiment wird daher zur Grundlage aller Erkenntnis. Nicht mehr gleicht sich der Verstand den vorgängig gegebenen Ordnungsstrukturen der Wirklichkeit an, vielmehr wird diese den verstehenden Strukturen des zweifelnden und forschenden Subjekts und seiner Rationalität unterworfen.
Kant versucht mit seiner Transzendentalphilosophie, dem auf sich selbst zurückgeworfenen Subjekt neuen Halt zu geben, indem er die Erfahrungen des Subjekts in der Welt nicht mehr ontologisch, sondern gnoseologisch fundiert und damit die Einheit der Wirklichkeit zu sichern versucht: insofern als es sich bei den apriorischen Strukturen der Erkenntnis um Formen des Bewußtseins handelt, die vor aller Erfahrung gültig sind, liegen diese dem Subjekt und seiner Erkenntnis voraus, begründen die einheitliche Erfahrung von Welt.
Edmund Husserl kann Kant in seinen transzendentalphilosophischen Überlegungen aber gerade dort nicht folgen, wo dieser das Bewußtsein und seine apriorischen Strukturen losgelöst von dessen Gerichtetheit auf Gegenstände der Erkenntnis betrachtet. Bewußtsein nämlich ist für Husserl immer Bewußtsein-von, Gegenstandsbewußtsein, intentional gerichtet auf ein Objekt[18]. Husserl verdeutlicht dies an dem Beispiel einer Schachtel, die ich von verschiedenen Richtungen her betrachten kann: „Ich sehe immerfort diese *eine und selbe* Schachtel, wie immer sie gedreht und gewendet werden mag. Ich habe dabei immerfort *denselben* ‚Bewußtseinsinhalt‘ – wenn es mir beliebt, den wahrgenommen Gegenstand als Bewußtseinsinhalt zu bezeichnen. Ich habe mit jeder Drehung einen *neuen* Bewußtseinsinhalt, wenn ich, in viel passenderem Sinne, die *erlebten Inhalte* so bezeichne.“[19] Nicht die Schachtel an sich sei also im jeweiligen Bewußtseinsakt gegeben, sondern der jeweils intendierte Inhalt. Diese Beobachtung gilt nun aber für Husserl nicht nur für die Wahrnehmung dinghafter Gegenstände, sondern auch für die Wahrneh-

---

Form, 166, vgl. Jacques Derrida: *Semiologie und Grammatologie*, 69–77, Geoffrey Bennington und Jacques Derrida: *Portrait*, 72–77). Husserls Phänomenologie ziele in erster Linie auf die Enthüllung dieses „reinen Sinnes“ vermittels eidetischer Reduktion (Derrida: *Semiologie und Grammatologie*, 69ff.). Ist dieser „reine Sinn“ aber aller Differenz gegenüber vorgängig, so ende Husserl in einem universalistischen und damit totalisierenden Denken. In ähnlicher Weise kritisiert Emmanuel Lévinas, daß das phänomenologische Denken Husserls völlig um das Ich zentriert sei und zum Ziel habe, alles andere und alle Anderen in das Bewußtsein dieses Ichs zu integrieren – und dadurch die Andersheit des/der Anderen, Differenz und Widerstreit, auszulöschen (Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 318–328, Bernhard Taureck: *Einführung*, 42–61).

17 Lotz: *Art. Metaphysik* 243.

18 Edmund Husserl: *LU (HUA XIX/1)*, 352–529 (=A 322–472), kürzer in Edmund Husserl: *EU*, § 8.

19 5. Logische Untersuchung (Husserl: *LU (HUA XIX/1)*), 396 (=A 361).

mung eines jeglichen Sachverhaltes: „Ein und derselbe Sachverhalt ist in der Vorstellung vorgestellt, im Urteil als geltend gesetzt, im Wunsche erwünscht, in der Frage erfragt."[20] Der Gegenstand an sich eines Bewußtseinsaktes bleibt diesem gegenüber also stets transzendent, ist im Bewußtseinsakt selbst gegeben nur in der der Intentionalität des jeweiligen Aktes entsprechenden Gegebenheitsweise. Der Fehler der empirischen Wissenschaften besteht für Husserl darin, daß diese meinen, Aussagen über den Gegenstand „an sich" zu treffen, und dabei den Unterschied zwischen ihrer jeweiligen, intentional gerichteten Wahrnehmung eines Gegenstandes und der Gegebenheit eines Gegenstandes an sich mißachten[21]. Diese Gegebenheit an sich nämlich liegt für Husserl jenseits aller Gegebenheit eines Gegenstandes in einem bestimmten Akt intentionaler Wahrnehmung.

Husserls Ziel in seinen frühen Arbeiten ist daher ein doppeltes: zum einen will er die unterschiedlichen Gegebenheitsweisen eines Gegenstandes in den unterschiedlichen Bewußtseinsakten untersuchen sowie die unterschiedlichen Arten intentionaler Gerichtetheit, die in diesen Bewußtseinsakten deutlich werden. Zum anderen aber möchte er auf dem Weg der eidetischen Reduktion und Variation zu einer gesicherten Erkenntnis des Gegenstandes an sich (Wesenserkenntnis) gelangen[22]. In der letzten der Logischen Untersuchungen betont Husserl die Möglichkeit einer „adäquaten Wesenserkenntnis", in der „keine Partialintention (…) mehr impliziert [ist], die ihrer Erfüllung ermangelte"[23].

Bereits in den „Ideen" jedoch schränkt Husserl diese Möglichkeit auf die Erkenntnis bewußtseinsimmanenter Sachverhalte ein: „wo eine Anschauung adäquat und immanent ist, da fällt zwar nicht Sinn und Gegenstand, aber originär erfüllter Sinn und Gegenstand zusammen. Der Gegenstand ist eben das, was in der adäquaten Anschauung als originäres Selbst erfaßt, gesetzt ist, vermöge der Originarität einsichtig, vermöge der Sinnvollständigkeit und vollständigen originären Sinneserfüllung absolut einsichtig. Wo die gebende Anschauung eine transzendierende ist, da kann das Gegenständliche nicht zu adäquater Gegebenheit kommen; gegeben sein kann nur die Idee eines solchen Gegenständlichen, bzw. seines Sinnes und seines „erkenntnismäßigen Wesens" und damit eine apriorische Regel für die eben gesetzmäßigen Unendlichkeiten inadäquater Erfahrungen."[24]

Für den späten Husserl schließlich wird, beeinflußt von der Daseinsanalytik seines früheren Assistenten Martin Heidegger, solch eine adäquate Wesenserkenntnis immer unmöglicher, bis er diese Möglichkeit in „Erfahrung und Urteil" schließlich ganz in Frage stellt, da dazu eine vollkommene Reihe von Bewußtseinsvariationen nötig wäre, die von einem endlichen Subjekt nicht zu leisten sei[25]: Unter dem Einfluß Heideggers geht Husserl nun

---

20 5. Logische Untersuchung (Husserl: *LU (HUA XIX/1)*), 427 (=A 387).

21 Edmund Husserl: *Logik (HUA XVII)*, §§ 43–46.

22 Dem enstpricht, daß sich bei Husserl immer wieder gnoseologische und ontologische Fragestellungen überkreuzen, was seine Lektüre nicht immer einfach macht. Vgl. Thomas Nenon: *Two Models*.

23 Edmund Husserl: *LU (HUA XIX/2)*, 647. – Dies ist offenbar die Position Husserls, gegen die Derrida ankämpft, vgl. John D. Caputo: *Hermeneutics*, 120–123.

24 Edmund Husserl: *Ideen, HUA III/1*, 332 (= A 298). Vgl. Karl Mertens: *Letztbegründung*, Kapitel III und IV.4. Auf den noch einmal komplizierteren Sachverhalt des Unterschiedes von „adäquater" und „apodiktischer" Evidenz eines Bewußtseinsgegenstandes, den Husserl in den Cartesianischen Meditationen thematisiert, soll hier nicht weiter eingegangen werden. Vgl. dazu z.B. John J. Drummond: *Intentionality*, 242–249, und Mertens: *Letztbegründung*, Kapitel IV.3.

25 Husserl: *EU*, §§ 86–93.

davon aus, daß eine adäquate Wesenserkenntnis nur aufgrund einer freien Variantenbildung von Anschauungsmöglichkeiten erfolgen könne. Jedoch: „Zu jeder Variationsmannigfaltigkeit gehört wesentlich dieses merkwürdige und so überaus wichtige Bewußtsein des ‚und so weiter nach Belieben'. Dadurch allein ist gegeben, was wir eine ‚offen unendliche' Mannigfaltigkeit nennen; evidenterweise ist sie dieselbe, ob wir langehin erzeugend oder beliebig Passendes heranziehend fortschreiten, also die Reihe wirklicher Anschauungen erweitern, oder ob wir früher schon abbrechen."[26]
Dabei ist es gerade der „Widerstreit"[27] von Anschauungsmöglichkeiten, aus dem neue Varianten hervorgehen können. Die Mannigfaltigkeit der Variationsmöglichkeiten und der in ihnen liegende Widerstreit sind so für den späten Husserl konstitutive Momente der Wesenserschauung. „Was aber als Einheit im Widerstreit erschaut wird, ist kein Individuum, sondern eine konkrete Zwittereinheit sich wechselseitig aufhebender, sich koexistenzial ausschließender Individuen: ein eigenes Bewußtsein mit einem eigenen konkreten Inhalt, dessen Korrelat konkrete Einheit im Widerstreit, in der Unverträglichkeit heißt. Diese merkwürdige Zwittereinheit liegt der Wesenserschauung zugrunde."[28]
Anders als Derrida und Lyotard, die in ihren postmodernen Philosophien gerade den Widerstreit betonen, ist Husserl zwar in den letzten Paragraphen von Erfahrung und Urteil um die „herausschauende aktive Identifizierung des Kongruierenden gegenüber den Differenzen" bemüht[29], jedoch wird deutlich, wie hier zumindest das historische Subjekt – und der späte Husserl mit ihm – in einem Schwebezustand „Zwischen Letztbegründung und Skepsis" verweilt[30], der meines Erachtens dem Lebensgefühl der Postmodernen nicht unähnlich ist[31]. Nur ein transzendentales Ich, von den Grenzen von Zeit und Raum befreit, wäre zu solch einer Erkenntnis fähig. Doch solch ein transzendentales Ich kann nicht zum Gegenstand philosophischer Erkenntnis werden, ohne aufzuhören, transzendentales Ich zu sein[32].

In der Dekonstruktion der adäquaten Wesenserkenntnis erweist sich Husserl mithin postmoderner als die meisten Dekonstruktivisten vermeinen, schreibt er den Widerstreit in sein eigenes Arbeiten ein[33]. Dies jedoch so, daß er den Begriff der Wesenserkenntnis im

---

26 Husserl: *EU*, 413. Vgl. Drummond: *Intentionality*, bes. das 6. und 9. Kapitel, und Elisabeth Ströker: *Husserls Werk*, 93: Im Evidenz-Begriff des späten Husserl, so schreibt Ströker, „tritt Evidenz nun (…) als Resultat konstituierender Leistung von Selbstgebung hervor, welcher Endgültigkeit und Vollkommenheit ebenso verwehrt wie Fehlbarkeit und Irrtum eingeräumt ist – so indes, daß zwangsläufig auch Verbesserung und Korrektur ihrerseits unter dem Evidenzpostulat stehen".

27 Den Begriff verwendet Husserl m.W. bereits in der 6. Logischen Untersuchung (HUA XIX/2, § 11), in Erfahrung und Urteil begegnet er v.a. S. 417–420.

28 Husserl: *EU*, 417.

29 Zitat Husserl: *EU*, 419.

30 Vgl. den Titel von Mertens: *Letztbegründung*, ähnlich J.N. Mohanty: *Husserl on Relativism*.

31 Es wäre daher sicher ein lohnendes Unterfangen, die Beziehungen zwischen Husserl und der Postmoderne und insbesondere Derridas Husserl-Polemik näher zu untersuchen, was jedoch den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde. Zu Derridas Husserl-Lektüre s. Jacques Derrida: *Semiologie und Grammatologie*, 69–77, Derrida: *Form*, Bennington und Derrida: *Portrait*, 72–77. Überkreuzende Lektüren von Derrida und Husserl finden sich z.B. bei Caputo: *Hermeneutics*, 120–148, 191f, und Peter Völkner: *Derrida und Husserl*, wobei Völkner Husserl m.E. zu stark von Derridas Kritik her liest und daher selber von Mertens oder Drummond her gegenzulesen wäre.

32 Husserl: *Ideen, HUA III/1*, §§ 56–62, Jocely Benoist: *Egología*, 116.

33 Husserls Werk selbst wird dadurch in mehrfacher Gerichtetheit lesbar, welche ihn das eine Mal als Universalisten, der nach Letztbegründung sucht, das andere Mal als Kritiker solcher Letztbegründung

wahrsten Sinne des Wortes de-kon-struiert: ist eine adäquate Erkenntnis letztlich nicht erreichbar, so kann (und muß) die Phänomenologie doch die Weisen der intentionalen Gerichtetheit des Bewußtseins und die damit verbundenen Gegebenheitsweisen eines Gegenstandes erforschen, in eidetischer Reduktion und Variation die jeweiligen Abschattungen eines Gegenstandes in seinen möglichen Gegebenheitsweisen wahrnehmen:
Die unterschiedlichen Weisen intentionaler Gerichtetheit machen die Verschiedenheit der Bewußtseinsakte aus: „Ein und derselbe Sachverhalt ist in der Vorstellung vorgestellt, im Urteil als geltender gesetzt, im Wunsche erwünscht, in der Frage erfragt."[34] Zu unterscheiden ist daher für Husserl einerseits zwischen dem Bewußtseinsakt (Noesis) mit seiner jeweiligen Aktqualität und dem Bewußtseinsgegenstand, der Aktmaterie, (Noema) und andererseits zwischem letzterem und dem Gegenstand selbst, der jedem Bewußtseinsakt transzendent ist[35]. Gegeben ist also innerhalb eines Bewußtseinserlebnisses ein Gegenstand immer nur so, wie er intendiert ist. Diesen Formen der jeweiligen Bewußtseinsregion entsprechen daher regionale Ontologien: Gegebenheitsweisen der Gegenstände.
Für den Erkenntnischarakter empirischer Wissenschaften und ihren Geltungsanspruch bedeutet dies, daß diese jeweils bedingt sind durch die Gerichtetheit des Erkenntnisinteresses und den dadurch bedingten „synthetischen Prinzipien a priori"[36]. Jede empirische Wissenschaft ist daher für Husserl regionale Wissenschaft: regionale Erkenntnis, die in ihrer Gerichtetheit gegründet ist in einer ihr „zugehörige[n] regionale[n] Ontologie()"[37], bezogen auf *eine* mögliche Welt: „Die Idee der Region schreibt ganz bestimmte, bestimmt geordnete, in infinitum fortschreitende, als ideale Gesamtheit genommen fest abgeschlossene Erscheinungsreihen vor (…), die in der regionalen Dingidee als ihre Komponenten allgemein gezeichnet sind."[38]
„Jedes regionale Wesen bestimmt ‚synthetische' Wesenswahrheiten, d.h. solche, welche in ihm als diesem Gattungswesen gründen, nicht aber bloße Besonderungen formalontologischer Wahrheiten sind. (…) Der Inbegriff der im regionalen Wesen gründenden Wahrheiten macht den Inhalt der regionalen Ontologie aus. Der Gesamtinbegriff der Grundwahrheiten unter ihnen, der regionalen Axiome, umgrenzt – und definiert uns – den Inbegriff der regionalen Kategorien."[39]
Indem also die Gegenstände einer Region in einer bestimmten Weise gegeben sind, kann Husserl von den „kategorialen Formen" einer jeweiligen Region sprechen: „der Urteilende ist gegenständlich gerichtet, und indem er das ist, hat er das Gegenständliche nie

---

erschienen läßt. Vgl.neben Mertens z.B. Caputo: *Hermeneutics*, 50–59, 120–123, Drummond: *Intentionality*, v.a. Kap.9, Frank K. Flinn: *Ontology*. Ströker: *Husserls Werk*, 1, charakterisiert Husserls Wirken als einen Prozeß unablässiger Selbstkorrektur.

34 LU V, Husserl: *LU (HUA XIX/1)*, 427.

35 Vgl. LU V, Husserl: *LU (HUA XIX/1)*, 396: „(…) sehr verschiedene Inhalte werden erlebt, und doch wird derselbe Gegenstand wahrgenommen. Also ist weiter der erlebte Inhalt, allgemein zu reden, nicht selbst der wahrgenommene Gegenstand." Zur Terminologie ist anzumerken, daß hier bei Husserl eine Verschiebung stattfindet: die Unterscheidung Aktqualität, Aktmaterie und intentionales Wesen entspricht der Diktion der Logischen Untersuchungen, während Noesis und Noema den Sprachgebrauch der Spätschriften wiedergeben.

36 Husserl: *Ideen, HUA III/1*, 38.

37 Husserl: *Ideen, HUA III/1*, 38.

38 Husserl: *Ideen, HUA III/1*, 350.

39 Husserl: *Ideen, HUA III/1*, 36f.

anders, als in irgenwelchen kategorialen (oder wie wir auch sagen syntaktischen) Formen, die also ontologische Formen sind."[40]

Insofern als diese kategorialen Formen Anhalt an einer materialen Gegenständlichkeit haben, gehören sie zu den regionalen Ontologien. Als solche kommen in den kategorialen Formen immer noch synthetisch-apriorische Gesetze der Bewußtseinsakte zum Ausdruck. Im Bereich der Gegenstandserkenntnis als konkreter Dingwahrnehmung kommt phänomenologische Denken nicht über die Vielfalt der regionalen Ontologien und der ihnen je zugehörigen Welten hinaus!

Husserls Stellung zwischen Moderne und Postmoderne wird allerdings darin sichtbar, daß Husserl gleichwohl immer wieder – und auch in den Spätschriften – nach dem diese regionalen Ontologien Verbindenden zurückfragt: Gnoseologisch geschieht dies so, daß er hinter den *synthetisch*-apriorischen Gesetzmäßigkeiten die in ihnen zum Ausdruck kommenden *analytisch*-apriorischen Gesetze zu erfassen versucht: unter Absehung von jeder „empirische[n] Daseinssetzung"[41], indem jeder sachhaltige Begriff „durch die leere Form *etwas*" ersetzt wird[42], will Husserl zu den „reinen Gesetze[n] des ‚eigentlichen Denkens', verstanden als Gesetze der kategorialen Anschauungen nach ihren rein kategorialen Formen" gelangen[43], d.h. zu den formallogischen (Husserl kann auch sagen: reinlogischen[44]) Gesetzmäßigkeiten der Bewußtseinsakte. Solche formallogische Gesetze beschreiben daher, „welche Variationen irgendwelcher vorgegebenen kategorialen Formen bei vorausgesetzter Identität des bestimmten, aber beliebigen Stoffes möglich sind"[45], freilich ohne etwas darüber auszusagen, „()[w]elche kategoriale Formung (…) ein beliebiger, gleichgültig ob perzeptiv oder imaginativ vorgegebener Stoff *de facto* zuläßt"[46].

Indem diese formalen Gesetze (erkenntnistheoretisch) die Strukturen von Bewußtseinsakten überhaupt in den Blick nehmen, entspricht ihnen auf ontologischer Seite eine „Wissenschaft vom Gegenstande überhaupt"[47], die von Husserl als „formale Ontologie" bezeichnet wird. Kennzeichnend ist dabei, „daß die formale Ontologie zugleich die Formen aller möglichen Ontologien überhaupt (s.c. aller ‚eigentlichen', ‚materialen') in sich birgt, daß sie den materialen Ontologien eine ihnen allen gemeinsame formale Verfassung vorschreibt"[48]. Für Husserl gehören zu diesen allgemeinen Formen die syntaktischen Kategorien, das Verhältnis von Generalität und Spezialität, Generalisierung und Formalisierung und die Frage nach einem sachhaltigen letzten Wesen[49] bzw die Raumzeitlichkeit der Welt, die Gegebenheit von Körpern in ihr und die Kategorien von Kausalität und raumzeitlicher Unendlichkeit[50].

In anderem Zusammenhang kann Husserl für die Bezeichnung dieser gemeinsamen formalen Verfassung einen anderen, ungleich eingängigeren Begriff gebrauchen, der in der

40 Husserl: *Logik (HUA XVII)*, 120.
41 Husserl: *LU (HUA XIX/1)*, 259.
42 Husserl: *LU (HUA XIX/1)*, 259.
43 Husserl: *LU (HUA XIX/2)*, 720.
44 Husserl: *LU (HUA XIX/2)*, 726.
45 Husserl: *LU (HUA XIX/2)*, 718.
46 Husserl: *LU (HUA XIX/2)*, 719.
47 Husserl: *Ideen, HUA III/1*, 26f.
48 Husserl: *Ideen, HUA III/1*, 26, Erläuterung i.O.
49 Vgl. Husserl: *Ideen, HUA III/1*, 27–38.
50 Edmund Husserl: *Krisis (HUA VI)*, 142f.

Husserl-Rezeption allerdings oft unter Mißachtung dieses formalen Charakters verwendet wird: den Begriff der „Lebenswelt“ [51]: Die Seinsgeltung von Welt, Ich-in-Welt und Wir-in-Welt, so sagt Husserl, ist die beständige Voraussetzung des wissenschaftlichen und des „natürlichen“ Denkens[52]: „Leben ist ständig In-Weltgewißheit-leben.“[53], und diese Weltgewißheit zeigt sich in der Gegebenheit der Einzeldinge. Diese nämlich sind bewußt „als Objekte im Welthorizont. Jedes ist etwas, ‚etwas aus‘ der Welt, der uns ständig als Horizont bewußten. Dieser Horizont ist andererseits nur als Horizont für seiende Objekte bewußt und kann ohne sonderbewußte Objekte nicht aktuell sein. (…) Andererseits ist Welt nicht seiend wie ein Seiendes, wie ein Objekt, sondern seiend in einer Einzigkeit, für die der Plural sinnlos ist. Jeder Plural und aus ihm herausgehobene Singular setzt den Welthorizont voraus. (…)“[54]

Diese Welt, die „beständig als Untergrund fungiert“[55] bezeichnet Husserl als „Lebenswelt“. Indem sie als Horizont aller möglichen Gegenstandserfahrung fungiert, muß sie für ihn notwendig universal und *eine* sein. Freilich ist auch diese Universalität für Husserl wieder nur über den Weg der materialen Beschränkung zu erreichen: Ontologie der Lebenswelt bedeutet Ontologie „ihrer wesensgesetzliche[n] Typik“[56], formale Ontologie der Strukturen „der schlichten intersubjektiven Erfahrungen“[57].

Husserl selber bemerkt jedoch bereits, daß auch diese formalen Bestimmungen der Lebenswelt Letztgültigkeit nicht beanspruchen können: „alles ist da [s.c. in der Dingerfahrung] subjektiv-relativ, obschon wir normalerweise in unserer Erfahrung und in dem sozialen Kreis, der mit uns in Lebensgemeinschaft verbunden, zu ‚sicheren‘ Tatsachen kommen, (…) mit dem Ziele einer für unsere Zwecke sicheren Wahrheit. Aber wenn wir in einen fremden Verkehrskreis verschlagen werden, zu den Negern am Kongo, zu chinesischen Bauern usw., dann stoßen wir darauf, daß ihre Wahrheiten, die für sie feststehenden allgemein bewährten und zu bewährenden Tatsachen, keineswegs die unseren sind.“[58]

Im Übergang zwischen den Kulturkreisen wird somit auch die formale Ontologie der Lebenswelt dem Widerstreit ausgesetzt, zeigt sich – bereits für Husserl und noch mehr am Ende des 20. Jahrhunderts –, „[that] what is rational and what is rationality cannot be defined universally without reference to the cultural reality. (…) There is then a pluralism in rationality.“[59]

Ist aber die Lebenswelt in ihrer Vorgegebenheit und formalen Einheit für Husserl in der dargestellten Weise Horizontphänomen, das sich jeder konkret dinghaften Darstellung entzieht und selbst in seiner formalen Bestimmung Letztgültigkeit nicht wirklich beanspruchen darf, so eröffnet Husserls Phänomenologie eine Spur, in der eine dekonstruktivistisch-postmoderne Relektüre zumindest als eine Möglichkeit der Verkettung erscheint: Bejahung der Gegebenheit von Welt, die aber in verschiedenen Abschattungs-

51 Husserl: *Krisis (HUA VI)*, 127 u.ö.
52 Husserl: *Krisis (HUA VI)*, 112f.
53 Husserl: *Krisis (HUA VI)*, 145.
54 Husserl: *Krisis (HUA VI)*, 146.
55 Husserl: *Krisis (HUA VI)*, 127.
56 Husserl: *Krisis (HUA VI)*, 176.
57 Husserl: *Krisis (HUA VI)*, 136.
58 Husserl: *Krisis (HUA VI)*, 141.
59 Felix Wilfred: *Postmodern*, 329.

weisen je neu zur Darstellung kommt, ohne jemals in einer dieser Darstellungsformen aufzugehen.

2.2.1 Die unhintergehbare Verbundenheit von Sprache und Wirklichkeitserkenntnis

Die Verhältnisbestimmung von Sprache und Sein wird zum prägenden Thema der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Gianni Vattimo hat gar die These aufgestellt, „die Hermeneutik sei zu einer Art *koiné*, einer gemeinsamen Sprache nicht nur der philosophischen, sondern der abendländischen Kultur insgesamt geworden“[60]. Die Pluralität dessen, was mit dem Anspruch einer hermeneutischen Philosophie auftrete, sei dabei ausgespannt zwischen den „Eckpfeilern“ Heidegger und Gadamer: „Unter diesem Blickwinkel betrachtet, gibt die Hermeneutik ihre beiden konstitutiven Aspekte zu erkennen: den Aspekt der Ontologie und jenen der Sprachlichkeit*. Bei Heidegger wird die Interpretation (…) vor allem unter dem Gesichtspunkt des Sinns von Sein betrachtet; bei Gadamer wird die Interpretation trotz aller Betonung der Ontologie vom Gesichtspunkt der Sprache aus gedacht.“[61]

Jede Ontologie und jede (wissenschaftliche) Bestimmung des Sinns von Sein steht nach Heidegger vor dem Problem, daß das Dasein dem Sein ontisch-ontologisch vorgeordnet ist[62]. Dasein aber erweist sich, wie Heidegger in seiner ontologischen Analytik aufzeigt, durch Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit bestimmt, dergestalt daß es immer schon übernommenes ist: „Das Dasein ist je in seinem faktischen Sein, wie und ‚was‘ es schon war. Ob ausdrücklich oder nicht, *ist* es seine Vergangenheit. (…) Das Dasein ‚ist‘ seine Vergangenheit in der Weise *seines* Seins, das, roh gesagt, jeweils aus seiner Zukunft her ‚geschieht‘. Das Dasein ist in seiner jeweiligen Weise zu sein und sonach auch mit dem ihm zugehörigen Seinsverständnis in eine überkommene Daseinsauslegung hinein- und in ihr aufgewachsen. Aus dieser her versteht es sich zunächst und in gewissem Umkreis ständig. Dieses Verständnis erschließt die Möglichkeiten seines Seins und regelt sie.“[63]

Anders gesagt: Dasein steht immer schon in der Tradition eines Daseinsverständnisses, das ihm übergeben wird, und interpretiert sich nach dieser Tradition. Das Problem besteht nun für Heidegger darin, daß Dasein geneigt ist, dieser es jeweils bestimmenden

---

60 Gianni Vattimo: *Interpretation*, 13.

61 Vattimo: *Interpretation*, 16. Das von mir in Texten Vattimos jeweils mitzitierte Sternchen (*) markiert Worte, die im italienischen Original in Deutsch begegnen.

62 „Wenn die Frage nach dem Sein ausdrücklich gestellt und in voller Durchsichtigkeit ihrer selbst vollzogen werden soll, dann verlangt eine Ausarbeitung dieser Frage nach den bisherigen Erläuterungen die Explikation der Weise des Hinsehens auf Sein, des Verstehens und begrifflichen Fassens des Sinnes, die Bereitung der Möglichkeit der rechten Wahl des exemplarischen Seienden, die Herausarbeitung der genuinen Zugangsart zu diesem Seienden. Hinsehen auf, Verstehen und Begreifen von, Wählen, Zugang zu sind konstitutive Verhaltungen des Fragens und so selbst Seinsmodi eines bestimmten Seienden, *des* Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind. Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden – des fragenden – in seinem Sein. Das Fragen dieser Frage ist als *Seins*modus eines Seienden selbst von dem her wesenhaft bestimmt, wonach in ihm gefragt ist – vom Sein. Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein.* Die ausdrückliche und durchsichtige Fragestellung nach dem Sinn von Sein verlangt eine vorgängige angemessene Explikation eines Seienden (Dasein) hinsichtlich seines Seins.“, Heidegger: *Sein und Zeit*, 7, vgl. 8–15.

63 Heidegger: *Sein und Zeit*, 20.

Tradition und der durch sie umrissenen Welt zu verfallen, ohne deren geschichtliche Bedingtheit (als Interpretation des Seinsverhältnisses des Daseins) zu bemerken[64].
Auch wissenschaftliche Erkenntnis ist für Heidegger nicht von dieser Geschichtlichkeit des Daseins und seines Seinsverständnisses zu lösen, denn: „Wissenschaften haben als Verhaltungen des Menschen die Seinsart diese Seienden (Mensch).“[65] Und „Wissenschaften sind Seinsweisen des Daseins, in denen es sich auch zu Seiendem verhält, das es nicht selbst zu sein braucht. Zum Dasein gehört aber wesenhaft: Sein in einer Welt. Das dem Dasein zugehörige Seinsverständnis betrifft daher gleichursprünglich das Verstehen von so etwas wie ‚Welt‘ und Verstehen des Seins des Seienden, das innerhalb der Welt zugänglich wird. Die Ontologien, die Seiendes von nicht daseinsmäßigem Seinscharakter zum Thema haben, sind demnach in der ontischen Struktur des Daseins selbst fundiert und motiviert (…).“[66]
Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit als Grundbestimmungen des Daseins führen dazu, daß dieses verflochten ist in die Tradition, aus der es ein Daseinsverständnis (eine Welt) übernimmt und die es zugleich auf das Geschehen der Zukunft hin interpretieren muß, soll es nicht an seine Welt verfallen. Sprachlichkeit des Daseins und der Welt erscheint hier als Problem am Horizont, jedoch wird dieses nicht weiter aufgegriffen, da Heideggers weitere Überlegungen in Sein und Zeit sind in erster Linie auf die Analyse von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit als Horizont jeden Seinsverständnisses gerichtet sind. Es ist Hans-Georg Gadamer, der näher auf diese Sprachlichkeit des Daseins- und Weltverstehens reflektiert:
In einer Wiederlektüre Wilhelm von Humboldts greift Gadamer dessen Aussage auf, „daß die Sprachen Weltansichten sind“[67]. Humboldt wolle damit sagen, „daß die Sprache gegenüber dem Einzelnen, der einer Sprachgemeinschaft angehört, eine Art selbständiges Dasein behauptet und ihn, wenn er in sie hineinwächst, zugleich in ein bestimmtes Weltverhältnis und Weltverhalten einführt“[68]. Die Daseinsanalytik Heideggers scheint hier wieder auf, jedoch wird die Tradition, in die das Dasein nach Heidegger hineinwächst, von Gadamer nun deutlich auf ihre sprachliche Verfaßtheit hin reflektiert. Die „Sprachgebundenheit unserer Welterfahrung“[69] und die damit gegebene Perspektivität werden für Gadamer gerade dann deutlich, wenn man eine fremde Sprache erlernt und bemerkt, daß es „eine andere Welt [ist], die uns da entgegentritt“ und „einen neuen Standpunkt ‚in der bisherigen Weltansicht‘ vermittelt“[70]. Anders als für Humboldt kann es für Gadamer aber nun nicht darum gehen, durch vergleichende Forschung zur menschlichen Idealsprache zu gelangen, denn weder Sprache noch Welt können unabhängig voneinander zum Gegenstand der Erkenntnis werden: „Nicht nur ist die Welt nur Welt, sofern sie zur Sprache kommt – die Sprache hat ihr eigentliches Dasein nur darin, daß sich in ihr die Welt darstellt. Die ursprüngliche Menschlichkeit der Sprache bedeutet also zugleich die ursprüngliche Sprachlichkeit des menschlichen In-der-Welt-Seins.“[71]

64 Heidegger: *Sein und Zeit*, 21.
65 Heidegger: *Sein und Zeit*, 11.
66 Heidegger: *Sein und Zeit*, 13.
67 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 447.
68 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 447.
69 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 452.
70 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 445.
71 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 447.

Welt-haben (und das heißt: sich zur Welt verhalten) und Sprache-haben liegen für Gadamer daher immer schon ineinander. Indem diese „Welt", wie sie in unserer Sprachlichkeit zum Ausdruck kommt, immer schon Welt des Welt-Verhaltens ist, unterscheidet sie sich von der „Umwelt", wie sie allen Lebewesen zukommt: die sprachliche Verfaßtheit der „Welt" ermöglicht die „Umweltfreiheit" der Menschen, dergestalt, daß sie nicht mehr in ihre Umwelt einfach „eingelassen" sind, sondern sich zu ihr verhalten können[72]. In dieser Umweltfreiheit und freien Sprachfähigkeit der Menschen liegt dann aber auch „der Grund für die geschichtliche Mannigfaltigkeit, mit der sich das menschliche Sprechen zu der einen Welt verhält"[73]. Diese Mannigfaltigkeit läßt sich für Gadamer und gegen Humboldt daher auch nicht auf die eine, menschliche Idealsprache hin überschreiten, in der dann die vollkommene Welt oder die Welt an sich zum Ausdruck käme. Absolut ist nicht diese oder jene Welt, sondern lediglich die formale Beobachtung der Sprachlichkeit aller Welterfahrung: „Die Sprachlichkeit unserer Welterfahrung ist vorgängig gegenüber allem, das als seiend erkannt und angesprochen wird. Der Grundbezug von Sprache und Welt bedeutet daher nicht, daß die Welt Gegenstand der Sprache werde. Was Gegenstand der Erkenntnis und der Aussage ist, ist vielmehr immer schon von dem Welthorizont der Sprache umschlossen. Die Sprachlichkeit der menschlichen Welterfahrung als solche meint nicht die Vergegenständlichung der Welt."[74]

Sind Welterfahrung und Sprachlichkeit aber in der von Gadamer ausgearbeiteten Weise verbunden, so wird schließlich selbst der Begriff der „Welt an sich" problematisch, wie Gadamer unter Rückgriff auf Husserls Abschattungslehre und seinen Überlegungen zum „Ding an sich" zeigt[75]: Sind Welt-haben und Sprache-haben miteinander verbunden, so bedeutet dies, „daß man, in welcher Sprache immer man sich bewegt, nie zu etwas anderem gelangt als zu einem immer mehr erweiterten Aspekt, einer ‚Ansicht' der Welt. Solche Weltansichten sind nicht in dem Sinne relativ, daß man ihnen die ‚Welt an sich' entgegenstellen könnte, als ob die richtige Ansicht von einem möglichen Standorte außerhalb der menschlich-sprachlichen Welt aus sie in ihrem Ansichsein anzutreffen vermöchte. Daß die Welt auch ohne den Mensch sein kann und vielleicht sein wird, ist dabei ganz unbestritten. (…) In jeder Weltansicht ist das Ansichsein der Welt gemeint. Sie ist das Ganze auf das die sprachlich schematisierte Erfahrung bezogen ist. Die Mannigfaltigkeit solcher Weltansichten bedeutet keine Relativierung der ‚Welt'. Vielmehr ist, was die Welt selbst ist, nichts von den Ansichten, in denen sie sich darbietet, Verschiedenes."[76] – Hier wird deutlich, warum Vattimo von der „nihilistische[n] Berufung" der Hermeneutik sprechen kann[77]: Die Welt-an-sich „ist" nicht – oder: nichts anderes als die in dem jeweiligen, sprachlich vermittelten Weltverständnis gegebene.

Allerdings stehen diese sprachlich verfaßten Welten für Gadamer nicht unvermittelt nebeneinander, wie er wiederum am Beispiel der Fremdsprachen und der sich in ihnen mitteilenden Welten darstellt: „Nicht die Erlernung einer fremden Sprache als solche, sondern ihr Gebrauch, sei es im lebendigen Umgang mit dem fremden Menschen, sei es

---

72 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 447f. Gadamer verweist hier u.a. auf die Bedeutung der Namengebung im älteren Schöpfungsbericht.

73 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 448.

74 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 454.

75 Vgl. dazu oben, S. 93ff.

76 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 451.

77 So der Titel des ersten Kapitels von Vattimo: *Interpretation*, 13–31.

im Studium der fremden Literatur, ist es, was einen neuen Standpunkt, in der bisherigen Weltansicht‘ vermittelt. Auch wenn man sich noch so sehr in eine fremde Geistesart versetzt, vergißt man nicht darüber seine eigene Welt-, ja seine eigene Sprachansicht. Vielmehr ist die andere Welt, die uns da entgegentritt, nicht nur eine fremde, sofern [sic!, lies: sondern; W.S.] eine beziehungsvoll andere. Sie hat nicht nur ihre eigene Wahrheit in sich, sondern auch eine eigene Wahrheit für uns.“[78] Gerade hierin, in dieser Vermittlung zwischen den Standpunkten bzw. Weltansichten, liegen für Gadamer die hermeneutische Erfahrung und dann auch die hermeneutische Aufgabe[79]. Ähnlich wie Husserl bei der Bestimmung der Dingwahrnehmung, meint Gadamer, könne man also „von der ‚sprachlichen Abschattung‘ reden, die die Welt in den verschiedenen Sprachwelten erfährt“, wobei jedoch im Gegensatz zu den Abschattungen des Gegenstandes „bei der Abschattung der sprachlichen Weltansichten eine jede von ihnen alle anderen potentiell in sich enthält, d.h. eine jede vermag sich selbst in jede andere zu erweitern. Sie vermag die ‚Ansicht‘ der Welt, wie sie sich in einer anderen Sprache bietet, von sich aus zu verstehen und zu erfassen.“[80] – Und, so bliebe mit Gadamer selbst zu ergänzen, in dem Bewußtsein, daß es nicht möglich ist, Welt-an-sich außerhalb irgendeiner menschlich-sprachlichen Verfaßtheit zu erfassen.

Wir stehen hier vor einer für Gadamer eigentümliche Spannung im Weltverständnis, die in gewisser Weise als „Abschattung“ der Spannung in der Dingwahrnehmung bei Husserl gelesen werden kann: wie der späte Husserl nämlich erkannt hat, daß eine adäquate Beschreibung des Dings an sich nur nach der Analyse einer infiniten Zahl von Abschattungen möglich wäre – und gleichwohl die Perspektive der Einheit der Dingwahrnehmung festhält, so weiß Gadamer darum, daß Welt an-sich, d.h. abgesehen von der Bedingtheit durch menschlich-sprachliche Verfaßtheit nicht „sein“ kann. Allerdings: „In jeder Weltansicht ist das Ansichsein der Welt gemeint.“[81] Zielt also jede (partikuläre) Weltansicht auf das Ganze der Welt, so ist für Gadamer offenbar die möglichst umfassende Bewußtwerdung und Überwindung solcher Partikularität zumindest leitende Perspektive der „spekulative[n] Bewegung“[82] der Hermeneutik: „Indem die Menschen fremde Sprachen erlernen, ändern sie nicht ihr Weltverhältnis, wie etwa ein Wassertier, das zum Landtier wird, sondern indem sie ihr eigenes Weltverständnis festhalten, erweitern und bereichern sie es durch die fremde Sprachwelt. Wer Sprache hat, ‚hat‘ Welt.“[83] Die Sprachlichkeit jeder Welterfahrung ist daher nicht nur Begrenzung, sondern auch Möglichkeit: „Die eigene Sprachwelt, in der einer lebt, ist nicht eine Schranke, die die Erkenntnis des Ansichseins verhindert, sondern umfaßt grundsätzlich alles, wohinein sich unsere Einsicht zu erweitern und zu erheben vermag. Gewiß sehen die in einer bestimmten sprachlichen und kulturellen Tradition Erzogenen die Welt anders als anderen

78 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 445.

79 Zu letzterer s. z.B. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 399–409. Gadamer kann das hermeneutische Geschehen aufgrund dieser „innige[n] Einheit von Verstehen und Auslegen“ als Akt einer neuen Schöpfung bezeichnen, wobei hier sofort wieder die nihilistische Bestimmung (Vattimo) dieses Geschehens deutlich wird: für die (neu geschaffene) Auslegung nämlich gilt, daß sie „neben dem Verstehen kein eigenes Dasein behauptet“ (477).

80 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 451f.

81 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 451.

82 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 479 u.ö.

83 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 457. Heideggers Bestimmungen der Geschichtlichkeit des Daseins und der Traditionalität sind hier im Hintergrund deutlich lesbar!

Traditionen Angehörige. Gewiß sind die geschichtlichen ‚Welten', die einander im Laufe der Geschichte ablösen, voneinander und von der heutigen Welt verschieden. Gleichwohl ist es immer eine menschliche, d.h. eine sprachverfaßte Welt, die sich, in welcher Überlieferung auch immer, darstellt. Als sprachlich verfaßte ist eine jede solche Welt von sich aus für jede mögliche Einsicht und damit für jede Erweiterung ihres eigenen Weltbildes offen und entsprechend für andere zugänglich."[84] Nicht der Übergang von einer relativen Weltansicht zur Welt-an-sich, wohl aber der Übergang von einer relativ beschränkten zu einer relativ umfassenden Weltansicht ist für Gadamer also möglich. Mittel dieses Übergangs ist das hermeneutische Verstehen der Tradition(en)[85].

Diese, bei Gadamer gegebene, generelle Durchlässigkeit und Vereinbarkeit der unterschiedlichen Sprachwelten, erfährt bereits bei Ludwig Wittgenstein eine erste Aufweichung:
Wittgensteins Denken ist geprägt durch eine tiefe Abneigung gegen die „Kristallreinheit" des logischen Denkens, von dem die philosophischen Schulen seiner Zeit geprägt waren[86]. Die Suche nach Verbindungen zwischen den verschiedenen Sprachspielen oder nach Erklärung der ihnen gemeinsamen Ordnung gehört daher nicht zu den Hauptzielen Wittgensteins. Vielmehr: „Alle *Erklärung* muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten."[87] Folglich geht es Wittgenstein in erster Linie darum, die „Mannigfaltigkeit der Sprachspiele"[88], die wir in unserer Welt und unserem Leben spielen, zu beschreiben. Wird aber das jeweilige Sprachspiel innerhalb einer Sprachspielgemeinschaft erlernt und verändert, so liegt es in der Natur der Sache, daß Wittgenstein feststellen kann: „(…) diese Mannigfaltigkeit ist nichts Festes, ein für allemal Gegebenes; sondern neue Typen der Sprache, neue Sprachspiele, wie wir sagen können, entstehen und andre veralten und werden vergessen"[89]. Auf das Wie solchen „Geboren-Werdens" und „Sterbens" von Sprachspielen reflektiert Wittgenstein in diesem Zusammenhang nicht[90], im Rahmen seines beschreibenden Vorgehens möchte er vielmehr die „unsägliche Verschiedenheit aller der tagtäglichen Sprachspiele" ins Bewußtsein rufen[91]. Auch diese *unsägliche* Verschiedenheit ist für Wittgenstein aufgrund seines Vorgehens aber nicht erklärbar, sondern nur in Bezug auf die Verwandtschaft der Spielformen hin beschreibbar: ähnlich wie in verschiedenen Spielen nicht ein und dieselbe Regel gilt, und nicht alles in einem Spiel durch Regeln begrenzt sei (denn gerade darin bestehe der Unterhaltungswert eines Spieles), so sei auch das Verwandtschaftsverhältnis der Sprachspiele zueinander dergestalt bestimmt, daß sich in ihnen Ähnlichkeiten finden lassen (z.B. die Tatsache, daß eine Sprachspielgemeinschaft Regeln zur Verwendung von Worten aufstellt), daß aber der

84 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 450f.
85 Vattimo spricht deshalb vom „Klassizismus" Gadamers bzw. mit Habermas davon, daß Gadamer Heideggers Denken „urbanisiere", Gianni Vattimo: *Ende*, 140–156, 174–176.
86 Vgl. Ludwig Wittgenstein: *PU (a)*, §§ 100ff. Eine gute Einführung in Wittgenstein geben Kai Buchheister und Daniel Steuer: *Wittgenstein.*
87 Wittgenstein: *PU (a)*, § 109.
88 Wittgenstein: *PU (a)*, § 23.
89 Wittgenstein: *PU (a)*, § 23.
90 Vgl. die diesbezügliche Kritik von Joachim Track: *Lebensform*, v.a. 166–168.
91 Wittgenstein: *PU (a)*, S. 537.

Begriff des Spieles ein „Begriff mit verschwommenen Ränder“ sei[92]. Wittgenstein Überlegungen werden somit, wie er selber im Vorwort der „Philosophischen Untersuchungen“ sagt, zu einer „Menge von Landschaftsskizzen“, die dabei helfen soll, das weite Gebiet der Sprachspielfamilien „kreuz und quer, nach allen Richtungen hin zu durchreisen“[93].

Die Durchlässigkeit der verschiedenen Sprachspiele füreinander ist bei Wittgenstein also zumindest fraglicher als bei Gadamer. Innerhalb der jeweiligen Sprachspielgemeinschaft sind die Regeln eines Sprachspiels unhinterfragt anerkannt – aber eben auch unhinterfragt. Und die Bedingungen der Veränderung eines Sprachspiels werden von Wittgenstein nicht näher untersucht. Es ist Thomas Kuhn, der die damit gegebene Problematik unter dem Stichwort des „Paradigmenwechsels“ herausgearbeitet hat: Das innerhalb einer Sprachspielgemeinschaft jeweils gespielte Sprachspiel stellt das selber nicht letztbegründbare Paradigma des Denkens dieser Sprachspielgemeinschaft dar. Veränderungen innerhalb dieses Paradigmas sind möglich, jedoch nicht der Übergang in ein Sprachspiel, in welchem ein neues Paradigma prävalent ist. Der völlige Wechsel eines Paradigmas stellt vielmehr einen revolutionären Prozeß dar, der nicht durch Übergänge, sondern im Konflikt Gestalt gewinnt[94].

François Lyotard, der oft als der „Begründer“ des postmodernen philosophischen Denkens gilt[95], spricht daher nicht mehr von den Übergängen zwischen den Sprachspielen, sondern von deren „Heteromorphie“[96]: Jedes „Satzregelsystem“, jede Diskursart[97] führt für Lyotard ein Universum mit sich, das nicht ohne weiteres mit dem Universum einer anderen Diskursart zu vermitteln ist: „Eine Darstellung kann in einem Satz-Universum als Instanz dargestellt werden. Das Sein kann also als ein Seiendes dargestellt werden. Aber der Satz, der es darstellt, führt selbst eine Darstellung mit, die er nicht darstellt. (…) Eine Darstellung bedeutet, daß es zumindest ein Universum gibt. Eine Situation bedeutet, daß sich im Zentrum des von einem Satz dargestellten Universums Relationen ergeben, die durch die Form von daran anknüpfenden Sätzen (durch das Regelsystem des Satzes, das bestimmte Verkettungen verlangt) angezeigt werden (…).“[98] Die Tatsache, daß innerhalb eines Satzes eine Darstellung mitgeführt ist, die nicht zur Darstellung kommt, ist der Grund dafür, daß dieser Satz nach weiterer Verkettung verlangt. Ein anderer Satz nämlich kann diese „vergessene“ Darstellung zurückholen, er „stellt sie dar,

---

92 Wittgenstein: *PU (a)*, § 71; vgl. §§ 65–88. Das Verhältnis von Regelbegrenztheit und Freiheit innerhalb des Regelrahmens ist gegenwärtig herausragendes Thema der Spieltheorie – und hat von dort aus auch Eingang in die theologische Reflexion gefunden, vgl. z.B. Martin Rothgangel: *Spiel*. Eine knappe Zusammenstellung allgemeiner Regeln eines Sprachspiels in Anlehnung an Wittgenstein findet sich bei Andreas Kummerling: *Bedeutung*, 116f.

93 Wittgenstein: *PU (a)*, S. 285.

94 Kuhn: *Revolution*, 104–122.

95 Vgl. z.B. Welsch: *Postmoderne Moderne*, 31 u.ö.

96 François Lyotard: *Wissen*, 191.

97 Bezüglich der nicht ganz einfachen Terminologie Lyotards vgl. z.B. Jean-François Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 179, S. 215: „Jedem Satz-Regelsystem entspricht ein Darstellungsmodus eines Satz-Universums. Eine Dieskursart veranlaßt einen Verkettungsmodus zwischen Sätzen, die unterschiedlichen Regelsystemen unterstehen können.“

98 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 114f, S. 126.

indem er die in ihm selbst mitgeführte Darstellung vergißt“[99]. Kommt hierbei Nicht-Dargestelltes zur Darstellung, so gilt: „Eine Verkettung kann eine Mehrdeutigkeit des vorangehenden Satzes aufdecken.“[100] Diese Mehrdeutigkeit des Satzes verweist auf verschiedene, in dem Satz mitdargestellte Universen und aus dieser Mehrdeutigkeit entstehen vielfältige Möglichkeiten der weiteren Verkettung: „Verkettung ist notwendig, *eine* Verkettung nicht.“[101] Die Frage ist für Lyotard vielmehr: „Wie verketten?“[102] Hierbei kann für ihn der Verweis auf die „Triftigkeit“ einer Verkettung (also einer Verkettung, die den „guten“ Verkettungsregeln eines Satzregelsystems/ einer Diskursart/ eines Sprachspiels folgt) kein ausschlaggebendes Argument sein: „Eine Diskursart wirkt verführerisch auf ein Satz-Universum. Sie orientiert die Instanzen, die dieser Satz darstellt, in Richtung auf bestimmte Verkettungen oder rückt sie zumindest anderen Verkettungen fern (…).“[103] Anders gesagt: „Eine Diskursart legt einen Einsatz für die Satzverkettungen fest (…). Beispielsweise überreden, überzeugen, besiegen, zum Lachen, zum Weinen bringen usw.“[104] Jedoch: „Angebracht kann es sein, auf nicht-trifftige Weise zu verketten, um eine dieser Wirkungen hervorzurufen.“[105]

Jeder Satz drängt also nach Lyotard auf weitere Verkettung, in der das in ihm nichtdargestellt Mitgeführte zur Darstellung kommt. Solche Verkettung aber ist auf unterschiedliche Weise möglich, je nachdem, ob sie „triftig“ innerhalb des jeweiligen Regelsystems oder nicht-triftig – aber mit guten Gründen – zu einem anderen Regelsystem hin geschieht. Genau hierin aber, in der Notwendigkeit der Verkettung und den unterschiedlichen Verkettungsmöglichkeiten zeigt sich der Widerstreit, lassen sich die unterschiedlichen Satzuniversen nicht gemeinsam zur Darstellung bringen. Vielmehr bedeutet das eine darzustellen, auf eine Weise zu verketten, andere Möglichkeiten unrealisiert zu lassen.

Ähnlich wie bei Gadamer oder Wittgenstein stehen die verschiedenen Satzregelsyteme, Satzuniversen und Diskursarten also wiederum nicht *unverbunden* nebeneinander: „Wenn sich (…) die Sätze, die unterschiedlichen Regelsystemen und Diskursarten (…) angehören, darin treffen, daß sie einen Widerstreit verursachen, dann müssen sie insgesamt bestimmte Eigenschaften gemeinsam haben, und das ‚Treffen‘ kann nur in einem gemeinsamen Universum stattfinden, andernfalls wäre kein Treffen möglich!“[106] Dieses gemeinsame Universum ist für Lyotard transzendentale Bedingung des Widerstreits, nicht aber empirische Realität. Als solche nämlich könnte es nur durch einen kosmologischen Satz dargestellt werden, was in die Kantischen Antinomien führen würde[107]. Solch eine Darstellung des allen Sätzen gemeinsamen Universums käme einer abschließenden Darstellung gleich, da in ihr nicht wieder nicht Dargestelltes enthalten sein könnte. Der dieses Universum darstellende Satz müßte mithin ein „letzter“ Satz sein. Dies aber ist für Lyotard nicht möglich, da entweder der Hinweis darauf, daß dieser Satz ein „letzter“ ist,

99 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 124, S. 137.
100 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 138, S. 143.
101 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 136, S. 142, Herv. W.S.
102 „Ein Satz ‚geschieht‘. Wie läßt er sich weiter verketten?“, Lyotard: *Widerstreit*, 10.
103 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 148, S. 149.
104 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 147, S. 149.
105 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 147, S. 149.
106 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 39, S. 57.
107 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 133, S. 141.

diesen zum vorletzten machen würde, oder aber zu beweisen wäre, daß alles nach ihm Gesagte tautologisch ist. Dafür aber bedürfte es neuer Sätze![108]
Verlangt aber jeder Satz nach weiterer Verkettung, durch die in ihm nicht Dargestelltes zur Darstellung kommt, so ergeben sich daraus zwei Konsequenzen: Zum einen gibt es dann mit Wittgenstein „kein ‚Bild der Welt', das ‚wir' uns ‚machen', da aufgrund dieser nicht darstellbaren Universalität „der Referent Welt kein Erkenntnisobjekt ist und sich dem Realitätsbeweis entzieht"[109]. Zum anderen aber lassen sich dann die unterschiedlichen Satzregelsysteme (Sprachspiele) nicht auf eine einheitliche Metasprache reduzieren. Auch die Logik, die traditionellerweise als solche Metasprache angesehen wird, kann für Lyotard diese Aufgabe nicht leisten, da sie auf die Alltagssprache angewiesen bleibe und die Bildung von Paradoxa zulasse. Daraus ergibt sich für ihn: „Das Prinzip einer universellen Metasprache (…) ist durch das der Pluralität formaler und axiomatischer Systeme ersetzt, die geeignet sind, denotative Aussagen zu beweisen. Sie werden in einer universellen, aber nicht konsistenten Metasprache beschrieben."[110] Die Heteromorphie der Sprachspiele ist nicht in Isomorphie überführbar[111], der „Spieleinsatz des Denkens" ist eher der Widerstreit denn der Konsens, seine Aufgabe eher die Mehrdeutigkeit zu schüren denn nach Eindeutigkeit zu forschen[112].
Von Auschwitz herkommend, ist Lyotards Betonung des Widerstreits hochgradig ethisch motiviert: Die Heteromorphie der Sprachspiele in Richtung auf Isomorphie hin zu überschreiten, bedeute, den Terrorismus in Kauf nehmen[113], „die Vorherrschaft eines Satz-Regelsystems über ein anderes, die usurpierte Autorität"[114]. Gegenüber dem Wunsch, „das Phantasma der Umfassung der Wirklichkeit in die Tat umzusetzen" könne die Antwort daher nur lauten: „Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Widerstreite, retten wir die Ehre des Namens."[115]

Ähnlich wie bei Gadamer und Heidegger verschwinden auch bei Lyotard Wirklichkeit und Welt „an sich" aufgrund der sprachlichen Verfaßtheit des Denkens im Nichts des Nicht-Zur-Darstellung-Gekommenen. Aber die „nihilistische Berufung" der Hermeneutik, von der Vattimo spricht, ist bei Lyotard einen Schritt weitergeführt. Denn nicht nur die Welt-an-sich ist als sicherer Bezugspunkt der Erkenntnis in der Nicht-Darstellbarkeit versunken, bei Lyotard ist auch der cartesianische Einheitspol des Denkens, das Subjekt, vom Widerstreit betroffen: Geht nämlich das gemeinsame (Satz-)Universum in seiner Nicht-Darstellbarkeit als transzendentale Ermöglichung allen Satzregelsystemen voraus, so ist jeder Satz die Verkettung mit einem ihm (unausgesprochen) vorausliegenden Satz[116]. Satz verweist auf Satz, auf Nicht-Dargestelltes, das zur Darstellung gebracht

---

108 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 150, S. 150
109 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 133, S. 141.
110 Lyotard: *Wissen* 128.
111 Lyotard: *Wissen* 191.
112 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 146, S. 148.
113 Lyotard: *Wissen* 191.
114 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 149, S. 150.
115 Lyotard: *Was ist …?*, 203.
116 Vgl. Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 184, S. 227: „Es geschieht ein Satz. Wie wird sein Schicksal sein, welchem Zweck wird er untergeordnet werden, in welcher Diskursart wird er Platz finden? Kein Satz ist der erste. Das bedeutet nicht nur, daß andere ihm vorausgehen, sondern auch, daß sich Verkettungsmodi, die in den vorhergehenden Sätzen impliziert und folglich möglich sind, anschicken, diesen

wird und auf den Widerstreit mit anderen Möglichkeiten der Verkettung, durch die anderes zur Darstellung gekommen wäre. Dieser Satz und diese Verkettung aber sind unabhängig vom Subjekt, weder durch es konstituiert noch dieses konstituierend: „Das Universum, das ein Satz darstellt, wird nicht gegenüber etwas oder jemandem als einem ‚Subjekt' dargestellt. Das Universum ist da, insofern der Satz der Fall ist. Ein ‚Subjekt' ist in einem von einem Subjekt dargestellten Universum situiert"[117].
Descartes' Selbstvergewisserung im Denken entgleitet damit ihr Fundament, denn der Satz „Ich denke" verweist lediglich darauf „Es gibt einen Satz": „Aus dem Satz: *Ich zweifle* folgt nicht, daß ich bin, es folgt vielmehr, daß es einen Satz gab. Ein anderer Satz (…) hat den ersten fortgesetzt, indem er sich als darauf folgende darstellte."[118]
Woher aber kommt der Satz? Gibt es für Lyotard, wenn es schon keinen letzten Satz gibt, so doch einen ersten Satz? Hierüber Auskunft geben zu wollen, hieße einmal mehr, Nicht-Darstellbares zur Darstellung bringen zu wollen. Die Erfahrung des Subjekts nämlich ist immer schon die Situation des Angesprochenseins (Heideggers Daseinsanalytik und seine Bestimmung der Traditionalität scheinen hier wieder auf!). Das aber heißt: „Sie [gemeint ist ein imaginärer Gesprächspartner, W.S.] sind in diesem Universum [s.c. des Satzes, der mich anspricht] auf der *Du*-Instanz dargestellt (…)"[119] Der Satz geschieht, „Du aber bist nichts als seine Ankunft, Empfänger oder Sender oder Referent oder gar Bedeutung oder mehrere dieser Instanzen zusammen, dargestellt im Universum des Satzes, der kommt, der geschieht. Er wartete nicht auf dich. Du kommst, wenn er geschieht. Das Vorkommnis ist nicht der Herr. Die Heiden wissen darum und lachen über diese erbauliche Verwechslung."[120] Mit Lévinas ist die Situation des Subjekts daher immer schon eine ethische, selbst wenn die Sender-Instanz des Satzes, der mich anspricht, unbesetzt bleibt, Satz auf Satz verweist[121]. Genau hierin, in der Verpflichtung zur Antwort erweist sich für Lyotard die Vorgängigkeit des Satzes, die Notwendigkeit zur Verkettung, rollt das Subjekt „vom Zentrum ins X"[122].

2.2.2 Hermeneutik: Repräsentation und Interpretation im Widerstreit

„Es gibt einen Satz." – und mit diesem Satz muß verkettet werden; doch die Frage ist „Wie verketten?" Unterschiedliche Verkettungsmöglichkeiten liegen nach Lyotard im

---

Satz zu vereinnahmen und ihn in die Verfolgung eines Spieleinsatzes einzuschreiben, sich mittel seiner zu aktualisieren. In diesem Sinne wird ein Satz, der geschieht, innerhalb eines Konflikt zwischen Diskursarten ins Spiel gebracht. Dieser Konflikt ist ein Widerstreit, da der dieser Diskursart eigentümliche Erfolg (oder die entsprechende Validierung) nicht für andere gelten kann. (…) Es ist nicht nötig, sich zur Beschreibung dieses Sachverhalts auf einen Willen, auf eine Intention zu berufen. Es genügt, die Aufmerksamkeit auf folgendes zu lenken: Es gibt nur einen Satz ‚auf einmal' (Nr. 113). Eine Menge möglicher Verkettungen (oder Diskursarten), nur ein einziges ‚Mal'." – Widerstreit, Verkettung, Geschehen werden hier von Lyotard unter Ausschaltung eines zentralen Subjekts beschrieben!

117 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 119, S. 128.
118 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 94, S. 108.
119 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 172, S. 196.
120 Lyotard: *Widerstreit*, Nr., 173, S. 197.
121 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 172, S. 196.
122 So Gianni Vattimo: *Jenseits vom Subjekt*, 82, und Vattimo: *Ende*, 126, mit Bezug auf Heidegger und Nietzsche.

Widerstreit miteinander, und einmal mehr wird deutlich, warum Gianni Vattimo die Hermeneutik als die *koiné* gegenwärtiger Philosophie bezeichnen kann: Jeder Satz ist Interpretieren, indem er rückbezogen bleibt auf einen Satz, der ihm vorausgeht, ihn pro-voziert, und indem er in diesem vorgängigen Satz „Vergessenes" zur Darstellung bringt. Der aktuelle Satz verkettet mit dem vorgängigen Satz. Er re-präsentiert diesen, gerade auch in der Darstellung des in ihm Vergessenen. Aber er legt notwendig diesen Satz aus, interpretiert ihn, indem er über das „Wie?" der Verkettung entscheidet, aus den in dem vorgängigen Satz dargebotenen Verkettungsmöglichkeiten eine herausgreift, mit der Aktualisierung dieser Verkettung andere Möglichkeiten ausschaltet und neue Möglichkeiten der (weiteren) Verkettung schafft.
(Hermeneutisches) Verstehen ist hier notwendig Interpretieren, insofern als der verkettende Satz die Unbestimmtheitsstellen des vorgängigen füllen, seine Verkettungsmöglichkeiten entscheiden muß. Gerade so repräsentiert der aktuelle Satz den vorgängigen Satz – jedoch nun gerade nicht so, daß die Wahrheit der Repräsentation mit der Integration in die Tradition zusammenfiele. Hermeneutisches Verstehen unter dem Vorzeichen postmodernen Denkens steht vielmehr in dem Widerstreit von Repräsentation und Interpretation. Führt jeder Satz (mit Lyotard) Vergessenes, Nicht-zur-Darstellung-Gekommenes mit sich, so kann seine Wahrheit nicht die Wahrheit der Präsentation, der Übereinstimmung sein. Für Gianni Vattimo gilt dann vielmehr: „Es gibt keine Tatsachen, nur Interpretationen; und auch dies ist eine Interpretation."[123] Dies ist nach Vattimo die nihilistische Berufung der Hermeneutik, daß sie bei allem Auslegen und Interpretieren nie zu einem die erste Interpretation begründenden Seinsgrund gelangen kann, sondern nur zu vorgängigen Interpretationen, die auf die immer schon Erschlossenheit von Welt verweisen[124]. Die hermeneutische Philosophie (und das heißt für Vattimo: alle gegenwärtige Philosophie) müsse sich ihrer Geschichtlichkeit bewußt werden und diese nihilistische Berufung anerkennen[125]. Dann aber könne sie (gegen Gadamer, Habermas und andere) ihre Aufgabe nicht darin sehen, komplexe Gliederungen (wie z.B. der Naturwissenschaften) „in die präkategoriale Lebenswelt zurückzuführen, innerhalb deren – in der historisch-natürlichen Sprache – die neuen Öffnungen der Wahrheit in erster Linie geschehen …"[126]. Ihrer nihilistischen Berufung treu zu bleiben hieße vielmehr, sich der Geschichtlichkeit des eigenen Unterfangens bewußt zu bleiben und deutlich zu machen, daß auch die Hermeneutik selber „nur" Interpretation ist: als Antwortversuch auf die Erschlossenheit des Seins und in einer bestimmten Tradition stehend[127]. Solch nihilistische Hermeneutik gelangt zu ihrer Wahrheit nicht auf dem Weg der Übereinstimmung mit dem Gegenstand, dem Seinsgrund, sondern auf dem Weg einer „entgründende[n] ‚Erörterung'"[128]: Indem sie auf die unumgehbare Eingebundenheit in die Überlieferung als ein „nie abgeschlossenes Netz von Bezügen" und die damit gegebene „irreduzible Vielfalt der kulturellen Welten" mit den damit verbundenen verschiedenen Erschlossenheiten des Sichgebens des Seins verweist, erörtert solche Hermeneutik die Wahrheit als

123 Vattimo: *Interpretation*, 29 u.ö.
124 Vattimo: *Interpretation*, 31 u.ö., Gianni Vattimo: *Wahrheit*, 113ff.
125 Vattimo: *Interpretation*, 41ff.
126 Vattimo: *Interpretation*, 37.
127 Gianni Vattimo: *Rationalität*, 152.
128 Vattimo: *Wahrheit*, 130, mit Heidegger.

Antwort auf einen Ruf, der herkünftig ist von einem Horizont[129]. Daraus folgt, daß „jede Verifikation oder Falsifikation von Urteilen nur im Horizont einer vorausgehenden, nicht transzendentalen, sondern ererbten Erschlossenheit erfolgen kann“[130]. Nicht Bewahrheitung, sondern Bewährung wird zum Ziel jeder hermeneutischen Interpretation: „Ihr Wert liegt darin, daß sie zu einem schlüssigen Bild [s.c. der Wirklichkeit; Weltbild] zu führen vermögen, welches in der Erwartung, daß andere ein akzeptableres Bild vorschlagen, allgemeine Billigung zu finden vermag.“[131]

Hier nun öffnet sich für Vattimo die ethische Dimension der Hermeneutik: Ist nämlich die „Tugend im Sinne einer vollkommenen Integration in eine Ganzheit“[132] im Nihilismus der Hermeneutik untergegangen, so eröffnet sich nun eine Ethik des Verzichts auf Letztbegründungen, die Vattimo als Ethik der Nächstenliebe beschreiben kann[133]. Nächstenliebe dergestalt, daß dieses hermeneutisch-nihilistische Denken einerseits um seine Herkünftigkeit weiß und daher eine Fähigkeit besitzt, „den anderen zu antworten, denen es sich (…) durch seine Herkunft verbunden weiß“[134], aber andererseits den Konflikt der Interpretationen – wie er durch die Notwendigkeit der Verkettung gegeben ist – nicht auf Universalität hin auflöst, sondern als „Chance zur Emanzipation“ begreift[135]. Chance zur Emanzipation bedeutet Möglichkeit einer anderen Verkettung, eines neuen Weltbildes, die jedoch nicht (erst) in der revolutionären Erneuerung (des Paradigmas) zu Tage treten[136]. Sie bedeutet Vielfalt der Interpretationen, die im Wissen um die gemeinsame Herkunft kommunizierbar bleiben.

Vattimo versteht seine nihilistische Hermeneutik als Überwindung des metaphysischen Denkens und der in ihm liegenden Gewalt: Das „Denken der endgültigen Präsenz des Seins – im Sinne einer Letztbegründung“[137], wird unmöglich, wo erkannt wird, daß jede Interpretation „nur“ Interpretation ist, „ein Sich-Erinnern an die Vergessenheit (…), nie (…) eine neuerliche Vergegenwärtigung des Seins, auch nicht als Zielsetzung, die stets jenseits jeder Formulierung bleibt“[138]. Universalisierung und vollständige Repräsentation werden unmöglich – und damit auch die Begründung einer Gewalt, die das Individuelle im Universellen zu vereinnahmen sucht.

Zugleich öffnet sich die Hermeneutik hier zur Religion: Vollständige Repräsentation ist im Satz unmöglich, so daß „die hermeneutische Kritik des objektivistischen Wahrheits-

---

129 Vattimo: *Wahrheit*, 132. In dieser Herkünftigkeit von einem Horizont, auf welchen hin auch jedes Evidenzbewußtsein von Wahrheit immer wieder zu hinterfragen ist, sieht Vattimo einen wesentlichen Unterschied zwischen seinem eigenen und Jacques Derridas dekonstruktivistischen Denken, dem er vorwirft, sein Denken betone nur noch die Vielfalt und habe reinen performance-Charakter, Vattimo: *Wahrheit* 143, Vattimo: *Rationalität*, 144–146.

130 Vattimo: *Interpretation*, 31.

131 Vattimo: *Interpretation*, 27.

132 Vattimo: *Interpretation*, 63; Vattimo bezieht sich hier auf so unterschiedliche Ganzheitsmodelle wie Habermas’ ideale Kommunikationsgemeinschaft, Gadamers Einbindung in die Tradition und Rorty’s Ethik der Neubeschreibungen.

133 Vattimo: *Interpretation*, 66, und Gianni Vattimo: *Glauben*, 49f, 65–69, 83–90; 101.

134 Vattimo: *Interpretation*, 66.

135 Vattimo: *Interpretation*, 66.

136 Dies ist Vattimos Kritikpunkt an Rorty: ein Denken scheine für Rorty „desto gültiger zu sein, je mehr es sich seiner völligen Unbegründetheit und Unbegründbarkeit bewußt ist“, Vattimo: *Interpretation*, 60.

137 Vattimo: *Interpretation*, 53.

138 Vattimo: *Interpretation*, 30.

ideals zur Anerkennung des wesentlich metaphorischen Charakters einer jeden Sprache führt, was den Verzicht auf jeden Vorsatz rechtfertigt, Metaphern (Mythos, Dichtung etc.) in den ‚eigentlichen' Diskurs zu übersetzen (…)."[139] Ist die Eigentlichkeit eines (des idealsprachlichen) Diskurses im Nihilismus der Hermeneutik untergegangen, so bekommt auch der religiöse Diskurs wieder sein relatives Recht: bezogen auf die Herkünftigkeit und Erschlossenheit der Welt, in der er steht, und ausgesetzt der Bewährung im Widerstreit mit anderen Diskursen, die mit dieser Herkunft verkettet sind[140].

Die Art und Weise, wie Vattimo seine nihilistische Hermeneutik in der Relecture Nietzsches und Heideggers und immer wieder in Auseinandersetzung mit Gadamer entwickelt, zeigt, daß solches postmodernes Denken beileibe nicht geschichtslos ist[141]. Vielmehr geht es Vattimo gerade darum, die Geschichtlichkeit jedes Denkens und die damit gegebene Unmöglichkeit der Letztbegründung herauszustellen und so das metaphysische Denken zu verwinden, um „sich einer nicht-metaphysischen Auffassung von Wahrheit zu öffnen", welche für ihn weniger „vom positivistischen Modell der wissenschaftlichen Erkenntnis", als vielmehr von Ästhetik und Rhetorik her zu verstehen ist[142]. Solches Denken ist „schwaches" Denken[143], insofern es den „Primat der wissenschaftlichen Erkenntnis", der nach Vattimo die Moderne kennzeichnet[144], überwindet und den Konflikt der Interpretationen stark macht, der in den „vielfältigen Inhalte[n] des zeitgenössischen Wissens"[145] zum Ausdruck kommt.

Vattimo selbst bleibt dabei in Lese-Traditionen eingebunden: Zum einen steht er deutlich in der hermeneutischen Tradition Gadamers, auch wenn er immer wieder meint, sich von Gadamer ob der „Gefahr, daß die Hermeneutik zu einem Denken der Wiederherstellung einer Einheit der Erfahrung in Begriffen der Alltagssprache oder des Gemeinsinns wird"[146], abgrenzen zu müssen. Zum anderen weist er in seiner Rede von der „Welt als

---

139 Vattimo: *Interpretation*, 72, mit Verweis auf Ricoeur und Derrida.

140 Interessanterweise ist es für Vattimo gerade die Herkünftigkeit aus der christlichen Tradition, die eine nihilistische Hermeneutik ermöglicht: „Nur als Erbe des christlichen Mythos von der Fleischwerdung Gottes kann die Hermeneutik sein, was sie ist: eine nicht metaphysische Philosophie vom wesentlich interpretativen Charakter der Wahrheit und mithin eine nihilistische Ontologie." (Vattimo: *Interpretation*, 84). Die Kenosis Gottes nämlich führe zur Notwendigkeit der Interpretation und ihrer Bewährung in der Interpretationsgemeinschaft der Gläubigen (Vattimo: *Interpretation*, 77f; zum Ganzen vgl. Vattimo: *Glauben*).

141 Vgl. Vattimos Abgrenzung der Postmoderne von der Posthistoire, z.B. Vattimo: *Ende*, 7–17. Mit dem spannungsvolle Verhältnis zwischen (als modern verstandener) hermeneutischer Philosophie und postmoderner Dekonstruktion beschäftigt sich u.a. Pierre Bühler: *Hermeneutik – Postmoderne*. Bühlers Lektüre führt zu einer Kritik an der Dekonstruktion: „Postmodernes Denken okkultiert das Moment der Dekonstruktion in der modernen Hermeneutik und nimmt es als Spezifikum für sich selbst in Anspruch, radikalisiert und verabsolutiert also etwas, das bereits im Neuzeitlichen angelegt wäre." (73) Mit Blick auf Vattimo läßt sich diese Kritik m.E. nicht halten, entwickelt er doch seine hermeneutisch-postmoderne Philosophie gerade in Lektüre, Zitat und Refiguration der Traditionen hermeneutischer Philosophie. Bühler scheint hier von einem Vor-Verständnis des Begriffs „Postmoderne" geprägt zu sein, in dem das „post-" im Sinne eines zeitlichen Abbruchs und der völligen Neuheit verstanden wird. Das wäre mit dem Selbstverständnis der postmodernen Philosophen aber gerade nicht zu vereinbaren; vgl. unten, S. 133.

142 Vattimo: *Ende*, 17f.

143 Zur Genese dieser Bezeichnung s. z.B. Vattimo: *Glauben*, 27f.

144 Vattimo: *Ende*, 20, Anm. 12.

145 Vattimo: *Ende*, 195.

146 Vattimo: *Ende*, 195.

Konflikt der Interpretationen“[147] sowie in seiner Umkehrung der hermeneutischen Zielrichtung von der Interpretation der Vergangenheit zur Wahrnehmung der Dimensionenvielfalt der Gegenwart und ihrer weiteren Gestaltung (im Sinne des Antwort-Gebens) deutliche Berührungen zu der hermeneutischen Philosophie Paul Ricoeurs auf[148]:

Ähnlich wie Vattimo kommt auch Ricoeur auf die „Wechselzusammenhänge“ der Traditionalität, die Herkünftigkeit und Zukunftsoffenheit jedes Verstehens, zu sprechen. Ricoeur weist darauf hin, daß es „kein Verständnis von sich [gibt], das nicht durch Zeichen, Symbole und Texte vermittelt wird; das Verständnis von sich fällt in letzter Instanz mit der Interpretation zusammen, die auf diese vermittelnden Begriffe angewandt wird.“[149] Ähnlich wie Vattimo betont Ricoeur im Gegensatz zu Gadamer, daß dabei die Spannung von Tradition und Erneuerung nicht aufgehoben werden kann, denn das „vollständige Ereignis besteht nicht nur darin, daß jemand das Wort ergreift und sich an einen Gesprächspartner wendet, sondern auch darin, daß er eine neue *Erfahrung* zur Sprache bringen (…) will“[150].

Die *neue* Erfahrung stehe in einer Spannung zu der klassischen Sprache, deren sie sich für ihre Mitteilung bedienen muß – gerade dadurch komme es zum Symbolgehalt der Sprache. In dem Symbol nämlich komme zum Ausdruck, daß die neue Erfahrung und die klassische Sprache nicht vollständig zur Deckung zu bringen sind. Der „Erfahrungsraum“, der durch die Sprache eröffnet ist, reicht nach Ricoeur nie hin, um den „Erwartungshorizont“ der persönlichen und gemeinschaftlichen Geschichte zu determinieren. In der refigurierenden Aufnahme der „alten Geschichten“, die in der Sprache sich vermitteln, verändere das erzählende Subjekt diese selbst mit dem Ziel, dadurch die eigene, neue Geschichte zu konfigurieren. Damit aber lade es dazu ein, ein neues Weltverhalten einzuüben.

Ohne die Herkünftigkeit von der Tradition zu leugnen, von der das Subjekt in der Sprache immer schon affiziert wird, kann Ricoeur also auch die je neue Erfahrung der geschichtlichen Subjekte ernstnehmen: in dem „narrativen Akt“ des Refigurationsprozesses bringt das Subjekt seine eigene Erfahrung zum Ausdruck und verändert zugleich Sprache und Geschichte. Gerade diese Spannung aber macht es für Ricoeur aus, daß es „überhaupt noch Geschichte gibt“[151].

In der Sprache begegnet also nach Ricoeur keine (ideale) Welt für sich, auch schafft Sprache nicht Welt im strengen Sinn[152]. Vielmehr drückt sich in ihr eine Welt aus, die nicht die meine, aber eben auch keine idealsprachliche ist. Indem ich mich gleichwohl

---

147 Vattimo: *Interpretation*, 66.

148 Interessanterweise findet sich m.W. bis jetzt keine detaillierte Ricoeur-Lektüre Vattimos, so daß Vattimos eigene Wahrnehmung dieser Nähe über (zumeist implizite) Anspielungen und Zitate nicht hinausgeht. Nicht einmal der „Konflikt der Interpretationen“ ist als solches Zitat gekennzeichnet, obwohl es sich hierbei um eines der Hauptwerke Ricoeurs handelt: Paul Ricoeur: *conflit* (dt. in zwei Bänden: Paul Ricoeur: *Konflikt I* und Paul Ricoeur: *Konflikt II*).

149 Paul Ricoeur: *Erzählung*, 248.

150 Paul Ricoeur: *ZuE 1*, 123. Kursiv im Original.

151 Ricoeur: *ZuE 3*, 347.

152 Jede Erfahrung ist nach Ricoeur eingebettet in den Horizont einer Welt von Möglichkeiten. Daraus aber folge, „daß die Sprache keine Welt für sich ist. Sie ist sogar überhaupt keine Welt. Weil wir in der Welt sind und von Situationen betroffen werden, versuchen wir, uns darin im Modus des Verstehens zu orientieren, und haben etwas zu sagen, eine Erfahrung zur Sprache zu bringen und miteinander zu teilen“, Ricoeur: *ZuE 1*, 123.

der Sprache bediene, um meine Welt (meine Erfahrung) zum Ausdruck zu bringen, trete ich in eine Spannung zu dieser Welt, die nicht die meine ist. Ich muß diese refigurieren, um meine Erfahrung zum Ausdruck zu bringen. Sprache, Erfahrung und Weltbild sind für Ricoeur wechselseitig miteinander verbunden: hinter jeder Sprache steht eine Theorie von Welt, aber durch die Art und Weise, wie ein Mensch vermittels dieser gegenwärtige Erfahrungen zum Ausdruck bringt, refiguriert er/ sie die in dieser Sprache zum Ausdruck kommende Welt in einer Weise, daß sie selbst und in letzter Konsequenz auch die Sprache nicht mehr dieselbe sind[153].

Ähnlich wie bei Vattimo wird hier bei Ricoeur der „Überschuß des Anspruchs der Wirklichkeit“[154] deutlich. Gerade mit Blick auf den von Ricoeur beschriebenen Refigurationsprozeß läßt sich sagen: „Wir erfahren, daß das, was wir erfahren, in der Weise, wie wir es erfahren, nicht aufgeht, sodaß jede Erfahrung, unbeschadet ihrer objektiven Gültigkeit, ein Moment der Vorläufigkeit in sich enthält und dadurch schon ihre künftige Überbietung antizipiert.“[155] Mit anderen Worten heißt dies, daß jede Erfahrung und ihre Auslegung in Hinblick auf ihren Wirklichkeitsbezug notwendigerweise partiell, kontextuell sind und im Widerstreit mit anderen Interpretationen der Wirklichkeit stehen.

Es liegt auf der Hand, daß auch für Ricoeur die Bewahrheitung einer Aussage dann nicht mehr nur oder in erster Linie nach dem Kriterium der Adäquation erfolgen kann, sondern auf rezeptionsästhetischem Weg. Besteht nämlich das vollständige (Sprach-)Ereignis darin, daß es neue Erfahrungen zur Sprache bringt, so ist es unüberwindbar eingebunden in die Probleme von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit und damit in den Widerstreit von Repräsentanz und Interpretation:

Jede Handlung ist nach Ricoeur „in Zeichen, Regeln und Normen artikuliert: [also] immer schon symbolisch vermittelt“[156], so daß Ricoeur von der „pränarrativen Struktur“ der Zeiterfahrung sprechen kann[157]. In dem Maße, wie diese Zeit narrativ artikuliert wird, wird sie zur menschlichen Zeit: damit eine Handlung, ein Geschehnis Erfahrung wird, müssen sie zur Sprache kommen[158]. Dann aber ist das Geschehnis immer schon Vergangenheit, wenn es zur Sprache kommt, und es stellt sich die Frage nach der Referenz der (historischen) Erzählung: „Die *Gewesenheit* stellt genau deshalb ein Problem dar, weil sie nicht beobachtbar ist, mag es sich um die Gewesenheit des Ereignisses oder um die des Zeugnisses handeln. Das Vergangensein einer in der Vergangenheit spielenden Beobachtung ist selbst nicht beobachtbar, sondern Sache des Gedächtnisses.“[159] Solches Gedächtnis aber sei immer Sehen-als, darauf angewiesen, Geschehenes in narrativen Strukturen zu erfassen: „Der eigentliche Zielpunkt (…) ist sicherlich das, was in der Vergangenheit wirklich geschehen ist; das Paradox ist aber, daß sich dies aller Erzählung

---

153 Auch für Ricoeur gilt also, daß „Erfahrung (…) immer beides [ist]: *theoriegeleitet* und *theoriekritisch*“ (Track: *Art. Erfahrung*, 117). Sie bedarf der Sprache und die Grenzen meiner klassischen Sprache sind so etwas wie die Grenzen meiner Welt. Zugleich aber werden klassische Welt und klassische Sprache durch den Refigurationsprozeß so verändert, daß neue Erfahrungen zur Sprache kommen können.

154 Der Begriff stammt freilich von Richard Schaeffler: vgl. Schaeffler: *Dialog*, 318, 357 u.ö.

155 Schaeffler: *Dialog*, 321, ohne daß Ricoeur allerdings von „Überbietung“ sprechen würde.

156 Ricoeur: *ZuE 1*, 94.

157 Ricoeur: *ZuE 1*, 98.

158 Vgl. Ricoeur: *ZuE 1*, 13.

159 Ricoeur: *ZuE 3*, 253, kursiv i.O.

Vorausliegende sprachlich nur erfassen läßt, indem man es *präfiguriert*."[160] Indem Geschichte in narrativen Strukturen als erzählbar präfiguriert wird, kommt auch in jeder historischen Erzählung die „narrative Funktion" zum Tragen. Dieser mimesis I der Präfiguration folgt nun nach Ricoeur die mimesis II der Konfiguration, das „Reich des Als Ob"[161]: die Geschehnisse werden in einen narrativen Zusammenhang gebracht, aus Ereignissen wird Geschichte. Vermittelt durch die Tropen der klassischen Rhetorik entsteht ein analogischer Zusammenhang zwischen der Erzählung und den Ereignissen. Die Erzählung imaginiert, „daß (…) die Dinge sich haben so ereignen müssen *wie* in der Erzählung gesagt wird, daß sie sich ereignet haben; dank des tropologischen Rasters kommt das *Sein wie* des vergangenen Ereignisses zur Sprache"[162].

Aus diesem Sehen-als und Sein-wie resultiert für Ricoeur die ontologische Bedeutung der Metapher: „das Sein selbst muß jeweils als Sein-wie metaphorisiert werden, damit sich der Metapher eine ontologische Funktion zuschreiben läßt, die nicht dem lebendigen Charakter der Metapher auf sprachlicher Ebene widerspricht, das heißt ihrem Vermögen, die ursprüngliche Polysemie unserer Worte zu steigern"[163] – und so neue Erfahrungen in der Sprache der Tradition zum Ausdruck bringen zu können.

Ist aber auch die historische Erzählung ein Sehen-als und die metaphorische Darstellung eines Seins-wie, so ist der Begriff der Referenz eines solchen Sprachereignisses für Ricoeur durch den der „Repräsentanz/ Vertretung" abzulösen: „Repräsentanz bedeutet nacheinander Reduktion aufs Selbe, Anerkennung von Alterität, analogisierendes Erfassen."[164] Historie und Fiktion überkreuzen sich hier, denn wie die fiktive muß auch die historische Erzählung auf der Ebene der Konfiguration Phantasieelemente ins Spiel bringen: „Die Datierung eines Ereignisses ist (…) synthetischer Natur: eine wirkliche Gegenwart wird mit einem beliebigen Jetzt identifiziert."[165] Dabei ist es gerade diese Überkreuzung mit der Fiktion, das Sehen-als-ob, das einen Nachvollzug des historischen Ereignisses (im Sinne des analogisierenden Erfassens) ermöglicht: „Die Vergangenheit ist das, was ich gesehen hätte (…), wäre ich dabeigewesen (…)."[166] Zwar habe also der Historiker eine „Schuld gegenüber der Vergangenheit"[167] abzutragen, doch sei die Vermittlung nie in der Weise möglich, daß dadurch zu der Totalität der Geschichte zu gelangen wäre. Vielmehr könne das Denken der Geschichte nur als „unvollkommene Vermittlung" geschehen, „verstanden als ein Netz sich überkreuzender Perspektiven zwischen der Erwartung der Zukunft, der Rezeption der Vergangenheit und dem Erlebnis der Gegenwart, ohne Aufhebung in einer Totalität, in der die Vernunft der Geschichte mit ihrer Wirklichkeit zusammenfiele."[168]

Um dies zu verdeutlichen, greift Ricoeur auf Überlegungen zur Interpretation der Spur zurück: „Der Vermittlungscharakter der Tätigkeiten, die die Spur schematisieren und

---

160 Ricoeur: *ZuE 3*, 244, kursiv i.O.
161 Ricoeur: *ZuE 1*, 104, kursiv i.O.
162 Ricoeur: *ZuE 3*, 248, kursiv i.O.
163 Ricoeur: *ZuE 3*, 250.
164 Ricoeur: *ZuE 3*, 254.
165 Ricoeur: *ZuE 3*, 298. Auch Anfang und Beginn einer historischen Epoche sind ja nicht objektiv beobachtbar, sondern nachträgliche Setzungen der Historikerin, Ausdruck ihrer konfigurierenden Tätigkeit, vgl. z.B. die Rede vom „dreißigjährigen Krieg".
166 Ricoeur: *ZuE 3*, 300.
167 Ricoeur: *ZuE 3*, 223.
168 Ricoeur: *ZuE 3*, 334.

dadurch zu einer Vermittlungsinstanz machen, wird deutlich sichtbar in den gedanklichen Bemühungen, die mit der Interpretation eines Überbleibsels (…) einhergehen: zu einer Spur (…) werden sie nur, wenn man *sich* den Lebenszusammenhang *vorstellt* (*se figurer*) (…) oder (…) die Welt, die nicht mehr ist und (…) den Resten der Vergangenheit heute fehlt."[169] Nicht nur die Unbestimmtheitsstellen der Fiktions-, sondern auch diejenigen (zwangsläufig vorhandenen!) der historischen Erzählung müssen im Rahmen der Aneignung durch den Leser/ die Hörerin gefüllt werden.

Diesen Schritt der Refiguration bezeichnet Ricoeur als mimesis III. Hier erst ist für Ricoeur der hermeneutische Prozeß zum Abschluß gekommen, ist der Prozeß nachvollzogen, „durch den die Textkonfiguration zwischen der Vorgestaltung (*prefiguration*) des praktischen Feldes und seiner Neugestaltung (*refiguration*) in der Rezeption des Werkes vermittelt"[170]. Die „Erzählung erlangt ihren vollen Sinn, wenn sie in der mimesis III wieder in die Zeit des Handelns und des Leidens eintritt."[171] Dies aber ist nur möglich, wenn Hörer/ Leserinnen von der Erzählung affiziert werden und sie in ihre Welt hinein refigurieren. Das heißt für Ricoeur, daß sich im Lesen/ Hören Welten überschneiden, jedoch ohne daß einer von ihnen ein Wirklichkeitsprimat zukäme: „Kommuniziert wird über den Sinn eines Werkes hinaus letztlich die Welt, die es entwirft und die seinen Horizont bildet. In diesem Sinne nehmen der Hörer oder der Leser sie ihrer eigenen Aufnahmefähigkeit entsprechen auf, die wiederum durch eine zugleich begrenzte und zu einem Welthorizont offenstehende Situation bestimmt ist."[172]

Hier nun bekommt auch Ricoeurs Hermeneutik eine ethische und politische Dimension. Werden Menschen nämlich immer schon (in den Traditionen der Sprache) durch die Geschichte affiziert, so gilt einerseits: „Die Menschheit macht ihre Geschichte nur unter Umständen, die sie nicht gemacht hat."[173] Dies ist die passive Seite des Verstehens. Andererseits aber ist es der aktive Vorgang der Refiguration, des Füllens der Unbestimmtheitsstellen von der eigenen Lebenswelt her, der es ermöglicht, Geschichte zu verstehen und zu erinnern und neue Erfahrungen als geschichtliche zum Ausdruck zu bringen. Die Spannung von geschichtlich eröffnetem Erfahrungsraum und über diesen hinausgehenden Erwartungshorizont ist daher für ihn konstitutiv für Geschichte und darf nicht aufgelöst werden[174]. Das heißt für Ricoeur einerseits, daß rein utopische Erwartungen, die nicht mit dem Erfahrungsraum vermittelt werden können, keine praktikablen Wege zur Veränderung zeigen können[175], und es heißt andererseits, daß die Vergangenheit nicht einfach abgeschlossen ist. „Kurz, wider die Spruchweisheit, wonach die Zukunft in jeder Hinsicht offen und kontingent und die Vergangenheit ein für allemal geschlossen und notwendig sein soll, müssen wir unsere Erwartungen bestimmter und unsere Erfahrung

169 Ricoeur: *ZuE 3*, 299.
170 Ricoeur: *ZuE 1*, 88.
171 Ricoeur: *ZuE 1*, 113.
172 Ricoeur: *ZuE 1*, 122.
173 Ricoeur: *ZuE 3*, 349, in Anlehnung an Karl Marx, vgl. MEW 8, 115.
174 „Wenn man einräumt, daß Geschichte stets durch die Erfahrungen und Erwartungen der handelnden und leidenden Menschen konstituiert wird, oder auch, daß die beiden Kategorien durch ihr Zusammenspiel die geschichtliche Zeit thematisieren, so hat man dadurch implizit anerkannt, daß die Spannung zwischen Erwartungshorizont und Erfahrungsraum erhalten bleiben *muß*, damit es überhaupt noch Geschichte gibt.", Ricoeur: *ZuE 3*, 347, kursiv i.O.
175 Ricoeur: *ZuE 3*, 347f.

unbestimmter machen."[176] Konkret bedeutet dies für Ricoeur: „einerseits können unsere zukunftsbezogenen Erwartungen die Neuinterpretation der Vergangenheit derart beeinflussen, daß diese in einer Vergangenheit, die angeblich ein für allemal vorbei sein soll, vergessenen Möglichkeiten (…) aufdeckt (…); andererseits kann das so aus der Muttererde der Traditionen herausgelöste Sinnpotential dazu beitragen, denjenigen unserer Erwartungen Fleisch und Blut zu geben, die die regulative, aber leere Idee einer ungehinderten und schrankenlosen Kommunikation näher zu bestimmen vermögen, und zwar in Richtung einer zu machenden Geschichte. Durch dieses Spiel von Erwartung und Erinnerung also kann die Utopie der versöhnten Menschheit an die *wirkliche* Geschichte zurückgebunden werden."[177]

Ausgehend von dieser Korrelation zwischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont kann Ricoeur auf die Frage der Wahrheit geschichtlicher Aussagen und Traditionen zu sprechen kommen. Er tut dies, indem er zunächst die Dimensionen des Traditions-Begriffs näher unterscheidet:
„1) *die Traditionalität* bezeichnet einen formalen Zusammenhangsstil, der die Kontinuität der Rezeption der Vergangenheit sichert; das heißt, sie bezeichnet die Reziprozität zwischen der Wirkungsgeschichte und unserem Affiziertwerden durch die Vergangenheit;
2) *die Traditionen* bestehen aus sinnüberliefernden Inhalten; sie transponieren das gesamte überkommene Erbe in die Ordnung des Symbolischen und damit dem Wesen nach in eine sprachliche und textuelle Dimension; das heißt, die Traditionen sind *sinnvolle Aussagen*;
3) *die Tradition* als Legitimitätsinstanz bezeichnet den *Wahrheitsanspruch* (das Für-wahr-halten), der im öffentlichen Raum der Diskussion argumentativ verhandelt werden kann."[178]
Dieser Wahrheitsanspruch der Tradition aber sei besser als „Wahrheitspräsumtion" zu bezeichnen: „Unter Wahrheitspräsumption verstehe ich den Glauben, die unvoreingenommene Rezeption, mit denen wir, bevor sich etwas wie Kritik überhaupt regt, auf jede sinnvolle Aussage, auf jeden Wahrheitsanspruch reagieren, einfach deshalb, weil wir nie am Anfang des Wahrheitsprozesses stehen und weil wir vor jeder kritischen Geste einem Reich der präsumierten Wahrheit zugehören."[179] Diese kritische Haltung jedoch entstehe, sobald die Bedeutung der narrativen Funktion und also der dreifachen mimesis auch in der historischen Erzählung erkannt wird: ist jede historische Darstellung fiktional in dem Sinne, daß sie auf der konfigurierenden Arbeit des/der HistorikerIn im Horizont seiner/ihrer Welt beruht, und hängt ihre Rezeption in der Gegenwart davon ab, wie sie von Lesern/ Hörerinnen im Horizont ihrer Welt refiguriert wird, so gilt Vattimos Aussage auch für Ricoeur: „Es gibt keine Tatsachen, nur Interpretationen." Die Metapher wird von ontologischer Bedeutung, insofern als jede Darstellung eines Geschehnisses in der Zeit mit der Unrichtigkeit der Spur behaftet bleibt, deren Unbestimmtheitsstellen

176 Ricoeur: *ZuE 3*, 349.
177 Ricoeur: *ZuE 3*, 368.
178 Ricoeur: *ZuE 3*, 367.
179 Ricoeur: *ZuE 3*, 367. Vgl. Vattimos Herkünftigkeit!

refigurierend gefüllt werden müssen. Auch im Sehen-als und im Sein-wie Ricoeurs zeigt sich die nihilistische Berufung der Hermeneutik.

Eine Überschreitung des Wechselspiels der Traditionalität auf Eindeutigkeit und Totalität der Geschichte hin (und damit auf die Wahrheit der Adäquation) wäre für Ricoeur nur möglich, wenn es gelänge, die Totalität der Zeit zu beschreiben. In den „Schlußfolgerungen" von „Zeit und Erzählung" zeigt Ricoeur unter Bezug insbesondere auf Husserl und Heidegger jedoch die „vielgesichtige Aporie" auf, in die alle Versuche geführt haben, die Totalität der Zeitlichkeit zu bestimmen[180]: Husserls Konstitution der Totalität der Zeit im Bewußtseinsstrom gerate in unüberwindbare Probleme, wenn es darum gehe, die Zeit als intersubjektive zu konstituieren[181], und Heideggers Zeitekstasen, die eigentlich die Einheit der Zeit konstituieren sollten, setzten in der Extrapolation der Sorge solch eine „Macht der Dispersion" frei, daß der versammelnde Aspekt der Zeitlichkeit nicht mehr durchgehalten werden könne – außer wenn die Sorge „selber als ein *Kollektivsingular* betrachtet wird", und damit dann aber den Problemen des Husserlschen Bewußtseinsstromes nicht mehr entgehen könne[182].

Im Unvermögen der „Refiguration der Zeit durch die Erzählung"[183] kommt auch die narrative Hermeneutik an ihre Grenze, mit der Konsequenz daß sie sich „der Absicht des Denkens verweigert, eine Totalisierung der Geschichte zu vollziehen, die sich im Lichte des Begriffs völlig durchdringen und in der ewigen Gegenwart des absoluten Wissens zusammenfassen ließe"[184]. Die für Ricoeur einzig mögliche Antwort auf die Aporie der Totalität der Zeit ist die oben bereits dargestellte unvollkommene Vermittlung der dreifachen mimesis, denn: „Meines Erachtens existiert eine gute Korrelation zwischen der unvollkommenen Vermittlung, die das Denken der Geschichte bestimmt, und der pluralen Einheit der Zeitlichkeit, vorausgesetzt, man legt den Akzent sowohl auf die Pluralität der Einheit, die der als Kollektivsingular verstandenen Zeit zugeschrieben wird, als auch auf die Unvollkommenheit der genannten Vermittlung zwischen Erwartungshorizont, Traditionalität und historischer Gegenwart."[185]

In dieser Spannung von Pluralität und Unvollkommenheit der Vermittlung kann die Wahrheit einer Erzählung sich, wenn ich Ricoeur recht verstehe, dann nur noch auf wirkungsgeschichtlich-rezeptionsästhetischem Weg erweisen, nämlich dadurch, daß sie fähig ist, Menschen gegenwärtig zu affizieren, zu einer Refiguration der in ihr enthaltenen Welt anzuregen und so zu einer „konfliktreiche[n] Horizontverschmelzung"[186] zu führen, durch die neue Erfahrungen zur Sprache kommen, Perspektiven eröffnet und Welten verändert werden können, indem aus Beobachtenden Handelnde werden[187]:

Die Begegnung mit „einer Welt, die nicht die meine ist" ermöglicht für Ricoeur in der Aisthesis eine Entlastung vom Alltäglichen und in der Katharsis „neue Bewertungen der Realität, die im Wiederlesen Gestalt annehmen"[188]. Solche neuen Bewertungen aber füh-

180 Ricoeur: *ZuE 3*, 389–408.
181 Ricoeur: *ZuE 3*, 405.
182 Ricoeur: *ZuE 3*, 407f, Zitate 408, kursiv i.O.
183 Ricoeur: *ZuE 3*, 431.
184 Ricoeur: *ZuE 3*, 409.
185 Ricoeur: *ZuE 3*, 409.
186 Ricoeur: *ZuE 1*, 125.
187 Ricoeur: *ZuE 3*, 283–293.
188 Ricoeur: *ZuE 3*, 288.

ren zur Initiative, zum handelnd-leidenden Anfangen in der Gegenwart: „anfangen heißt, den Dingen einen neuen Verlauf geben, ausgehend von einer Initiative, die eine Folge verspricht und so eine Dauer begründet. (…) ein Werk soll folgen."[189] Dabei ist die Initiative für Ricoeur zugleich ein weiteres Argument dafür, daß die Welt nicht totalisierbar ist, denn: „In der Tat ist es etwas anderes, ob wir beobachten, was geschieht, oder ob wir bewirken, daß etwas geschieht. Wir können nicht Beobachter und Handelnde zugleich sein."[190] Die Initiative stelle einen Eingriff in die Totalität dessen dar, was der Fall ist: „Indem er etwas tut (…), lernt ein Handelnder, ein geschlossenes System aus seiner Umwelt herauszulösen, und entdeckt die dem System innewohnenden Entwicklungsmöglichkeiten."[191]
Auch die Initiative folgt dabei nach Ricoeur den Strukturen der Narrativität: Sie stelle einen Anfang dar, der – soll die Initiative eine vernünftige Handlung werden – nach Verkettung dränge, eine Folge haben müsse, die durch das Versprechen des Handelnden garantiert werde. Solches Versprechen aber geschehe mindestens einer anderen Person gegenüber und also im öffentlichen Raum – es kann zum Anfang einer Geschichte werden, die andere von mir erzählen und mich darin konfigurieren und refigurieren[192].

Hier nun überkreuzen sich endgültig Historie und Fiktion: Besteht nämlich die Wahrheit einer Erzählung darin, (neue) Initiative(n) zu ermöglichen, so kann die Fiktion der Historie hierin sogar überlegen sein[193]. Anders als der Historiker hat der Fiktionserzähler nämlich keine Schuld gegenüber der Vergangenheit abzutragen, so daß er in freier Form Welten kreieren kann, die durch seine Erzählungen ausgebreitet werden. Historischer wie fiktiver Text entwerfen vor sich eine Welt, die nicht die Welt des Lesers/ der Leserin ist, die aber für diese Möglichkeiten des In-der-Welt-Sein aufzeigt, die sie übernehmen können – und die so zu einem neuen Weltverhalten beitragen können[194]. Aber nur dem Fiktionserzähler ist es möglich, daß er mit der Zeit „spielt", Verzerrungen etc. einführt und so „etwas als Welt des Textes zu denken aufgibt, was durch die Lebenswelt des Lesers zu ergänzen ist, ohne welche die Bedeutung des literarischen Kunstwerks unvollständig bleibt"[195]. In höherem Maß als die historische Erzählung ermöglicht es daher für Ricoeur die Fiktionserzählung, alternative Weltdeutungen „auszuprobieren". Dies sei ihre metaphorische Referenz[196] und hierin sei sie mit der historischen Erzählung verkreuzt[197].

---

189 Ricoeur: *ZuE 3*, 372.
190 Ricoeur: *ZuE 3*, 373.
191 Ricoeur: *ZuE 3*, 374.
192 Dies führt dann zu Ricoeurs Überlegungen zur narrativen Identität, vgl. Ricoeur: *ZuE 3*, 392–400, und Paul Ricoeur: *Narrative Funktion*, 77–79.
193 Vgl. z.B. Paul Ricoeur: *ZuE 2*, 260–270.
194 Ricoeur: *ZuE 3*, 272, vgl. Ricoeur: *Erzählung*, 250f, Paul Ricoeur: *Text als Modell*, 88–92.98f.111–114. Zu dieser handlungsbezogenen Ausrichtung des Denkens Ricoeurs s.a. Morny Joy: *Derrida and Ricoeur*, v.a. 521f, 526.
195 Ricoeur: *ZuE 2*, 270. Ähnlich Gianni Vattimo, der in seinen Überlegungen zu Hölderlin zu dem Ergebnis kommt, daß die Ereignisse, „die die Kontinuität der bisherigen Welt durchbrechen und eine neue gründen", die Sprachereignisse der Dichtung seien, Vattimo: *Jenseits vom Subjekt*, 98.
196 Vgl. Ricoeur: *ZuE 1*, 126.
197 „Die Geschichte ist quasi-fiktiv, da die Quasi-Gegenwart der Ereignisse, die dem Leser durch eine lebendige Erzählung ‚vor Augen' geführt werden, durch ihre Anschaulichkeit den nötigen Ersatz bie-

Ist der Wahrheitsanspruch einer (historischen oder fiktiven) Erzählung aufgrund der Reflexion auf die Strukturen der Narrativität und die Bedeutung der narrativen Funktion als Wahrheitspräsumption „entlarvt" und läßt sich ihr Wahrheitsanspruch nur aufgrund ihrer Fähigkeit bewähren, Möglichkeiten neuen Weltverhaltens zu schaffen, so kann es natürlich auch keine absolute Normativität der Tradition oder der Erinnerung mehr geben. Die Normativität bestimmter Traditionen beruht nach Ricoeur vielmehr darauf, daß sich diese innerhalb einer bestimmten Erzähl- bzw. Lesegemeinschaft immer wieder als fähig erwiesen haben, neue Erfahrungen zu erfassen und zum Ausdruck zu bringen: „Der Akt des Lesens vollzieht sich (…) in einer Lesegemeinschaft, die unter bestimmten günstigen Umständen jene Normativität und Kanonizität entstehen läßt, die wir den großen Werken zuerkennen, das heißt denen, die sich unter den verschiedensten kulturellen Verhältnissen stets aufs neue de- und rekontextualisiert haben."[198]
Wiederum begegnet hier ein Verhältnis der Reziprozität, denn „Individuum und Gemeinschaft konstituieren sich in ihrer Identität dadurch, daß sie bestimmte Erzählungen rezipieren, die dann für beide zu ihrer tatsächlichen Geschichte werden. (…) ein Subjekt erkennt sich wieder in der Geschichte, die es sich selbst über sich selbst erzählt."[199] Es handelt sich hier um das Wechselspiel von Konfiguration und Refiguration, das für das hermeneutische Denken Ricoeurs prägend ist.
Gleiches gilt dann aber auch für die Normativität der Erinnerung: was und auf welche Weise erinnert werden muß, wird lediglich durch den „Wille[n], nicht zu vergessen", bestimmt[200]. Dieser Wille aber werde von dem Entsetzen hervorgerufen, welches ein „tremendum horrendum" wie Auschwitz verursache[201]. Auch für solche Erinnerung aber wird für Ricoeur die Überkreuzung von Fiktion und Historie von Bedeutung, denn: „Die Fiktion gibt dem entsetzten Erzähler Augen – Augen zu sehen und zu weinen. (…) Sie erlaubt es der Geschichtsschreibung, zum Gedächtnis zu werden. (…) Einzig der Wille, nicht zu vergessen, kann bewirken, daß sich diese Verbrechen *nie* wiederholen."[202] Wo die Entsetzlichkeit des Ereignisses eine (historische) Darstellung nahezu unmöglich macht (die Schuld des Historikers gegenüber der Vergangenheit zu groß wäre), sind es die Möglichkeiten der (fiktiv-verzerrenden) Refiguration, die Erinnerung und neue Initiative ermöglichen[203].

---

tet für das sich entziehende Vergangensein der Vergangenheit, von dem die Paradoxe der Repräsentanz ein beredtes Zeugnis ablegen.
Die Fiktionserzählung ist insoweit quasi-historisch, als die irrealen Ereignisse, von denen sie berichtet, Vergangenheit sind für die narrative Stimme, die sich an den Leser wendet; deshalb gleichen sie vergangenen Ereignissen und gleicht die Fiktion der Geschichte.", Ricoeur: *ZuE 3*, 308.

198 Ricoeur: *ZuE 3*, 291.

199 Ricoeur: *ZuE 3*, 397.

200 Ricoeur: *ZuE 3*, 306.

201 Ricoeur: *ZuE 3*, 304.

202 Ricoeur: *ZuE 3*, 305f.

203 Vgl. z.B. Martin Walsers Friedenspreisrede 1998 und seine darin zumindest implizit enthaltene Aufforderung, die Erinnerung (nicht des tremendum horrendum, sondern der Schuld – aber damit eben auch des Ereignisses) zu beenden, mit der fiktiven Refiguration des tremendum horrendum (und damit Erinnerung) in Roberto Benignis Film „Das Leben ist schön" (It. 1997).

Alles Verstehen ist Interpretieren, und jeder Satz drängt darauf verkettet zu werden – wenn dem so ist, erweist sich dann die dekonstruktivistisch-postmoderne Philosophie nicht doch als das, was ihre Kritiker ihr immer wieder vorwerfen: als Vollendung der Moderne oder Hypermoderne[204], dergestalt, daß gerade hier nun das denkende, interpretierende, verkettende Subjekt zum Maß aller Dinge wird?

Tatsächlich lassen sich die dargestellten hermeneutischen Positionen so lesen, allerdings nur wenn mit einer gewissen Einseitigkeit die verkettend-interpretierend refigurierende Aktivität des Subjekts betont wird. Sowohl bei Ricoeur als auch bei Vattimo ist aber genauso stark auch die andere Seite zu lesen: Passivität des Subjekts, das Affiziertwerden durch die Geschichte, die Herkünftigkeit aus der Tradition und der durch sie erschlossenen Welt[205]. In diesem Wechselspiel von Aktivität und Passivität, Rezeption und Produktion beginnt das Subjekt „vom Zentrum ins X" zu rollen[206].

Die dekonstruktivistisch-postmoderne Dezentrierung des Subjekts tritt deutlicher zu Tage, wo sowohl bezüglich der Unrichtigkeit der Spur als auch hinsichtlich der Vorgängigkeit von Sprache die Denkrichtung gegenüber Lyotard, Vattimo und Ricoeur umgekehrt und statt nach den Wegen der Verketten nach den Subjekt und Wirklichkeit konstituierenden Bedeutungen dieser Vorgängigkeit gefragt wird. Solche Überlegungen aber begegnen bei Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida.

Ähnlich wie bei Ricoeur und Lyotard findet sich auch im Hintergrund des Denkens von Emmanuel Lévinas der von Auschwitz ausgelöste „Tumor im Gedächtnis"[207]: Wie „ist es möglich, sich philosophisch sprechend oder schreibend der ‚Erfahrung' der Verfolgung zu nähern? Der ‚Erfahrung', die eben nicht mehr Erfahrung im hegelschen Sinne ist, die immer ein Resultat, einen Gewinn zu verzeichnen hat."[208] Wie die Spur eines Ereignisses lesen, das „sich nicht im Denken vergegenwärtigen und zur gemachten Erfahrung verwandeln läßt"[209]? Auschwitz kann für Lévinas gerade nicht „verstanden" werden, in dem Sinn, daß das Besondere – ja hier: das Traumatische – in das Allgemeine eingeordnet wird, kann – wie er in Auseinandersetzung mit Husserl und Heidegger darlegt – nicht in der Abschattung von einem universalen Horizont des Seins her dargestellt werden. Es hat keinen Platz in der Erfahrungswelt des verstehenden Subjekts[210]. Und doch hat dieses Ereignis in der Welt des verstehen wollenden Subjekts Spuren hinterlassen. Nicht das Sein als solches, sondern die Erschlossenheit des Seins wird daher für Lévinas zum Gegenstand des Denkens: „Das Denken ist das dramatisch Ereignis des In-

---

204 So z.B. Murphy: *Beyond Liberalism*, 87.

205 Ricoeur verweist gerade in seinen Überlegungen zur kollektiven und subjektiven narrativen Identität immer wieder auf die Zirkularität von Rezeption und Produktion, aus der heraus solche Identität entsteht, Ricoeur: *ZuE 3*, 395–400. Ausdrücklich weist er am Ende von „Zeit und Erzählung" darauf hin, daß Ziel einer narrativ-hermeneutischen Philosophie nicht die Erhebung des Subjekts sein könne: „es kann nicht darum gehen, daß das Lob der Erzählung heimlich den Anspruch des konstituierenden Subjekts wiederbelebt, den Sinn zu beherrschen" (Ricoeur: *ZuE 3*, 437). Dem Sinnüberschuß der Wirklichkeit entspricht das Bewußtsein der Grenzen des Subjekts!

206 Vattimo: *Jenseits vom Subjekt*, 82, und Vattimo: *Ende*, 126.

207 So eine Äußerung von Lévinas aus dem Jahre 1966, erwähnt bei Elisabeth Weber: *Nachdenken*, 256.

208 Weber: *Nachdenken*, 258.

209 Weber: *Nachdenken*, 259.

210 Vgl. hierzu allgemein: Emmanuel Lévinas: *Ontologie?* und Emmanuel Lévinas: *Sprache und Nähe*.

der-Welt-seins“[211], und die „Interpretation unserer konkreten Existenz ist abhängig von ihrem Eintritt in die ‚Lichtung‘ des Seins überhaupt.“[212] In dieser Lichtung finden sich immer schon Spuren, die uns affizieren, und in ihr hinterlassen wir Spuren, von denen andere – über alle unsere Intentionalität hinaus – affiziert werden. Das heißt: „Unser Aufenthalt in der Welt fällt nicht zusammen mit dem Bewußtsein der Wirklichkeit“[213]. Und umgekehrt liegt in der Spur die radikale Vorgängigkeit[214] des Anderen begründet: Indem in der Spur der Urheber/ die Urheberin gerade in ihrem Vergangensein deutlich werden, ist das „*Sein* auf die Weise des *Eine-Spur-Hinterlassens* (…) Vorbeigehen, Aufbrechen, Sich-Absolvieren.“[215] Die Spur dieses In-der-Welt-gewesen-Seins könne nun aber nicht so gelesen werden, daß ein denkendes Subjekt dieses Seins in seiner unvordenkliche Vergangenheit aus dem Horizont eines allgemeinen Daseins heraus versteht, be-greift, einer Gesamtorientierung einordnet. Die Spur sei vielmehr „unumkehrbare Transzendenz“[216]. Zum Ausdruck kommt solche unumkehrbare Transzendenz für Lévinas in erster Linie in dem Antlitz des Anderen, der mir begegnet und in dieser Begegnung durch sein Antlitz vor jedem Sprechen schon spricht: „Du wirst nicht töten!“[217]. Den Anderen be-greifen zu wollen, daß hieße, ihn in meine Welt, in mein Universum einordnen zu wollen, und damit seine Unabhängigkeit von mir zumindest partiell negieren. Der Andere aber kann nach Lévinas nicht partiell verneint werden: „Der Andere ist das einzige Seiende, dessen Negation nur als ganze geschehen kann: als Mord.“[218] Zwar kann ich den Anderen in dieser Art und Weise be-greifen, töten wollen, jedoch: „In dem Augenblick in dem mein Töten-können sich realisiert, entkommt mir der Andere.“[219] In dieser Unmöglichkeit der partiellen Verneinung, in der der Andere sich meinem Be-Greifen entzieht, werde seine Vorgängigkeit deutlich, sei der Andere in seiner Begegnung immer schon Anspruch an mich. In seinem Antlitz nämlich begegne mir der Andere in ungeschützter Nacktheit und „Die Nacktheit des Antlitzes ist Not, und in der Direktheit, die auf mich zielt, ist es schon inständiges Flehen. Dieses Flehen fordert.“[220] Es fordert, indem es meine Verantwortlichkeit vor dem und für den Anderen einklagt. „Das Ich verliert die unumschränkte Koinzidenz mit sich, seine Identifikation, durch die das Bewußtsein siegreich auf sich zurückkommt, um in sich selbst zu ruhen.“[221] Dieses in sich selbst ruhende Bewußtsein, das versucht, seine Umwelt durch Einordnen in seine Verstehenskategorien zu be-greifen (das Andere und den Anderen dem Selben unterzuordnen[222]) wird durch die Begegnung mit dem Anderen in Frage gestellt. Und zugleich: „Die Infragestellung meiner Selbst durch den Anderen macht mich dem Anderen in un-

211 Lévinas: *Ontologie?*, 106.
212 Lévinas: *Ontologie?*, 108.
213 Lévinas: *Ontologie?*, 107.
214 Lévinas spricht von der „unvordenklichen Vergangenheit“ des Anderen; Emmanuel Lévinas: *Spur*, 229.
215 Lévinas: *Spur*, 231.
216 Lévinas: *Spur*, 233.
217 Emmanuel Lévinas: *Idee des Unendlichen*, 198; vgl. auch 206: „Bevor es antizipiert oder konstituiert wurde, war das Antlitz schon da – es war mit am Werk, es sprach. Das Antlitz ist reine Erfahrung, Erfahrung ohne Begriff.“ S.a. Micha Brumlik: *Lévinas*, 124–131.
218 Lévinas: *Ontologie?*, 116.
219 Lévinas: *Ontologie?*, 116.
220 Lévinas: *Spur*, 222.
221 Lévinas: *Spur*, 223.
222 Vgl. Lévinas: *Ontologie?*, 109–117, und Lévinas: *Sprache und Nähe*, 261–275.

vergleichlicher und einziger Weise solidarisch. (…) Hier ist die ganze Welt Verantwortung, als ob das ganze Gebäude der Schöpfung auf meinen Schultern ruhte."[223] Ethik ist daher für Lévinas die Erste Philosophie[224].

In der Betonung der Ethik als Erster Philosophie läßt sich Lévinas' Werk als Durchkreuzung traditioneller Metaphysik und Ontologie lesen. Die Ontologie nämlich vermittle zwischen dem Ich und dem Anderen, indem sie ein Drittes (z.B. das Seinsverständnis) als gemeinsames Relat einführt. Sie „bringt das Andere auf das Selbe zurück"[225]. Eine Beziehung der Nähe, die den Anderen als Anderen wahr sein läßt, sei damit jedoch gerade nicht mehr möglich: „Die Beziehung mit dem Sein, die sich als Ontologie abspielt, besteht darin, das Seiende zu neutralisieren, um es zu verstehen oder zu erfassen. Sie ist daher keine Beziehung zum Anderen als einem solche, sondern die Reduktion des Anderen auf das Selbe. (…) Die Ontologie als Erste Philosophie ist eine Philosophie der Macht."[226]

Aber auch die Totalität „der" Geschichte und die Idee der Subjektivität erfahren bei Lévinas von der Begegnung mit dem Anderen her ihre Verwindung: Zwar versteht er, wie er im Vorwort zu „Totalität und Unendlichkeit" sagt, sein Werk gegenüber der Totalisierung der Geschichte als „eine Verteidigung der Subjektivität (…). Aber es erfaßt sie weder auf der Ebene des bloß egoistischen Protestes gegen die Totalität noch in ihrer Angst vor dem Tode; es begreift Subjektivität als eine solche, die in der Idee des Unendlichen [und das heißt bei Lévinas: in der Begegnung mit dem Anderen; W.S.] gegründet ist."[227] „Wenn die Geschichte vorgibt, mich und den Anderen einem unpersönlichen Geist zu integrieren, so ist diese vorgebliche Integration Grausamheit und Ungerechtigkeit, das heißt, sie kennt den Anderen nicht"[228], weil sie die Andersheit des Anderen nicht gelten läßt. Geschichte als Totalität verstanden werde der Beziehung zwischen Ich und Anderem, dieser „dialektischen Teilhabe des Selben am Anderen"[229] in ihrer Heterogenität gerade nicht gerecht, da sie Ich und Anderen immer von dem Selben, dem abstrakten Neutrum – und sei es des „Daseins"– her verstehen müsse[230]. Können aber Ich

---

223 Lévinas: *Spur*, 224. Diese Verantwortung besteht für Lévinas gerade in der Anerkennung der Andersheit des Anderen, seiner Transzendenz, und dem Verzicht darauf, ihn von dem Horizont des Daseins aus zu verstehen (vgl. Lévinas: *Ontologie?*, 109–117, gegen Heidegger), ihn von diesem Horizont her zu be-greifen. Das oder den Anderen von solch einem Horizont her zu verstehen, hieße nämlich, ihn von dem Selben her zu verstehen und also seine Singularität zugunsten der Totalität zu verneinen. Dem Anderen gegenüber aber sei eine partielle Verneinung unmöglich, ihn könne ich nur völlig verneinen und das heißt töten. Gerade dem aber widerspricht das Antlitz; vgl. Lévinas, Lévinas: *Ontologie?*, 115–117, u.ö. Oder negativ gewendet: „Die unendliche Andersheit, die dem Subjekt in *jedem* Anderen (…) begegnet, *kann* als die des Verfolgers nicht nur seine Andersheit, sondern sein Sein vernichten." (Weber: *Nachdenken*, 265). Solche Vernichtung aber setze voraus, den Anderen nicht mehr als Antlitz, sondern als Nichts (vielleicht könnte es aufgrund des Hintergrundes der Philosophie Lévinas', die auch als „Philosophie nach Auschwitz" bezeichnet worden ist – Weber: *Nachdenken*, 256 –, auch heißen: als Nummer) wahrgenommen wird.

224 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 49–58, 264, 283–289,und Brumlik: *Lévinas*, 129.

225 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 50.

226 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 55. Wenn Lévinas dabei gleichwohl in der Überschrift zu dem Abschnitt sagen kann „Die Metaphysik geht der Ontologie voraus." (49), so liegt dies m.E. daran, daß der Begriff selbst bei ihm bereits derart verwunden ist, daß Metaphysik im Gegensatz zur (Substanz-)Ontologie verstanden ist.

227 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 27.

228 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 66.

229 Vgl. Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 216 und 424.

230 S. z.B. Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 49–58, 432–434.

und Nicht-Ich aufgrund des „Überschuß der Epiphanie des Anderen“[231] nicht in eine Totalität aufgelöst werden, so bedeute dies die Absage an jede Totalität, die das Sein konstituieren könnte. Vielmehr „muß sich im Sein die Subjektivität ereignen, (…). Das Sein muß aus sich heraustreten als ein sich offenbarendes, d.h. als ein solches, das in seinem eigentlichen Sein hinfließt auf ein Ich, das auf es zugeht; (…).“[232]
Subjektivität ist bei Lévinas also nicht die Subjektivität des Ego cogito, sondern vielmehr verpflichtet durch den Anderen in seiner uneinholbaren Vorgängigkeit, der in seinem An-Spruch das Ego gerade aus seiner Zentralität herausreißt, in die Verantwortung ruft. Gerade in dieser Begegnung mit dem uneinholbar Anderen wird für Lévinas das Subjekt erst konstituiert. Das (Selbst-)Bewußtsein als Subjekt nämlich entstehe aus dem Bewußtsein der Trennung von dem Anderen in seiner Vorgängigkeit, die ich nicht einholen kann, von der mir nur die Spur des Antlitzes geblieben ist[233]. Und in der Erfahrung dieser Trennung konstituiere sich für das Subjekt (s)eine Welt. In der Erfahrung der Trennung nämlich erweise sich das Subjekt nicht als das Geistwesen des Ichbewußtseins, das Leib *hat*, sondern als Entität, die Leib *ist*. Damit aber konstituiere das Subjekt den Raum – die Welt und die Geschichte – nicht so, daß dieser eine objektive Realität darstellt, in die das Subjekt danach mit seiner Leiblichkeit eintritt, vielmehr „zeigt sich der Leib als der zentrale Punkt, als der Nullpunkt aller Erfahrung, und als schon engagiert in dieser Erfahrung durch eine Art fundamentaler Itineration, die gerade als Empfindung auftritt.“[234] „Das Subjekt bewegt sich in eben dem Raum, den zu konstituieren es im Begriff ist. Das Subjekt hält sich nicht in der Unbeweglichkeit des Absoluten, wo das idealistische Subjekt seinen Platz hat; es findet sich hineingezogen in Situationen, die sich nicht in Vorstellungen auflösen, die es sich von diesen Situationen machen könnte.“[235] Gerade dadurch aber entstehe ein Ort, eine Welt, in der das Subjekt leben könne: „Sich trennen, mit der Totalität nicht solidarisch bleiben, das bedeutet positiv, irgendwo sein, in dem Haus sein, auf ökonomische Art sein.“[236]
In der Spur des Anderen erfährt so das moderne Subjekt bei Lévinas seine endgültige Dezentrierung und wird sich zugleich seines Ortes bewußt – als des Kontextes, aus dem heraus es Welt wahrnimmt und in dem es von dem Anderen angesprochen ist. Solch eine Dezentrierung des Subjekts ***und*** der Welt muß dann aber natürlich wiederum Konsequenzen haben für den Wahrheitsbegriff. Lévinas will daher Wahrheit so bestimmen, daß sie der Erfahrung der Itineration gerecht wird, nämlich als „Bewegung, die ausginge von einer vertrauten und heimischen Welt (…) hin zum Fremden“[237] und dabei das Fremde gerade nicht dem Selben einordnet, sondern zu ihm in die ethische Beziehung der *Nähe* tritt. Diese aber unterscheide sich gerade dadurch von der Subjekt-Objekt-Beziehung, daß der Andere hier nicht zum (verobjektiviert-objektiven!) Gegenstand geworden ist, aber „dennoch der eine für den anderen Gewicht hat“[238]. Wahrheit ist also bei Lévinas keine kategoriale Bestimmung mehr, die ontologisch zu erweisen wäre, son-

231 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 321.
232 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 320.
233 Vgl. oben, S. 120, und Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 264f.
234 Emmanuel Lévinas: *Intentionalität*, 176.
235 Lévinas: *Intentionalität*, 178.
236 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 254.
237 Lévinas: *Intentionalität*, 185.
238 Lévinas: *Sprache und Nähe*, 261–275, Zitat 274 Anm.3.

dern vielmehr eine Haltung – Haltung, die den Anderen *als Anderen* für wahr haben kann[239].

In solchem Wahrhaben als Anderen gelingt es dem Subjekt schließlich, seinen Kontext und letztlich auch seine Endlichkeit zu überschreiten. Die Erfahrung der Trennung schon hat nach Lévinas das Subjekt dazu gedrängt, diesen Kontext überschreiten zu wollen: Aus der Trennung nämlich entstehe das Bedürfnis, das im Genuß Befriedigung finden wolle. Im Genuß könne das Subjekt die Vergangenheit vergessen, wiewohl diese – als die Begegnung mit dem Anderen und Erfahrung der Trennung – den Genuß erst möglich machte. Gleichzeitig sei das Subjekt im Genuß auf die Zukunft bezogen, denn „die Zeit, in der das Ich seinen Akt beginnen kann, kündigt die Labilität seiner Unabhängigkeit an. Die Ungewißheiten der Zukunft, die den Genuß verderben, erinnern den Genuß daran, daß seine Unabhängigkeit eine Abhängigkeit impliziert."[240] Diese implizierte Abhängigkeit nämlich bestehe in der Bedrohung des „nicht mehr können können"[241], die der Tod darstellt. Anders als Heidegger aber zieht Lévinas aus dieser Bedrohung durch den Tod nicht die Konsequenz, alle Bestimmung des Daseins in Relation auf dieses Sein-zum-Tode hin vorzunehmen. Vielmehr betont er die absolute Andersartigkeit des Todes, die sich jedem eigenen Vermögen und damit auch jeder möglichen Relation entzieht. Der Tod gehört „überhaupt keinem Horizont an (…). Er bietet sich keinem Zugriff. Er ergreift mich, ohne mir die Chance zu lassen, die mir der Kampf einräumt; denn im gegenseitigen Kampf bemächtige ich mich dessen, was mich ergreift. Im Tod bin ich der absoluten Gewalt ausgesetzt, dem Mord in der Nacht."[242] Damit aber ist der Tod die „unvorhersehbare Möglichkeit des Ereignisses (…), das im Begriff steht, in das Selbe der Immanenz einzubrechen, (…) unvorhersehbare Möglichkeit des *ganz anderen*, der Zukunft, Zeitlichkeit der Zeit, in der die Dia-Chronie genau das Verhältnis zu dem bezeichnet, was absolut außerhalb bleibt"[243].
Zeitlichkeit kann hier dann nicht durch das Sein-zum-Tode bestimmt sein, vielmehr: „Zeitlich sein heißt, gleichzeitig für den Tod sein und noch Zeit haben, gegen den Tod zu sein."[244] In dieser Zeit aber habe das Ich die Freiheit zum Wollen, nicht zum Wollen des Bedürfnisses, das im Genuß Befriedigung finden könnte, sondern zum Begehren – „Begehren für den Anderen"[245]. In diesem Begehren für den Anderen – in der Verantwortlichkeit für ihn – gehe das Ich über sich hinaus, und darin ist das Begehren für Lévinas Güte, denn: „Die Güte besteht darin, sich im Sein so zu setzen, daß der Andere mehr zählt als ich selbst. So enthält die Güte für das Ich, das der Entfremdung seiner Vermögen durch den Tod ausgesetzt ist, die Möglichkeit, nicht zum Tod zu sein."[246], denn „In der Geduld (…), in der der Wille so weit kommt, gegen jemanden und *für jemanden* zu leben, berührt der Tod den Willen nicht mehr."[247] Insofern als nämlich sowohl der Tod als auch der Andere den Möglichkeiten meines Verfügens ein Ende setzt, und ich beide nicht ergreifen kann[248], hat der Wille im Hinausgehen über das Selbst „die Zeit, für den Anderen zu sein und so trotz des Todes wieder einen Sinn zu finden"[249], gerade indem er die Grenzen des eigenen Vermögens anerkennt. Indem aber Tod wie der Andere sich unserer

---

239 Sie ist „eine Haltung, die sich nicht in kategoriale Bestimmungen konvertieren kann und deren Bewegung zum Anderen hin sich nicht in der Identifikation wiedergewinnt, eine Bewegung, die nicht zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt.", Lévinas: *Spur*, 215.

240 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 204f.

241 Emmanuel Lévinas: *Zeit und der Andere*, 47.

242 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 341.

243 Lévinas: *Zeit und der Andere*, 12. In dieser bleibenden Transzendenz des absoluten Außerhalb wird die Zukunft des Todes, die Zeitlichkeit der Zeit, zur Ewigkeit. Diese nämlich sei nicht „die Idee einer *Seinsweise*, in der das Vielfältige eines ist und die dem Gegenwärtigen seinen vollen Sinn verleihen würde", sondern gerade dieses „*Immer* der Nicht-Übereinstimmung, aber auch dieses *Immer* des *Verhältnisses*" (8f.).

244 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 344.

245 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 345.

246 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 364.

247 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 352.

248 Vgl. Lévinas: *Zeit und der Andere*, 45 und 50f.

249 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 346.

bemächtigen, vollzieht sich in der Begegnung mit dem Anderen, von Angesicht zu Angesicht, die Anwesenheit der Zukunft in der Gegenwart, denn: „Die Zukunft ist das, was nicht ergriffen wird, was uns überfällt und sich unser bemächtigt.“[250]
Somit aber fallen bei Lévinas in der Begegnung mit dem Anderen und dem Begehren für ihn die Zeiten zusammen, „[beugt] die Welt sich zu Vergangenheit und Zeit“[251]: wie in dem Antlitz, der Spur des Anderen, seine unvordenkliche Vergangenheit die Gegenwart bestimmt – Urimpression, aus der heraus Bedürfnis, Begehren und Genuß erst möglich werden[252], so erstreckt sich diese Gegenwart im Begehren für den Anderen in eine Zukunft, die von der unauflöslichen Transzendenz des Anderen bestimmt selbst den Tod des Ich überschreitet[253]. Nicht das Urteil „der Geschichte“ über die Werke dieses Ich, sondern diese Verantwortlichkeit gegenüber dem Nächsten ist es daher, die über die „Wahrheit“ des Individuums entscheidet[254].
Lévinas und Ricoeur treffen sich hier: indem beide das Vergangensein des Vergangenen (bei Ricoeur als Geschehen, bei Lévinas als Person zu verstehen) betonen, können sie Wahrheit nicht mehr im Rückbezug auf das archaische Eine verstehen. Erweist sich dabei bei Ricoeur Wahrheit dann in erster Linie im Kommunikationszusammenhang über die Sinnhaftigkeit einer Perspektive, so wird doch zugleich deutlich, daß Wahrheit eine ethische Verpflichtung gegenüber dem und den Vergangenen einschließt: die *Schuld* des Historikers! Diese Ethisierung des Wahrheitsbegriffs aber prägt das Denken von Lévinas: Wahrheit, das ist die Haltung, in der die Vorgängigkeit des Anderen in seiner Andersheit und in seinem fordernden Anspruch ge-wahrt bleibt und so die uneinholbare Transzendenz in der Welt des Subjekts aufscheint. – Wahrheit, die in Beziehung geschieht!

In der bisherigen Darstellung ist deutlich geworden, welche fundamentale Bedeutung der Sprache („langage“, Sprachlichkeit/Rede) in dem philosophischen Denken Lévinas’ zukommt[255]: Vor allem Sprechen sind es bereits das Antlitz des Anderen und selbst seine Spur, die mich in der Begegnung ansprechen, zum An-Spruch an mich werden und zur Verantwortung herausfordern. Da aber andererseits die Sprache („langue“, Zeichen[256]) in ihrem Vermögen des Be-Zeichnens, Be-Nennens auch das Medium ist, um den Anderen zu be-greifen, in meinen Horizont einzuordnen und ihn so gerade in seiner Andersheit zu negieren, muß Lévinas im Blick auf die Sprache genauer unterscheiden: Die Sprache des benennenden Verstehens ist für ihn kerygmatische Sprache, die der Beziehung der Nähe aber Sprache der passiven Synthesis, der Berührung in der Rede.
Verstehendes Bezeichnen, so legt Lévinas in Anschluß an Husserl dar, sei ein Akt des Meinens, in dem das in der Erfahrung Gegebene ***als*** Etwas verstanden werde. Nicht ein Seiendes als solches sei im Akt des Verstehens dem Bewußtsein gegenwärtig, sondern dieses Etwas als Vermeintes, in seinem intentionalen Sinn: „Dem Bewußtsein gegen-

250 Lévinas: *Zeit und der Andere*, 48.
251 Lévinas: *Spur*, 233.
252 Vgl. Lévinas: *Intentionalität*, 165–170, 183f; Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 210–216, 253–256.
253 Indem nämlich die Zukunft des Todes wie des Anderen in dem Sinne immer zukünftig bleibt, daß ich sie nie ergreifen kann, berührt das Ich in dieser Weise der Existenz die Ewigkeit. Ewigkeit nämlich, so Lévinas, sei nicht „die Idee einer Seinsweise, in der das Vielfältige eines ist und die dem Gegenwärtigen seinen vollen Sinn verleihen würde“, sondern das Verhältnis der Zeit „zu *demjenigen*, was, als von sich aus Unangleichbares, absolut Anderes, sich nicht durch die Erfahrung angleichen läßt, oder als Verhältnis zu *dem*, was als von sich aus Unendliches, sich nicht be-greifen läßt“, sei das „*Immer* der Nicht-Übereinstimmung, aber auch dieses *Immer* des *Verhältnisses* – der Sehnsucht und des Wartens.“, Lévinas: *Zeit und der Andere*, 8f.
254 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 352–365.
255 Vgl. auch Taureck: *Einführung*, der Lévinas’ Philosophie als „Humanismus der Sprachlichkeit des Menschen“ bezeichnet (23).
256 Zu der Zuordnung der französischen Begriffe vgl. Lévinas: *Sprache und Nähe*, 286f.

wärtig sein heißt, daß *Dieses*, das sich in der Erfahrung abzeichnet, schon gemeint oder verstanden oder identifiziert ist, daß es also gedacht ist *als* dieses oder *als* jenes und als gegenwärtig: eben das aber heißt gedacht."[257] Die kerygmatische Funktion der Sprache bestehe nun darin, daß die „Aussage des Sinnes – hinter der jede Erfahrung zurückbleibt, mag sie auch zu ihrer Wiederholung einladen – (…) zuerst die Seienden nennen [muß], sie als dieses oder jenes verkünden."[258] Bleibt aber schon die Erfahrungen jedes Seienden hinter der Aussage des Sinnes zurück, geht also nicht in diesem Sinn einfach auf, so gelte dies umso mehr von empirischen Individuen. Ihre Erscheinungsweise sei ein „Kontinuum von Abschattungen und Perspektiven", jedoch seien sie selbst „nicht in ihrer Abschattung enthalten, sondern kündigen sich als immer andere und andere, aber immer identifizierbare an"[259]. Allem intentionalen Vermeinen gegenüber bleibt der Andere in seiner Andersheit vorgängig.

Läßt sich der Andere als Anderer aber gerade nicht durch solch intentionales Vermeinen wahr haben, so muß die Sprache der Begegnung eine andere sein als die kerygmatische Sprache des verstehenden Bewußtseins. Lévinas kommt hier wiederum auf die Bedeutung von Trennung und Zeitlichung zu sprechen. Verweist nämlich bereits die Bestimmung des denkenden Verstehens als Vermeinen als darauf, daß ein „minimaler Abstand des Fühlens und Gefühlten" aufgrund der Intentionalität des Bewußtseins besteht, so hatten wir ja oben bereits gesehen, daß es für Lévinas gerade die Erfahrung des Abstandes und der Trennung von dem Anderen sind, die das Bewußtsein als Subjekt ermöglichen. Anders als das objektivierende, benennend-verstehende Bewußtsein erweise sich solches Subjektbewußtsein daher „als passives Werk der Zeit, das niemand in Gang bringt" und könne mithin „nicht in den Kategorien desjenigen Bewußtseins beschrieben werden, das einen Gegenstand intendiert" und also Aktivität und Initiative ans Werk lege[260]. In der Begegnung mit dem Anderen ist Sprache daher für Lévinas nicht das (kerygmatische) Vermögen des Subjektes, sondern „passive Synthesis" [261] des Angesprochenseins und der Berührung, des Kontaktes: „(…) die Sprache des Kontaktes berührt den Nächsten in seiner nicht-ideelen Einheit. Unter dieser Voraussetzung kann man sagen, daß der Nächste sich nicht zeigt, nicht erscheint. Es fehlt ihm der Horizont der Mannigfaltigkeit, in dem seine Identität verkündet, festgehalten, thematisiert und so offenbart werden könnte. Aber es fehlt ihm, woran er keinerlei Bedarf hat. Was *unmittelbar* einen Sinn hat, bevor er ihm verliehen wird, genau das ist der Nächste."[262] Wie Lévinas am Beispiel der Liebkosung zeigt, kann daß Bewußtsein mit seiner kerygmatischen Sprache diese Unmittelbarkeit der Begegnung und ihrer Kommunikation nie einholen[263], die Unmittelbarkeit ist Besessenheit, „be-sitzende Nähe des Nächsten, die das Bewußtsein überspringt"[264]. Das Antlitz des Nächsten in der Nähe der Begegnung be-deute selbst, fordert heraus, „die Besessenheit ist eine Verantwortung ohne Wahl"[265].

---

257 Lévinas: *Sprache und Nähe*, 264.
258 Lévinas: *Sprache und Nähe*, 265.
259 Lévinas: *Sprache und Nähe*, 266.
260 Lévinas: *Sprache und Nähe*, 271.
261 Lévinas: *Sprache und Nähe*, 271 u.ö.
262 Lévinas: *Sprache und Nähe*, 281.
263 Lévinas: *Sprache und Nähe*, 278f.
264 Lévinas: *Sprache und Nähe*, 281.
265 Lévinas: *Sprache und Nähe*, 283.

Der Vorgängigkeit des Anderen in der Spur entspricht daher bei Lévinas eine Sprache (langage) vor aller Sprache (langue), ein Angesprochensein ohne jede Bezeichnung – uneinholbar durch jegliche Intentionalität: „Die Nähe ist keine Intentionalität. Einer Sache nahe sein heißt nicht, sie sich erschließen und die so ‚entdeckte' intendieren (…)."[266] Vielmehr: „Das erste Wort sagt das Sagen selbst. Es bezeichnet noch keine Seienden, hält keine Themen fest und will nichts identifizieren."[267] Das Sagen sprengt die Totalität, aus der es entspringt.

Erklärendes Verstehen geschieht für Lévinas in der Referenz der Spur. Es folgt der Begegnung mit dem (oder besser: durch den?) Anderen nach, folgt auf die Verpflichtung zur Ant-Wort, die aus der Nähe der Begegnung entsteht. Und es ist gezeichnet von der Arbitrarität der Spur, in der der Andere sich entzieht, sich in seiner Vorgängigkeit erweist und sich somit der Re-Präsentation im Verstehen verweigert, dem Horizont jedes Be-greifens transzendent.

Auch im Denken von Jacques Derrida haben die Spur und die Arbitrarität ihrer Referenz eine zentrale Funktion. Anders aber als Lévinas, der von der Spur und ihrem Anruf zu der Vorgängigkeit des Anderen zurückfragt und aufgrund seiner Unverrechenbarkeit in einen universalen Horizont zu einer Durchkreuzung der Metaphysik sowie aufgrund des Angesprochenseins durch den Anderen und der darin liegende Verpflichtung zur Ant-Wort zu einer Dezentrierung des Subjekts gelangt, fragt Derrida nach der Referentialität der Sprache, die diese Ant-Wort gibt. Auch die Referenz der Sprache selbst, so ist sein Ergebnis, ist Spur-Referenz, gezeichnet von der Arbitrarität des Danach, insofern als alles Bezeichnen die Spuren von vorher Bezeichnetem aufgreift. Durchkreuzung der Metaphysik und Dezentrierung des Subjekts somit auch hier, indem die Arbitrarität des Bezeichnens das Subjekt und sein Vermeinen immer wieder neu in Frage stellt und die in den Prozessen des Bezeichnens produzierten Differenzen sich einer Totalisierung verweigern – die nur im Horizont einer idealen Sprache möglich wäre – und vielmehr auf die „DifferÄnz"[268] der Differenzen verweisen:
Über das Thema der Vorgängigkeit des Anderen läßt sich die Derrida-Lektüre direkt mit der Lévinas-Lektüre verknüpfen. Die Notwendigkeit zu sprechen ergibt sich nämlich für Derrida direkt aus der Begegnung mit dem anderen[269], wie Derrida in seinem Jerusalemer Vortrag „How to avoid speaking: Denials" („Comment ne pas parler?") darlegt:
„At the moment when the question ‚how to avoid speaking?' is raised and articulates itself in all its modalities (…) it is already, so to speak, *too late*. There is no longer any question of not speaking. Even if one speaks and says nothing, even if an apophatic dis-

266 Lévinas: *Sprache und Nähe*, 292.
267 Lévinas: *Sprache und Nähe*, 294.
268 So der Versuch von Walter Lesch: *Wer hat Angst …?*,41, Derridas Unterscheidung von „différence" und „différance" ins Deutsche zu übersetzen. Wo ich nicht das französische Original verwende, mache ich mir diese Übersetzung zu eigen.
269 Derrida verwehrt sich dabei gegen die Personifizierung und Maskulinisierung, die sich in Lévinas' Schreibweise („der Andere") zeigt. Wir müßten also bezüglich Derrida immer von „dem anderen" sprechen, wobei es hier im Deutschen nicht in gleicher Weise wie im Englischen (the other) und Französischen (l'autre) möglich ist, mit der Uneindeutigkeit des Genus zu spielen. Vgl. Bennington und Derrida: *Portrait*, 64, 223–227.

course deprives itself of meaning or of an object[270], it takes place. That which committed or rendered it possible *has taken place*. The possible absence of a referent still beckons, if not toward the thing of which one speaks (…), at least toward the other (other than Being) who calls or to whom this speech is addressed – even if it speaks only in order to speak, or to say nothing. This call of the other, having always already preceded the speech to which it has never been present a first time, announces itself in advance as a *recall*. Such a reference to the other will always have taken place. Prior to every proposition and even before all discourse in general – whether a promise, prayer, praise, celebration. The most negative discourse, even beyond all nihilisms and negative dialectics, preserves a trace of the other. A trace of an event older than it *or* of a ‚taking-place' to come, both of them: here there is neither an alternative nor an contradiction."[271]

In der Spur des Anderen und seines An-Spruchs erhebt sich für Derrida die Sprache. Doch auch diese selbst ist für ihn gezeichnet von der Spur-Referenz. Gegen ein repräsentativistisches Verständnis von Sprache nämlich betont Derrida, daß das Zeichen „nichts" repräsentiere. Auch das Zeichen stehe vielmehr in der Referenz der Spur, sei Ereignis des Danach, Produktion der Einbildungskraft und der Erinnerung – „Monument-des-Lebens-im-Tod, Monument-des-Todes-im-Leben"[272]. Besonders deutlich wird solche Spur-Referenz für Derrida in der Schrift, die daher immer wieder im Zentrum seiner Überlegungen steht: bereits in der Sprache, aber sichtbar vor allem in der Schrift geschehe eine „Verräumlichung" eines Begriffs[273], durch die eine Trennung von Zeichen und Bezeichnetem geschehe. Eher denn Repräsentation des Bezeichneten (in seinem idealen Sinn) sei das Zeichen daher Spur dieses Bezeichneten, Verweis auf die Vorgängigkeit und die in diesem Abstand gegebene Differenz: „Die Verräumlichung bezeichnet nichts, kein Seiendes, keine entfernte Präsenz; sie ist der Index eines irreduziblen Draußen und gleichzeitig der einer Bewegung, einer Verschiebung, die eine irreduzible Anderseits anzeigt."[274] Diese „Unterbrechung der Anwesenheit im Zeichen"[275] werde nun aber in der Schrift besonders deutlich, da hier nicht nur die Anwesenheit des Bezeichneten, sondern auch die Anwesenheit von Sprecher und Empfänger durchbrochen sei: „Meine ‚schriftliche Kommunikation' muß, trotz des völligen Verschwindens eines Empfängers überhaupt, lesbar bleiben, damit sie als Schrift funktioniert, das heißt lesbar ist. (…) diese Abwesenheit ist keine kontinuierliche Modifikation der Anwesenheit, sie ist eine Unterbrechung der Anwesenheit, der ‚Tod' und die Möglichkeit des ‚Todes' des Empfängers, eingeschrieben in die Struktur des Zeichens (…)."[276] Genauso gelte mit Blick auf den Autor: „Damit ein Geschriebenes ein Geschriebenes sei, muß es weiterhin

---

270 Derridas Thema in dem Vortrag ist die Frage der Negativen Theologie!

271 Jacques Derrida: *How to Avoid Speaking*, 97.

272 Jacques Derrida: *Schacht und Pyramide*, 97. Vgl. Derrida: *Semiologie und Grammatologie*, 66: „Kein Element kann je die Funktion eines Zeichens haben, ohne auf ein anderes Element, das selbst nicht präsent ist, zu verweisen (…)."

273 Derrida: *Semiologie und Grammatologie*, 65.

274 Jacques Derrida: *Positionen*, 100, vgl. Derrida: *Semiologie und Grammatologie*, 66, 76f. Derrida grenzt sich hier implizit ab von de Saussures Semiologie, in der Kommunikation dergestalt verstanden werde, „daß die Identität eines bezeichneten Objekts, eines Sinns oder eines Begriffs, die von Rechts wegen vom Übergangs- und Bezeichnungsvorgang selbst abgetrennt werden können, von einem Subjekt zum anderen weitergeleitet werden soll", Derrida: *Semiologie und Grammatologie*, 62.

275 Jacques Derrida: *Signatur*, 311.

276 Derrida: *Signatur*, 298.

‚wirken' und lesbar sein, selbst, wenn der sogenannte Autor des Geschriebenen nicht einsteht für das, was er geschrieben hat, was er gezeichnet zu haben scheint (…)."[277] Wiewohl das schriftliche Zeichen in einem bestimmten Kontext (einer Verräumlichung) entstanden ist, muß es also fähig sein, diesen Kontext zu durchbrechen, über ihn hinauszugehen: „Kein Kontext kann es einschließen."[278] Diese Fähigkeit des Zeichens, Kontexte zu durchbrechen, resultiert für Derrida aufgrund der bereits dargestellten Spur-Referenz des Zeichens jedoch gerade nicht daraus, daß ein Zeichen einen idealen Sinn repräsentiere, sondern aus der mit dieser Spur-Referenz gegebenen Unmöglichkeit *reiner* Anwesenheit. Wie Derrida im Rückgriff auf Husserls Differenzierung der Formen von Abwesenheit des Referenten in den Logischen Untersuchungen zeigt, liegt gerade in den durch die Verräumlichung bedingten Differenzen zwischen Zeichen und Bezeichneten die Möglichkeit des Zitates und damit der Durchbrechung von Kontexten: „Jedes (…) Zeichen kann als kleine oder große Einheit *zitiert*, in Anführungszeichen gesetzt werden, dadurch kann es mit jedem gegeben Kontext brechen, unendlich viele neue Kontexte auf eine absolut nicht saturierbare Weise erzeugen. Dies setzt nicht voraus, daß das Zeichen (*marque*) außerhalb von Kontext gilt, sondern im Gegenteil, daß es nur Kontexte ohne absolutes Verankerungszentrum gibt. (…) Was wäre ein Zeichen (*marque*), das man nicht zitieren könnte? Und dessen Ursprung nicht unterwegs verlorengehen könnte?"[279]
Die Iterierbarkeit wird somit für Derrida zum wesentlichen Kennzeichen des Zeichens und der Schrift[280], jedoch bedeuten Iterierbarkeit und Zitation keineswegs Repräsentation. Indem das Zitat den Bruch mit dem ursprünglichen und die Verankerung in einem neuen Kontext bedeutet, stellt es vielmehr einen Vorgang der Transformation dar, es ist ein „Text, welcher nur aus der Transformation eines anderen Textes hervorgeht"[281]. Die Transformation im Zitat ist ermöglicht durch die Spur von Differenzen, die jeden Text aufgrund der Verräumlichung durchzieht: Sie greift, um es mit Lyotard zu sagen, anderes, in dem aktuellen Satz nicht zur Darstellung Gekommenes aber Mitgeführtes auf und bringt es in einem neuen Kontext zur Darstellung[282]. Mit dieser Verankerung im neuen Kontext verändert sich der zitierte Satz, er ist different, obwohl der „selbe"[283].
Da aber für Derrida, wie wir gesehen haben, jedes Element einer Sprache rückbezogen ist auf ein anderes Element, „Zitat" ist, und aufgrund der Verräumlichung in keinem dieser Elemente reine Anwesenheit zum Ausdruck kommen kann, werden Sprache und Sprechen für ihn überhaupt erst möglich aufgrund des in solchem zitierenden Rückbezug gegebenen „systematische[n] Spiel der Differenzen, der Spur von Differenzen, der Verräumlichung, mittels derer sich die Elemente aufeinander beziehen"[284]. *Vor* der Diffe-

277 Derrida: *Signatur*, 299. Vgl. Bennington und Derrida: *Portrait*, 60: „Schreiben heißt *a priori* wissen, daß ich sterblich bin, daß aber der Empfänger es auch ist. Und Lesen heißt *a priori* wissen, daß der Autor sterblich ist, daß aber ich, der Leser, es auch bin."
278 Derrida: *Signatur*, 300.
279 Derrida: *Signatur*, 304
280 Derrida: *Signatur*, 298.
281 Derrida: *Semiologie und Grammatologie*, 67.
282 Im Anschluß an Ricoeur ließe sich dieser Vorgang auch als „Sinnproduktion" bezeichnen.
283 Es handelt sich also bei der Iterierbarkeit des Zeichens um die Möglichkeit einer nichtidentischen Wiederholung, vgl. Bennington und Derrida: *Portrait*, 44. Vgl. Ricoeurs Überlegungen zum Verhältnis von Konfiguration und Refiguration, Ricoeur: *ZuE 1*, 113–135, und zur Unterscheidung von Identität und Ipseität, Ricoeur: *ZuE 3*, 394–400.
284 Derrida: *Semiologie und Grammatologie*, 67f, vgl. 77.

renz von Sprache und Sprechen müsse daher als ihre Ermöglichung überhaupt „eine systematische Produktion von Differenzen, Pro-duktion eines Systems von Differenzen – eine *différance*“ liegen[285], die selbst nicht wieder auf eine Einheit (und sei es eines „Autors“) zurückführbar sei. Denn die „Subjektivität ist – ebenso wie die Objektivität – eine Wirkung der *différance*“[286]. Derridas Wortschöpfung der „différance“ soll dabei die Unmöglichkeit zum Ausdruck bringen, die Vorgängigkeit und Differenz dieser Produktion von Differenzen in der Sprache einzuholen: erst im „Verzug“ der Schrift, in ihrer Verräumlichung wird das Differentsein der différance sichtbar – als „Spur“ im Zeichen, im Zitat der nicht einholbaren Vorgängigkeit. Die Unmöglichkeit vollständiger Repräsentation kommt damit bereits in dem für Derrida „grundlegenden“ Begriff der différance zum Ausdruck[287].
Das Subjekt ist also für Derrida in all seinem Sprechen, Schreiben und Tun immer schon „danach“: in der Antwort wie im Zitat selber Folge der Uneinholbarkeit der différance und ihrer Produktion von Differenzen. Daher auch hier: Dezentrierung des Subjekts, Betonung des Danach, der Unrichtigkeit und der Spur.

Daß die uneinholbare Differenz der différance nicht ausreichend berücksichtigt wird, ist Derridas Kritik an der gegenwärtigen Philosophie der Metapher[288], insbesondere an Paul Ricoeur. Dies ist umso erstaunlicher, als beide von der Polysemie der Sprache ausgehen[289], so daß es in der lesenden Aneignung möglich erscheint, Derrida von Ricoeur her zu lesen und umgekehrt[290]. Für Derrida jedoch stellt sich der Prozeß der mimesis, durch den eine Metapher lebendige Metapher wird/bleibt, dergestalt dar, daß die „mimesis (…) stets mit der theoretischen Wahrnehmung der Ähnlichkeit oder der Gleichartigkeit verbunden [ist]“[291]. Hinter dem Gedanken der Metapher stehe daher immer das Ideal einer ursprünglichen Bedeutung: „Die Geschichte der Metapher gleicht im wesentlichen nicht einer Verschiebung mit Brüchen, mit Wiedereinschreibungen in ein heterogenes System, mit Mutationen, Abweichungen ohne Ursprung, sondern einer progressiven Erosion, eines regelmäßigen semantischen Verlustes, eines ununterbrochenen Ausschöpfens der ursprünglichen Bedeutung.“[292] Nicht das Spiel der Differenzen, die Notwendigkeit des Zitierens und Transformierens kommt also für Derrida in der Metapher zum Ausdruck, sondern die Sehnsucht nach der Wahrheit des idealen Ursprungs. Die Vorgängigkeit des Signifikats gegenüber dem Signifikanten versuche die Metapher durch Analogie einzuholen. Aus der Unmöglichkeit aber, diese Differenz zu überspringen[293], resultiere die „unerschöpfliche Überbestimmtheit“ der Metapher, die zu unendlicher Metaphernbildung führe[294]. Die ursprünglich anschauliche (aber eben nicht vollständig repräsentierte) Figur hinter der Metapher werde so immer stärker abgenutzt, wie eine Münze am Schleifstein[295], durch ständig neue Metaphern-

285 Derrida: *Semiologie und Grammatologie*, 69.
286 Derrida: *Semiologie und Grammatologie*, 70.
287 „Grundlegung“ freilich in dem Sinn, daß der Begriff der différance selbst auf die nicht repräsentierbare Abwesenheit des „Grundes“ verweist. Als Zeichen in der Spur der différance bringt sie der Begriff „différance“ zwar zur Darstellung, jedoch in der Unrichtigkeit, bleibenden Differenz der Verräumlichung, der Spur-Referenz. Vgl. Bennington und Derrida: *Portrait*, 79–85.
288 Vgl. die Bemerkung in Bennington und Derrida: *Portrait*, 138: „Die Metaphysik begreift die Metapher als einen Umweg, auf dem der Sinn sich der Gefahr des Nicht-Sinns aussetzt, um im Begriff wieder zu sich selbst zu kommen.“
289 Vgl. dazu Joy: *Derrida and Ricoeur*, 518.
290 Vgl. oben, Anm. 282, S. 129.
291 Jacques Derrida: *weiße Mythologie*, 228.
292 Derrida: *weiße Mythologie*, 211. Sic! Vermutlich sind die letzten beiden Satzglieder grammatikalisch anzugleichen und im Dativ zu lesen.
293 Vgl. Bennington und Derrida: *Portrait*, 86f.
294 Derrida: *weiße Mythologie*, 235.
295 Derrida: *weiße Mythologie*, 206.

bildung ausgebleicht. Die Überbestimmtheit der Metapher erscheint somit bei Derrida im negativen Licht[296].

Für Ricoeur dagegen liegt in der Überbestimmtheit – im Sinne von Polysemie – gerade die positive Funktion der Metapher begründet: Sie ermöglicht es, daß die Metapher lebendige Metapher bleibt, die Fähigkeit besitzt, mir heute eine Welt vor Augen zu stellen, die nicht die meine ist, und mich so einlädt, eine neue Weltsicht auszuprobieren[297]. Derridas Kritik könnte Ricoeur an diesem Punkt m.E. nur dann wirklich treffen, wenn Ricoeur damit implizierte, daß diese durch die Metapher zum Ausdruck gebrachte Weltsicht eine, ja die ideale, wahre Weltsicht sei und von der Metapher in vollständiger Weise repräsentiert werde. Ricoeur so zu lesen, hieße jedoch gerade, seine Überlegungen zur *dreifachen* mimesis nicht hinreichend wahrzunehmen und dadurch seine Aussagen zu den Wechselzusammenhängen der Traditionalität und dem Verhältnis von Konfiguration und Refiguration unberücksichtigt zu lassen. Andernfalls zeigt sich aber auch bei Ricoeur die bleibende Spannung (Differenz!) zwischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont, die dazu führt, daß jede Refiguration Zitat ist, unvollständige Repräsentation, die der Arbitrarität der Spur verhaftet bleibt, ohne sich in einer idealen Welt gründen zu können.

Der Konflikt zwischen Derrida und Ricoeur erweist sich damit als Differenz der Denkrichtungen: Beide gehen von der Polysemie der Sprache aus. Während jedoch der eine (Derrida) die Möglichkeit der Rückführung solcher Polysemie auf Eindeutigkeit hin hinterfragt und letztlich diese Möglichkeit destruiert, betrachet der andere (Ricoeur) die Funktionen solcher Polysemie und die in ihr begründeten Möglichkeiten, Weltverhalten einzuüben[298]. Die bleibende Produktion von Differenzen kennzeichnet dabei das Denken beider Philosophen[299].

---

296 Joy: *Derrida and Ricoeur*, 517.

297 Vgl. oben, S. 112, und Joy: *Derrida and Ricoeur*, 521.

298 Dabei betont Ricoeur gerade die „Grenzen der Erzählung", die mit der Polysemie und der dadurch gegebenen Nötigung zur Refiguration gegeben sind: „(…) *es kann nicht daruam gehen, daß das Lob der Erzählung heimlich den Anspruch des konstituierenden Subjekts wiederbelebt, den Sinn zu beherrschen.* Im Gegenteil: Jedes Denken sollte die Gültigkeit seines Gebrauchs in dem ihm zugewiesenen Bereich überprüfen, und zwar durch eine exakte Ausmessung der Grenzen dieses Gebrauchs." (Ricoeur: *ZuE 3*, 437, kursiv i.O.).

299 Vgl. Joy: *Derrida and Ricoeur*, 526: „For the moment it seems that Derrida and Ricoeur are speaking different languages, with very different intentionalities. Derrida, in drawing attention to the profound ambiguities of language, leaves us in a state of noncommitted polymorphous exploration that is confined basically to retrospective textual analysis. Ricoeur, committed to action, seeks to explore the same ambiguities of language in a creative manner, not just with reference to the word and text but also to life itself. The heuristic and prospective orientation of Ricoeur's work sustains an affirmation that reason, however flawed, can provide grounds for self-reflection. We are not just rearranging the linguistic remnants of a former naively ordered life, but, rather, we are passionately involved in a constant process of redefinition." Anzufragen bleibt hier allerdings, ob Joy damit das Wirklichkeitsverständnis Derridas angemessen wiedergeben („zitiert") hat. Wenn sie hier von einem „former naively ordered life" spricht, so unterstellt dies Derrida einen Fortschrittsgedanken, der – eher an Hegel und die Moderne anklingend – Derrida völlig fremd ist: In *jedem* Kontext findet sich das Spiel der Differenzen und kein Zitat kommt in der (nötigen) Verräumlichung über die Spur-Referenz hinaus. Aufgabe der Vernunft wäre es nach Derrida, gerade diese Verwobenheit in das Spiel der Differenzen anzuerkennen – und die Ergebnisse ihres Nachdenkens daher nicht absolut zu setzen, vgl. seine Kritik an dem „Mythos" der westlichen, weißen Vernunft: „der weiße Mensch hält seine eigene Mythologie, die indoeuropäische Mythologie, seinen logos, das heißt Mythos seines Idioms, für die universelle Form dessen, was er immer noch Vernunft nennen wollen soll.", Derrida: *weiße Mythologie*, 209. Weniger deutlich als bei Ricoeur, aber immer noch deutlich genug ist schließlich auch Derridas Dekonstruktion nicht nur eine (beliebige) Neuanordnung von Sätzen, sondern bezogen auf praktisches Handeln in einer Welt, die dem sprechend-handelnden Individuum immer schon vorausliegt. Vgl. zusammenfassend Bennington und Derrida: *Portrait*, 271: Ausgangspunkt des dekonstruktivistischen Denkens Derridas sei, „daß etwas ankomme, daß etwas geschehe, daß es Ereignis gebe". Dekonstruktion, so zeigt Bennington v.a. in dem Kapitel über „Die Gabe" (195ff), setzt also das „Ja" zu der Welt voraus – ein „Ja", das die Vorgängigkeit des anderen bejaht: „In ihrer Alterität diktiert uns die Sache, die (der) [das?, W.S.] andere, ein Gesetz, das wir in einer Passivität empfangen, die sich diesseits der Opposition aktiv/passiv hält." (195) Mit der Bejahung solcher Vorgängigkeit ist das dekonstruktivistische Subjekt immer schon in die Spannung der Zeiten hineingestellt: „niemals gegen-

Subjekt, Sprache und Wirklichkeit also nicht „gegründet" in einer ihnen vorausliegenden Einheit (Gottes oder des Seins), sondern hervorgegangen aus der différance, aus einer systematischen Produktion von Differenzen, aus dem Spiel der Polysemie. Ist aber nicht auch solch eine DifferÄnz wieder das Ergebnis der Erkenntnisleistung des transzendentalen Bewußtseins, wird nicht auch hier von den Denkern der Differenz und Polysemie eine Grundstruktur benannt, die meta ta physika aller Erkenntnis vorausliegt[300]? – Kant redivivus?

Derrida und die anderen Denker der Differenz auf diese Weise zu lesen, hieße, sie unter dem Vorzeichen eines „starken" Bewußtseins zu lesen[301], das sich über das Denken der différance Wirklichkeit in ihrer Totalität verfügbar macht. Solch eine Lesart aber würde bedeuten, gerade die Differenz in der DifferÄnz nicht wahrzunehmen, die Unverrechenbarkeit der DifferÄnz in jedes Denken – und die darin begründete Unabgeschlossenheit dieses Denkens.

Derrida hat diese Unverrechenbarkeit allgemein an dem Verhältnis von Signifikant und Signifikat dargestellt, und Geoffrey Bennington wendet diese Lesart auf die différance selbst an: Derrida hatte geschrieben, daß aufgrund der Verräumlichung in einem bestimmten Kontext kein Zeichenelement (Signifikant) eine vollständige Repräsentation (eines Signifikates) leisten könne[302]. Würde aber die différance als Grundstruktur des Seins oder auch „nur" der Sprache verstanden, so würde, nach Bennington, der „Signifikant ‚différance' (oder ‚Spur') (…) auf ein Signifikat verweisen, auf das in letzter Instanz alle Signifikanten der Sprache verweisen müßten. Jeder Begriff würde auf den der ‚différance' als der letzten und obersten Garantie aller Bergriffe zurückweisen. ‚Différance' wäre das erste und letzte Wort der Sprache, der erste und letzte Begriff, der Grundstein des Systems – anders gesagt: *différance* wäre das Zentrum, welches das Spiel der Differenzen erlaubt, während es sich selbst aus ihm heraushält. (…) ‚Différance' wäre, so verstanden, ein Name Gottes."[303] Solch eine Verweisung sei aber aufgrund der Dekonstruktion des Zeichens – und zwar *jedes* Zeichens – durch Derrida ausgeschlossen. „Die *différance* kann daher nicht einfach den letzten einer langen Reihe von Versuchen

---

wärtig (…) gibt sich die Gabe in einer Vergangenheit, die niemals Gegenwart war, und wird in einer Zukunft empfangen, die ihrerseits niemals gegenwärtig sein wird." (198). Solchermaßen von dem anderen affiziert, bedeutet das „Ja" des Denkonstruktivisten immer schon „die Anerkennung einer *gewissen* unvermeidlichen Komplizität", einer Komplizität, „die man Geschichte nennt" (208). Aus solcher Komplizität heraus entsteht aber auch bei Derrida wie bei Ricoeur ein „passionate involvement in a constant process of redefinition", wie Bennington/ Derrida bezeichnenderweise wieder am Beispiel des Nazismus zeigen: Die Notwendigkeit solch eines Jas zur Vorgängigkeit „der" Geschichte nämlich bedeute eben auch die Anerkennung einer gewissen Komplizität mit dem Nazismus (als Teil, Zitat in „unserer" Geschichte), „die jedes gute politische Gewissen in Frage stellt" (210). Komplizität z.B. dergestalt, daß ich die Texte des Nazismus lesen (und zitieren) muß, um ihn wiederlegen zu können.

300 So zumindest die Anfrage eines, der sicherlich nicht böser Absichten gegenüber der Postmoderne verdächtigt werden kann: Gianni Vattimo: *Adventure*: „*différance* seems to dissolve through its own absolutization, which tends to confer on it again the very features of metaphysical Being" (144).

301 Wie dies Vattimo an diesem Punkt tatsächlich tut, vgl. Vattimo: *Adventure*, 143.

302 Vgl. oben, S. 129.

303 Bennington und Derrida: *Portrait*, 86.

darstellen, die Wahrheit der Sprache oder des Seins auszusprechen."[304] Vielmehr: „Die différance ist niemals rein. Es läßt sich, bei Strafe des Rückfalls in die absolute Differenz Hegels und eines Umschlags der différance in die Identität (…), aus ihr kein Absolutes machen. Niemals gegenwärtig, niemals sie selbst, ist sie stets dazwischen, stets unterwegs- oder im Begriff-zu …"[305] Es liege daher nahe, die différance im Sinne einer Kraft zu denken. Gerade dann aber werde deutlich, wie die différance selbst „nicht diesseits oder jenseits der Differenzen und des Widerstreits" ist[306]: „Die Vorstellung einer Kraft ist nur innerhalb einer Beziehung, also einer Differenz von Kräften, von Kräften in *différance* sinnvoll. Es kann sich bei der *différance* nicht um eine Kraft, sondern nur um ein Spannungsverhältnis mindestens zweier Kräfte handeln (…). Die *différance* ‚ist' diese Beziehung von Kräften und geht damit jeder gegebenen Kraft prinzipiell voraus."[307] Doch damit „ist" die différance „keine gegebene Kraft, sondern das, was die Kraft im Zuge ihrer Teilung ermöglicht – es gibt nur Differenzen und Kräfte im Plural. Außerhalb dieser Bezüge, außerhalb dieser Kräfte und Differenzen ist die *différance nichts*, keine Seiendes und daher unter dem Anschein ihrer Allgemeinheit stets singulär. Darum gab es keinen absoluten Ausgangspunkt – dennoch haben wir angefangen –, und darum (…) entfaltet sich die Arbeit Derridas stets in der Beziehung auf die Texte von andern in ihrer Singularität."[308] Singularität also, die nicht in die Allgemeinheit einer Struktur aufgehoben werden kann, sondern deren Spur immer nur in der konkreten Begegnung aufscheint, gebunden bleibt an die Verräumlichung eines Kontextes, so daß alles Reden und Schreiben von dieser Spur bereits Zitat ist – der Unrichtigkeit und Unvollständigkeit preisgegeben.

Postmodernes Denken als Denken in der Unrichtigkeit und Unvollständigkeit der Spur – im Bewußtsein, das Wesen oder den Grund seines Gegenstandes nie erreichen zu können. Mit Gianni Vattimo kann solches Denken der Postmoderne als „schwaches Denken" bezeichnet werden[309]. Doch bedeutet solches „schwaches" Denken dann wirklich die Überwindung der Metaphysik und das Ende der Moderne[310]? Die Denker der Postmoderne wären mißverstanden, wenn sie im Sinn einer geschichtlichen Überwindung der Moderne gelesen würden. Sind nämlich der Gedanke der geschichtlichen Entwicklung und die Idee einer Universalgeschichte prägend für die Einheitsvorstellung der Moderne des 20. Jahrhunderts[311], so könnte das „post" der Postmoderne im zeitlich-linearen Sinn

---

304 Bennington und Derrida: *Portrait*, 88.
305 Bennington und Derrida: *Portrait*, 88f.
306 Bennington und Derrida: *Portrait*, 92.
307 Bennington und Derrida: *Portrait*, 89f.
308 Bennington und Derrida: *Portrait*, 92.
309 Der Begriff und seine Geschichte sind für deutsche Leserinnen und Leser am leichtesten zugängig in Vattimo: *Glauben*, 27–29. Vattimos Betonung liegt dabei auf der „Schwächung" der Metaphysik und der Ontologie und den Konsequenzen für eine nihilistische Hermeneutik, vgl. oben, S. 109ff.
310 So diese durch ihre metaphysisch begründete Einheitsvorstellung gekennzeichnet wird, vgl. Vattimo: *Ende*, 17. Zum „Schillern" des Begriffs der Moderne, den unterschiedlichen Entwicklungen dieses Begriffs und schließlich dem „Bruch" zwischen der Moderne bis zum 19. und des 20. Jahrhunderts vgl. Welsch: *Postmoderne Moderne*, 45–85.
311 So z.B. Vattimo: *Ende*, 7–11, 15. Welsch erkennt diese Bestimmung nur für die Neuzeit und die neuzeitliche Moderne an, die er von der Moderne des 20. Jahrhunderts absetzt (Welsch: *Postmoderne Moderne*, 73–77), weist aber gleichzeitig darauf hin, daß die begriffliche Unterscheidung zwischen „Neuzeit" und „Moderne" in den romanischen Sprachen nicht möglich sei (Welsch: *Postmoderne Moderne*, 66). Das Zitat und seine neue Verräumlichung produzieren also auch hier Differenzen!

einer geschichtlichen Entwicklung nur verstanden, die Postmoderne als Überwindung der Moderne (im Hegelschen Sinne der Aufhebung in die Universalgeschichte des Geistes) nur gesehen werden um den Preis, daß die Postmoderne dann die Moderne fortschreibt: „Wir haben bereits als eine ‚Definition' der Dekonstruktion angeführt, daß sie sich um eine Unterbrechung der hegelschen *Aufhebung** bemüht (…). Das kann aber nicht dadurch geschehen, daß man Hegel ‚vergißt' – denn er, Hegel, vergißt uns nicht (…). Zudem ist bekannt, daß eine direkte Opposition gegen Hegel nur seine dialektische Maschinerie füttert und man daher versuchen muß, mittels einer nicht-oppositionellen Differenz vorzugehen. Daher der Eindruck eines unabschließbaren Spiels; (…)."[312] Soll also nicht durch den Anspruch der Postmoderne die Moderne selbst fortgeschrieben werden, so ist die Postmoderne als ein „Abschiednehmen von der Moderne" zu verstehen, „sofern es sich ihrer Logiken der Entwicklung, und das heißt vor allem der Idee der kritischen ‚Überwindung', in Richtung einer neuen Begründung entziehen will"[313]. Die Dekonstruktion ist daher, wie Jacques Derrida sagt, nicht eine Widerlegung oder Neutralisierung des metaphysischen Denkens und der Moderne, sondern „sie muß durch eine doppelte Gebärde, eine doppelte Wissenschaft, eine doppelte Schrift eine Umkehrung der klassischen Position und eine allgemeine Verschiebung des Systems bewirken. (…) Es gibt keinen metaphysischen Begriff an sich. Es gibt eine – metaphysische oder nicht-metaphysische – Arbeit an Begriffssystemen. Die Dekonstruktion besteht nicht darin, von einem Begriff zu einem anderen überzugehen, sondern darin, eine begriffliche Ordnung ebenso wie die nicht-begriffliche Ordnung, an der sie sich artikuliert, umzukehren und zu verschieben."[314] Solche „Drehung oder Verwindung"[315] des neuzeitlichen Denkens erfolgt, indem postmodernes Denken den Differenzen nachspürt, die in diesem Denken der Moderne nicht zur Darstellung gekommen sind. Ja mehr noch: „Postmodern wäre dasjenige, das im Modernen in der Darstellung selbst auf ein Nicht-Darstellbares anspielt."[316]

Postmoderne daher nicht als Ende der Moderne, als Zeitepoche nach der Moderne, vielmehr: „die Postmoderne ist schon in der Moderne impliziert, weil die Moderne – die moderne Temporalität – in sich einen Antrieb enthält, sich selbst im Hinblick auf einen von ihr unterschiedenen Zustand zu überschreiten"[317]. War es die Moderne, die den Menschen ihre Geschichtlichkeit bewußt gemacht hat, so ist es für die Denker der Postmoderne nun genau das Bewußtsein der (eigenen) Geschichtlichkeit, das die Einheitsvorstellungen der Moderne durchkreuzt und so die Moderne selbst zur Postmoderne verwindet. Postmodernes Denken bleibt der Moderne komplizenhaft verbunden, von ihr kontaminiert, insofern es an solcher Geschichtlichkeit festhält[318] – aber es verwindet das moderne Denken zugleich, indem aus solchem geschichtlichen Bewußtsein nun nicht

312 Bennington und Derrida: *Portrait*, 296.
313 Vattimo: *Ende*, 7.
314 Derrida: *Signatur*, 313f.
315 Bennington und Derrida: *Portrait*, 270. Der Begriff der „Verwindung" (der Metaphysik) stammt dabei ursprünglich aus Martin Heideggers Identität und Differenz von 1957. Eine kurze Einführung dazu z.B. bei Vattimo: *Ende*, 186–197.
316 Lyotard: *Was ist …?*, 202.
317 Jean-Francois Lyotard: *Moderne redigieren*, 205. Vgl. Jacques Derrida: *Implikationen*, 47.
318 Vgl. Vattimos Kritik an der Posthistoire: Durch das Postulat des „Endes" der Geschichte schlage diese in reine Gegenwärtigkeit (und das heißt bei Vattimo: reine Präsenz) um, Vattimo: *Ende*, 113f.

mehr die eine Universalgeschichte der Vernunft sich erhebt, sondern die Geschichtlichkeit des Denkens selbst – und damit seine notwendige Kontextualität offenbar werden[319]. Postmodernes Denken denkt der Geschichtlichkeit dieses Denkens nach – und ist dabei selbst wiederum Zitat, in dem die Einheit der Geschichte unwiederbringbar verloren ist.
Postmoderne ist ein kritisches An-Denken an die alten Begrifflichkeiten, der Versuch, sie wieder zu lesen und lesbar zu halten[320], jedoch so, daß diese selbst die Spur dessen „remarkieren", das in ihnen nicht zur Darstellung kommt, und so auf die uneinholbare Differenz aller Wirklichkeit verweisen.
Die Zeitlichkeit, die das Denken der Postmoderne prägt, ist also im Gegensatz zum Denken der Moderne nicht mehr im Sinne einer linear-fortschreitenden Zeit verstanden. Das Neue überbietet das Vergangene nicht, hebt es nicht im Zukünftigen auf (im hegelschen Sinne); die Vergangenheit ist nicht das Abgeschlossene[321], in seinem „Gehalt" ein für allemal Feststehende, sondern in der Unrichtigkeit der Spur offen für das Zitat, die Remarkierung, die Refiguration[322]: „Die ‚Bewegung' der *différance* ist daher keine einheitliche und einfache mehr, sondern die einer unablässigen Zurückfaltung des Unendlichen ins Endliche, die (…) niemals zur Ruhe kommt."[323]
Was also ist postmodern? Vielleicht ließe sich so sagen: Postmodern ist ein Denken, das allen Einheitsvorstellungen mißtraut, weil es die Geschichtlichkeit – und damit Kontextgebundenheit – aller und jeder Vorstellung und Vorstellungsmöglichkeit(en) ernstnimmt. Postmodernes Denken zielt daher darauf, hinter jeder Einheitsvorstellung die Differenzen, das Nicht-zur-Darstellung-Gekommene aufzuspüren und diese Spur dergestalt zu markieren, daß die Markierung selbst bereits wieder auf Nicht-Dargestelltes verweist. – „Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Widerstreite, retten wir die Ehre des Namens."[324]

---

319 Vgl. Vattimo: *Ende*, 10–17.

320 Vattimo: *Ende*, 188–190, Bennington und Derrida: *Portrait*, 286.

321 Der Begriff der „Abgeschlossenheit" („clôture") der Geschichte begegnet (in negativer Verwendung) v.a. bei Jacques Derrida, vgl. z.B. Derrida: *Positionen*, 113–121, Bennington und Derrida: *Portrait*, 90.

322 Um hier einige der verschiedenen Begriffe zu erwähnen, die zur „Markierung" dieser hermeneutischen Wechselzusammenhänge gebraucht werden. Vgl. oben, 112ff, zu Ricoeur.

323 Bennington und Derrida: *Portrait*, 127.

324 So François Lyotards polemische Kennzeichnung der postmodernen Aufgabe in Polemik gegen Jürgen Habermas' Versuch, „das Phantasma der Umfassung der Wirklichkeit in die Tat umzusetzen", Lyotard: *Was ist …?*, 203. Bezugspunkt dieser Entgegnung Lyotards ist Habermas' Frankfurter Adorno-Preisrede 1980: Jürgen Habermas: *Die Moderne …* Der „Name" begegnet dabei im postmodernen Denken immer wieder als derjenige Begriff, der geeignet ist, die Spur-Referenz zu verdeutlichen: die „Selbigkeit" dessen, der/die da zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten handelt, gründet demnach nicht in dessen „Wesen", sondern in der Selbigkeit des Namens, der dieses handelnden Subjekt „markiert", vgl. Bennington und Derrida: *Portrait*, 114, Ricoeur: *ZuE 3*, 392–400; zur Verschärfung der Problematik bei der Frage nach der Selbigkeit eines Autors Derrida: *Signatur*, 311–314.

2.3 Re-Markierung: Postmodernes Lebensgefühl und die Nicht-Darstellbarkeit Gottes

Die Philosophen der Postmoderne sind zweifelsohne keine einfachen Gesprächspartner für Theologinnen und Theologen: vieles, was konstitutiv erscheint für ein (christlich-) theologisches System, unterliegt ihrer Kritik, so daß sich die Frage stellt, ob Theologie unter den Vorzeichen der Postmoderne „am Ende" ist[325]. Überzeugung der vorliegenden Arbeit jedoch ist, daß am Ende des Gesprächs mit den Vertreterinnen und Vertretern der Postmoderne sich doch Wege zur Theologie zeigen – zu einer Theologie freilich, die sich im Kontext des Lebensgefühls der Postmoderne situiert und die kritischen Anfragen des postmodernen Denkens in ihr eigenes System eingeschrieben hat. In Vorbereitung der Darstellung dieses Systems erfolgt hier daher eine Re-Markierung der Postmoderne dergestalt, daß Spuren aufgezeigt werden, die theologische Verkettung ermöglichen – ohne freilich die Differenzen aufzuheben.

2.3.1 Nähe als Lebensgefühl

Postmodernes Denken kommt immer wieder zur Darstellung in seiner Zentrierung auf die Themen von Sprache und Schrift. Auch hierin erweist es sich als kontaminiert durch die Neuzeit und den für sie prägenden linguistic turn. Aber es wäre falsch, die postmoderne Philosophie deswegen als das Werk einiger – womöglich durch das Scheitern des real existierenden Sozialismus enttäuschter – Denker abzutun, die sich nun an der „Lust des Zitats" ergötzen. Vielmehr erweisen sich gerade in der Reflexion auf die Vorgängigkeit von Sprache und Schrift Ver-antwort-lichkeit und Lebensbezogenheit postmoderner Philosophie: auch denkend ist die Philosophin nicht losgelöst von der Welt, sie „hat" nicht – reflektierend – Leib, sondern sie „ist" Leib, eingebunden in eine Welt, verflochten mit ihrer Sprache, angesprochen und herausgefordert durch das in den Spuren dieser Sprache mitgeführte Andere und die ihr begegnenden Anderen. Immer schon angesprochen, ist sie herausgefordert zur Antwort, ihr Denken und Dasein zu ver-antwort-en. Ethik wird zur ersten Philosophie[326].

Nicht Weltabgewandtheit oder Skeptizismus sind daher kennzeichnend für das Lebensgefühl, das in den Schriften postmoderner Philosophen zum Ausdruck kommt, sondern das Wissen um die Eingebundenheit in Sprach- und Lebenszusammenhänge. „Il y a" – „es gibt": etwas, einen Satz, das andere und die anderen[327]. Und es ist keine Frage, daß da etwas ist, ja vielmehr – so lese ich zumindest implizit – daß es ist gut, daß etwas ist und nach Antwort, nach Verkettung drängt. Die Frage ist jedoch: Wie verketten, wie antworten, wie die Verkettung ver-antworten?

In der Frage, in seiner/ihrer Herausforderung freilich ist der/die/das andere uneinholbar vorgängig, und daher wäre das Lebensgefühl der Postmoderne sicherlich auch nicht zutreffend wiedergegeben, wenn es mit Begriffen wie (universaler) Gemeinschaft oder

325 Vgl. Track: *Theologie am Ende*.
326 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 49–58, 264, 283–289, und Brumlik: *Lévinas*, 129.
327 Vgl. oben, S. 108f, zu Lyotard oder Bennington und Derrida: *Portrait*, 307, zu Derrida.

Einheit bezeichnet würde[328]. Bleibt die Referenz des/der anderen ebenfalls Spur-Referenz, so ist es vielmehr der Begriff der „Nähe", der geeignet erscheint, das Lebensgefühl der Postmoderne zum Ausdruck zu bringen: Völlige Alterität des/der anderen würde jede (Sprach-)Beziehung mit ihm/ihr unmöglich machen[329], völlige Einverleibung (in mein Weltbild, in meinen Sprachraum) ihn/sie/es in seiner/ihrer Andersheit vernichten. Von der Nähe des/der anderen zu sprechen, bedeutet dagegen, die Beziehung wie auch ihre Unrichtigkeit zum Ausdruck zu bringen. Die „Nähe" trägt den Verweis auf die Geschichtlichkeit (und Bedingtheit) dieser Begegnung und den Verweis auf ihre Geschicklichkeit (die Vorgängigkeit des Anderen, die diese Begegnung für mich zum Widerfahrnis und An-Spruch macht) mit sich[330]. In der „Nähe" der anderen gründet die Verantwortlichkeit der Weltbeziehung.
Zugleich aber beschreibt der Begriff der „Nähe" auch die Selbstbeziehung des postmodernen Menschen: Indem nämlich dieser in der Geschichtlichkeit und Geschicklichkeit seines Daseins und angesichts der Endlichkeit dieses Daseins nach dem Grund seines Seins fragt, ist auch diese Beziehung zwischen Dasein und Sein wieder durch den Begriff der „Nähe" zu charakterisieren. Diese Beziehung nämlich „bezieht (…) nicht zwei ‚Seiende' aufeinander, sondern, in der Sprache, den Sinn von Sein und den Sinn des Menschen"[331]. Der ontischen Nähe von Dasein und Sein korrespondiert nach Derrida eine ontologische Ferne[332]. Untrennbarkeit von Dasein und Sein, aber nicht als Verhältnis der Gründung, sondern als Nähe eben dieser Untrennbarkeit und zugleich der Unerreichbarkeit des Seins, jenseits der Lichtungen der Ek-sistenz[333].

2.3.2 Ab-Gründigkeit des Daseins

Die Nähe auch des Daseins zum Sein ist damit niemals auf Präsenz hin zu überschreiten, sie ist Zeichen, Spur der Ent-gründung des Daseins im Sein: Verweist Satz „nur" auf Satz, Interpretation auf Interpretation, so sind letzte Begründungen – auch des Daseins – nicht möglich. In der Geschichtlichkeit des Daseins wird dieses auch seiner letzten Begründung entgründet, des Seins-zum-Tode: In der philosophischen Tradition seit Heidegger, so stellt Gianni Vattimo dar, habe dieses konstituierende Bedeutung für die Rede vom Dasein gewonnen. Gadamers hermeneutische Ontologie gehe zum Beispiel von dieser „konstitutive[n] Möglichkeit des Nicht-mehr-Daseins" aus, die Sterblichkeit werde zur ontischen Begründung der Möglichkeit von Geschichte und Überlieferung[334]. Im Vorlauf zum Tode gründe sich seit Heidegger die „Ganzheit" des Daseins. Postmoderne Philosophie entdeckt nun aber auch in dieser Bestimmung wieder Brüche und Dif-

---

328 Daher die Kritik am Humanismus und seiner „metaphysische[n] Vertrautheit mit dem so natürlichen Bezug des *Wir* des Philosophen auf das ‚Wir Menschen', auf das *Wir* im Horizont der Menschheit", Jacques Derrida: *fines hominis*, 124. Vgl. auch Vattimo: *Ende*, 36–54.

329 Zumindest seine Spur muß als solche für mich lesbar sein; von daher die Kritik Derridas an dem Alteritäts-Konzept von Lévinas; Bennington und Derrida: *Portrait*, 310ff.

330 Vgl. ausführlich – und in Diskussion mit Konzeptionen kulturanthropologischer Hermeneutik – Vattimo: *Ende*, 157–177. Vattimos Bezüge zu Heideggers „Ge-Stell" sind dabei deutlich.

331 Derrida: *fines hominis*, 138, kursiv i.O.

332 Derrida: *fines hominis*, 134.

333 Derrida: *fines hominis*, 136f, ebenfalls mit deutlichem Bezug zu Heidegger.

334 Vattimo: *Ende*, vgl. Vattimo: *Jenseits vom Subjekt*, 11.

ferenzen. In der Bestimmung des Daseins als Sein-zum-Tode nämlich zeige sich der Tod – ontologisch – als echte Möglichkeit des Daseins und zugleich aber – ontisch – als „Möglichkeit des Nicht-mehr-Seins“[335]. Somit aber läßt sich *der* Tod nicht einfach zum universalen Grund und Horizont *des* (jedes) Daseins erklären. Indem er vielmehr (ontisch) das Ende aller Möglichkeiten des (konkreten) Daseins darstellt, entzieht er sich dessen Horizont: Der Tod, so kann Emmanuel Lévinas sagen, gehört „überhaupt keinem Horizont an (…). Er bietet sich keinem Zugriff. Er ergreift mich, ohne mir die Chance zu lassen, die mir der Kampf einräumt; denn im gegenseitigen Kampf bemächtige ich mich dessen, was mich ergreift. Im Tod bin ich der absoluten Gewalt ausgesetzt, dem Mord in der Nacht.“[336] Damit aber sei der Tod die „unvorhersehbare Möglichkeit des Ereignisses (…), das im Begriff steht, in das Selbe der Immanenz einzubrechen, (…) unvorhersehbare Möglichkeit des *ganz anderen*, der Zukunft, Zeitlichkeit der Zeit, in der die Dia-Chronie genau das Verhältnis zu dem bezeichnet, was absolut außerhalb bleibt“[337]. In dieser bleibenden Transzendenz des absoluten Außerhalb aber werde die Zukunft des Todes, die Zeitlichkeit der Zeit, zur Ewigkeit. Diese nämlich sei nicht „die Idee einer *Seinsweise*, in der das Vielfältige eines ist und die dem Gegenwärtigen seinen vollen Sinn verleihen würde“, sondern gerade dieses „*Immer* der Nicht-Übereinstimmung, aber auch dieses *Immer* des *Verhältnisses*“[338].

Also auch hier: keine (ontologische) Fundierung des Daseins in dem Sein-zum-Tode, vielmehr Ent-Gründung, „ab-gründige“ Konstitution des Daseins, und Wiederkehr des Verhältnisses der Nähe[339]. Geschichtlichkeit und Geschicklichkeit des Daseins ernst zu nehmen, das bedeutet für die postmodernen Bestimmungen solchen Daseins dann gerade, daß das Besondere des je individuellen, geschichtlichen Daseins nicht ohne Verlust und Differenzen in das Allgemeine eines metaphysisch-ontologischen Daseinsbegriffs eingeschrieben werden kann[340].

Gehört aber der Tod in diesem Sinne nicht zum Horizont des je geschichtlichen Daseins, sondern ist innerhalb von diesem die unvorhersehbare Möglichkeit des Unmöglichen, so kann Dasein in seiner Zeitlichkeit nicht mehr durch das Sein-zum-Tode bestimmt werden, vielmehr: „Zeitlich sein heißt, gleichzeitig für den Tod sein und noch Zeit haben, gegen den Tod zu sein.“[341] Das Lebensgefühl der Postmoderne ist daher in erster Linie nicht von dem (heroischen[342]) Vorlauf zum Tod bestimmt, sondern von der Wahrnehmung dessen, der/die/das in seinem Kontext je und je als andere/r/s erscheint.

In die Ab-Gründigkeit des Daseins geworfen und aufgrund der Uneinholbarkeit des Todes oder eines universalen Sinnes von der Nötigung zum heroischen Vorlaufen zum

---

335 Vattimo: *Jenseits vom Subjekt*, 75.

336 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 341.

337 Lévinas: *Zeit und der Andere*, 12.

338 Lévinas: *Zeit und der Andere*, 8f.

339 Vgl. Vattimo: *Jenseits vom Subjekt*, 140–142, und Vattimo: *Adventure*, 150–155.

340 Im Hintergrund steht auch hier wieder die Erfahrung des Holocaust. So kritisiert z.B. François Lyotard, daß die Bestimmungen des Daseins als Sein-zum-Tode von der Konzeption eines „schönen“ Todes ausgehen würden. Der grausame Tod der Vernichtungslager lasse sich nicht in diesem Sinn mit einem universalen Horizont des Daseins verrechnen, vgl. Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 156–160, S. 172–182.

341 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 344.

342 Vgl. Ricoeur: *Narrative Funktion*, 62–79. Von der „heroische[n] Note“ Heideggers spricht Ricoeur S. 76.

Tode (als Befreiung aus der Scheinwelt des Fliegenglases[343]) befreit, will postmoderne Philosophie dazu befähigen, „unter der Bedingung zu leben, nirgendwohin unterwegs zu sein“[344], und „eine schwingende Existenz und die Sterblichkeit zu ertragen“[345]. Vattimo greift hier zurück auf Heideggers Bestimmung des Ge-Stells: Es bestimmt den Horizont des Daseins und versetzt dieses in Schwingung, indem ihm vielfältige Ereignisse eignen, sich in ihm er-eignen und über-eignet werden. In dieser Schwingung von Sich-Er-Eignen und Über-Eignen hänge das „Sein“ jedes Ereignisses, so daß auch das Subjekt nichts anderes sei „als die Tätigkeit des Setzens, Überschreitens, Verfälschens“. Dasein, das in der Schwingung solchen Ereignen – Vereignen – Übereignen zutiefst hermeneutisch bestimmt ist – und herausgefordert, sich in der Antwort auf das jeweilige Ereignis zu verantworten.

2.3.3 Verantwortung – Ethik – Religion

Für Emmanuel Lévinas findet solche Verantwortung ihre Orientierung darin, daß sowohl der Andere, der mir begegnet, als auch der Tod für das Vermögen des Subjekts uneinholbar sind[346]. In der Antwort für den Anderen zu sein, für ihn zu begehren[347], ihn höher zu setzen als sich selbst, darin finde das Ich „die Möglichkeit, nicht zum Tod zu sein“[348].
Solche Ver-Antwort-ung für den anderen wird – nach Jacques Derrida – wiederum bereits durch die Spur-Referenz der Schrift gefordert: Ist nämlich ein Text immer offen für einen anderen, so verlange er nach Signatur und Gegenzeichnung. Da nun bereits die Sprache und vollends die Schrift die Möglichkeit des Todes des Senders mitführen, stehe jedes Lesen, das der Gegenzeichnung vorausgeht, in der „Schuld der ersten Signatur“[349]. Die Erfahrung des anderen in der Schrift sei die Erfahrung „reziproker[r] Verschuldung“, nämlich in der Lektüre der Schrift nach dem Tod des anderen zu seiner Gegenzeichnung zu werden[350].
In theologischer Zuspitzung finden sich diese Gedanken schließlich bei Paul Ricoeur: aufgrund der Überdeterminiertheit des Erwartungshorizontes ist es auch für ihn nicht möglich, das Unterwegssein von Menschen in der Welt in reiner Zielgerichtetheit zu verstehen. Aufgrund der Geschichtlichkeit der Existenz muß nach Ricoeur vielmehr selbst die Frage nach der Identität mit dem Verweis auf die Ipseität beantwortet werden: inmitten all dessen, was ich selbst und andere über mich im Verlauf der Zeit erzählen, könne die Einheit dieses Ichs nicht in einer Wesensidentität gefunden werden, sondern „nur“ in der Selbigkeit des Namens, durch den dieses Ich bezeichnet werde[351]. Werden nun aber diese Erzählungen über dieses selbe Ich auch über dessen Tod hinaus erzählt,

343 So Vattimo: *Jenseits vom Subjekt*, 35.
344 Vattimo: *Jenseits vom Subjekt*, 17.
345 Vattimo: *Jenseits vom Subjekt*, 35.
346 Vgl. Lévinas: *Zeit und der Andere*, 45 und 50f.
347 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 345.
348 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 364.
349 Bennington und Derrida: *Portrait*, 173.
350 Bennington und Derrida: *Portrait*, 174.
351 Ricoeur: *ZuE 3*, 395–397.

so könne in diesem Sinn von einer „Auferstehung der Toten“ gesprochen werden: in die Erinnerung der Erzählung hinein[352]!

Es nimmt somit kaum Wunder, daß sich das Denken der Postmoderne in dem Maße zu einer Ästhetik der Transzendenz hin öffnet, wie es die Kontingenz aller Weltwahrnehmung und Lebenssicht betont: „Es gibt“ – einen Satz und Differenzen, andere und anderes, die uneinholbar vorgängig sind, in ihren Spuren nie vollständig zur Darstellung kommen. Solch postmodern „geschwächtes“ Denken verweist geradezu unmittelbar auf Nicht-Dargestelltes – aber auch nicht vollständig Darstellbares!

In solcher Verweisung liegt zunächst einmal die Eröffnung eines Raumes für religiöse Wahrnehmung begründet. Bedeutet die Postmoderne Kritik an der Absolutheit des neuzeitlichen Weltbildes und Betonung der Differenzen, so kann sie auch einer religiösen Interpretation der „Wirklichkeit“ ihre Berechtigung nicht per se absprechen[353]. Gerade die hermeneutische Philosophie öffnet sich dann hin zur Religion, da „die hermeneutische Kritik des objektivistischen Wahrheitsideals zur Anerkennung des wesentliche metaphorischen Charakters einer jeden Sprache führt, was den Verzicht auf jeden Vorsatz rechtfertigt, Metaphern (Mythos, Dichtung etc.) in den ‚eigentlichen‘ Diskurs zu übersetzen“[354].

Deutlich bleibt freilich in solcher Öffnung, daß für postmodernes Denken auch alle religiöse Rede von der Spur-Referenz gekennzeichnet bleiben, auf das Nicht-Darstellbare verweisen muß. So sind es vor allem die Spuren der Mystik und der apophatischen („negativen“) Theologie, in welche die Denker der Postmoderne ihre Leseerfahrungen einschreiben:

Jacques Derrida weist anläßlich seines Vortrags in Jerusalem darauf hin, daß sein Denken immer wieder mit „negativer Theologie“ *verwechselt* werde. Derrida wehrt sich gegen solche Verwechslung, weil für ihn „‚negative theology‘ seems to reserve, beyond all positive predication, beyond all negation, even beyond Being, some hyperessentiality, a being beyond Being. (…) I would hesitate to inscribe what I put forward under the familiar heading of negative theology, precisely because of that ontological wager of hyperessentiality that one find at work both in Dionisius and in Meister Eckhart, for example (…).“[355]

Andererseits scheint aber für Derrida gerade in Jerusalem die Zeit gekommen zu sein, daß er dieser Herausforderung der negativen Theologie nicht mehr ausweichen kann, sondern auf sie antworten muß: „I knew, then, what I would *have to* do. I had implicitly promised that I would, one day, speak directly of negative theology. Even before speaking, I knew that I was committed to doing it.“[356] Diese Verpflichtung zu sprechen habe ihre Begründung in dem Versprechen, das Derrida bei dem Anruf gegeben hatte, in dem er um diesen Vortrag gebeten wurde. Der Anruf aber sei ohne sein Zutun gekommen und habe ihn zur Antwort gezwungen – zur Antwort, ohne zu wissen, wie er sprechen sollte,

---

352 Ricoeur: *Narrative Funktion*, 79.

353 Vgl. Vattimo: *Interpretation*, 27.

354 Vattimo: *Interpretation*, 72. Es nimmt daher nicht Wunder, daß gerade Vattimo und Derrida sich vor allem in jüngster Zeit intensiv mit Religion beschäftigen: Vattimo: *Glauben*, Jacques Derrida: *Gift of Death*, Derrida: *How to Avoid Speaking*, John D. Caputo: *Prayers and Tears*.

355 Derrida: *How to Avoid Speaking*, 77f.

356 Derrida: *How to Avoid Speaking*, 82, kursiv i.O.

aber auch unter dem Druck „Comment ne pas dire …?“[357] Allein, um die Einladung oder das Thema abzulehnen, hätte er darüber sprechen müssen, hätte er sich einschreiben müssen in die Spur der negativen Theologie. Vor diesem oder jenem Versprechen läge daher das Versprechen, das in der Sprache (als Sprachfähigkeit) begründet liegt und „[that] inscribes us by its trace in language – before language. From the moment I open my mouth, I have already promised; or rather, and sooner, the promise has seized the *I* which promises to speak to the other, to say something, at the extreme limit to affirm or to confirm by speech at least this: that it is necessary to be silent; and to be silent concerning that about which one cannot speak[358]. (…) The promise is older than I am.“[359]
Wie aber von dem sprechen, das/der in seiner Vorgängigkeit nicht einholbar ist? „That I have already started to speak, or rather that at least the trace of a speech will have preceded this very speech, one cannot deny. Translate: one can only deny it. There can only be denial of this which is undeniable. What, then, do we make of negations and denials? What do we make of them before God, that is the question, if there is one. Because the posing of every question is perhaps secondary; it perhaps follows as a first, reactive response, the undeniable *provocation*, the unavoidable denial of the undeniable provocation.“[360] Wie also von dem Geheimnis dessen sprechen, was vor aller Sprache und vor jedem Versprechen liegt und diese hervorruft? Wie das Geheimnis nennen, es zur Sprache bringen, ohne es mit damit auch zu entzaubern, es präsent zu machen?
„There is a secret of denial and a denial of the secret.“[361] Das Geheimnis nämlich „existiere“ nur in dem Maße, wie es durch seine Bezeichnung zur Sprache kommt – ein Zur-Sprache-Kommen jedoch, das zugleich das, was da „existiert“, verleugnet, indem es „nichts“ von diesem Geheimnis präsentiert.
Von hier aus erschließt sich für Derrida auch die Theologie: „The name of God (I do not say God, but how to avoid saying God here, from the moment when I say the name of

---

357 Derrida: *How to Avoid Speaking*, 84–86.

358 Es ist hier nicht der Ort, um ausführlich auf die Bedeutung des Motiv des Schweigens in der postmodernen Philosophie einzugehen. Hingewiesen werden soll hier aber darauf, daß auch bei Lyotard dieses Motiv eine wichtige Rolle spielt: er unterscheidet zwischen einer „ Fähigkeit, nicht zu sprechen“ und der „Unfähigkeit zu sprechen“ (Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 143, S. 29). Erstere müsse durch die Rede markiert werden: „Ein letzter Satz muß durch einen weiteren dazu erklärt werden und ist deshalb nicht der letzte.“ (Nr. 17, S. 30) Das Schweigen aber, das aus der Unfähigkeit zu sprechen resultiert, beruhe darauf, daß etwas im Rahmen eines bestimmten Regelsystems nicht darstellbar sei (sich z.B. Auschwitz der Darstellung in einem kognitiven Regelsystem entziehe). Auch solches Schweigen sei daher aber kein letzter Grund, sondern vielmehr ein Hinweis auf das Vorhandensein eines Zeichens, „dafür, daß etwas Ungeäußertes, Unbestimmtes zu äußern bleibt“ (Nr. 93, S. 106). Auch das Schweigen ist für Lyotard daher Zeichen der Notwendigkeit von Verkettung: Das Schweigen konstituiert kein Universum, das den Sätzen vorausgeht, sondern markiert den „Abgrund des Nichtseins, der sich zwischen den Sätzen auftut“ (Nr. 100, S. 118). Oder anders ausgedrückt: „Daß *Und ein Satz* notwendig ist, bedeutet, daß die Abwesenheit von Sätzen (das Schweigen usw.) oder die Abwesenheit von Verkettungen (…) ebenfalls Sätze sind.“ (Nr. 105, S.122) Gleichzeitig kann aber für Lyotard auch kein einzelner Satz ein fundierendes Universum bilden, da in einem jeden Satz stets nicht zur Darstellung Gekommenes mitgeführt wird. Auch ein transzendenten Subjekt wäre daher für Lyotard stets innerhalb eines (Satz –)Universums situiert (vgl. Nr. 119, S. 128). Vgl. Joachim Tracks Kommentar zu Lyotard und seiner Nähe zu Wittgenstein: es gebe bei Lyotard also „keinen darstellbaren jenseitigen, einheitlichen Ursprung des Ereignisses“, Track: *Phänomenologie?*, 33.

359 Derrida: *How to Avoid Speaking*, 84. Beachte die Anspielung auf Wittgenstein, der S. 81 auch explizit genannt ist!

360 Derrida: *How to Avoid Speaking*, 86, kursiv i.O.

361 Derrida: *How to Avoid Speaking*, 95.

God?) can only be said in the modality of this secret denial: above all I do not want so say that."[362] Theologie also in einer Weise, daß sie sich in ihrem Sprechen und Schreiben der Spur-Referenz bewußt bleibt, hinter der das „Wesen" Gottes uneinholbar verborgen bleibt: „Always already past, hence without a past present."[363]
Das Gebet wird für Derrida in seiner Lektüre der mystischen Theologen zur angemessenen Sprache solcher Theologie: Es wendet sich an ein Gegenüber, das nur noch in seiner Spur anwesend ist, ist Ant-Wort auf diese Spur. Im Moment seines Entstehens ist das Gebet selbst schon Danach, Folge der différance. Mehr noch, wenn wir über ein Gebet sprechen, dann ist es bereits Zitat, verwunden in einen neuen Kontext, wiederum gezeichnet von der Unrichtigkeit der Spur. Gerade deshalb aber ist das Gebet für Derrida Theologie, denn: „Perhaps, there would be no prayer, no pure possibility of prayer, without what we glimpse as amenace or as a contamination: writing, the code, repetition, analogy or the – at least apparent – multiplicity of addresses, initiation. If there were a purely pure experience of prayer, would one need religion and affirmative or negative theologies? Would one need a supplement of prayer? But if there were no supplement, if quotation did not bend prayer, if prayer did not bend, if it did not submit to writing, would a theiology be possible? Would a theology be possible?"[364]

Lassen sich diese „theologischen" Sätze Derridas (und in ähnlicher Weise diejenigen Lévinas'[365]) als Lektüren des jüdischen Gottesnamens lesen[366], so findet sich v.a. bei Gianni Vattimo eine explizite Lektüre der christlichen Traditionen. Für Vattimo öffnet sich nihilistisch-postmoderne Hermeneutik nicht nur wieder hin zu Mythos und Religion, sie steht vielmehr in einem „wesenhaften, herkunftsbedingten Zusammenhang" mit der jüdisch-christlichen Tradition[367]. In der Fleischwerdung Gottes sieht Vattimo – unter Aufnahme des kenosis-Gedankens – eine „Schwächung" des göttlichen Seins begründet, welche die Vielstimmigkeit des Glaubens geradezu ermöglicht[368]. Ist aber die Wahrheit

362 Derrida: *How to Avoid Speaking*, 95.
363 Derrida: *How to Avoid Speaking*, 99.
364 Derrida: *How to Avoid Speaking*, 131. Im Hintergrund steht Derridas Heidegger-Lektüre! Vgl. auch Derridas Lektüre der Gebete v.a. Angelus Silesius' (Johannes Scheffler) in Jacques Derrida: *Aporias.*
365 Vgl. z.B. das Vorwort zu Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 19–34. Dort schreibt er: „die Eschatologie setzt uns in Beziehung mit dem Sein JENSEITS DER TOTALITÄT oder der Geschichte, (…). Sie ist Beziehung zu einem *Mehr, das immer außerhalb der Totalität ist*, als ob die objektive Totalität nicht das wahre Maß des Seins erfüllte, als ob ein anderer Begriff – der Begriff der UNENDLICHEN – diese Transzendenz im Verhältnis zur Totalität ausdrücken müßte, eine Transzendenz, die in der Totalität nicht aufgehen kann und ebenso ursprünglich ist wie die Totalität. (…) Das ‚Jenseits' spiegelt sich wider INNERHALB der Totalität und der Geschichte, INNERHALB der Erfahrung." (22, Herv. u. kursiv i.O.) Das Unendliche sei daher absolute Exteriorität, die Beziehung mit ihm könne „nicht in Termini der Erfahrung ausgedrückt werden – denn das Unendliche überschreitet das Denken, das es denkt. In diesem Überschreiten geschieht gerade seine INFINITION, die Unendlichung des Unendlichen selbst; (…)." (26, Herv. i.O.) Auf die Berührungspunkte dieses Exterioritätsdenkens mit der Theologie Karl Barths hat John F. Goud hingewiesen: John F. Goud: *Levinas*.
366 Morny Joy: *Divine Reservations* bezeichnet Derrida sogar als „rabbinischen" Denker, 274f, mit Verweis auf Susan Handelman: The Slayers of Moses (Albany: State University of New York Press, 1982), 163–178.
367 Vattimo: *Interpretation*, 75.
368 Vattimo: *Interpretation*, 75ff. Das *polymerôs kai polytropôs* aus Hebr 1,1 wird von Vattimo hier in positiver Weise gelesen und auch auf die Geschichte des irdischen Jesus angewendet: auch hier könne ja nicht von *einer* abschließenden Offenbarung die Rede sein, vielmehr zeige die Vierzahl der Evangelien, daß auch die „Wahrheit" dieser Offenbarung untrennbar mit der Interpretationsgemein-

(Gottes) in der kenosis ihrer metaphysischen Begründung entwunden, dann erscheine auch die Säkularisierung selbst als „ein positiv ins Geschick der *kenosis* eingeschriebener ‚Zug'"[369]. Die aus der Säkularisierung hervorgegangene Hermeneutik führe daher nicht nur zu einer Rehabilitierung von Mythos und Religion, sondern sei selber Erbe, Spur, einer, nämlich der christlichen Religion: „Nur als Erbe des christlichen Mythos von der Fleischwerdung Gottes kann die Hermeneutik sein, was sie ist: eine nicht metaphysische Philosophie vom wesentlich interpretativen Charakter der Wahrheit und mithin eine nihilistische Ontologie." [370]

Vattimos Verwindung der Metaphysik führt freilich dazu, daß auch die christlichen Traditionen nicht unverwunden bleiben. Schon die Einschreibung in die Spur der kenosis-Theologie stellt ja insofern eine Verwindung der Traditionen dar, als diese in der Geschichte des Christentums selten als einer der wichtigen „Züge" angesehen wurden[371]. Das Christentum, das aus solch einer postmodernen Verwindung hervorgeht, ist für Vattimo ein säkularisiertes, entmythologisiertes Christentum, das aber gerade so in einer postmodernen Welt dem Anspruch Gottes gerecht werden kann: „Das einzige große Paradox, das einzige Skandalon der christlichen Offenbarung ist eben die Menschwerdung Gottes, die *kenosis,* und d.h. die Aussetzung aller transzendenten, unverständlichen, geheimnisvollen und auch, wie ich meine, bizarren Züge, die freilich den Theoretikern des Glaubenssprunges so sehr am Herzen liegen. Im Namen dieses Sprunges kann man dann leicht der Verteidigung des Autoritätsdenkens der Kirche und vieler ihrer dogmatischen und moralischen Positionen den Weg bereiten – alles Dinge, die an die Verabsolutierung von Lehren und Situationen gebunden sind, die geschichtlich kontingent und zu einem Großteil faktisch überholt sind. Wir alle sollten uns dagegen verwahren, im Namen einer Opferung der Vernunft, die nur durch eine naturalistische, menschlich-allzumenschliche und letztendlich nicht-christliche Vorstellung der Transzendenz Gottes gefordert wird, von der Wahrheit des Evangeliums ferngehalten zu werden."[372]

Diese Wahrheit des Evangeliums aber besteht für Vattimo in der unbedingten Liebe Gottes zu allen Kreaturen und der uneinholbaren Vorgängigkeit dieser Liebe. Die Liebe wird daher für ihn zur Grenze aller Säkularisierung[373] und zum Kern eines postmodernen christlichen Glaubens: „An sie [s.c. die Heilsgeschichte] zu glauben, heißt (…) nicht, alles, was im Evangelium und in der Lehre der Kirche geschrieben steht, wörtlich zu akzeptieren, sondern sich zu bemühen, vor allem zu verstehen, welchen Sinn die Evangelientexte für mich hier und jetzt haben; mit anderer Worten: die Zeichen der Zeit zu lesen, ohne jeden Vorbehalt, der nicht das Liebesgebot wäre – das in der Tat nicht säkularisierbar ist, aber eben deshalb, weil es, wenn wir so wollen, ein ‚formales' Gebot ist (…); es gebietet nicht etwas Bestimmtes ein für allemal, sondern Anwendungen, die von

---

schaft der Gläubigen verbunden (also auf die Refiguration in einem bestimmten Kontext angewiesen) sei: „die Wahrheit des Christentums ist nur diejenige, die sich jeweils durch die sich im Dialog mit der Geschichte ereignenden ‚Beglaubigungen' und, wie Jesus gelehrt hat, unter dem Beistand des Heiligen Geistes herstellt" (Vattimo: *Glauben*, 61f).

369 Vattimo: *Interpretation*, 78.

370 Vattimo: *Interpretation*, 84.

371 Vgl. Vattimos eigene Hinweise auf den Widerstreit mit einer kirchlich-hierarchischen Interpretation der christlich-jüdischen Traditionen, Vattimo: *Interpretation*, 76f, Vattimo: *Glauben*, 44–69.

372 Vattimo: *Glauben* 56.

373 Vgl. Vattimo: *Glauben*, 65–70 u.ö.

Mal zu Mal im Dialog mit den spezifischen Situationen und im Lichte dessen, was die Schrift ‚offenbart' hat, ‚erfunden' werden müssen."[374]
Ist also auch die Wahrheit des Glaubens keine metaphysisch ein für allemal gegebene, sondern eine sich je und je ereignende, so sind Auflösung der metaphysischen Wahrheit und Auflösung der metaphysischen Vernunft im Denken des Seins (Gottes) als Ereignis unmittelbar aufeinander bezogen: „Wenn die religiöse Erfahrung, wie ich glaube, ein Gefühl der Abhängigkeit ist (wie Schleiermacher sie zu Recht definiert hat), ein Bewußtsein, daß meine Freiheit (nach einer Formel Pareysons) ‚initiierte Initiative' ist, dann ist das philosophische Denken des Seins als Ereignis auch in sich religiös ausgerichtet. (…) Auf der anderen Seite ist es gerade die philosophische, um die Idee der Säkularisierung kreisende Lesart des Christentums, wie ich sie vorschlage, die es mir erlaubt, nicht den Anspruch zu erheben, meine religiöse Einstellung vollständig rational zu erklären (…). Und dann bewirkt gerade die Auflösung der metaphysischen Vernunft mit ihrem Anspruch, das wahre Sein ein für allemal zu erfassen, daß ich auch akzeptiere, daß es einen gewissen Grad von ‚Mythos' in meinem Leben gibt, der nicht notwendig in die Sprache der Rationalität übersetzt zu werden braucht – im Grunde muß auch die Vernunft im Namen der christlichen Liebe säkularisiert werden (…)."[375] In solcher Säkularisierung widerfährt für Vattimo dann auch der Vernunft die kenosis der Inkarnation: Inkarnation in die Erdhaftigkeit des Daseins, ab-gründige Gründung in das „dunkle() Element" der Lebenskraft der Welt[376].

2.3.4 Die Nicht-Darstellbarkeit Gottes – oder: die Differenzen in Gott wahrnehmen

Auch für die theologischen Gedanken der postmodernen Philosophie bleibt also die Spur-Referenz bestimmend. In aller Rede von Gott schwingt stets das Bewußtsein mit, daß in der Darstellung der Rede zugleich auf Nicht-Darstellbares verwiesen wird. Wie die différance kein anderer Name für Gott ist[377], so gilt doch andererseits, daß auch alle Rede von Gott nicht hinter die différance zurückgehen kann. Wie für die différance so gilt daher auch für Gott im Sinne der postmodernen Rede, daß er niemals gegenwärtig, niemals er selbst, sondern „stets dazwischen, stets unterwegs – oder im-Begriff-zu …" ist[378].
Dabei sind es gerade die Überlegungen Gianni Vattimos zur Bedeutung der kenosis, die es der christlichen Theologie schwer machen, solch einen Verweis auf die Nicht-Darstellbarkeit Gottes als Konsequenz allein des jüdischen Gottesgedankens abzutun. Solch eine Unterscheidung läge nahe, insofern als es François Lyotard selbst ist, der immer wieder auf die Differenz zwischen jüdischem Denken und christlicher Erzählung hinweist: „Ich betone den Abstand, damit man aufhöre (…), uns (…) mit der Rede von einer angeblich jüdisch-christlichen Tradition in den Ohren zu liegen …"[379] Der Unterschied

374 Vattimo: *Glauben*, 71.
375 Vattimo: *Glauben,* 106.
376 Vgl. Vattimo: *Ende*, 134ff, und Vattimo: *Adventure*, 155f. Das Kunstwerk wird für Vattimo dann (mit Gadamer und anderen) zur Spur solcher Erdhaftigkeit *und* ihres Vergehen in der Zeitigung des Daseins.
377 Vgl. Bennington und Derrida: *Portrait*, 88.
378 Bennington und Derrida: *Portrait*, 89.
379 Lyotard: *Heidegger und „die Juden"*, 52f, zitiert bei Track: *Theologie am Ende*, 33.

liegt für Lyotard darin begründet, daß das jüdische Denken ein „Verpflichtetsein durch das Undarstellbare“ bedeute, daß zwar im Bund vor dem Vergessen bewahrt werden solle, das aber niemals in der Darstellung versöhnt werden könne[380]. Die christliche Metaerzählung dagegen überwindet für Lyotard den Widerstreit zwischen Undarstellbarem und Darstellung durch die „List der Liebe“[381].

Joachim Track hat in seiner Auseinandersetzung mit François Lyotard darauf hingewiesen, daß auch die christlichen Theologie gut daran tut, Differenzen und Brüche im Gottesbild wahrzunehmen, und so den „Spalt“ in Gott offen zu halten[382]:

Soll Offenbarung nicht Gnosis sein, so Track, dann stehe sie als Eröffnung neuer Möglichkeiten in der Spannung von Aktivität und Passivität, sei sie Erschließungserfahrung, „Erleben als“, in dem Nicht-Darstellbares zur Darstellung kommen will. Das Ereignis der Offenbarungserfahrung könne daher immer nur im Nachhinein im Satz zur Darstellung gebracht werden. Dann aber bestehe hier – mit Husserl – eine Distanz/Differenz von unmittelbarer Erfahrung und ihrer Kommunikation; im Nachhinein der Mitteilung sei die Unmittelbarkeit des emotionalen Erlebens stets schon verlorengegangen[383]. Auch die christliche Rede von Gott – als Zur-Sprache-Kommen und Reflexion von Offenbarungserfahrung(en) – ist daher für Track gekennzeichnet von der Spur-Referenz und der in ihr begründeten Unrichtigkeit und Unvollständigkeit der Repräsentation.

Gerade wenn christliche Theologie solche Spur-Referenz in ihrer eigenen Rede wahrnehme, dann sei es möglich, „daß gerade ein Verständnis des Menschen im Lichte des christlichen Offenbarungsverständnisses nicht von einem geschlossenen Selbst ausgeht, das sich und seinen Gott in den begreifenden Begriff bringt, sondern seine Unverfügbarkeit erleidet und sich an der darin gegebenen Offenheit für die Begegnung mit dem anderen freut“[384].

Ist solche Begegnung immer auch ein Erleben des anderen, so muß nach Track – und hier sicherlich im Gegensatz zu manchem postmodernen Denken – „als Identitätspol dieses Erlebens“ „ein transzendentales (und darin empirisches Ich) vorausgesetzt werden“[385]. Da allerdings auch Track darum bemüht ist, nicht das Subjekt als universales und alles fundierendes Zentrum zu setzen, betont er gegen Husserl und Lyotard, daß dieses Ich, wenn es auf sich selber (als Einheit des Bewußtseins) reflektiert, „sich dazu als es Selbst noch einmal ins Verhältnis setzen“ müsse[386]. Dann aber sei zu beachten, daß zwischen der als gegeben vorausgesetzten Einheit des Ichs und der de facto Einheit des erfüllten Selbst die Zeit des geschichtlichen Werdens mit allem Widerstreit liege. Wie bei Vattimo, so begegnet als auch bei Track eine in der Sprache nicht einholbare Unterscheidung zwischen der Faktizität eines je geschichtlichen Daseins und dem (auch je persönlichen) Dasein in einem ontologisch-metaphysischen Sinn.

---

380 Vgl. Track: *Theologie am Ende*, 32f.

381 Lyotard: *Heidegger und „die Juden“*, 54, zitiert bei Track: *Theologie am Ende*, 35.

382 Vgl. Track: *Phänomenologie?*, Track: *Theologie am Ende*, dort S. 55 die explizite Rede von dem „Spalt“ in Gott.

383 Vgl. Track: *Phänomenologie?*, 36–40, Track: *Theologie am Ende*, 41–43.

384 Track: *Theologie am Ende*, 48.

385 Track: *Phänomenologie?*, 40.

386 Track: *Phänomenologie?*, 41.

Die Uneinholbarkeit dieser Differenz wird für Track am Problem des Namens als „Quer-Welten-Identität“[387] deutlich. Auch der/die Gottesname/n können nach Track solchermaßen als Bezeichnung/en von Quer-Welten-Identität gelesen werden: nach jüdischem wie christlichen Verständnis werde auch Gott stets in Einheit und Differenz erfahren, sei die Identität des Gottesnamens Vermittlung in dieser Spannung[388]. Ja selbst dort, wo dieser Name in einer Person Gestalt gewinnt, in Jesus Christus, werde der Widerstreit gerade nicht aufgehoben, sondern entzünde sich an ihm: „Gesetz und Evangelium, Gerechtigkeit und Liebe, Leben und Liebe mit den damit verbundenen, ganz unterschiedlichen Diskursarten. Die Einheit und das Ziel dieser Geschichte liegen, so bekennt die Christenheit, in ihrer Auferstehungshoffnung, in Gottes in Liebe eröffneter Zukunft. Die Liebe aber hebt den Widerstreit nicht auf (…).“[389] Die Liebe Gottes nämlich sei kein Ausdruck einer „terroristische[n] Einheitssehnsucht“[390], sondern eine begegnende Liebe, die eine Geschichte mit uns Menschen habe und gerade aufgrund dieser Geschichte verwechselbar geworden sei und so Widerstreit hervorrufe[391].
Christlicher Glaube ist daher für Track „gemeinsame, interpretierte Praxis“[392] nicht nur deshalb, weil die Praxis des Glaubens selbst immer eine geschichtliche ist, sondern weil die Glaubenden aufgrund des je geschichtlichen Begegnens der Liebe Gottes darauf angewiesen sind, sich über solches Sich-Ereignen argumentativ zu verständigen und die innere Erfahrung solcher Begegnung in der Rede zur Darstellung zu bringen. Solche Rede ist dann auch bei Track gekennzeichnet von der Spur-Referenz und bedeutet, die Texte der eigenen Tradition in den gegenwärtigen Lebenskontext hinein zu refigurieren. Nicht die Identität Gottes kann solche Rede dann zum Ausdruck bringen, wohl aber seine Nähe – wissend darum, daß Gott selber letztlich unverfügbar bleibt.

Die Begegnung mit der dekonstruktivistischen Philosophie der Postmoderne kann daher m.E. die christliche Theologie dazu anregen, in neuer Weise über die Unverfügbarkeit Gottes nachzudenken und dabei insbesondere auf die Bedeutung zu achten, die der Vielfältigkeit der Glaubenszeugnisse in Vergangenheit und Gegenwart zukommt.
Die Differenzen und der Widerstreit, die in diesen Zeugnissen zum Ausdruck kommen, können dann mit Rekurs auf Formen postmodernen Denkens als Zeichen der Spur-Referenz gelesen werden, die allen diesen Zeugnissen und den in ihnen zur Darstellung kommenden Gottesbildern eignet. Die Frage nach dem Gegenstand der Theologie und nach dem „Wesen“ des christlichen Glaubens ist auf diesem Hintergrund dann dergestalt neu beantwortbar, daß dabei auch Konsequenzen für den Erfahrungs- und Kontext-Bezug des theologischen Arbeitens deutlich werden.
Im vierten Hauptteil werde ich ein theologisches Modell entwickeln, welches den Anspruch erhebt, den Widerstreit Gottes und der Wirklichkeit nicht in einen universalen Interpretationsrahmen aufzuheben, sondern diesen – gewissermaßen in einer theologischen Relektüre postmodernen Denkens – in das theologische „System“ selbst einzu-

387 Track: *Phänomenologie?*, 41, Anm. 77.
388 Track: *Phänomenologie?*, 42.
389 Track: *Phänomenologie?*, 43, vgl. Track: *Theologie am Ende*, 48–56.
390 Track: *Theologie am Ende*, 48.
391 Vgl. Track: *Theologie am Ende*, 51f.
392 Track: *Erfahrung Gottes*, 17; vgl. auch Track: *Religiöse Interpretation*, 137.

schreiben, dergestalt daß in diesem „System“ unterschiedliche, aufeinander bezogene, aber sich zugleich widerstreitende Wahrnehmungsmuster der Nähe Gottes zur Verfügung gestellt werden, welche sich in dem jeweiligen Lebensumfeld bewähren müssen.
Zunächst jedoch soll in dem folgenden Hauptteil ein kurzer Überblick über die bisherigen Begegnungen zwischen Theologie und Postmoderne disseits und jenseits des Atlantiks gegeben werden[393]. Der Widerstreit zeigt sich dabei auch in diese Begegnungen eingeschrieben: der Faszination der Postmoderne steht das Erschrecken über das „Ende alter Gewißheiten“[394] gegenüber.

[393] Der Blick über den Ozean erscheint mir deshalb als angebracht, weil die Auseinandersetzung mit den Denkern der Postmoderne in USA ungleich intensiver erfolgt als in Deutschland und Europa: um eine Verhältnisbestimmung zum postmodernen Denken scheint dort niemand mehr herum zu kommen.

[394] Vgl. den Titel des Sammelbandes von Walter Lesch und Georg Schwind: *Ende*.

3 Theologie und Postmoderne

Lange hat die Theologie gebraucht, bis sie sich auf das Denken der Moderne eingestellt hat. Nun, da sie gelernt hat, sich auf die Denkvoraussetzungen und Fragestellungen der Moderne einzulassen und so ihrer Infragestellung durch die Moderne zu begegnen, sieht sie sich mit der Proklamation des „Endes" dieser Moderne selbst konfrontiert. Wie diese neuen Zeichen der Zeit wahrnehmen, wie sie be-urteilen, auf sie reagieren – oder gar sich selbst einschreiben in diese neuen Stimmen?
Steht am Ende der Moderne Theologie – oder ist mit der Moderne auch Theologie am Ende[1]?
Die Entscheidung darüber, wie oder ob am Ende der Moderne theologisch zu sprechen sein kann, hängt nicht zuletzt davon ab, wie die Stimmen oder Zeichen, welche das Ende der Moderne anzeigen, interpretiert und gelesen werden. Wie mit dem Denken der Postmoderne verketten? Und mit welchem Denken der Postmoderne, wo doch das Phänomen durchaus vielschichtig ist[2]? – Vor der Entscheidung, wie zu wider-sprechen oder wieder zu sprechen, steht die Aisthetik der Spur …

3.1 Theologie und Postmoderne in der US-amerikanischen Diskussion

„Varieties of Postmodern Theology" – der Sammelband[3] bringt es auf den Punkt: Vielfalt, Pluralität ist angesagt, auch in der Auseinandersetzung mit „der" Postmoderne. David Ray Griffin macht dabei in dem einleitenden Kapitel sehr schnell deutlich, daß es nicht nur um unterschiedliche Formen der Aufnahme postmodernen Denkens in der Theologie geht, sondern um verschiedene Aufnahmen unterschiedlicher Formen postmodernen Denkens.
Griffin unterscheidet vier Richtungen postmoderner Theologie: „(1) constructive (or revisionary), (2) deconstructive (or eliminative), (3) liberationist, and (4) restorationist (or conservative)"[4]. All diesen Richtungen sei gemeinsam, daß sie den Begriff „postmoderne Theologie" als Selbstbezeichnung gebrauchen und daß sie „share both a common view of the nature of modern theology and a common conviction that its era is over"[5].
Der restaurativ-konservative Typ zeichnet sich nach Griffin vor allem durch die Ablehnung der Moderne und ihrer Denkvoraussetzungen aus[6]. Dies führe jedoch nicht zu einer Aufnahme der gegenwärtigen philosophischen Moderne-Kritik, sondern zu einem Rück-

1 Vgl. Track: *Theologie am Ende*, 15–64.
2 Vgl. zu dieser Problematik Track: *Moderne*.
3 David Ray Griffin, William A. Beardslee u.a.: *Varieties*. Eine gute Einführung in die US-amerikanische Diskussion auch bei Terrence W. Tilley: *Postmodern Theologies*. Als – sehr knapper – deutschsprachiger Überblick kann dienen: Kunstmann: *Optionsgesellschaft*, 164–174.
4 Griffin, Beardslee u.a.: *Varieties*, 3.
5 Griffin, Beardslee u.a.: *Varieties*, 3.
6 Er nennt hier anhand des Beispiels von George William Rutler's Aufsatz in: Beyond Modernity: Reflections of a Post-Modern Catholic, San Francisco (Ignatius Press) 1987, die Zurückweisung von Relativismus, Subjektivismus, Reduktionismus, Szientismus und sensate empiricism, Griffin, Beardslee u.a.: *Varieties*, 5.

griff auf prä-moderne Denkformen[7]. Post-modern bedeute hier also letztlich prä-modern. Da Griffin weiter unter dem befreienden Typ mit Harvey Cox und Cornel West zwei sehr unterschiedliche Theologen zusammenfaßt, denen nur das Hauptanliegen „Befreiung“ sowie eine unzureichende rationale Begründung ihrer Theologie gemeinsam ist[8], die sich aber hinsichtlich der Aufnahme postmoderner Gedanken dem konstruktiven bzw. dem dekonstruktiven Typ zurechnen lassen, verbleiben schließlich diese beiden als wirklich unterschiedliche Formen der Auseinandersetzung mit „der“ Postmoderne[9].

Der dekonstruktive Typ setzt sich mit dem Denken auseinander, das der unbedarfte europäische Leser zunächst als eigentlich postmodern vermutet: mit dem dekonstruktivistischen Denken eines Jacques Derrida oder François Lyotard sowie mit dem „eliminative materialism“ Richard Rorty’s. „This type of postmodern philosophy believes that an objective approach to the facts of experience proves, paradoxically, that an objective approach is not possible, and that this realization undermines the modern worldview along with every other worldview. It believes that we are moving into a postmodern age in which this relativistic outlook will increasingly undermine the modern worldview.“[10]
Der dekonstruktivistische Typus postmoderner Theologie versuche diese philosophischen Rahmenbedingungen aufzunehmen. Konsequent durchgeführt müsse er daher zu einer „a/theology“ im Stil Mark C. Taylors gelangen[11].
Die Vertreter des konstruktiven Typs postmoderner Theologie, zu denen Griffin sich und seine Mitherausgeber zählt, sieht nun aber die dekonstruktive Philosophie nicht als postmodern sondern als ultra-modern an: „It overcomes the modern worldview through an anti-worldview: it deconstructs or eliminates the ingredients necessary for a worldview, such as God, self, purpose, meaning, a real world, and truth as correspondence.“ Im Relativismus und Nihilismus, der sich aus solcher Destruktion ergibt, komme aber die kritische Vernunft der Moderne erst zu ihrer eigenen Vollendung[12]. Konstruktivistisches Denken dagegen „seeks to overcome the modern worldview not by eliminating the pos-

---

7 Wie dies gegenwärtig im römischen Katholizismus geschieht, zeigt Joe Holland: *Postmodern Paradigm*.

8 „it retains late modern theology’s rejection of the need for theology to be self-consistent and adequate to the various facts of experience“, Griffin, Beardslee u.a.: *Varieties*, 5.

9 Zu demselben Ergebnis kommt Kunstmann: *Optionsgesellschaft*, 164 u.ö. Ähnlich auch Tilley: *Postmodern Theologies*: Anders als Griffin unterscheidet Tilley zwischen „Constructive Postmodernisms“ (1), „Postmodern Dissolutions“ (41), „Postliberal Theology“ (89) und „Theologies of Communal Praxis“ (115). Auch für Tilley ist die postliberale Theologie letztlich prämodern, da sie (dargestellt v.a. in der Auseinandersetzung mit Lindbeck) zwei fundamentale Anfragen der Dekonstruktion letztlich nicht beantworte, sondern umschiffe: die Frage nämlich nach dem Umgang mit den *innerhalb* einer Interpretationsgemeinschaft aufbrechenden Differenzen und die Infragestellung der Korrespondenztheorie von Wahrheit und die damit verbundene Unmöglichkeit einer ontologischen Fundierung von Wahrheitsaussagen (104–107). Bezüglich der Theologien gemeinsamer Praxis aber muß Tilley selbst zugeben: „These theologians form a rather disparate group.“ (viii) Die Zusammenstellung – und insbesondere auch die Eingliederung Gustavo Gutiérrez’ in den US-amerikanischen Diskussionszusammenhang – scheint doch sehr stark von Tilleys Überzeugung bestimmt zu sein, daß solch gemeinsame Praxis geeignet sei, der religiösen Verschiedenheit im Zeitalter der Postmoderne gerecht zu werden, vgl. Tilley’s positive Würdigung David Tracy’s, 159–162 und 168.

10 Griffin, Beardslee u.a.: *Varieties*, 4.

11 Griffin, Beardslee u.a.: *Varieties*. Cornel West sei daher in seiner Aufnahme inkonsequent. Zu Taylor s.u., 3.1.3.4.

12 Griffin, Beardslee u.a.: *Varieties*, xii, vgl. David Ray Griffin: *God and Religion*, 1–11.

sibility of worldviews as such, but by constructing a postmodern worldview through a revision of modern premises and traditional concepts. This constructive or revisionary postmodernism involves a new unity of scientific, ethical, aesthetic, and religious intuitions. It rejects not science as such but only that scientism in which the data of the modern natural sciences are alone allowed to contribute to the construction of our worldview. (…) Going beyond the modern world will involve transcending its individualism, anthropocentrism, patriarchy, mechanization, economism, consumerism, nationalism, and militarism. Constructive postmodern thought provides support for the ecology, peace, feminist, and other emancipatory movements of our time, while stressing that the inclusive emancipation must be from modernity itself."[13] Als philosophische Gewährsleute dieser konstruktivistischen Postmoderne begegnen Alfred North Whitehead, Charles Hartshorne und Teilhard de Chardin[14].

Dekonstruktivismus oder Konstruktivismus – das ist die Signatur, auf die die Spur „Postmoderne" in der anglo-amerikanischen Diskussion immer wieder verweist und an deren Bruchstellen sich die theologische Auseinandersetzung um und mit der Postmoderne bewegt[15]!

3.1.1 Der „Schrecken" der Postmoderne: Dekonstruktion und der Begründungsnotstand der Theologie

Will Theologie öffentlich relevant bleiben, so sind viele Theologinnen und Theologen in den USA überzeugt[16], dann darf sie sich nicht mit der Rolle eines besonderen Sprachspiels begnügen, vermittels dessen in einer „particular community" „from faith to faith" gesprochen werden kann[17]. Vielmehr müsse sie dann darum besorgt sein, ihre Aussagen so zu treffen, daß sie aufgrund der „public criteria of validation" nachvollziehbar und begründbar seien[18]. Anders ausgedrückt: Theologie und Glaube müssen, wenn sie öffentlich relevant sein wollen, stets darum bemüht sein, ihre Aussagen mit dem gegenwärtigen, gesellschaftlichen „worldview" zu vermitteln[19].

Die frühen Ansätze moderner Theologie haben dies nach Griffin versucht, freilich „by reducing theology's content, often by ‚demythologizing' it. It was hoped by many that this procedure would produce a universal theology representing the essence of all the religions. This universal theology would provide a religious but nonsectarian basis for

13 Griffin, Beardslee u.a.: *Varieties*, xii f.
14 Griffin, Beardslee u.a.: *Varieties*, 2f u.ö.
15 Vgl. Henry Ruf: *Origin*. Dieser stellt fest: „Two terms, *ontotheological* and *deconstruction* dominate the debates about the singificance of theses challenges to metaphysics." (3; kursiv. i.O.).
16 Im Detail vgl. unten, S. 159ff.
17 Griffin, Beardslee u.a.: *Varieties*, 2.
18 Griffin, Beardslee u.a.: *Varieties*, 2. Ähnlich Tilley: *Postmodern Theologies*: „In a pluralistic society like that of the United States, religious diversity is taken for granted." (155) Nicht der Pluralismus an sich ist also nach Tilley das Problem von Theologie im Zeitalter der Postmoderne, vielmehr die Begründung einer bestimmten Theologie/ eines bestimmten Glaubens. Die entscheidende epistemologische Frage sei: „Since so many religions say so many different things, how can they all, or any one of them, be rationally credible?" (157).
19 Griffin, Beardslee u.a.: *Varieties*, 2 u.ö.

public policy."[20] Die Vermittlung mit der Weltsicht der Moderne habe scheitern müssen, weil „()[m]odernity created the modern self by transferring the attributes of the traditional (premodern and early modern) God to the human self."[21] Christliche und moderne Weltsicht hätten sich also als unvereinbar erwiesen, so daß es in der ausgehenden Moderne zu dem Rückzug der Theologie auf die Sprachspiele „from faith to faith" gekommen sei.

Gemeinsame Überzeugung aller postmodernen Theologien ist nun aber nach Griffin, daß die moderne Weltsicht sich als großer Irrtum erwiesen habe und aufgrund ihres Individualismus und Fortschrittsglaubens die Welt immer stärker auf den Abgrund zutreibe[22]. Hier nun setzten die beiden Arten postmodernen Denkens und postmoderner Theologie an: „The two types of postmodernism are different attempts to overcome the horrors of modernity. The strategy of eliminative postmodernism is to undermine horror-producing worldviews by eliminating the presuppositions of worldviews as such. It does this by taking some of the premises of modernity to their logical conclusions, thereby eliminating not only God, but also freedom, purposive agency, the self, realism, truth, good and evil, and historical meaning. Revisionary postmodernism considers this approach both inconsistent and counterproductive. (…) A horrible meaning cannot be replaced by a vacuum of meaning, but only by a better meaning. A horrible Holy One cannot be replaced by a decentered, disenchanted universe, but only by a better intuition of its Holy Center."[23]

Hatte also Theologie in der Moderne wenigstens noch versuchen können, ihre Aussagen mit der Weltsicht der Moderne zu vermitteln oder – wo sich dies als unmöglich erwies – die christliche Weltsicht der modernen Weltsicht gegenüberzustellen, so stellt sie nun mit Erschrecken fest, daß die dekonstruktivistische Postmoderne aufgrund ihres „radical epistemological and ontological doubt"[24] die Möglichkeit jeglicher Weltsicht schlechthin in Frage stellt. Wo Theologie es als ihre wesentliche Aufgabe versteht, im öffentlichen Diskurs zu der Entwicklung einer lebensförderlichen Weltsicht beizutragen, da muß diese De(kon)struktion mithin als Infragestellung der Theologie selbst erscheinen.

Wird die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer umfassenden Weltsicht überhaupt zum Zentrum der Auseinandersetzung mit der dekonstruktivistischen Linie postmodernen Denkens gemacht, so ist der Begründungsnotstand der Theologie gegenüber dem Dekonstruktivismus in erster Linie durch die epistemologische Seite jenes radikalen Zweifels hervorgerufen.

Freilich kann aber auch die ontologische Seite dieses Zweifels zu einem Begründungsnotstand der Theologie führen, dergestalt daß sich diese mit einem Mal ihres Gegenstandsbezuges beraubt sieht: Hinter diesem ontologischen Zweifel steht, so stellt C.F.

---

20 Griffin, Beardslee u.a.: *Varieties*, 2.

21 David Ray Griffin: *Postmodern Theology*, 31.

22 Vgl. die z.T. recht drastische Beschreibung aaO. Griffin, Beardslee u.a.: *Varieties*, xi–xiii.

23 Griffin: *Postmodern Theology*, 52. Hier wird zugleich deutlich, warum Griffin und andere die dekonstruktivistische Linie der Postmoderne auch als „mostmodern" (Griffin: *God and Religion*, 8; vgl. Murphy: *Beyond Liberalism*, 87) oder „ultramodernism" (Griffin, Beardslee u.a.: *Varieties*, xii) bezeichnen können: die Dekonstruktion stelle die Vollendung der Moderne dar – sicher in einer anderen Weise, als Habermas sich dies vorstellt.

24 Hans Bertens: *Weltanschauung*, 53.

Delaney fest[25], die alte Nominalismus – Realismus – Debatte, jedoch mit signifikanter Akzentverschiebung: aufgrund des linguistic turns gehe es nämlich streng genommen nicht mehr um die Frage nach dem Sein der Dinge, auch nicht um die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis (wie in der Realismus – Idealismus – Debatte), sondern um die Frage, was und wie wir „etwas" sagen können. Der Gegenstandsbezug dieses „etwas" werde also gar nicht mehr thematisiert. Oder, mit den Worten David J. Hernans: „Postmodernism, I suggest, marks an attempt to transmute the order of representation into the finite raw material of nature itself; modernism thrives on the irresolvable tension between abstract reason and factual subjects, representation and reality (…) postmodernism ascribes a sort of transcendental energy to the play of signifiers themselves (…)."[26]
Transzendenz im Spiel der Bedeutungen, ohne daß nach dem Gegenstandsbezug dieser Bedeutungen noch gefragt wird: hier noch von der Transzendenz Gottes zu reden, scheint für viele anglo-amerikanischen Autorinnen und Autoren dann sinnlos – oder völlig beliebig.
Die „task of building a good life"[27], so ist die verbreitete Überzeugung, könne solch ein Anti-Realismus freilich nicht mehr erfüllen, denn dazu sei an der Bewährung einer Weltsicht an der „Wirklichkeit" als möglichem Kriterium festzuhalten[28].

3.1.2 Die „Verlockung" der Postmoderne: neue Ganzheitlichkeit und die Anschlußmöglichkeiten für die Theologie

Es nimmt nicht wunder, daß ein Teil der anglo-amerikanischen Theologinnen und Theologen solchermaßen durch den radikalen epistemologischen und ontologischen Zweifel der Dekonstruktivisten verschreckt Zuflucht nehmen zu einer Richtung postmodernen Denkens, die ihnen mehr und einfachere Anschlußmöglichkeiten zu bieten scheint: der Philosophie einer neuen Ganzheitlichkeit. Diese teilt mit der dekonstruktivistischen Linie die Kritik an dem Projekt der Moderne, jedoch „emphasizes that the modern world has produced unparalleled advances that must not be lost in a general revulsion against its negative features (…)[and] wishes to salvage a positive meaning not only for the notions of the human self, historical meaning, and truth as correspondence, which were central to modernity, but also for premodern notions of a divine reality, cosmic meaning, and an enchanted nature. (…) It does not simply carry the premises of modernity through to their logical conclusions, but criticizes and revises those premises. Through its return to organicism and its acceptance of nonsensory perception, it opens itself to the recovery of truths and values from various forms of premodern thought and practice that had been dogmatically rejected by modernity."[29]
Versucht die dekonstruktivistische Postmoderne die Moderne zu verwinden, indem sie diese an ihre vergessenen Aufgaben dergestalt erinnert, daß sich Zweifel und Kritik der

25 C.F. Delany: *Presidential Address*.
26 David J. Hernan: , 177.
27 Thomas G. Walsh: *Deconstruction*, 124.
28 So z.B. Ernan McMullin: *Truth*, oder Nicholas Wolterstorff: *Realism*.
29 Griffin, Beardslee u.a.: *Varieties*, xiii.

Ratio dem Projekt der Moderne selbst zuwenden und unhinterfragte Zusammenhänge auflösen, so will die konstruktive Richtung zu einer Revision der Moderne beitragen, indem sie diese an ihre vergessene Vergangenheit erinnert und in der Synthese beider zu einer neuen Ganzheitlichkeit gelangt[30]. Als Vertreter dieser holistischen Postmoderne werden dann Alfred North Whitehead, Charles Hartshorne und Teilhard de Chardin bzw. Alasdair MacIntyre, Imre Lakatos, W.V.O. Quine und J.L. Austin genannt[31].
Es liegt auf der Hand, daß sich, sobald die Moderne in erster Linie als Verengung verstanden wird, wie dies in den obigen Aussagen Griffins deutlich wird, im als postmodern bezeichneten[32] Holismus vielfältige Anschlußmöglichkeiten für die Theologie bieten: Wird der Holismus in erster Linie als Überwindung einer empiristisch enggeführten Rationalität verstanden, so eröffnen sich neue Möglichkeiten, von der Wahrnehmbarkeit Gottes in der Welt zu sprechen. In Abgrenzung gegen rationalistisches Kausalitätsdenken und in Anlehnung an Alfred North Whitehead kann David Ray Griffin einen „naturalistic theism“[33] entwickeln, in dem Gott als „sacred center of existence“ verstanden wird[34]. Aufgrund dieser, holistisch geweiteten Weltsicht wird Gott inmitten der Welt wahrnehmbar, die spirituelle Dimension kehrt in den Alltag zurück[35].

Wird der rationalistische Irrtum der Moderne dagegen vor allem in der Überschätzung des (welt-)unabhängigen Subjekts und dem damit einhergehenden Individualismus gesehen und der Holismus daher als Überwindung dieser Subjektzentrierung nicht durch dekonstruktivistische Atomisierung, sondern durch Einbettung in größere Zusammenhänge verstanden[36], so erscheint Menschsein in neuer/alter Weise in Traditionen verstrickt, zu deren Bearbeitung die Theologie in besonderer Weise beitragen kann. In diesem neuen holistischen Paradigma gilt dann für Nancey Murphy: „We will recognize our dependence on one or more of the large-scale traditions that have shaped our culture, seeing them as resources for intellectual *progress* rather than as fossiles (…).“[37].

Indem Theologie dazu beiträgt, das Ganze der Wirklichkeit zu verstehen bzw. die lebensförderlichen Potentiale der Tradition(en) zu erschließen, ist sie in beiden Fällen wie-

---

30 Dabei fällt gerade an Nancey Murphy als der anderen neben Griffin wichtigen Vertreterin dieser revisionistischen Postmoderne auf, daß die Selbstbezeichnung als konstruktivistische oder holistische Postmoderne offenbar nicht ohne Polemik gegen den – für europäische Ohren zumindest wesentlich gängigeren – Begriff der dekonstruktivistischen Postmoderne möglich ist: „these self-proclaimed postmodernists actually share too many assumptions with their modern predecessors to count as truly postmodern“ (Murphy: *Beyond Liberalism*, 87). Zu diesem Vorwurf des Neokonservativismus gegen Jean-François Lyotard und andere vgl. Habermas: *Die Moderne …* die Entgegnung bei Lyotard: *Was ist …?*.

31 Erstere bei Griffin, Beardslee u.a.: *Varieties*, 2f u.ö., Murphy: *Beyond Liberalism*, z.B. 154f.

32 Die Formulierung zeigt, daß ich bei mir selbst Vorbehalte gegen eine solche Bezeichnung nicht ganz ausräumen kann, scheint doch aufgrund der philosophischen Bezugspersonen, die hier genannt werden, die Inflation des Begriffs recht weit in die Vergangenheit fortgeschritten zu sein.

33 Griffin: *Postmodern Theology*. Vgl. seine Paine-Lecture von 1991: David Ray Griffin: *Liberation Theology*.

34 Griffin: *Postmodern Theology*, 48.

35 Vgl. Griffin: *God and Religion*, 4. Zur Bedeutung der Spiritualitäts-Thematik s. den Sammelband Ann W. Astell: *Spirituality*. Dort v. a. die Einleitung von Ann W. Astell (1–18) sowie die Beiträge von Aldo Tassi und Tom W. Boyd.

36 Nancey Murphy: *Postmodernity*, 209f.

37 Murphy: *Postmodernity*, 210.

der zu einem wichtigen Bestandteil des öffentlichen Diskurses geworden[38] – jedoch mit unterschiedlichem Anspruch an Universalität!

3.1.3 Modelle theologischen Arbeitens in der Postmoderne

3.1.3.1 Postliberale Theologie als Rückkehr zu den eigenen Traditionen

„Wie nicht sprechen?" – auch dort, wo diese Frage nicht in der dekonstruktivistischen Art und Weise Jaques Derridas beantwortet wird, ist das Wissen um die Bedeutung des linguistic turn allenthalben zu spüren: Sprache, Subjekt und Welt hängen auf das Engste zusammen, ja konstituieren sich gegenseitig. In den Sprachspielen, die es lernt, ist das Subjekt eingebettet in die Lebensformen seiner Welt, und in der Veränderung der Sprachspiele verändert sich die Welt[39].
Wittgenstein hat ausdrücklich die Möglichkeit des religiösen Sprachspiels anerkannt[40], allerdings als die *eines* Sprachspieles neben anderen. Für Theologinnen und Theologen stellt sich hier daher die Frage, ob sie sich mit dieser Nische (oder „Sektor") bescheiden. Dies ist der Ort der Yale-/Chicago-Kontroverse, die mit dem Definitionsproblem von Religion verbunden ist: Die Vertreterinnen und Vertreter von Yale sind der Meinung, „[that] you have not in any real sense defined a religion as genuine until you have described it in its full particularity, including the precise details of its unique foundation story and its unique rituals."[41] Aufgabe von Theologie oder Religionswissenschaft ist also die Beschreibung dieser oder jener partikulären Religion, dieses oder jenes partikulären religiösen Sprachspiels. Die Vertreterinnen und Vertreter von Yale können daher die oben gestellte Frage bejahen, denn „religion for them is not to be found in any ecumenical or pluralistic definition of common characteristics (…)"[42].
Dies aber ist genau das Forschungsinteresse der Chicago-School: Ihre Vertreterinnen und Vertreter suchen nach Kennzeichen, die als „common ground" aller partikulären Religionen betrachtet werden können. Von hier aus wird für sie dann eine Verständigung über ein partikuläres Sprachspiel hinaus möglich[43]. Gilt dies zunächst für die Verständigung innerhalb religiöser Sprachspiele, so kann dieser Rahmen dann auch weiter gezogen werden, indem auch nach ihrem eigenen Verständnis nicht-religiöse Sprachspiele darauf hin befragt werden, „whether any one of them exhibits, when probed to the core, the common elements we claim are shared by all genuine religions."[44] An der Universalität theologischer Aussagen ist hier also zumindest im Sinne einer allgemeinen Vermittelbarkeit festhalten.

---

38 So Griffin, Beardslee u.a.: *Varieties*, 3, bzw. Murphy: *Postmodernity*, 210.
39 So Nancey Murphy unter Rückgriff auf Wittgenstein: „language gets its meanings from its use in a language game, and (…) language games are bound up with forms of life", Murphy: *Beyond Liberalism*, 152.
40 Ludwig Wittgenstein: *PU (b)*, Nr. 23, S. 28f.
41 Wayne C. Booth: *Deconstruction*, 135.
42 Booth: *Deconstruction*, 135.
43 Booth: *Deconstruction*, 135f.
44 Booth: *Deconstruction*, 136.

Das theologische Modell der Yale-School möchte ich daher als ein Modell mit partikularer Reichweite bezeichnen: Die Postmoderne, so die Analyse George A. Lindbecks, eines der Hauptvertreter des Yale-Modells, ist durch den Verlust einer gemeinsamen Sprache gekennzeichnet. Neue Orientierung könne daher nur eine Rückkehr zu den klassischen Sprachen bringen – im Sinne von klassischen Traditionen, in denen eine Fülle von Erfahrung „geronnen" ist. Für die christlichen Kirchen bedeute dies eine Rückbesinnung auf die Sprache der Bibel, um Gottes Plan in der Welt benennen zu können[45].
Ausgangspunkt postliberal-theologischer Überlegungen sind Erkenntnisse aus der Linguistik, nach denen eine enge Verbindung besteht zwischen einer Sprache und der jeweiligen Kultur, in der sie entstanden ist[46]. Ähnlich sei auch die religiöse Sprache jeweils an die Gemeinschaft gebunden, in der sie gesprochen wird. Aufgabe der Theologie sei also die Erforschung dieser Sprache, die Zur-Verfügung-Stellung einer Grammatik, mit dem Ziel, diese Sprache besser gebrauchen zu können. In der Polemik David Kelsey's: „A religion (in this case, Christianity) is (like) a culture; a culture is (like) a language; and as French grammar is to the French language, so is Christian doctrine to Christianity."[47]
Angesichts der Orientierungslosigkeit der Postmoderne erfolgt hier also ein bewußter Rückgriff auf die Tradition, bei dem es nicht verwunderlich ist, daß er z.T. explizit konfessionelle Züge annimmt. Der Theologe oder die Theologin werden zum „tradition's caregiver"[48]: „Her or his task is to try to discern the varied conceptual possibilities ingredient within a tradition's lived realities, to formulate and elaborate these potentialities, to evaluate them in relation both to the practice of the communities that house them (…), and the critiques of the critical discourses that surround them, thus to advocate some conceptual possibilities over others, and finally, to serve as he or she can the integration of these reconstructions back into communal feeling, practice, and articulation."[49]
Als *postliberale* Theologinnen und Theologen binden sich diese Vertreterinnen und Vertreter also bewußt zurück an die eigene Tradition und versuchen diese in erster Linie in die eigene Glaubensgemeinschaft hinein neu und lebendig zu vermitteln. Dieser, zumindest partielle Verzicht auf eine Verständigung „nach außen" trägt ihnen die Kritik holistisch-postmoderner Theologen wie David Ray Griffin ein: „Late modern theology gave up its claim to universality and thereby its claim to provide a basis for public policy in an increasingly pluralistic society."[50] Griffin selbst entwickelt ausgehend von Alfred North Whitehead ein Modell von universaler Reichweite.

---

45 George A. Lindbeck: *Church's Mission*.

46 In der daraus resultierenden Unmöglichkeit von Letztbegründungen kann dann zunächst die Ermöglichung von Religion gesehen werden, vgl. John Milbank: *Agenda*, 31: „For every socially instituted creed and code of practice must lack foundations beyond the essence that it creates through its own self-elaboration. Religion will not depart, because all social phenomena are arbitrary and therefore ‚religious'."

47 Church Discourse and Public Realm, in: Theology and Dialogue: Essays in Conversation with George Lindbeck, ed. by Bruce D. Marshall, Notre Dame (University of Notre Dame Press) 1990, 7–33, Zitat S. 8, von mir zitiert nach Murphy: *Beyond Liberalism*, 128.

48 Delvin Brown: *Boundaries*, 147.

49 Brown: *Boundaries*, 147f. Ähnlich auch Daniel Liechty: *Theology*, z.B. 67.

50 Griffin, Beardslee u.a.: *Varieties*, 2. Die Berechtigung dieser Kritik wird m.E. an Äußerungen wie derjenigen von Mark Nation deutlich: „the church is the primary place where we learn what reality is", Mark Nation: *Another World*, 238.

3.1.3.2 Postmoderne panexperientialistisch-holistische Theologie: Einbettung in den alles durchwaltenden Kreativitätsprozeß

Im Sensualismus, der Reduktion der Erkenntnis auf reine Sinneswahrnehmung, sieht David Ray Griffin das Grundübel der Moderne[51]. Da solche Sinneswahrnehmung in besonderer Weise menschlichen Wesen eigne, sei die moderne Weltsicht von einem Dualismus Mensch – Natur bestimmt und anthropozentrisch ausgerichtet. Die Natur mit allen ihren Ressourcen werde daher zum reinen Verfügungsgegenstand der Menschen, wodurch die Welt in der ausgehenden Moderne an den Rand der ökologischen Katastrophe geraten sei.

Dabei können nach Griffin sowohl eine materialistische als auch eine religiöse Moderne diese Ausbeutung der Natur legitimieren: Der Materialismus negiere jede Existenz Gottes. Aber „[if] there is no God, there are also no objective, transcendent values. (…) then there is no reason why I should curb my appetite for immediate gratification for the sake of other people and other creatures (…)“[52]. In einer religiös gebundenen Moderne aber begegne ein „supranaturalistic theism, according to which God created the world *ex nihilo* and therefore has absolute control over it“[53]. Diese als Verfügungsgewalt verstandene Kontrolle werde – im modern-religiösen Verständnis – den Menschen gemäß der priesterlichen Schöpfungserzählung übertragen.

Das Verlangen nach Kontrolle und Verfügungsgewalt bleiben in der Moderne für Griffin aber nicht auf das Verhältnis des Menschen zur Natur beschränkt, sondern weiten sich aus auf den anderen und andere Völker: Militarismus, Sexismus und Individualismus seien die Folge[54].

So zerstöre die moderne Weltsicht in letzter Konsequenz jede menschliche Gemeinschaft und Sinngebung. Grund dafür sei, daß „there is no *holy power* for us to align our lives with; there are no *objective values* to guide our decisions; and, of course, there is no form of *immortality* to give our lives permanent significance. Because human beings are meaning-demanding creatures, this relativistic, nihilistic outlook is terrible in itself, robbing us of what we most deeply desire.“[55]

Aufgrund dieses menschlichen Bedürfnisses nach Sinnstiftung kann für Griffin die Überwindung dieses „horror-producing worldview“ der Moderne[56] gerade nicht durch das Unternehmen einer eliministisch-dekonstruktivistischen Theologie erfolgen. Nötig sei vielmehr eine konstruktivistische Theologie, die zu der Wiedergewinnung eines „meaningful worldview“[57] beitrage, der aber fähig sein müsse, den Dualismus der Moderne zu überwinden.

Solch eine holistische Weltsicht hat Griffin in Anlehnung an die Kosmo-Theologie Alfred North Whiteheads entwickelt: Whitehead versucht, das Naturalismus-Supranaturalismus-Problem zu überwinden, indem er eine holistische Weltsicht entwickelt, in der

---

51 s. z.B. Griffin: *Postmodern Theology*, 41 u.ö.
52 Griffin: *Liberation Theology*, 6.
53 Griffin: *Liberation Theology*, 5.
54 So Griffin: *Liberation Theology*, 6–9.
55 Griffin: *Liberation Theology*, 9, kursiv i.O.
56 Griffin: *Postmodern Theology*, 52.
57 Griffin: *Liberation Theology*, 9.

Gott als die höchste kreative Potentialität des Universums gilt[58]. Als solche steht er dann der Welt nicht gegenüber, vielmehr: „all actual individuals embody a principle of spontaneity. The ultimate or absolute reality, which is embodied in all actual individuals, is *creativity*.“[59] Diese Kreativität der aktuellen Entitäten oszilliere aber beständig zwischen „self-creation“/ „self-determination“ einerseits und „other-creation, efficient causation“ andererseits[60]. Eine Entität – oder: ein Individuum, Einzelwesen, wobei dieses aber bei Whitehead dann nicht rein menschlich gedacht werden darf – sei also sowohl in gewisser Weise eigenständig als auch auf andere Entitäten bezogen. Dies um so mehr, als keine Entität sich selbst hervorbringt, sondern aus dem Zusammenspiel anderer Ereignisse entsteht: „The completely real individuals do not *endure*, they *occur*. They are occasions of experience, which arise out of their relations to prior occasions of experience and include them in their own constitutions.“[61] An die Stelle des selbstgenügsamen, isolierten Selbst der Moderne tritt im holistischen Weltbild das Selbst-in-Relation – und zwar nicht nur in Relation zu menschlichen Individuen, sondern zu allen aktuellen Entitäten.

Entscheidend für das Verständnis postmodern-holistischer Theologie ist nun, daß in all diesen kreativen Prozessen Gott selbst „gegenwärtig“ ist: „creative power inherently belongs to the realm of finite existents as well as to God. Such a realm must exist, and all the actualities comprising it must have some power to create themselves and to influence other actualities. The relations between God and the world are, therefore, natural relations, belonging to the very nature of things. God is not an external being to whom the basic principles of existence do not apply (…). God is more the soul of the universe. What exists necessarily is not God alone, but God-and-a-world.“[62] Gott als höchste kreative Potentialität verwirklicht sich in der Verwirklichung der aktuellen Entitäten und ihrer kreativen Ziele[63].

Auf diesem Hintergrund ergibt sich für Griffin die Möglichkeit einer neuen, sinnstiftenden Weltsicht: Ist nämlich Gott als höchste kreative Potentialität in allen Wesen dieser Welt und ihren kreativen Fähigkeiten gegenwärtig, so ist jede aktuelle Entität Teil des großen, kreativen Prozesses Gottes: „present life is part of a larger journey that does not end with the death of the physical body“[64], Sinn und Ziel des gegenwärtigen Lebens einer Entität sei, seine kreativen Potentiale zu verwirklichen. Da Griffin mit Whiteheads Panexperientialismus davon ausgeht, daß die Sinneswahrnehmung nur ein Teilbereich (ja sogar ein sekundärer Teilbereich) menschlicher Wahrnehmung ist, ist solch eine Verwirklichung aufgrund der „nonsensory experience“ auch über den physischen Tod hinaus möglich[65].

Kreative Verwirklichung der eigenen Potentialitäten im Zusammenspiel mit anderen Entitäten und in Einbettung in den kreativen Prozeß Gottes wird in der panexperientialistisch-holistischen Theologie Griffins also zum Ziel menschlichen Lebens wie auch der

---

58 Vgl. Alfred North Whitehead: *Prozeß*, 100, 136–138, 614, dazu Michael Welker: *Universalität Gottes*, v.a. 109–124.

59 Griffin: *Postmodern Theology*, 42.

60 Griffin: *Postmodern Theology*, 42.

61 Griffin: *Postmodern Theology*, 43, vgl. Whitehead: *Prozeß*, 385–396.

62 Griffin: *Postmodern Theology*, 49.

63 Whitehead: *Prozeß*, 617–627.

64 Griffin: *Liberation Theology*, 18.

65 Zum Panexperientialismus s. Griffin: *Liberation Theology*, 17.

Welt. Griffin ist daher davon überzeugt, daß die Weltsicht, die seine Theologie hervorbringt, „gives a basis for finding the courage to live in a pacific, ecological way, and to oppose the demonic, even at the risk of one's life"[66].

Auch Ethik wird für Griffin dann wieder in einer verbindlichen Weise möglich:
Gott übe seine kreative Macht niemals als Zwang, sondern stets in überredender Weise aus[67]. Daher könnten alle Wesen ihre eigene kreative Potentialität in kreativer oder in destruktiver Weise gebrauchen. Durch den destruktiven Gebrauch entstünden die „Kräfte des Bösen": „We should name as demonic that which most directly and strongly opposes divine power. Divine power is creative, sustaining, liberating power. Demonic power, then, would be very powerful creaturely power that is used to constrain, threaten, and destroy that which God seeks to create, sustain and liberate."[68]
Menschliche Wesen stünden nun freilich vor dem Problem, daß sie zur Aufrechterhaltung ihrer Existenz immer andere Wesen vernichten (z.B. verzehren) müssen. Ethische Entscheidung werde also nötig. Sie dürfe nun nicht allein nach dem Kriterium der Erhaltung der eigenen Existenz oder der Existenz der eigenen Art erfolgen, vielmehr: „All things are to be evaluated in terms of both their intrinsic value – the value they have for themselves – and their instrumental value – the value they have for others."[69] Diese Anderen sind mit Whitehead im weitest möglichen Sinne zu verstehen, so daß sich nach Griffin für Menschen heute vor allem die Verantwortung für das Überleben der (Um-) welt als ethische Herausforderung stellt.
Die Werte von Gut und Böse (bzw. genauer: gutem und bösem/ dämonischen Gebrauch der kreativen Potentialität), die solche ethischen Entscheidungen leiten, sind für Griffin, wie alle moralischen Werte, nicht direkt wahrnehmbar, denn: „It is essential to postmodern thought in the Whitehead tradition that nonactual things, such as values, can only exist in actual things, in experiences. (…) Moral values must be derived by perceiving another actuality, one who entertains these moral values favorably. It belongs to the nature of Whitehead's god to be the ‚Eros of the Universe' who envisages ideals with appetition for them to be realized in the world. Our ‚experience of ideals – of ideals entertained, of ideals aimed at, of ideals achieved, of ideals defaces,' is our (nonsensory) ‚experience of the deity of the universe'."[70]
Gott in seiner primordial nature des Eros des Universums wird daher zur zentralen Größe, um ein moralisches Wertesystem aufbauen zu können. In seiner consequent nature, in der alle kreative Potentialität zu ihrer Verwirklichung gekommen ist, wird er zugleich zum Garanten dafür, daß diese Werte zu ihrer Wahrheit gelangen werden: zur Entsprechung von Anspruch und Wirklichkeit[71].
Sind ethische Entscheidungen dergestalt auf die primordial und consequent nature Gottes

66 Griffin: *Liberation Theology*, 18.
67 "God's own causal influence is (…) always persuasive, never coercive", Griffin: *Liberation Theology*, 12.
68 Griffin: *Liberation Theology*, 11.
69 Griffin: *Liberation Theology*, 15.
70 Griffin: *Postmodern Theology*, 49, mit Whitehead, Process and Reality, 31–34, Adventures of Ideas, 13, und Modes of Thought 103.
71 Vgl. Griffin: *Postmodern Theology*, 50, und Griffin: *Liberation Theology*, 17–19. Die Anklänge an Kants moralischen Gottesbeweis sind m.E. unverkennbar.

bezogen, so gilt für Griffin: „We can again argue about ethical values, believing that ethical beliefs can be true or false. Might doesn't make right. And we can believe that the values we recognize are real for other people too. Values are effective through the persuasive, evocative activity of God."[72] Panexperientialistisch-holistische Ethik kann für ihre Aussagen universale Reichweite beanspruchen.

Aber nicht nur die ethische Rede wird hier wieder universal verbindlich, sondern auch die Rede von Wahrheit. Das Problem des modernen wie des dekonstruktivistisch-postmodernen Denkens bezüglich des Wahrheitsbegriffes ist nach Griffin, daß in ihm eine universale, „all-inclusive perspective" auf die Welt nicht möglich sei. Jedoch: „An all-inclusive perceptive [sic; gemeint: perspective?] on the universe is presupposed not only by the notion of moral truth about what ought to be, but also by the notion of factual truth about what is and has been. If there be no central, all-inclusive perspective, then ‚the truth' is an abstraction without a home."[73] Der naturalistisch-theistische Gottesgedanke Whiteheads leiste nun aber gerade solch eine universale, inklusive Perspektive: „Whereas what Whitehead calls the ‚primordial nature of God' ([…] as the Eros of the Universe) is central to moral truth, what he calls the ‚consequent nature of God' provides the conceptual support for factual truth."[74]

Ausgehend von der Bestimmung des Menschen als auf Sinnstiftung angewiesenes Wesen versucht Griffin die sinnzerstörenden Potentiale der Moderne sowie die dekonstruktivistische Infragestellung jeder Sinngebung ermöglichenden Weltsicht zu überwinden, indem er unter Rückgriff auf Alfred North Whiteheads panexperientialistisch-holistische Kosmo-Theologie Gott als höchste kreative Potentialität des Universums bestimmt, die zugleich allen aktuellen Entitäten inhärent und auf diese Weise universell erfahrbar ist. Die konstruktive Verwirklichung aller kreativer Potentialitäten wird daher zum sinngebenden Fluchtpunkt holistisch-postmoderner Weltsicht, von dem aus die Theologie sich in den öffentlichen Diskurs wiedereinschreiben kann: Ist das Ziel der konstruktiven Postmoderne, die Spaltungen der Moderne nicht zu radikalisieren, sondern zu überwinden, so führt dies zu einer „new unity of scientific, ethical, aesthetic, and religious intuitions"[75], Theologie wird wieder zur öffentlichen Angelegenheit – im weitesten Sinn dieser Bezeichnung: „it must be directly relevant to matters of public policy"[76].

3.1.3.3 Postmoderne epistemologisch-holistische Theologie: Sinngebung auf Bewährung hin

David Ray Griffin war von einer gnoseologischen Fragestellung ausgegangen: von den seines Erachtens reduktionistischen Tendenzen im Empirismus der Moderne und der daraus resultierenden völligen Infragestellung jeglicher sinnstiftender Weltsicht in der

72 Griffin: *Liberation Theology*, 17.
73 Griffin: *Postmodern Theology*, 50.
74 Griffin: *Postmodern Theology*, 50.
75 Griffin, Beardslee u.a.: *Varieties*, xii.
76 Griffin, Beardslee u.a.: *Varieties*, 3.

dekonstruktivistischen Postmoderne – die von ihm daher konsequenterweise nicht als post-modern, sondern als most-modern bezeichnet wird. Grundlegend für die Überwindung dieser Krise der Moderne wird für ihn eine neue Art von Ontotheologie, in der Gott nicht mehr auf metaphysische, sondern auf panentheistische Weise als einheitsstifender Garant der Wirklichkeit gedacht – und aufgrund des Panentheismus eben auch erfahrbar wird. Die Einheit Gottes als höchster kreativer Potentialität, auf deren Verwirklichung hin alle Entitäten mit ihrer kreativen Kraft ausgerichtet sind, garantiert die Einheit der Wirklichkeit. Und diese letzte, eschatologische Einheit der Wirklichkeit garantiert und ermöglicht die Ausprägung einer einheitlichen und universalen Weltsicht, von der her Sinnstiftung möglich ist.

Auch Nancey Murphy sieht in dem Verlust einer umfassenden, sinngebenden Weltsicht das Hauptproblem der späten Moderne und der dekonstruktivistischen Postmoderne. Auch für sie ist die dekonstruktivistische Linie daher letztlich nicht Überwindung, sondern letzte Konsequenz der Moderne[77]. Anders als Griffin will sie jedoch panentheistische Lösungen vermeiden[78]. Eine Möglichkeit, dies zu tun und dennoch die rationalistischen Engführungen der Moderne und der dekonstruktivistischen Postmoderne zu überwinden, findet sie in sprachphilosophischen Überlegungen:

Die Sprachspieltheorie Ludwig Wittgensteins und die Sprechakt-Theorie J.L. Austins haben nach Murphy dazu geführt, daß Sprache in einem neuen Sinn verstanden werden müsse: „The modern (and ancient) metaphor has been language as a mirror or picture of reality. The new image is language as a tool or language as action. Both Austin and Wittgenstein emphasize the use of language to do things in the social world."[79] Sprache und (soziale) Umwelt hingen also auf das Engste miteinander zusammen, aufgrund der Sprache sei das Individuum immer schon in seine Umwelt eingebunden.

Bildet aber Sprache nicht einfach Welt ab, sondern schafft sie in gewisser Weise (meine/unsere) Welt, so ist absolut gesicherte Erkenntnis nicht mehr möglich. Dies führt für Murphy aber nur so lange zu Verunsicherung und Orientierungslosigkeit, wie Erkenntnis und Wissen im Rahmen einer „foundationalist doctrine" verstanden werden: als Gebäude, das eines gesicherten Fundamentes in Form von Grundwahrheiten bedarf[80]. Solch fundationales Verständnis von Wissen und Erkenntnis sei aber bereits von Karl Popper in Frage gestellt worden. Vollends W.V.O. Quine habe einen epistemologischen Holismus entwickelt, der es ermöglicht, ohne Rekurs auf fundierende Grundwahrheiten gleichwohl zu (relativ) gesicherten Erkenntnissen zu gelangen. Metapher für Wissen und Erkenntnis ist hier nicht mehr das Gebäude, sondern das Netz: „The totality of our so-called knowledge or beliefs, from the most casual matters of geography and history to the profoundest laws of atomic physics or even of pure mathematics and logic, is a man-made fabric which impinges on experience only along the edges. (…) A conflict with experience at the periphery occasions re-adjustments in the interior of the field. Truth values gave to be redistributed over some of our statements. Re-evaluation of some statements entails re-evaluation of others, because of their logic interconnections – the

77 s.o., S. 151, Anm. 23.
78 Murphy: *Beyond Liberalism*, 148.
79 Murphy: *Beyond Liberalism*, 111.
80 Murphy: *Beyond Liberalism*, 88.

logical law being in turn simply certain further statements of the system (…).“[81] Gesicherte Erkenntnis beruhe nach Quine daher nicht mehr auf dem Schluß auf gesicherte Grundwahrheiten, sondern auf der Tragfähigkeit des ganzen Netzes. Daher Murphys Bezeichnung als epistemologischer *Holismus*: „In general, holism means that each belief is supported by its ties to its neighboring beliefs and, ultimately, to the whole. Justification consists in showing that problematic beliefs are closely tied to beliefs that we have no good reason to call into question. So the coherence of the web is crucial for justification. When inconsistencies appear – conflicts within the web or with ‚recalcitrant experience‘ – there are always a number of ways to revise in order to restore consistency.“[82]

Aufgrund dieses non-foundational approach to knowledge[83] sieht Murphy die Chance, zwischen fundamentalistischen und liberalen Theologinnen und Theologen zu vermitteln: Ist Sprache immer schon mit ihrer Umwelt verbunden und gilt dies auch für die Sprache der biblischen Texte – was Murphy bejaht –, so wird es „*impossible* for theologians to choose between Scripture and experience as the foundation for theology. Scripture has its authoritative and ineliminable role in the tradition as the formative text. However, it is impossible to do theology except in light of current experience if what one wants to do is to *apply* the text in one’s own context.“[84] Die Wahrheit des Glaubens heute baut weder allein auf den Aussagen der Schrift noch allein auf den Erfahrungen der Gegenwart auf, beide verhalten sich vielmehr – in a non-foundational way – wie ein Netz, das zusammengenommen eine gegenwärtige Weltsicht aufbaut.

Die *Möglichkeit*, eine zusammenhängende Weltsicht zu konstruieren, ist also für Murphy aufgrund des epistemologischen Empirismus Quines gegeben. Wie aber steht es um deren Relevanz und um die Chancen ihrer Bewahrheitung in der Auseinandersetzung mit konkurrierenden Weltanschauungen?

Murphy rekurriert zur Beantwortung dieser Fragen auf Überlegungen Imre Lakatos’s und Alasdair MacIntyre’s: Lakatos setzt sich mit dem Problem auseinander, wie ein Urteil zwischen differierenden Paradigmen (oder Weltsichten, Weltanschauungen) getroffen werden könne, „despite the facts that there are no theory-independent data and that standards for good scientific research are paradigm-dependent“[85]. Seine Antwort ist, „that research programs can be compared on the basis of *how they change over time* in response to problematic empirical discoveries“[86]. Theorien oder eben auch Weltanschauungen müßten sich also daran bewähren, wie gut sie Unerwartetes integrieren bzw. sich so verändern könnten, daß solch eine Integration möglich ist und neue Erkenntnisse hervorbringt. Für die theologische Arbeit werde nun vor allem Alasdair MacIntyre interessant. Dieser nämlich wende die Erkenntnisse Lakatos‘ auf die Frage an, wie zwischen verschiedenen, sich widerstreitenden moralisch-ethischen Traditionen geurteilt werden

---

81 W.V.O. Quine: Two Dogmas of Empiricism, in: From a Logical Piont of View, Cambridge (Harvard University Press), 1953, 20–46, Zitat 42, zitiert bei Murphy: *Beyond Liberalism*, 88.

82 Murphy: *Beyond Liberalism*, 94.

83 Aufgrund der Schwierigkeit, im Deutschen zwischen „foundational“ und „fundamental“ zu unterscheiden, ziehe ich es vor, z.T. ganze Sinnzusammenhänge in Englisch zu formulieren.

84 Murphy: *Beyond Liberalism*, 154. Kursiv i.O.

85 Murphy: *Beyond Liberalism*, 100f.

86 Murphy: *Beyond Liberalism*, 101.

könne: „According to MacIntyre, a tradition always begins with some contingent historical starting point – an authority of some sort, usually a text or set of texts. A tradition is a historically extended, socially embodied argument about how best to interpret and apply the formative text(s).“[87] Traditionen veränderten sich in dem Maße, wie sie Widersprüchliches, theoretische oder praktische Probleme, integrierten. Darin aber bestehe die Bewährung einer Tradition/ Weltsicht gegenüber der „Wirklichkeit“ wie gegenüber anderen, konkurrierenden Traditionen/ Weltsichten: „a tradition is justified insofar as it can be shown to make progress on its own terms (overcome its own epistemological crises) while its live competitors fail (on their own terms) to do so“[88]. Bewahrheitung nicht in einem foundational Sinn der Rückführung auf gesicherte Daten der Erkenntnis, sondern Bewährung an je neu aufkommenden Problemen (– Bewährung an dem Widerstreit?).

Nicht von ungefähr oszilliert die Darstellung in den letzten Absätzen zwischen den verschiedenen Begriffen Theorie, Tradition und Weltsicht/ Weltanschauung: Murphy setzt diese eng nebeneinander, um nicht zu sagen identisch. Kennzeichnend für eine holistische Postmoderne, die den Atomismus und Reduktionismus der Moderne überwindet, ist daher für sie: „We will recognize our dependence on one or more of the large-scale traditions that have shaped our culture, seeing them as resources for intellectual progress rather than as fossils (…).“[89]
Wittgenstein, Quine, Lakatos und MacIntyre stehen hier deutlich im Hintergrund – aber deutlich ist auch, wie durch die Betonung der large-scale traditions die christliche Tradition als Möglichkeit einer sinngebenden Weltsicht eingeführt wird. Die Nähe zu den post-liberalen Ansätze theologischen Arbeitens ist unverkennbar – tatsächlich ist George Lindbeck ein wichtiger Gesprächspartner Murphy's[90]! Anders aber als die Vertreterinnen und Vertreter der post-liberalen Position betont Murphy die Teilnahme der Theologie am öffentlichen Diskurs[91]; entscheidend für eine postmoderne, epistemologisch-holistische Theologie seien daher die epistemologischen Fragen zweiten Grades: „How do we speak intelligibly to those in other frameworks? How can we justify our framework when we recognize the existence of competing frameworks?“[92] Die Antwort auf diese Fragen sei bei Lakatos und MacIntyre zu finden: auch die christliche Weltsicht müsse sich dadurch bewähren, daß sie sich als fähig erweist, mit neuen Herausforderungen produktiv umzugehen und die Erkenntnisse, die sich daraus ergeben, zu integrieren[93].

Eine besondere Herausforderung für solche Bewährung stellt für Murphy die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie dar: Wie läßt sich an der Rede vom Handeln Got-

87 Murphy: *Beyond Liberalism*, 103f.
88 Murphy: *Beyond Liberalism*, 109.
89 Murphy: *Postmodernity*, 210.
90 Murphy: *Beyond Liberalism*, 127–131 u.ö.
91 Murphy: *Postmodernity*, 210.
92 Murphy: *Beyond Liberalism*, 155.
93 Es ist gerade diese „schwache“ Form der Bewährung, die Murphy für Pluralität offen werden läßt. Die Form der Bewährung entspricht ihrer Dezentrierung der ratio im Rahmen eines epistemologischen Holismus, doch zeigt sich hier zugleich, wie nahe sie den von ihr kritisierten Dekonstruktivisten steht: dem „contentment with more modest expectations for the power of human reason“ korreliert „more openness to those who see things differently“, Murphy: *Postmodernity*, 210. Von einer Aufhebung dieser Alterität spricht sie hier nicht!

tes in der Welt festhalten, ohne im öffentlichen Gespräch mit den Naturwissenschaften sprachunfähig zu werden?

Auch hier wieder sieht Murphy durch den epistemologischen Holismus neue Chancen eröffnet: Dieser nämlich stelle das kausale und mechanistische Weltbild der Moderne in Frage. Physikalische Phänomene könnten nicht mehr nur durch einen linearen Ursache-Wirkungszusammenhang erklärt werden: „‚organization and wholes are genuinely significant'; they are not mere aggregates of elementary particles"[94], ein Ereignis höherer Komplexität sei mehr als die Summe seiner Teile[95]. Dies aber eröffne eine neue Verhältnisbestimmung von Theologie und Naturwissenschaft dergestalt, daß „()[e]xplanatory relations would run in both directions between theology and the sciences. Throughout the hierarchy of the sciences, questions arise that cannot be answered at the level where they originate but only by referring to a higher level. (…) In a similar way questions arise within both the natural and the human sciences that cannot be answered at the level of science itself. These questions call for either a metaphysical or a theological answer. (…) So theology provides answers (although not the only possible answers) to boundary questions that arise at the ‚top edge' of the sciences. However, the sciences also contribute to theological understanding. (…) So (…) we can improve our understanding of both the natural world and of certain theological concepts by means of explanations that cross disciplinary boundaries. (…)."[96]

Die Rede vom Handeln Gottes kann sich für Murphy an dieser Situation in zweifacher Weise bewähren: indem sie eine Erklärung dafür bereit stellt, wie zum einen das Ganze, in diesem Fall die höher organisierte Entität, mehr sein kann als die Summe seiner Teile, und wie zum anderen die höhere Entität in Wechselzusammenhängen steht mit den niedrigeren Entitäten, dergestalt, daß sie die Kontingenz möglicher Ereignisse reduziert[97].

Anklänge an prozeßtheologisches Denken sind hier nicht zu überhören, so daß Murphy sehr nahe an Griffin herankommt. Dessen Panentheismus kann sie aber vermeiden, indem sie darauf verzichtet, dieses göttliche Wirken ontologisch mit dem Wirken der Geschöpfe zu verbinden. Vielmehr unterscheidet sie zwischen physikalischer Kausalität und mentaler bzw. spiritueller Kausalität: erstere sei Gegenstand naturwissenschaftlicher Erkenntnis, letztere Gegenstand der Theologie – und im Bereich der letzteren könne sinnvoll vom Handeln Gottes gesprochen werden, denn „if there were such special acts [s.c. des göttlichen Handelns] they would necessarily be invisible to science, because they would not be violations of natural laws. The divine action would be supervenient on states describable at the biological level in biological terms – the criterion for an act of God is not, on this new model, the absence of a scientific account."[98] Aufgrund ihres epistemologischen Holismus sieht Murphy in dieser Verhältnisbestimmung allerdings keinen Dualismus, denn gleichwohl blieben Naturwissenschaften und Theologie ja miteinander vernetzt, auf gegenseitige Herausforderung angewiesen. Gerade darin, diese

---

94 Murphy: *Beyond Liberalism*, 137, mit Roy Wood Sellars, Principles of Emergent Realism: The Philosophical Essays of Roy Wood Sellars, ed. W. Preston Warren , St. Luis (Warren H. Green Inc.) 1970, 136.

95 Murphy: *Beyond Liberalism*, 152.

96 Murphy: *Beyond Liberalism*, 146f.

97 Murphy: *Beyond Liberalism*, 147–149.

98 Murphy: *Beyond Liberalism*, 156.

Herausforderungen konstruktiv bearbeiten zu können, zeige sich die Angemessenheit der jeweiligen Weltsicht.

Für postmoderne, empiristisch-holistische Theologie ist es möglich, eine umfassende Weltsicht, eine Weltanschauung, und damit Sinngebung zu entwickeln – streng genommen allerdings in Form eines Welt*entwurfes*, der sich an den Herausforderungen der Wirklichkeit immer wieder zu bewähren hat. Solche Bewährung kann dabei gerade nicht nur oder in erster Linie in der Gemeinschaft der Glaubenden geschehen (das Modell der postliberalen Theologie): Die Theologie hat den öffentlichen Diskurs und das Gespräch mit den anderen Wissenschaften als Orte dieser Bewährung zu suchen. Ein Wissen um den „Überschuß der Wirklichkeit" (Richard Schaeffler) leuchtet hier auf, das dazu führt, bei aller Sicherheit in der eigenen Weltsicht offen zu bleiben für „those who see things differently".[99]

Eine Mittelstellung zwischen David Ray Griffin und Nancy Murphy nimmt das theologische Modell von Joe Holland ein, der sich an dem Denken David Tracys orientiert[100]: Aus dem prozeßtheologischen Denken übernimmt Holland die Vorstellung von dem Zeitlauf als Verwirklichung kreativer Potentialität. Dies begründet er mit der klassischen Vorstellung von der creatio continua, wobei jedoch, ähnlich wie bei Griffin, das Handeln Gottes in das Handeln der Geschöpfe hineingeholt wird: „holistic sacralism. For the postmodern paradigm, (…), secularism is rejected and the sacred is rediscovered, but as disclosed in the creative communion across the natural and social ecology of time and space."[101]
Anders jedoch als für Griffin und in deutlicher Nähe zu den sprachphilosophischen Überlegungen Murphys ist für Holland Gott als der/das Heilige nicht unmittelbar aus den Ereignissen heraus erkennbar: „The sacred is revealed in the creativity of natural, social, and religious communion, continually tapping the roots and opening the imagination."[102]
Erst in der Dialektik von historischer Erinnerung (Tradition) – dies ist mit tapping the roots gemeint – und gegenwärtiger Erfahrung ereignet sich die Offenbarung Gottes heute: „Linking radical memory (roots) with creative imagination (development), the new future emerges to challenge the present, but it remains a future rooted in the past. (…) Past and future thus form an ecology of the historical whole. Dynamic movement continues, not as rejection of the past, but as a deepening of its creative energy."[103]
Holland versteht sein Modell als postmodern im dreifachen Sinn:

- Es bricht mit dem modernen Verständnis von Zeit als linearem Geschehen: Indem die Zukunft gerade im Rückgriff auf die Vergangenheit und der kritischen Anwendung der Traditionen auf die Gegenwart entsteht, ereignet sich Geschichte nicht mehr linear, sondern in Form einer Spirale: Rückgriff und Transformation im Fortschritt[104].

99 Murphy: *Postmodernity*, 210.
100 Holland: *Postmodern Paradigm*, 9–27.
101 Holland: *Postmodern Paradigm*, 21.
102 Holland: *Postmodern Paradigm*, 21.
103 Holland: *Postmodern Paradigm*, 19.
104 Holland: *Postmodern Paradigm*, 19–21. Im Hintergrund scheinen hier Paul Ricoeurs Bestimmungen der Traditionalität zu stehen, vgl. oben, S. 112. Ricoeur wird von Holland in anderem Zusammenhang auch erwähnt, 10.

- Es überwindet den Säkularismus der Moderne und entdeckt das Mysterium der Welt.
- Es überwindet den autoritären Katholizismus der Moderne: die Inhalte des Glaubens sind keine ewigen Wahrheiten, die durch eine kirchliche Hierarchie verwaltet werden können, sondern werden vielmehr im Wechselspiel der Interpretationen revidiert und neu-geschaffen. Ort dieses schöpferischen Prozesses aber ist die „covenanted community“[105].

Indem sein Denken schließlich auch den modernen protestantischen Dualismus zwischen Gott und sündiger Welt überwindet, bietet es für Holland Möglichkeiten, neue ökumenische Wege zu finden[106].
Wie Griffin und Murphy will Holland durch sein theologisches Modell die destruktive Krise der Moderne überwinden[107]. Es gelingt ihm dabei, Prozeßdenken und Traditionalität zu vermitteln, allerdings unterläßt er es, nach der Referentialität bzw. der Bewährbarkeit seines Modells zu fragen. Die von Murphy formulierten epistemologischen Fragen zweiten Grades[108] bleiben unbeantwortet.

3.1.3.4 Theologie unter dem Vorzeichen der Dekonstruktion: a/theology?

Dekonstruktion ist Verwindung der Metaphysik (Derrida), Betonung der différance (Derrida), des uneinholbaren Widerstreits (Lyotard), der absoluten Vorgängigkeit des (oder der) Anderen (Lévinas). Sie radikalisiert die Moderne[109], um so die Moderne zu überwinden – oder: so zu verwinden, daß die Moderne nicht Moderne bleibt –, indem sie auf das mit den Einheitskonzeptionen der Moderne Inkommensurable achtet: die Begegnung mit dem Anderen, der nicht meine Sprache spricht, der meinen Mythos nicht teilt – der Widerstreit, der sich anmeldet, wo Dinge in mehr als einer Weise zur Sprache gebracht, verkettet werden können – die DifferÄnz[110] einer Wirklichkeit, die größer ist als das, was zur Sprache gebracht werden kann …
Sprache und/oder Text haben einen zentralen Ort in der Dekonstruktion – oder haben sie einen a-lieu, keinen Ort? –, indem sich durch sie das Inkommensurable präsentiert – oder in ihnen entzieht, verbergend entbirgt in der Spur? Wie nicht sprechen, wie die Wirklichkeit nicht wieder-sprechen und dem bereits Gesprochenen wider-sprechen – Dekonstruktion ist Verwindung in der Lektüre, in der Sprache[111].
Einer der interessantesten Versuche, dekonstruktivistische Texte wieder zu lesen und sie in die Theologie einzuschreiben, ist das Projekt einer a/theology von Mark C. Taylor: Taylor liest Derrida und seine Überlegungen zu Sprache und DifferÄnz und indem er ihn liest, liest er zugleich die christlichen Traditionen der Rede von Gott – und schreibt die

105 Holland: *Postmodern Paradigm*, 24.
106 Holland: *Postmodern Paradigm*, 24f.
107 Holland: *Postmodern Paradigm*, 25.
108 Vgl. oben, S. 162.
109 Das sehen die holistischen Kritikerinnen und Kritiker m.E. durchaus richtig.
110 Diese Übersetzungsmöglichkeit von Derridas „différance“ bei Lesch: *Wer hat Angst …?*, 41.
111 Vgl. die vielfältigen Werke Jacques Derridas, die auf den ersten Blick nichts anderes sind als ein Wieder-Lesen – ein Wider-Lesen? – bereits geschriebener Texte: Husserls, Heideggers, Lyotards, ja selbst Derridas.

Negative Theologie so wieder in die Theologie ein, daß sie selbst verwunden wird: erring, a/theology.

3.1.3.4.1 Sprache und Repräsentanz, Versprechen

„Language (…) is unavoidably promissory", so faßt Taylor Derridas sprachphilosophische Überlegungen zusammen[112]. Sprache ist Ver-sprechen, weil sie stets Verweisungscharakter hat. Verweisung allerdings auf etwas, das niemals präsent wird – uneinholbare différance: „to speak is to promise, and yet the promise is never present; it never takes place but has always already occurred or is always about to occur. The place of the promise is not here, and its time is not now. Never here and now, the time and place of the promise are past or future. (…) The past that haunts language is a strange, even uncanny past. As that which is always already lacking, this past was never present and thus cannot be re-presented. Though never experienced, the trace of the past is unforgettable."[113]

Im Hintergrund dieser Überlegungen steht die von Derrida herkommende Überzeugung, daß selbst das Präsens nie vollkommen in der Sprache präsent, re-präsentiert sein kann, denn: „there is *always* a remainder that escapes totalization"[114]. Sprache führt also immer schon die „Spur der Unrichtigkeit" (Lévinas) mit sich. Doch Sprache will re-präsentieren, das heißt: „To speak, it is necessary to avoid speaking [oder besser: naming? W.S.] the trace. The avoidance of language, however, is not merely negative but is at the same time the saying of not-saying. This saying without saying is an unsaying that is, in effect, the denegation of language."[115]

Ist aber selbst dieses Sprechen ohne zu Sprechen ein Sprechen, so stellt sich die Frage: „How to avoid speaking?", „Comment ne pas parler?"[116]

3.1.3.4.2 Wie nicht sprechen?

„(…) at the moment when the question ‚How to avoid speaking?' arises, it is already too late. There was no longer any question of not speaking. Language has started without us, in us and before us. This is what theology calls God, and it is necessary, it will have been necessary to speak. This ‚it is necessary' (il faut) is *both* the trace of undeniable necessity – which is another way of saying that one cannot avoid denying it, one can only deny it – *and* of a past injunction. Always already past, hence without a past present. Indeed, it must have been possible to speak in order to allow the question ‚How to avoid

112 Mark C. Taylor: *nO nOt nO*, 179.
113 Taylor: *nO nOt nO*, 180.
114 Taylor: *nO nOt nO*, 179. Zur Parallele der Nicht-Repräsentierbarkeit in den Darstellungen der Kunst s. Mark C. Taylor: *Reframing*.
115 Taylor: *nO nOt nO*, 180.
116 Ein Jerusalemer Vortrag von Jacques Derrida, frz. in: J.D.: Psyché: Inventions de l'autre, Paris (Galilée), 1987, 535–595, engl. Derrida: *How to Avoid Speaking*, 73–142.

speaking?‘ to arise. Having come from the past, language before language, a past that was never present and yet remains unforgettable (…).“[117]
Indem die Frage zur Sprache kommt, ist Sprache schon da, ist Sprechen schon Ereignis geworden. Diese Vorgängigkeit der Sprache entstammt nach Derrida einer Vergangenheit, die uneinholbar ist. Sie ist ein (Sprach-)Ereignis, von dessen Vorgängigkeit ich wohl erzählen kann, jedoch ohne damit die Vorgängigkeit einzuholen, das Ereignis selbst zur Darstellung zu bringen. Das Ereignis selbst bleibt das Andere der Sprache – im uneinholbaren Sinn: „L’autre de la langue se passe dans le pas au-delá de la langue. Non pas son autre mais l’autre sans elle.“[118]
Obwohl die Vorgängigkeit der Sprache in ihrer Uneinholbarkeit und Nicht-Darstellbarkeit nicht-geschichtlich ist, wird sie zur Provokation, die zur geschichtlichen Verantwortung führt: „this past that was never present is undeniably *provocative*; it provokes by calling (vocare) forth (pro). From whom does this call come? To whom is it directed? Origin and destination remain uncertain, and yet the call is both undeniable and unavoidable. This provocation that approaches from elsewhere disrupts and displaces by sending us on our way – a way from which there is no return.“[119] Sprache in ihrer uneinholbaren Vorgängigkeit wird zum Ruf oder richtiger: zur Anrufung, die aus dem Dunkel der Spur heraus ergeht und in die Verantwortung ruft: ver-pflicht-et zu antworten!

3.1.3.4.3 a/theology

Nichtdarstellbarkeit und Uneinholbarkeit dessen, das „before us and without us“ ist – Derrida selbst weist darauf hin, daß dies „Gott“ sei. Wie aber dann von diesem Gott (nicht) sprechen?
Derrida selbst setzt sich in seinem Jerusalemer Vortrag mit den Traditionen Negativer Theologie auseinander – freilich nicht ohne den Hinweis, daß er diese bis jetzt immer habe vermeiden wollen: „I objected in vain to the assimilation of the thinking of the trace or of différance to some negative theology (…).“[120] Für Taylor sieht Derrida sich im Widerstreit vor allem mit derjenigen Traditions-Spur negativer Theologie, die von Platon über Meister Eckhard zu Hegel führt. Das Problem dieser Tradition, die für die christliche negative Theologie prägend sei, bestehe darin, daß hier „God, who is beyond Being, is not discontinuous with it. The apophatic God, like the Platonic Good, is surreal, hyperreal, hyperessential, or ‚supereminent Being‘. When carried to completion (and completion *is* possible for the *theologian*), the negative becomes positive.“[121] Mit anderen Worten: die traditionsprägende Linie negativer Theologie weiß zwar um das Repräsentanzproblem von Sprache, unterscheidet sich aber von Derridas Denken in bezug auf die Uneinholbarkeit des Ereignisses, ist eine „negativity without negativity“[122]. Die Unmöglichkeit, von Gott zu sprechen, ist keine geschichtlich nicht einzuholende

---

117 Jacques Derrida, Derrida: *How to Avoid Speaking*, 99, zitiert bei Taylor: *nO nOt nO*, 181.
118 Jacques Derrida: Pas, in: Gramme 3/4 (1976), 169, zitiert bei Taylor: *nO nOt nO*, 185.
119 Taylor: *nO nOt nO*, 181.
120 Jacques Derrida, Derrida: *How to Avoid Speaking*, 82, zitiert bei Taylor: *nO nOt nO*, 178.
121 Taylor: *nO nOt nO*, 189. Kursiv i.O.
122 Derrida: *How to Avoid Speaking*, 113, zitiert bei Taylor: *nO nOt nO*, 189.

différance, sondern Teil der Geschichte, der durch Offenbarung überwunden werden kann – und die so zur Heilsgeschichte wird[123].
Gegen diese Tradition betont Derrida den atheologischen Gedanken der *khora*, den er bei Platon im Timäus findet: „the *khora* ‚appears' as the place or nonplace into which the Demiurge introduces the images of the paradigms that are essential to the process of creation. As such, the *khora* ‚must have been *there*, as the ‚there' itself, beyond time or in any case beyond becoming, in a beyond time without common measure with the eternity of the ideas and the becoming of sensible things' (…). the *khora* marks the margin of the neither/nor that ‚is' *neither* either/or *nor* both/and. (…) Neither being nor nonbeing, the *khora* involves a negativity that escapes both the positive and negative theological register. As such the *khora* is *atheological*."[124] Christliches Symbol der *khora* sei die Krypta, verstanden in einem absoluten Sinn: als leerer Ort – oder non-lieu? –, dessen Spur in mindestens zwei Weisen gelesen werden kann: „as a sign of the reality of resurrection or as a sign of the impossibility of resurrection"[125]. Wie die *khora* bleibe daher auch die Krypta im „Zwischen", durchkreuzt die Repräsentation: „Cette crypte est le tombeau vide dont l'absence non absente dé-place [*dis-places*] tout lieu [*place*]."[126]

Taylor schreibt dieses Denken Derridas nun in zwei Theologen ein, die seines Erachtens selber zu je ihrer Zeit eine radikale Durchkreuzung der theologischen Tradition dargestellt haben: Karl Barth und Thomas J.J. Altizer. Barths „Nein!" sei „a radical attack on all foundationalism" gewesen[127], Altizer's „Nein!" in seiner Tod-Gottes-Theologie wende sich dann gegen Barth und die dialektische Theologie als Nein zu dem transzendenten Gott und als „a ‚Yes' to a radical immanence"[128]. Jedoch bleibe Altizer modernem Denken verhaftet, wenn er Immanenz, Sein und Präsenz/s Gottes gleichsetze. Dies habe zur Folge, daß bleibende Differenzen wie z.B. das Ausstehen des Reiches Gottes in seiner Theologie keinen Platz hätten, sondern in diese Präsenz hinein verarbeitet werden müßten – so daß z.B. das Reich Gottes in der Rede zur vollen Gegenwart gelange[129].
Hier nun schreibt Tylor den Gedanken der *khora* ein und gelangt so zu seiner a/theology: „Instead of leading to the total presence constitutive of the complete realization of both God and humanity, the death of God calls into question the very possibility of fulfillment by forever deferring the realization of presence."[130]
Gott, auf solch a/theologische Weise gedacht, ist dann weder auf immanentem noch auf transzendentem Weg in die völlige Präsenz zu holen. Weder immanentes noch transzendentes Alpha und Omega, bleibt Gott hier dann selbst vorgängiges, uneinholbares Ereignis jenseits/unter aller Präsenz/s und Nicht-Präsenz/s. Wie von dem Sprachereignis im Denken Derridas gilt daher in der „Parapraxis" Taylor's von Gott: „That which is unrepresentable cannot be approached directly but must be approached indirectly through lin-

123 Taylor: *nO nOt nO*, 189.
124 Taylor: *nO nOt nO*, 187f, mit Derrida: *How to Avoid Speaking*, 104.
125 Taylor: *nO nOt nO*, 189.
126 „Diese Krypta ist das leere Grab, in welchem die Abwesenheit, die nicht abwesend ist, jeden Ort verrückt." Mark C. Taylor: *Dénagation*, 346.
127 Mark C. Taylor: *End(s)*, 239.
128 Taylor: *End(s)*, 239.
129 Taylor: *End(s)*, 240.
130 Taylor: *End(s)*, 242.

guistic twisting and turnings that can never be straightened out."[131] Religion kommt daher für Taylor wieder die Fülle ihres Bedeutungssinnes zu: Re-ligion, Rückbindung an. Rückbindung an das bzw. den, der in seiner Vorgängigkeit unaussprechbar und unrepräsentierbar bleibt, uneinholbar in der direkten Bindung. Rückbindung deswegen an die notwendig unzulänglichen Versuche, diese Rückbindung im Sprechen von Gott vorzunehmen. Rückbindung in der Verwindung, Rückbindung in der Dekonstruktion.
Deutlich weist Taylor dabei darauf hin, daß es dabei *auch* Aufgabe der A/Theologie sei, „aller au delà de la déconstruction sensu strictissimo pour reconfigurer les notions théologiques selon un registre a/théologique"[132]. Diese Rekonfiguration geschehe gerade in der Wahrnehmung der Differenzen, die sich entbergend-verbergend auf das Heilige hin öffnen – jedoch so, daß „ce que apparaît c'est que *rein (n') apparaît [no-thing appears*]"[133]. Taylors A/Theologie darf mithin nicht als rein negative Theologie verstanden werden, sie bewegt sich im „Zwischen": „A/theology is *neither* completely deconstructive *nor* constructive, ‚it might be defined as something like a nonnegative negative theology that nonetheless is not positive. A/theology pursues or, more precisely, is pursued by an alterity that neither exists nor does not exist but is beyond both Being and Nonbeing' (…)."[134]
Das Heilige in seiner abwesend-Anwesendheit wird zur Gabe: „En ce sens, le sacré reste un don qui n'est pas (un) présent."[135] Glaube wird, da er das Abwesend-Anwesende nicht fassen kann, zum Warten/Begehren: „la desertion du sacré crée un manque qui nous laisse dépourvu [*wanting*]."[136] Das Leben der Glaubenden wird zum „erring", zur (positiv übersetzt) Suchbewegung, zum (negativ übersetzt) Herumirren[137] in dem dekonstruktivistisch eröffneten Raum der Welt: Gott, Selbst, Geschichte und die Verbindlichkeit *des* Buches sind in dieser Dekonstruktion untergegangen, „God becomes writing, self becomes trace, history becomes erring, and book becomes text."[138] Im „erring" des Glaubens folgen die Glaubenden der Spur dessen, der/das sich uneinholbar vorgängig in ihr Leben eingeschrieben hat, Ant-Wort ver-/ suchend, indem sie die Texte, die von der Spur zeugen, verwinden, wieder-schreiben.

Hatte Altizer's Verwindung Barths zu der „divinization of humanity and the sanctification of the world" geführt[139], so hebt die Taylor'sche Verwindung Altizers diese radikale Immanenz zwar nicht auf, aber durchkreuzt sie, indem aufgrund des Todes der absoluten Differenz nun auch alle innerweltlichen Differenzen geheiligt werden. Theologie bzw.

---

131 Taylor: *End(s)*, 245f.
132 „über die Dekonstruktion im strengen Sinn hinauszugehen, um die Themen der Theologie auf eine a/theologische Art und Weise zu rekonfigurieren." Taylor: *Dénagation*, 345.
133 „das, was dort zur Darstellung kommt, (das) N/nichts ist, was zur Darstellung kommt" Taylor: *Dénagation*, 345; kursiv i.O.
134 Tilley: *Postmodern Theologies*, 62, mit Mark C. Taylor: *Disfiguring*, 316.
135 „In diesem Sinn ist das Heilige eine Gabe, die niemals (als Geschenk) gegenwärtig wird." Taylor: *Dénagation*, 348.
136 „Das Entschwinden des Heiligen hinterläßt eine Lücke, die uns in den Zustand des Sehnens versetzt." Taylor: *Dénagation*, 352.
137 Den Widerstreit dieser *beiden* Konnotationen wahrzunehmen, ist m.E. für das Verstehen Taylors entscheidend, Joachim Kunstmanns Übersetzung als „schweifend" (Kunstmann: *Optionsgesellschaft*, 166) wirkt hier den Widerstreit verharmlosend.
138 Tilley: *Postmodern Theologies*, 62.
139 Taylor: *End(s)*, 247.

A/Theologie wird zum Versuch des „thinking otherness otherwise and thinking difference differently“[140], um so der Spur des Heiligen zu folgen.

3.1.3.4.4 Auslegen als Wahrnehmen der Differenz

Kann Theologie diese Aufgabe überhaupt leisten? Kann sie Differenzen differÄnt differenzieren und so die Andersheiten der Welt wahrnehmen (lehren) – in der Rückbindung an ein/einen uneinholbar vorgängiges/n Anderes/Anderen? Ist hier nicht Theologie am Ende – oder doch: am Ende Theologie?
Wo Sprache solch eine fundamentale – und doch nicht fundierende – Rolle spielt wie in der postmodernen Dekonstruktion, da wird Auslegen zum Lebensprozeß: im Lesen und Wi(e)derlesen, im Schreiben und Verwinden und Wiedereinschreiben erschließt sich Welt – in ihrer Andersheit, in ihrer Differenz. Theologie, die diesem Weg folgt, kann daher gar nicht anders, als „Radikale Hermeneutik“ zu werden: „hermeneutics as an attempt to stick with the original difficulty of life, and not to betray it with metaphysics“[141]. Hermeneutik also nicht als Hermeneutik des Einverständnisses oder der Präsenz, des Seins, sondern Hermeneutik der Differenzen, ja der DifferÄnz: „The essential thing is the opening it creates, not the resolution (…) it is able to show the *différance* by which things are inhabited. With deconstruction, hermeneutics loses its innocence and in so doing becomes even more faithful to the appointed way, which, as the young Heidegger said, means to remain faithful to the difficulty in life.“[142]
Wird Hermeneutik in der Spur der Dekonstruktion so radikalisiert, wie Caputo dies beschreibt, so hat dies für christliche Theologie eine dreifache Konsequenz:

- Sie wird auf die genaue Wahrnehmung der Schwierigkeit(en) des Lebens verwiesen.
- Ihr hermeneutisches Bemühen kann auch vor der dekonstruktiven Wi(e)der-Lektüre der „heiligen“ Texte selbst nicht halt machen: in der „Mitte“ der Schrift entstehen Brüche, scheint der Widerstreit auf.
- Dekonstruktion wird damit schließlich zur Verwindung und Wiedereinschreibung der eigenen Tradition.

Stirbt mit dem Gott der Metaphysik die eine, absolute Differenz, in Bezug auf welche die gegenwärtige Lebenswelt in ihrer Universalität wahrgenommen werden kann, so werden dadurch die innerweltlichen Differenzen geheiligt[143]. Am Anfang postmodern-theologischer Hermeneutik steht daher die Wahrnehmung der Partikularität der eigenen Weltsicht: „theological statements are not claims about the way the world is or should be, but rather about the ways in which we are as individuals and as faithful communities within a wider world of which we are inescapably a part. They articulate the difference that we bring to the encounter with the other, just as inescapably fashioned into who she or he is by the traditions that lie behind her or him, and whom we meet on the level

140 Taylor: *End(s)*, 248.
141 Caputo: *Hermeneutics*, 1.
142 Caputo: *Hermeneutics*, 5.
143 Mark C. Taylor, s. oben, S. 169.

playing field of our common humanity."[144] Offenheit für die Andersheit des/der Anderen, ohne daß diese Andersheit in die Perspektive einer vereinheitlichenden Metaerzählung gebracht wird, wird zum Anfang aller Hermeneutik[145].

Sucht Hermeneutik nicht mehr das Einverständnis – mit dem Sein, mit dem Text –, sondern die DifferÄnz, so bricht diese auch inmitten „der" Schrift auf: „The Bible, in spite of the (new) literary critics and the canon critics, cannot easily be read as a single unitary narrative"[146]; Differenzen brechen auf – inmitten der Darstellung(en) der Person Davids, inmitten der Evangelien, inmitten des Bildes/ der Bilder von Gott[147].
Scheinen aber dergestalt die Differenzen der Schrift auf, so kann es nicht ausbleiben, auch die eigene Tradition als mit der DifferÄnz verwoben zu sehen: indem sie sich auf bestimmte biblische Traditionen bezieht, grenzt sie andere aus, ist sie partikulär. Und das Andere, Ausgegrenzte wird zum Widerstreitenden, das in seiner Differenz wahrgenommen werden will, um so die eigene Tradition zu verwinden. Exklusivistische Haltungen werden dabei problematisch: „(…) the most Christian thing that all of us Christians can do as we enter the twenty-first century is to modify or drop altogether the exclusivist claims of Christianity. Postmodernity can help us do that, I think, both because a postmodern reading of the Scriptures can help us understand how and why these claims arose in the first place, and because (…) they are to some extent at odds with the deepest meaning of the gospel itself. Christians should come, in other words, on the one hand to suspect the exclusivist claims of Christianity and on the other hand to trust the unfathomable dimensions of God's love and mercy."[148]

Theologische Hermeneutik als radikale Wahrnehmung der DifferÄnz: in den Formen des Lebens, in den biblischen Texten, ja selbst in dem Verständnis von Gott. Wird da nicht alles beliebig, ist da nicht alles im Fluß – Theologie am Ende? Oder doch: am Ende Theologie?
„So what are we left with? Clearly, we are left with ambiguity, the failure of any sort of certainty. But the word failure implies that this is a loss. It is not a loss, but rather an

144 Paul Lakeland: *Postmodernity*, 91.
145 Lakeland: *Postmodernity*, 92.
146 David Penchansky: *Politics*, 94.
147 Die Person Davids ist die Leitfigur der Darstellungen Penchansky's, zusammenfassend s. Penchansky: *Politics*, 93: „It is impossible to draw conclusions about the king without images exactly the opposite readily emerging from the narrative. (…) One can vacillate between these (…) positions, (…) but one will never set upon a single understanding of David. (…) The narrative of David appears to be coherent, and to hang together as a single, unitary text, but the more one examines it, the less and less one appears to have the story under control." Sehr gut und umfassend dazu auch Nitsche: *David.* Mark R. Schwehn arbeitet den Widerstreit zwischen der markinischen und der johanneischen Darstellung Jesu heraus: Mark R Schwehn: *Christianity*, die Gegenüberstellung 167f. Penchansky: *Politics* und auch Lakeland: *Postmodernity*, 92–101, verweisen auf die widerstreitenden Bilder von Gott, die hinter diesen Darstellungen aufscheinen: „(…) God (…) resists any attempt at reduction into some stable shape, one that is amenable to human understanding. Such attempts violate the second commandment, that forbids any stable representation of deity. This is not to say that representations are forbidden. They are clearly not forbidden. Rather, none of these representations (…) is to be confused with the untenable God. The moment one tries to hold one's construal of God, it leaps out, or drops out, or changes shape so that the important piece you thought you were holding becomes residual. Theology is mostly fluid, although a very thick and slow-flowing fluid." (Penchansky: *Politics*, 94).
148 Schwehn: *Christianity*, 165.

opportunity for creative and committed thinking. Ambiguity, and the disappearance of the center need not cause us despair. Rather, embedded in this experience of reading texts is the possibility of shaping texts. We may shape written texts by our strategies of reading, and we may shape living texts, that is, our lives and our social order, by the way we persuasively put forth our readings in the arena of communal understanding."[149]
Der sichere Halt, das unumstürzbare Fundament ist unwiederbringlich verloren. Doch damit, so ist die Überzeugung postmodern-dekonstruktivistischer Hermeneutinnen und Hermeneuten, ist der Weg geöffnet zu einer differenzierten Wahrnehmung gegenwärtiger Welt und der Präsenz/Nicht-Präsenz/A-Präsenz Gottes[150] in ihr. Wie aber kann solches Auslegen gelingen?

3.1.3.4.5 „Regeln" der Auslegung?

„Thinking otherness otherwise and thinking difference differently", dazu soll radikale theologische Hermeneutik beitragen. Doch wie ist dies möglich: bleibt hier dann mehr als die Verwindung der Verwindung der Verwindung … oder die Rückbindung an die Rückbindung an die Rückbindung … Und mit welcher Verwindung wird verkettet, an welche Rückbindung angebunden?
Um dem Projekt einer radikalen Hermeneutik gerecht zu werden, ist es wichtig, daran zu erinnern, daß in der Dekonstruktion der Postmoderne auch das rationale Subjekt in seiner Selbstgenügsamkeit untergegangen ist: auch seine Identität erweist sich als Konstruktion, in einer „fragmentierten Zeit"[151] hat es seine Identität selbst nur als Fragment, gebildet nicht zuletzt dadurch, wie es die Traditionen seiner Welt liest und wi(e)derliest, in diese – von sich selbst und von anderen – (wieder-)eingeschrieben wird und auf den An-Ruf antwortet, der sich erhebt[152].
Widerstreitende Traditionen werden gelesen, Fragmente werden zusammengesetzt, Verwindungen entstehen. Es ist nicht nur das Subjekt, das so Identität konstruiert, sondern auch die Gemeinschaft: Auslegung wird daher zum Gemeinschaftswerk, die Suche nach communal understanding – der Welt, der Gemeinschaft/ Gemeinde[153] – zum Ziel der Auslegung[154].
Ziel der Auslegung ist es in den verschiedensten Entwürfen dekonstruktivistisch-theologischer Hermeneutik, das Leben und das soziale Zusammenleben besser zu verstehen

149 Penchansky: *Politics*, 99.
150 Es ist schwer, hier nicht allein durch die Wortwahl hinter die Durchkreuzung der Ontotheologie zurückzufallen. Merold Westphal: *Postmodernism*, verweist hier auf Jean-Luc Marion's Dieu sans l'Être als Lösungsansatz. Marion bringt diese Durchkreuzung der Ontotheologie in einer Schreibweise zum Ausdruck, die hier computertechnisch nur begrenzt nachvollzogen werden kann: „~~Gott~~".
151 Vgl. den Untertitel von Lakeland: *Postmodernity*.
152 Vgl. zu diesem Untergang des Subjekts in Verbindung mit dem Tod Gottes in dekonstruktivistischer Theologie z.B. Schwehn: *Christianity*, 166, oder George Aichele et al.: *Bible*, 136.
153 Das Motiv des communal understanding begegnete so auch bei den postliberalen und holisitsch-epistemologischen Ansätzen, allerdings müßte hier die eigenen Tradition an erster Stelle stehen.
154 So gilt dies zumindest für die dekonstruktivistisch-hermeneutischen Anstätze: Schwehn: *Christianity*, v.a. 166f, Lakeland: *Postmodernity*, 101–105, und Penchansky: *Politics*, 98–100. Schwieriger zu beurteilen ist der Gemeinschaftsbezug bei Mark C. Taylor: die lingustic twistings and turnings seiner Parapraxis scheinen doch sehr gut von dem A/Theologen allein durchgeführt werden zu können, vgl. Taylor: *End(s)*, 245f, und dazu Aichele et al.: *Bible*, 135–138.

und zu einem „guten“ Leben beizutragen[155]. Oft mehr implizit als explizit wird damit hinter aller Dekonstruktion eine lebensbejahende Grundhaltung deutlich, in der zumindest in der theologischen Hermeneutik die Prävalenz der Bilder von Gott als dem Schöpfer, dem Liebenden und dem Gerechten sichtbar wird[156] – allerdings in dem Wissen darum, daß dieser in je anderen Situationen immer wieder anders Gestalt gewinnen muß: thinking otherness otherwise!

3.1.4 Bewährung in einer pluralen Welt: Aufgabe und Ziel von Theologie in der Postmoderne

3.1.4.1 Von der Wahrheit zur Bewährung

„Truth claimes“ sind suspekt geworden – nicht nur im US-amerikanischen Denken: Die adaequatio intellectus et rei ist nicht mehr möglich, wo linguistic turn und Dekonstruktion die perspektivische Nicht-Adäquatheit aller Aussagen zu Tage gebracht haben. Alle Weltanschauungen als Versuche, die Wahrheit von Menschsein und Welt zu erfassen, werden daher ebenfalls perspektivisch, partikular. Pluralität der Weltanschauungen ist die Folge.

Als Ausgangsvoraussetzung ihres Denkens wird diese Beschreibung der Moderne von allen oben referierten Positionen geteilt. Keine – m.E. auch nicht die panexperimentalistisch-holistische – will hinter diese Erkenntnis zurückkehren. Bewahrheitung theologischer Aussagen ist dann freilich nicht mehr als Angleichung des Denkens an die universale Wahrheit Gottes möglich. Die jeweilige Theologie und die mit ihr einhergehende Weltsicht müssen sich vielmehr an der Wirklichkeit der Welt bewähren[157].

Für *postliberales* theologisches Denken bedeutet solche Bewährung, in bewußter Rückbesinnung die je eigene Tradition neu zu verlebendigen und so als eine auch in der heutigen Welt Orientierung gebende Weltsicht auszuweisen.

---

155 So schon in der philosophischen Hermeneutik Caputo’s: Hermeneutik ziele auf Dissemination, auf Anerkenntnis von Sterblichkeit und Fehlbarkeit, um so „to keep the form of live from eliminating the life-form the are supposed to house“ (Caputo: *Hermeneutics*, 263). Theologisch expliziert liest sich dies dann bei Penchansky: *Politics*, 99 als „[to] shape living texts, that is, our lives and our social order“, als „collaborative efforts toward the amelioration and elimination of problems, and confidently oriented toward a radically open future“ bei Lakeland: *Postmodernity*, 106, vgl. 101–107, oder als „the divinization of humanity and the sanctification of the world“ – in all ihrer Verschiedenheit! – bei Taylor: *End(s)*, 247.

156 Deutlich z.B. bei Lakeland: *Postmodernity*, 93–101, 108–113, Schwehn: *Christianity*, 165, 168, und Penchansky: *Politics*, 100: „Postmodern criticism is not the end of commitments. Instead we endeavor to make our commitments judiciously, and to make them according to our developed ethic for justice, for elevating the voiceless to the place where they might be heard.“ Bemerkenswert ist, daß nach Wayne C. Booth dies in gebrochener Form auch für Derrida selbst gilt: Sein Denken sei geprägt von einer gebrochenen Bezogenheit zu einem kosmischen Universum, aus der heraus Verpflichtung zu veränderndem Handeln entsteht, Booth: *Deconstruction*, 146–152.

157 Anders als für Tilley: *Postmodern Theologies*, 165–169, scheint mir dieses Kriterium der Bewährung – und damit den Bezug auf eine communal practice – für die verschiedenen Antwortversuche auf postmodernes Denken von Relevanz zu sein, freilich in unterschiedlicher Weise.

Panexperientialistisch-holistische Theologie beansprucht zwar letztlich für ihre Weltsicht Universalität, begründet dies jedoch nicht mit der alten Korrespondenz-Theorie. Gottes Wahrheit ist ja selbst im Werden, dergestalt nämlich, daß die consequent nature of God in der Verwirklichung aller kreativen Potentialitäten zum Durchbruch kommt. So muß auch die panexperientialistisch-holistische Wahrheit (Gottes) letztlich bewährt werden in den Erfahrungen des Lebens, der kreativen Potentialität und ihrer Verwirklichung.
Gerade in der Bewährung anhand neuer Herausforderungen zeigt sich für *panempiristisch-holistische* Theologinnen und Theologen die Wahrheit einer Weltanschauung: nur wenn sie fähig ist, im umfassenden öffentlichen Diskurs und seinen Herausforderungen zu bestehen (hierin liegt die Differenz zu postliberalen Entwürfen!), ist sie der Komplexität gegenwärtigen Lebens angemessen und als Lebensorientierung beizubehalten[158].
Bewährung aber schließlich auch als ein wichtiges Kriterium *dekonstruktivistisch-postmoderner* Theologie: Bewährung freilich nicht nur am Bestehenden, sondern an dem je neu Aufbrechenden, der DifferÄnz, in der Fähigkeit des „thinking otherness otherwise and thinking difference differently". Bewährung schließlich in der Fähigkeit (und hier sehe ich den Unterschied zu dem panempiristischen Holismus), diese Differenzen aufzuspüren und wahrzunehmen – nicht nur auf sie zu reagieren, sondern sie zu benennen.

Bewährung im Umgang mit der Welt, Bewährung im Umgang mit der Differenz des Anderen – Ethik wird zum notwendigen Teil der Theologie auf diesem Weg.

3.1.4.2 Ethische Theologie als Verwindung der Dekonstruktion?

Postmoderne Theologie in den USA schreibt sich wieder ein in den öffentlichen Diskurs – auf verschiedene Weise, aber stets in dem Bewußtsein, in der pluralen Landschaft der Postmoderne eine Weltsicht zu bieten, die sich an den Herausforderungen des Lebens bewähren kann. Die postmodern-dekonstruktivistische Achtung für den Widerstreit bedeutet in letzter theologischer Konsequenz, sich offen zu halten für den Einbruch des Anderen in die Wirklichkeit: „the real face of postmodernity (…) is the face of the other (…)"[159]. Emmanuel Lévinas – in der philosophischen Diskussion m.W. selten unter die Postmodernen gerechnet – zeigt sich in solch theologisch-ethischem Diskurs. Dekonstruktion der Dekonstruktion, Verwindung der Postmoderne in ihre ethische Verantwortung?

Unter den Vorzeichen der Dekonstruktion verschwinde alles in der Beliebigkeit, sei Ethik nicht mehr möglich, so ist häufig zu lesen[160]. Die dargestellten Positionen zeigen

---

158 Prägnanter dargestellt als bei Nancey Murphy ist die panempiristisch-holistische Art und Weise, von Wahrheit und Bewährung zu sprechen, in der 1991 Paine Lecture von Marjorie Hewitt Suchocki: *Constructing Theology*. Kriterium dieser Bewährung ist bei ihr „the well-being of the whole of this earth and its inhabitants" (47).

159 David Tracy: *Theology*, Zitat 108.

160 Vgl. z.B. Walsh: *Deconstruction*: die Dekonstruktion komme zu wichtigen Problemanzeigen, ohne jedoch „the task of building a good life" positiv erfüllen zu können (124). Die Kritik der oben refe-

jedoch, daß es möglich ist, die Dekonstruktion selber so zu verwinden, daß Ethik nicht nur möglich, sondern nötig wird: in Ver-Antwort-ung gegenüber dem uneinholbar vorgängigen Anderen. Freilich wird Ethik dabei selber ebenfalls verwunden:
„Epistemic undecidability does not prevent or even inhibit ethical decidability. It simply shifts the responsibility for ethical and political decision making into an experimental and pragmatic frame of conscious freedom. It is a work of becoming, becoming self and becoming community. These becomings are always at risk and sometimes fragile. (…) They can break down even over misunderstood words. What is at stake is that self becoming is always relational (communal), always contingent, and always unfinished. Both the self and the community are works against completeness. There are no borders that are ever finalized. As becoming, being and thinking are always heuristic."[161] Theologie und Ethik sind hier beständig im Werden, sind „nomadic discipline[s] wandering about the margins and through the interstices of the dominant discourse, making it consciously unsafe"[162].
Für eine Theologie, die auf dekonstruktivistisches Denken aufbaut, bedeutet solche Ethik im Werden – Paraethik, wie Winquist sie nennt[163] – die beständige Offenheit für die Andersheit des Anderen: „The deconstructive force of theological thinking is a continuous pressure against the totalization and closure of a dominant discourse. (…) Theology opens spaces for an otherness in discourse and for an otherness of discourse simply by the inscription of the name of God, other formulations of extremity, or even naming the death of God. The voice of the other and experience of otherness cannot be excluded when any and every particular discourse is denied closure. The other of discourse is neither necessarily good nor benign. But, it is in the context of becoming. It has the necessity of being reality. (…) Paraethics is, first of all, a radical critique that is practiced in the belief that life is less beautiful when people are oppressed and disenfranchised, when nature is exploited and despoiled, and when the divers singularities of life are denied recognition and exfoliation. It is, second of all, a radical critique practiced in the belief that, most important, it is the securing of a totalizing thinking as a dominant discourse that is the mechanism for making life less beautiful."[164] Ethik als die radikale Liebe zum Anderen[165].
Zweifelsohne wird diese Verwindung des Widerstreits hin zu der Wahrnehmung des Anderen durch den Rückgriff auf dekonstruktivistisch durchkreuzte christliche Bilder von Gott begünstigt, angelegt ist diese ethische Dimension jedoch bereits bei Derrida selbst: „Justice in itself, if such a thing exists, outside or beyond law, is not deconstructible … Deconstruction is justice"[166]. Nicht nur Verwindung also, sondern eher verwindende Vertiefung oder vertiefende Verwindung der Dekonstruktion in Antwort auf „the

---

rierten holistischen Positionen zielt ebenfalls auf diesen Punkt. Beherrschend wird diese Problematik in der kontinentalen Diskussion, s.u.

161 Charles E. Winquist: *Desiring Theology*, 141.

162 Winquist: *Desiring Theology*, 146.

163 Winquist: *Desiring Theology*, 143.

164 Winquist: *Desiring Theology*, 143–146.

165 Winquist: *Desiring Theology*, 148–150. Ich habe mich bei dieser Darstellung auf Winquist bezogen, da dieser systematisch auf die Möglichkeit von (Para-)Ethik reflektiert. Ähnliche ethische Modelle finden sich freilich auch bei den oben referierten Theologinnen und Theologen, vgl. z.B. Murphy: *Postmodernity*, 210, oder Schwehn: *Christianity*, 167f.

166 Jacques Derrida: *Force*, 14–15, zitiert von Westphal: *Postmodernism*, 136.

voice of the Other through all those others who have tasted, prophetically and meditatively the Infinity disclosed in the kenotic reality of Jesus Christ."[167]

3.2 Theologie und Postmoderne auf dem „alten" Kontinent

„Wie auf die Dekonstruktivisten und ihre Kritik an jedweder Möglichkeit der Begründung einer umfassenden Weltsicht re-agieren?" Diese Ausgangsfrage läßt sich hinter nahezu allen US-amerikanischen Entwürfen postmoderner Theologie erkennen. Die Antworten sind vielfältig, aber immer wieder wird das Bemühen deutlich, angesichts der Dekonstruktion die Möglichkeit von Theologie und Glauben als einer (nur im Fall des panexperientialistischen Holismus: der einzigen) zusammenhängenden Weltanschauung zu begründen – und angesichts je neu aufbrechender Herausforderungen des Lebens zu bewähren.
„Können wir uns denn überhaupt auf Kriterien der Bewährung verständigen, wenn Werte beliebig werden, die ‚Leichtigkeit des Seins' und das ‚anything goes' zu individuellen Leitbildern werden?", so scheinen europäische Theologinnen und Theologen dagegen zu fragen. Nicht Dekonstruktion und Kritik, sondern Pluralität wird zum leitenden Begriff, wenn es auf dem alten Kontinent um die Postmoderne geht: „Die Signatur der Gegenwart (…) ist das Fehlen einer einheitlichen Signatur, das postmoderne Thema daher: die Pluralität."[168] Je nachdem, ob solche Pluralität als „Befreiung von (…) vorgegebenen Bindungen" oder als ein „Verdammtsein() dazu, alles selbst herstellen und gestalten zu müssen und darin letztlich immer allein zu sein"[169] verstanden wird, positionieren sich die theologischen Re-Aktionen[170].

3.2.1 Postmoderne Pluralität als „Schrecken": Beliebigkeit

Pluralismus, so sagt der Kulturphilosoph Peter Koslowski, kann nicht die Antwort auf die Frage nach dem Selbstbild einer Gesellschaft sein, denn: „Pluralismus ist keine Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Kultur (…). Eine Selbstdeutung der Kultur, die Gewicht hat, ist notwendig, weil wir nur einmal leben und unsere Lebenszeit beschränkt ist und wir wollen, daß man uns und unser Leben ernst nimmt."[171] Die postmoderne Beliebigkeit sei mithin Zeichen der Erschöpfung und des Nicht-mehr-Gestalten-Wollens[172], der Pluralismus „normzersetzende Kraft des Lebens"[173].

---

167 Tracy: *Theology*, 114.
168 Rainer Maria Bucher: *Theologie*, Zitat 179. Ähnlich z.B. Peter Rottländer: *Ethik*.
169 Diese Interpretationsmöglichkeiten bei Rottländer: *Ethik*, 230. Bei Bucher: *Theologie*, 184–189 auch eine knappe Darstellung möglicher theologischer Reaktionen auf die Postmoderne.
170 Wie stark im europäischen Kontext Dekonstruktion nur unter der Perspektive „Ermöglichung von Pluralität" in den Blick kommt, kann gerade an der Arbeit Kunstmann: *Optionsgesellschaft* deutlich werden: Obwohl dieser die US-amerikanische Diskussion kennt, bestimmt er als „Herzstück der Postmoderne" (72) die „Doppelfigur" von „Pluralisierung aller Lebensbereiche" und „Absolutheitsverzicht" (72). Soll mit letztem die Dekonstruktion gemeint sein, so wird hier m.E. das Anliegen der Dekonstruktion verharmlost.
171 Peter Koslowski: *Postmoderne Kultur*, 153f.
172 Koslowski: *Postmoderne Kultur*, 152.
173 So die Überschrift des zitierten Abschnittes, Koslowski: *Postmoderne Kultur*, 152.

Theologinnen und Theologen von „rechts“ wie von „links“[174] teilen diese Sicht vom Schrecken des Pluralismus. Der Regensburger Fundamentaltheologe Erwin Möde z.B. sieht in der Pluralität der Postmoderne „die unleugbar gewordene Sinnkrise der Gegenwart“[175] ans Licht kommen, die nur durch eine „theologische Wegweisung zu einer adialektischen und womöglich christlichen Postmoderne“ überwunden werden könne[176]. Die christliche Offenbarung des „mysterium salutis“ durchkreuze die postmoderne Sinnsuche, indem sie auf die „Epochen prägende ‚Wiederkehr des Gleichen‘“, nämlich die Heilstat Gottes, und die Kirche als „alternative Bezugsdimension“ verweise[177].
In seltsamer Einheit mit konservativen Theologen oder Philosophen wie Koslowski beklagen auch Vertreterinnen und Vertreter der politischen oder materialistischen Theologie die Werte-Indifferenz des postmodernen Pluralismus: Die „existentielle() Wahrheitssuche“, die für die Moderne kennzeichnend war, sei in ihm aufgegeben, Toleranz werde daher zum einzigen „Wert“ – hergeleitet jedoch nicht mehr „aus dem Respekt vor der vielleicht unerkennbaren, aber praktisch bezeugbaren Wahrheit“, sondern nur noch „aus der Selbstverwirklichung der Individuen“[178]. „Anything goes“ und „keep your options open“ würden daher zu den obersten Maximen der Lebensgestaltung[179]. Kuno Füssel kann daher mit Frederic Jameson den „Postmodernismus“ als die „neueste() ‚kulturelle() Mutation des Kapitalismus‘“ bezeichnen, „die bezeichnenderweise in den USA entstanden ist und nach Westeuropa exportiert wurde“[180], denn: „Die kapitalistische Bewußtseinsindustrie der westlichen Welt hat sich (…) geschickt der verschiedenen avantgardistischen Strömungen und der von Künstlern, Literaten, Intellektuellen und Hochschulprofessoren artikulierten Stimmungen, Assoziationen und Phantasien bemächtigt und daraus eine sowohl politische wie ästhetische, gut sortierte Weltanschauung geformt, so daß niemand so richtig dagegen zu sein braucht, ja jeder direkte Angriff auf sie sich nur selber blamiert.“[181] – Wo so der (kapitalistische) Teufel an die (postmoderne) Wand gemalt wird, da kann natürlich nur (messianischer) Widerstand angesagt sein – in Allianz „mit den fortschrittlichsten Formen neuzeitlichen Bewußtseins“[182]: „Die messianische Praxis schafft, ausgehend von der Struktur des Alltagslebens, einen Raum, in dem die in der bestehenden Gesellschaftsordnung herrschenden Gesetze und Normen (…) durchbrochen werden.“[183] Theologie und Postmoderne als „binäre Entgegensetzungen“ von „Leben und Tod, Gott und (…) Götzen, Gut und Böse, Liebe und Sünde“[184].

---

174 So weit diese Schablonen zur Skizzierung eines Diskussionsfeldes taugen …
175 Erwin Möde: *Offenbarung*. (Eine gekürzte Fassung dieser Regensburger Habilitation als Erwin Möde: *Fundamentaltheologie*.)
176 Möde: *Offenbarung*, 433, vgl. 513.
177 Möde: *Offenbarung*, 588, vgl. den gesamten Abschnitt 6.4.2.
178 Dorothee Sölle, Kuno Füssel u.a.: *Sowohl-als-auch-Falle*, Zitate 15.
179 Sölle, Füssel u.a.: *Sowohl-als-auch-Falle*, 18.
180 Kuno Füssel: *Kritik* 134.
181 Füssel: *Kritik*, 138.
182 Füssel: *Kritik*, 139.
183 Füssel: *Kritik*, 148.
184 Sölle, Füssel u.a.: *Sowohl-als-auch-Falle*, 31. Ich kann nicht umhin, bereits an dieser Stelle Rainer Maria Buchers Kommentar zu dieser Art der Auseinandersetzung mit der Postmoderne zu referieren: „Das Drama jeder triumphalistischen Ideologiekritik reproduziert sich auch hier: bisweilen nicht dem Verdacht entgehen zu können, selbst nur eine perfekte Immunisierungsstrategie vor intellektuellen Innovationsprozessen darzustellen. Es mag die (neokonservative) Funktionalisierung des Postmodernetheorems tatsächlich geben. Nur: ist mit dessen solchermaßen vollzogenen ‚Entlarvung‘ auch schon

3.2.2 Die „Verlockung" der Postmoderne: das Wiederaufbrechen der religiösen Dimension

Die große „Verlockung" der Postmoderne im US-amerikanischen Raum bestand darin, den Dekonstruktivisten ihren Charakter als Postmoderne streitig zu machen und im Gegensatz dazu holistisch-konstruktive Konzepte zu entwickeln, die Raum geben für Glaube und Theologie. Interessanterweise ist dieser Ansatz in der kontinentalen Diskussion aber nur von untergeordneter Bedeutung[185]. Prägend für die Überlegungen zu den Anschlußmöglichkeiten der Postmoderne wird vielmehr das Aufbrechen der religiösen Dimension *in* der Dekonstruktion – und zwar in einer doppelten Weise: als Wiederaufbrechen der Frage nach dem Sinn des Lebens in Anbetracht der Pluralität von Sinn-Angeboten und als Aufbrechen des Weltzusammenhangs der großen Meta-Erzählungen (der Weltanschauungen/Weltsichten, um die bisherige Diktion aufzugreifen) hin auf die Unfaßbarkeit des Absoluten. In unterschiedlicher Weise versuchen die zu besprechenden Entwürfe, Theologie und Glauben in die „Leerstellen", die in der Dekonstruktion durch diese (Auf-)Brüche entstehen, zu verwinden oder wieder einzuschreiben.

3.2.3 Im Angesicht der Dekonstruktion: Möglichkeiten zur Wiedereinschreibung der Theologie

3.2.3.1 „Vertikalisierung" der différance als Ermöglichung neuer Sinneindeutigkeit

In der dekonstruktivistischen Postmoderne, so die Analyse Erwin Mödes, werde die Gespaltenheit des Subjekts neu zum Ausdruck gebracht. Der postmoderne „Tod des Subjekts" treffe das „konsensfähige, friedvolle und zum ‚anderen seiner selbst' erziehbare Einheitssubjekt der Vernunft", das sich nun als „utopiebelastetes Produkt sukzessiver Enttheologisierung christlicher Anthropologie" erweise[186]. Für den dekonstruktivistischen Subjektbegriff selbst gelte dagegen: „Die Ex-zentrizitat des Subjekts gilt der dekonstruktivistischen Anthropologie als ‚Urtatsache' menschlicher Existenz und Entfremdung. (…) Die Wahrheit seines Seins liegt nicht im Subjekt selbst, sondern kommt diesem zu aus der Dimension des Anderen. (…) Das Andere ist das Absolute. (…) Die Doppelaufgabe der Dekonstruktion des Subjekts liegt also einerseits in der dekonstrukti-

---

seine ganze analytische Kraft verbraucht? (…)", Bucher: *Theologie*, 185, Anm. 20. Gegen solche simplifizierende Darstellung der Postmoderne vgl. auch Welsch: *Schlüsseltexte*, 18–21.

185 Lediglich in dem Symposions-Beitrag von Denis Müller: *Théologie*, wird diese Position deutlich. Müller beschreibt hier unter Rückgriff auf David Ray Griffin und John Cobb die Möglichkeiten einer situationsbezogenen Ethik, die auf Letztfundierungen verzichtet. Diese sei „une éthique humaine libérée de l'utilitarisme le plus subtil qui soit, l'utilitarisme théocentrique (…)" (eine menschliche Ethik, welche befreit ist von dem subtilsten Utilitarismus, den wir uns vorstellen können, dem theozentrischen Utilitarismus) (225) und ermögliche „une critique postmoderne de la modernité, mais une critique qui renoue de manière constructive avec le thème des ‚vision du monde'" (eine postmoderne Kritik der Moderne, welche jedoch wiederum auf konstruktive Weise die Rede von einer ‚Weltsicht' ermöglicht) (220). Grundlage dieser Ethik ist wie bei Griffin ein Whiteheadscher Panexperimentalismus (221). – Die nahezu unbedeutende Whitehead-Rezeption in Europa könnte mithin ein Grund dafür sein, daß diese holistische Position kaum vertreten wird.

186 Möde: *Offenbarung*, 381.

ven ‚Demaskierung' des Ich und andererseits in der Rekonstruktion der religio des ‚wahren Subjekts': im Wiederfinden seiner substantiellen Relation zum ‚ganz Anderen' und Absoluten."[187]

Das Problem der philosophischen Postmoderne sei nun aber, daß dieses Absolute in aller Regel nur zur negativen Darstellung gelange, so daß es zwar zum Aufbrechen einer postmodernen Mystik der différance/DifferÄnz komme, jedoch ohne daß darin eine Antwort auf die in der Ek-Zentrierung des Subjekts aufbrechende „Sinnkrise der Gegenwart"[188] gefunden werden könne[189]. Die Immanenz oder Horizontalität der différance führe vielmehr in ein „tautologisches Verbleiben der dekonstruktivistischen Postmoderne-Bewegung innerhalb der Aufklärungsdialektik"[190].

Kann also das dekonstruktivistische „Projekt" aufgrund der Immanenz der DifferÄnz gerade keine Orientierung bieten bei der „Suche nach einer menschenfreundlichen und Freiheit stabilisierenden Ordnungskraft"[191], so biete es gerade darin Anschlußmöglichkeiten für die Theologie: Nicht nur, weil in ihm die „anthropologische() ‚Urtatsache' der Identitätssuche"[192] von Neuem aufbreche, sondern auch, weil mit „Differenz" und dem „ganz Anderen" zwei Begriffe im Mittelpunkt stehen, die „sowohl Grundbegriffe der dekonstruktivistischen Postmoderne-Bewegung als auch implizite Grundthemen der Fundamentaltheologie" seien[193].

Die Orientierungslosigkeit der Postmoderne kann für Möde überwunden werden, indem die Differenz/DifferÄnz aus der „monistische[n] Systemimmanenz" [194] befreit werde, in der sie die Postmoderne – innerhalb der modernen Dialektik bleibend – nach wie vor gefangen halte. Aufgabe einer „erneuerten, adialektischen Theologie"[195] sei die „Vertikalisierung" der différance[196], indem unter Rückgriff auf die „ausgrenzenden Bestimmungen der Differenz" des 1. Vaticanums „Gott als die absolute Instanz des ‚grand Autre' signifiziert" werde[197]. Im „Aletheia-Ereignis" der Offenbarung – als „Wahrheits-mit-teilung", Kommunikationsgeschehen[198]- enthülle sich dieser Ganz-Andere als mysterium salutis: „Seine [s.c. des mysterium salutis; W.S.] unüberbietbare Besonderheit, Einmaligkeit und Allgemeingültigkeit liegt darin, daß es die Heilsdifferenz als Heilsdifférance vom ‚ganz Anderen' Gottes her für den Menschen als Erlösungswirklichkeit offenbart. Das Eschaton der Wirklichkeit (…) ist, daß sie parusiale Heilswirklichkeit ist: in der Selbstoffenbarung Gottes ‚zeigt sich' der Heilswille Gottes als Heilstat, das erhoffte Heil als heilsame Erlösung."[199] Auch hier, in der Selbstmitteilung Gottes als des

---

187 Möde: *Offenbarung*, 300f.
188 Möde: *Offenbarung*, 21.
189 Möde zitiert hier Peter Koslowski: „Erstens ist die Differenz radikale Differenz und nicht nur Negation, die ihrer eigene Wiederaufhebung dient. zweitens soll das ganz Andere in der Welt zum Ereignis werden. Drittens gewinnt die Vielheit, die mystische dispersio, ontologische Bedeutung – allerdings ohne ihre Entsprechung des [sic!] Unio Mystica.", Die Prüfungen der Neuzeit, 85, hier zit. 499.
190 Möde: *Offenbarung*, 22.
191 Möde: *Offenbarung*, 513.
192 Möde: *Offenbarung*, 516.
193 Möde: *Offenbarung*, 511.
194 Möde: *Offenbarung*, 316.
195 Möde: *Offenbarung*, 513.
196 Möde: *Offenbarung*, 517.
197 Möde: *Offenbarung*, 319.
198 Möde: *Offenbarung*, 578, als Umschreibung des Offenbarungsbegriffs des 2. Vaticanums.
199 Möde: *Offenbarung*, 584.

Ganz-Anderen geschehe also eine De-Zentrierung des Subjekts, jedoch nicht in der dekonstruktivistischen Form des „sujet en fading", sondern in der Neukonstitution als „personale()[s] Subjekt" in der ekzentrischen Orientierung durch die Wahrheitsmitteilung Gottes[200]. Möde sieht darin die „‚Verwindung' von Dekonstruktionismus und Offenbarung unter dem Leitbegriff der Personalität"[201]. In der wechselseitigen Interpretation von Dekonstruktion und Offenbarung komme die postmoderne Sinn- und Erlösungssuche an ihr Ende: „Sobald (…) in den dekonstruktiven ‚Entbildungen' vermittels der christlichen Offenbarung das personale, trinitarische Wesen des ‚ganz Anderen' erkennbar wird, ergibt sich ein Prozeß wechselseitiger Konvergenz und Reinterpretation zwischen dekonstruktiver Subjekttheorie und christlicher Anthropologie. Entziffert im Licht der Offenbarung wird das ‚gespaltene Subjekt' in seiner transzendentalen, kreatürlichen Verfassung als Person verstehbar (…). Das relational zum ‚grand Autre' situierte ‚gespaltene Subjekt' ist zuallererst Person, im Bild und Gleichnis Gottes ex nihilo und aus Liebe geschaffene Kreatur, die bei allem Verlust des Heilen Urstandes und im Spaltungszustand des status naturae lapsae, weiterhin seinem An-spruch zugehörig ist. Ontische und dialogale Verfaßung [sic!] des Subjekts als Person bedingen und ergänzen einander. (…) In seiner Selbstoffenbarung erweist sich Gott als das wirkliche Gegenüber und innere Eschaton des Menschen, als dessen essentiell ‚letzte' anthropologische Bestimmung. Der Mensch ist Subjekt dieser Bestimmung und als solches – im ‚konstitutiven Gedoppeltsein' (M. Foucault) – zugleich frei in seiner responsorischen Haltung oder Verweigerung. Wie auch immer wird sich die Aktuierung seiner Identität daran messen und seine Suche nach geistgeborgener Selbstverwirklichung daran entscheiden, ob er sich je neu als Subjekt dieser Bestimmung erkennen und in weltbezogenen Taten als solches einbringen kann."[202]

Anschluß[203] der Theologie an die Dekonstruktion also dergestalt, daß diese die Ek-Zentrierung des Subjekts leistet, indem sie den vorgängigen An-Spruch des Anderen (der Wirklichkeit) als uneinholbare DifferÄnz herausarbeitet, ohne jedoch aufgrund der vorwiegend negativen Bestimmung dieser DifferÄnz neue Orientierung inmitten der aufbrechenden Differenzen der Welt geben zu können. Solche neue, exzentrische Orientierung bietet vielmehr die Theologie, indem sie von der Selbstmitteilung Gottes her der DifferÄnz des Ganz-Anderen ein Gesicht gibt: in seinem Heilswillen spricht er das gespaltene Subjekt durch sein Offenbarungshandeln an und gibt ihm in dieser An-Rede Identität: als „aus Liebe geschaffene Kreatur"[204]. In dieser Selbstteilgabe des Ganz-Anderen eröffnet sich die „alternative Bezugsdimension" der Kirche, in der das Wort von der Erlösung der Gespaltenheit des ek-zentrierten Subjekts als „Epochen prägende ‚Wiederkehr des Gleichen'" neue Orientierung gibt[205].

---

200 Möde: *Offenbarung*, 552.

201 Möde: *Offenbarung*, Überschrift zu 6.3.3., S. 553.

202 Möde: *Offenbarung*, 559f.

203 Im Gegensatz zu Möde spreche ich hier lieber nicht von „Verwindung", da diese bei Derrida m.E. gerade nicht das Verweben *zweier* Fäden meint (also hier: von Dekonstruktion und Theologie), sondern die Ver-Windung einunddesselben Stranges des Denkens durch das Voran- und Hindurchtreiben seiner eigenen kritischen Potentiale, vgl. oben, S. 134.

204 Möde: *Offenbarung*, 584.

205 Möde: *Offenbarung*, 588. Von dieser Betonung des Offenbarungshandelns her ist es zu verstehen, daß Möde jegliche Form von „immanentisierte[r] Eschatologie" als theologische Aufnahme der Postmoderne strikt ablehnt (484). Daher seine Kritik an prozeßorientierten postmodernen Ansätzen im Stil

Ein dritter zentraler Gedanke neben „Differenz“ und „ganz Anderer“ steht m.E. Dekonstruktion und Theologie verbindend hinter den Überlegungen Mödes: die Vorgängigkeit der Sprache und des Sprechens. Vorgängigkeit des Anderen und Vorgängigkeit der Sprache/ des Sprechens sind in der Dekonstruktion eng miteinander verbunden: wie nicht sprechen, nicht ant-worten auf den An-Spruch des/der Anderen? Und das vorgängige Sprechen Gottes, in dem er Menschen in ihrer Gespaltenheit als geliebte Geschöpfe anspricht und zur Ver-antwortung ruft, ist es, welche die Ek-zentrierung des Subjekts orientiert und dem gespaltene Subjekt zu einer neuen Identität als Person verhilft. Möde steht damit – offenbar ohne es zu wissen – in naher Verwandtschaft zu dem französischen Grenzgänger zwischen Philosophie und Theologie, Jean-Luc Marion[206].

Jean-Luc Marion entwickelt in Auseinandersetzung mit dem von Heidegger und Nietzsche herkommenden Philosophem des „Todes Gottes“ eine Theologie als Rede von „Dieu sans l’Être“, in der dem Offenbarungshandeln Gottes als sprachlicher Selbstmitteilung des Ganz-Anderen, Nicht-nicht-Nicht-Seienden, fundamentale Bedeutung zukommt[207]:
Heideggers Kritik an der Onto-Theologie, so ist Marions These, treffe nur den Gott der Philosophen, nicht aber den Gott der christlichen Offenbarung: dieser nämlich könne in seiner Absolutheit in keinem menschlichen Begriff adäquat erfaßt werden, denn – hier nimmt Marion sprachanalytische und dekonstruktivistische Gedanken auf – „la mesure du concept ne provient pas de Dieu, mais de la visée du regard“[208]. Ist aber jeder Begriff, und damit auch jeder Name Gottes, Ausdruck einer menschlichen Sichtweise, so könne es gegen Thomas von Aquin keinen Primat *eines* Gottesnamens geben[209]. Der Primat des summum ens sei ein „primat idolâtrique d’un point de vue humain“[210]. Jeder metaphysische Gottesbegriff – selbst derjenige der Negation im Philosophem des „Todes Gottes“ – hat für Marion diesen idolatrischen Charakter, da er beansprucht, die Wirklichkeit Gottes aus menschlicher Perspektive heraus zu erfassen[211]. Theo-logie könne sich daher nicht mit dem Platz bescheiden, den Heidegger ihr in der Analyse der „Christlichkeit“ zuweist, da sie dadurch zu *einer* Erscheinungsform des Daseins werde, die in ihren Aussagen der Korrektur durch die rein-philosophische Daseins-Analytik – und damit eben auch durch

---

Griffins, aber auch an den Befreiungstheologien und an der A/Theologie Taylors, vgl. zusammenfassend: 500–505.

206 Jedenfalls ist Marion weder zitiert noch im Literaturverzeichnis genannt.

207 Marion: *Dieu sans l’Être*, engl. Übersetzung durch Tom A. Carlson: God without Being, Chicago (University of Chicago Press) 1991. Als kurze Einführung in das Denken Marions eignet sich Westphal: *Postmodernism*, zu Marion: 137ff. Die Auseinandersetzung Marions insbesondere mit dem Denken Heideggers skizziert Philipp W. Rosemann: *Théologie négative*.

208 „der Maßstab des Begriffs stammt nicht von Gott, sondern ergibt sich aus der Blickrichtung“ Marion: *Dieu sans l’Être*, 27.

209 Marion: *Dieu sans l’Être*, 154. Dies werde bereits bei Thomas selbst deutlich, wenn dieser den Primat der Bezeichnung als summum bonum damit begründet: „primum enim quod cadit in imaginatione intellectus est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu“ (Sentenzenkommentar Id8q1a3, solutio, hier zit. 119). Der Primat der Seins-Kategorie beruhe also für Thomas auf dem menschlichen Blickwinkel. Dann aber müsse mit Skotus gefragt werden, ob nicht auch „Sein“ als Analogie-Begriff des Verstandes gesehen werden müsse, Marion: *Dieu sans l’Être*, 120.

210 „die idolatrische Verabsolutierung eines menschlichen Blickwinkels“ Marion: *Dieu sans l’Être*, 120.

211 Marion: *Dieu sans l’Être*, 27, 86–91.

deren Gottesbegriff – unterworfen bleibe[212]. Nötig sei vielmehr, „liberér la parole ‚Dieu' de l'Être de l'etant"[213].

Einen ersten Hinweis darauf, wie solche Befreiung Gottes aus den Fesseln des Seins möglich sein kann, findet Marion in der Unterscheidung von Bild/Idol und Ikone: Idol und Ikone seien „deux modes d'appréhension du divin dans la visibilité"[214]: Das Bild/Idol *repräsentiere* dabei *nichts*, sondern fungiere als unsichtbarer Spiegel, in dem sich die menschlichen Erwartungen und Empfindungen einem Gott gegenüber spiegeln[215]. „Le regard fait l'idole, non l'idole le regard. (…) Le regard précède l'idole, pour ceci même que la vidée précède et suscite ce qu'elle vise"[216]. Für die Ikone dagegen gelte: „L'icône s'ouvre sur un visage, où la vue de l'homme n'envisage rien, mais remonte à l'infini du visible, à l'invisible par la grâce du visible lui-même (…)."[217] Im Gegensatz zum Bild/Idol ist also die Ikone nach Marion durchlässig, der Blick bleibt nicht an dem Dargestellten hängen, sondern durchdringt es – wie ein Fensterkreuz – in unendliche Weite, erblickend freilich nur im Rahmen des Fensterkreuzes[218]. Das Unsichtbare gibt sich in der Ikone zu sehen, die Blickrichtung kehrt sich um im Vergleich zum Bild/Idole: „nous devenons miroir visible d'un regard invisible qui nous subvertit à la mesure de sa gloire"[219]. Allerdings „même présenté par l'icône, l'invisible demeure toujours invisible; non pas invisible parce qu'omis par la vidée (invisable), mais parce qu'il s'agit de rendre visible cet invisible comme tel – l'inenvisageable"[220]. Uneinholbare Verkreuzung des Sichtbaren mit dem Unsichtbaren in der Ikone, so daß „l'icône se définit par une origine sans original"[221] und jede Auslegung der Ikone der „Spur der Unrichtigkeit" (Lyotard) bewußt bleiben muß: „lire dans le visible l'intention de l'invisible"[222].
Die Ikone verweist so für Marion auf eine Möglichkeit der Rede von Gott, welche die Gefangenschaft im Begriff – und hier in besonderer Weise dem Begriff des Seins – überwindet: „l'icône impose au concept de recevoir le parcours de la profondeur infinie; (…) il ne s'agit pas de déterminer par concept une essence, mais une intention – celle de

212 Marion: *Dieu sans l'Être*, 100–104.
213 „das Wort ‚Gott' aus der Gefangenschaft im Sein des Seienden zu befreien" Marion: *Dieu sans l'Être*, 91, vgl. 104.
214 „zwei Arten und Weisen, das Göttliche inmitten des Sichtbaren wahrzunehmen" Marion: *Dieu sans l'Être*, 18.
215 Marion: *Dieu sans l'Être*, 20–26.
216 „Der Blick bewirkt das Bild, nicht das Bild den Blick. (…) Der Blick geht dem Bild voraus, weil die Blickrichtung selbst [mit Husserl: die Intention; W.S.] dem vorausgeht und das hervorruft, was der Blick erblickt." Marion: *Dieu sans l'Être*, 19.
217 „Die Ikone eröffnet sich in einem Gesicht, in dem der Mensch nichts erblickt, sondern durch die Gnade des Sichtbaren selbst in die Tiefen des Sichtbaren, zu dem Unsichtbaren hinabsteigt." Marion: *Dieu sans l'Être*, 31.
218 Vgl. den Titel des dritten Abschnittes, Marion: *Dieu sans l'Être*, 81–155: „La croisée de l'Être", dort bes. 147.
219 „wir werden zum sichtbaren Spiegel eines unsichtbaren Blicks, welcher uns nach der Maßgabe seines Ruhmes verwandelt" Marion: *Dieu sans l'Être*, 34, mit explizitem Verweis auf 1.Kor 13,12.
220 „selbst in der Vergegenwärtigung durch die Ikone, bleibt das Unsichtbare immer unsichtbar; nicht nur unsichtbar, weil es nicht in den Blick gekommen ist (unerblickt), sondern weil es darum ginge, das Unsichtbare als solches sichtbar zu machen – das Unerblickbare." Marion: *Dieu sans l'Être*, 31.
221 „sich die Ikone durch einen Ursprung ohne Original definiert" Marion: *Dieu sans l'Être*, 33.
222 „im Sichtbaren die Intention des Unsichtbaren lesen" Marion: *Dieu sans l'Être*, 34.

l'invisible s'avançant dans le visible, et s'y inscrivant par le renvoi même qu'il impose de ce visible à l'invisible (…)"[223].
Marion weist unter Bezug auf 1.Kor 1,15 darauf hin, daß christlicher Glaube und christliche Theologie in Christus solch eine Ikone Gottes habe: „L'icône (…) tente de rendre visible l'invisible comme tel, donc de permettre que le visible ne cesse de renvoyer à un autre que lui-même, sans que cet autre ne se reproduise pourtant jamais en lui."[224] In der „Ikone" Christi erblicke nicht der Glaube/ die Theologie Gott, vielmehr gebe sich hier Gott zu erkennen, ohne deswegen jedoch in Sinne der Seinstheologie „präsent" zu sein: nicht der menschliche Blick erkenne inmitten des Seienden (der Person Jesu) das primum/summum ens (Gottes), sondern dieses scheine in der unendlichen Tiefe/Distanz der Ikone auf, „se donne comme le Verbe"[225].

Nicht irgendeine onto-theologischen Bestimmung der Gottesprädikate kann daher für Marion zum Ausgangspunkt christlicher Theologie werden, sondern allein Christus als das Wort Gottes[226]. In diesem aber sei die Differenz zwischen Zeichen, Referent und Sprecher aufgehoben: „le Christ ne dit pas le verbe, il *se* dit le Verbe"[227]. Menschliche Sprache könne aber diese Differenz nie in gleicher Weise durchkreuzen und sei daher stets unangemessen, um dieses Wort in Worte zu fassen. Theologie selbst wird daher bei Marion zur Gabe des Wortes: „Il ne s'agit pas, pour le ‚théologien' de parvenir à ce que son discours parle (bien ou mal – qu'importe finalement, car quelle norme en ce monde en déciderait ?) de ~~Dieu~~, mais d'abandonner son discours et toute initiative langagière au Verbe, pour se laisser dire par lui, comme le Verbe se laisse dire par le Père (…)."[228] Die Durchkreuzung[229] des Wortes „Gott" bringt dabei in Marions Schriften zum Ausdruck, daß Gott niemals zum Gegenstand unserer Erkenntnis und unserer Rede werden kann, sondern sich selbst zur Sprache bringt und also alle Kategorien des Seins durchkreuzt.

Entscheidend für christliche Theologie als Rede von Gott ist daher für Marion nicht die Differenz Sein/Seiendes, sondern der Unterschied menschliche Weisen der Erkenntnis/Offenbarung Gottes: „D'où vient la décision que ~~Dieu~~ ait à être, comme un étant que manifeste l'Être, qui se manifeste selon l'Être ? D'où vient que l'écart, d'ailleurs expli-

---

223 „Die Ikone mutet dem Begriff zu, den Weg in die unendliche Tiefe zu durchlaufen; (…) es geht nicht darum, eine Essenz [ein Wesen; W.S.] durch einen Begriff zu bestimmen, sondern eine Intention – die Intention des Unsichtbaren, das im Sichtbaren hervortritt und sich dergestalt in es einschreibt, daß dieses Sichtbare selbst auf das Unsichtbare verweist." Marion: *Dieu sans l'Être*, 36.

224 „Die Ikone versucht, das Unsichtbare als solches sichtbar zu machen, indem sie darauf achtet, daß das Sichtbare nicht aufhört, auf einen Anderen/ ein Anderes als sich selbst zu verweisen, jedoch ohne daß dieser/s Andere sich jemals in ihm reproduziert." Marion: *Dieu sans l'Être*, 29.

225 „gibt sich als das Wort" Marion: *Dieu sans l'Être*, 197.

226 Mit der Schreibweise „Wort" versuche ich den im Deutschen ansonsten nicht nachvollziehbaren Unterschied von „verbe" und „Verbe" wiederzugeben, der für Marions Überlegungen von Bedeutung ist.

227 „Christus sagt nicht das Wort, er nennt *sich* das Wort."Marion: *Dieu sans l'Être*, 198.

228 „Es geht für den ‚Theologen' nicht darum, sich durch das, was sein Diskurs sagt, an ~~Gott~~ anzunähern (sei es recht oder schlecht – welche Norm dieser Welt sollte dazu dienen, dies zu beurteilen?), sondern darum, den eigenen Diskurs und jede sprachliche Initiative aufzugeben und sich dem Wort auszuliefern, um sich durch dieses gesagt sein zu lassen, so wie das Wort sich vom Vater gesagt sein läßt." Marion: *Dieu sans l'Être*, 202f.

229 Computertechnisch ist dies nicht ohne weiteres nachvollziehbar, ich wähle daher die doppelte Durchstreichung.

citement répété et parcouru, entre manifestation (*Offenbarkeit*) et révélation (*Offenbarung*) se trouve comme oublié et gommé, pour conclure que ce qui détermine l'une – manifesteté de l'étant selon l'Ouvert de l'Être – doive nécessairement déterminer aussi la révélation ? Qui donc décide que le mode de la révélation, dont la Bible souligne qu'elle parle *polumerôs kai polutropôs* (…), doive, par provision, sacrifier à l'Être ?"[230]

Ist Theologie so auf die Offenbarung Gottes angewiesen, so zeigt sich in dieser eine weitere Begründung für die Durchkreuzung der Seinsdifferenz in Gott – über Marions Überlegungen zu Idol und Ikone hinaus: Gott selbst nämlich durchkreuze in seinem Wort die Differenz von Seiendem und Nicht-Seiendem, und zwar in einer zweifachen Weise:
Zum einen müsse angesichts Christi als des Wortes Gottes gefragt werden: „le nom du ~~Dieu~~, que se croise parce qu'il se crucifie, relève-t-il de l'Être ?"[231] Es ist offensichtlich, daß Marion diese Frage verneint: Kreuz und Auferstehung Christi sind nicht nach den Kategorien des Seins, sondern von der Hingabe Gottes her zu erklären.
Diese Hingabe in Christus entspricht nun aber nach Marion der Art und Weise, wie Gott sich im allgemeinen gibt und in diesem Sich-Geben in seinem Wort die Differenz zwischen Seiendem und Nichtseiendem durchkreuzt. Um dies zu belegen, bietet er ausführliche Exegesen von Röm 4,17 und 1.Kor 1,28[232]:
Röm 4,17 spreche nicht von einem konsekutiven Übergang des Nicht-Seienden ins Seiende, etwa aufgrund einer seiens-philosophisch begründbaren intrinsischen Potentialität der Materie, sondern von einem extrinsisch verursachten „Wechsel", der durch den An-Ruf Gottes hervorgerufen werde. In diesem Ruf zeige sich die Indifferenz Gottes gegenüber der ontischen Differenz: „La différence ontique entre l'étant et le non-étant n'admet aucun appel ; dans le monde, elle joue sans appel. Alors, d'ailleurs que du monde, ~~Dieu~~, lui, fait appel. Il en appelle à sa propre indifférence à l'encontre de la différence entre étant et non-étant. (…) l'appel non seulement appelle les non-étant à devenir des étants (…), mais il les appelle, eux les non-étants, comme s'ils étaient des étants. (…) La différence ontique fondamentale entre ce qui est et ce qui n'est pas devient indifférente – car tout devient indifférent devant la différence que marque avec le monde ~~Dieu~~. (…)"[233] Durchkreuzung der ontischen Differenz im An-Ruf, der Offenbarung, ~~Gottes~~.

---

230 „Wie kommt es zu dem Entschluß, daß ~~Gott~~ so zu sein hat wie ein Seiendes, welches das Sein manifestiert, so, daß er sich gemäß dem Seienden manifestiert? Wie kommt es, daß der Unterschied zwischen Offenbarkeit und Offenbarung, der im Übrigen so oft betont wird, gleichsam völlig vergessen ist, wo man davon ausgeht, daß das, was das eine bestimmt – die Offenbarkeit des Seienden gemäß der (Er-)Öffnung des Seins –, notwendigerweise auch die Offenbarung bestimmen muß? Wer bestimmt also, daß die Art und Weise der Offenbarung, von der die Bibel betont, daß sie *polumerôs kai polutropôs* geschieht (…), sich notwendigerweise dem Sein unterordnen muß?" Marion: *Dieu sans l'Être*, 106, mit Hebr 1,1.

231 „Verweist der Name des ~~Gottes~~, der sich durchkreuzt, indem er sich kreuzigen läßt, tatsächlich auf das Sein?" Marion: *Dieu sans l'Être*, 107.

232 Marion: *Dieu sans l'Être*, 128–140.

233 „Die ontische Differenz zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden läßt keinen Anruf zu; in der Welt vollzieht sie sich ohne jeden Ruf. Gott jedoch, von außerhalb der Welt, erhebt seinen Ruf. Er beruft sich auf seine eigene Indifferenz gegenüber der Differenz zwischen Seiendem und Nichtseiendem. (…) Der Ruf ruft nicht nur die Nichtseienden ins Dasein (…), sondern er ruft sie an, benennt sie, die Nichtseienden, so als ob sie Seiende wären. (…) Die fundamentale ontische Differenz zwischem

In 1.Kor 1,28 manifestiere sich diese Indifferenz ~~Gottes~~ in umgekehrter Weise. Damit werde zugleich die Begründung dieser Indifferenz deutlich: „~~Dieu~~ choisit les non-étants pour annuler et abroger les étants. (…) L'indifférence se manifeste d'une second façon : ce qui est peut, pour Dieu [sic!], être comme s'il n'etait pas (…)"[234]. Während das Nicht-Seiende von Gott als Seiendes angerufen werden kann, könne umgekehrt das Seiende in diesem Ruf in Nichts verwandelt werden. Die Begründung dafür wird nach Marion deutlich, wenn näher betrachtet wird, was Seiendes und Nicht-Seiendes in diesem Text bedeuten: nicht auf Neutra werde hier hingewiesen, sondern auf Personen, die Paulus (im Namen Gottes) anspreche: die Welt selbst habe diejenigen, derer man sich nicht rühmen zu können glaubt, zum Neutrum der ta mê onta gemacht, zu „moins que rien"[235]. Gerade hier, in 1.Kor 1,28 werde somit deutlich, wie die Differenz der Seienskategorien von menschlichen Gesichtspunkten abhänge, ja wie die Welt selbst die „Verwindung" des Seins unternommen habe: „Le ‚monde' gauchit de lui-même l'usage de ta onta/ ta mê onta en nommant ‚moins que rien' non le rien qui n'est absolument pas, mais ce que sur quoi il ne peut faire fond pour se glorifier de lui-même devant ~~Dieu~~ (…)."[236] In seinem An-Ruf annulliert Gott diese Entscheidung, die (seiens-philosophische) Trennlinie, die die Welt um ihres eigenen Rühmens willen aufgestellt habe, werde von der Linie Gottes durchkreuzt, einer Linie, „au long de laquelle l'appel rétablit étants et non étants à la mesure de leur foi"[237]. Die Welt in der Perspektive Gottes, von dieser Trennlinie des Glaubens her anzublicken, bedeute, sie wie durch ein Fensterkreuz zu sehen, das die ontologische Differenz auf die immense Weite eines uneinholbaren différend hin öffne, „qui ne la rend indifférente que par excès (…)"[238].

Dieser Überschuß ~~Gottes~~ gegenüber der in ontologischen Kategorien erfaßten Welt besteht für Marion in der Gabe seiner Liebe, wie er in Auslegung von Lk 15,12–32 zeigt: Der jüngere Sohn fordere to epiballon meros tês ousias, er verlange das, was ihm am Vermögen des Vaters zusteht – jedoch nicht als Gabe, sondern als Besitz[239], als „le bien disponible pour une possession et un pouvoir"[240]. Die ousia werde so zum Idol, doch indem sie den Charakter der Gabe verliere, verschwinde sie völlig, verwandle sich in Geld, dessen Besitz sich rasch erschöpft. Der Blick des Vaters sei im Gegensatz zu den Söhnen nicht auf die ousia (als Besitz und Idol) fixiert: „le père ne se fixe pas sur *l'ousia*, parce qu'il transperce du regard tout ce qui ne s'inscrit pas dans la rigueur d'un

---

dem, was ist, und dem, was nicht ist, wird bedeutungslos – weil alles bedeutungslos wird vor der Differenz zwischen ~~Gott~~ und der Welt." Marion: *Dieu sans l'Être*, 130.

234 „~~Gott~~ erwählt die Nichtseienden, um die Seienden der Bedeutungslosigkeit preiszugeben. (…) Die Indifferenz manifestiert sich hier auf eine zweite Art und Weise: das, was [etwas] ist, kann für Gott sein, als ob es nicht ist." Marion: *Dieu sans l'Être*, 132.

235 „weniger als nichts" Marion: *Dieu sans l'Être*, 137.

236 „Die ‚Welt' entstellt vor sich selbst den Gebrauch von ta onta/ ta mê onta, indem sie nicht das Nichts, das absolut nicht ist, mit ‚weniger als nichts' bezeichnet, sondern das, weswegen sie sich nicht vor ~~Gott~~ rühmen könnte." Marion: *Dieu sans l'Être*, 138.

237 „entlang derer der Ruf Seiende und Nichtseiende nach dem Maßstab ihres Glaubens re-etabliert" Marion: *Dieu sans l'Être*, 139.

238 „welcher sie völlig indifferent werden läßt" Marion: *Dieu sans l'Être*, 140.

239 Marion spielt hier mit der Heideggerschen Bestimmung von ousia als „Vermögen" und „Besitz", hier Marion: *Dieu sans l'Être*, 141.

240 „das Gute, welches dem Besitz oder dem Vermögen verfügbar ist" Marion: *Dieu sans l'Être*, 141.

don, donnant, reçu, donné (…).“[241] Der Vater halte so das Wechselspiel der Gabe offen, den „échange infini des possessifs“[242], sehe sein Hab und Gut (le bien) nicht in der Weise des Idols, sondern der Ikone: „au regard en profondeur icônique du père, jamais *l'ousia* n'arrête la visée de l'échange ni la circulation du don. Tout ce qui est mien est aussi tien ; autrement dit : rien ne devient *ousia* (en requête de possession sans don) (…)“[243].

In diesem Blick des Vaters aber, der die ousia/ le bien/ das Hab und Gut in der ikonenhaften Form der Gabe erblickt, werde wiederum die Differenz zwischen Sein/ Seiendem/ Nicht-Seiendem annulliert: „le don ne s'expose point selon l'Être/étant, mais (…) l'Être/étant se donne selon le don. Le don délivre l'Être/étant.“[244] Solches die Differenzen des Seins überwindende Geben/ Sich-Geben/ Geben und wieder Geben aber sei die Liebe[245]. Denn: „(…) seul l'*agapè* peut mettre en donation toute chose sur terre (…), parce que seul *l'agapè*, par définition, ne se connaît pas, n'est pas – mais (se) donne.“[246] Solches (Sich-)Geben der Liebe könne daher auch nicht – wie bei Heidegger – wiederum in die Kategorien des Daseins eingebunden werden: „Entre le don donné et le donateur donnant, la donation n'ouvre pas la (quadri-)dimension de l'appropriation, mais préserve la distance.“[247]

Nur in dieser Distanz, in der Wahrnehmung der Intention der Liebe, die hinter dem Fensterkreuz der Gabe der ousia aufscheint, kann für Marion daher Rede von Gott möglich werden – des Gottes, der in seiner Liebe das als seiend an-ruft, was als nicht-seiend gilt. Solche Rede werde freilich erst dort möglich, „où cesse de valoir la possibilité même d'un énoncé catégorique sur ~~Dieu~~, et où s'impose l'inversion de la dénomination en louange : *louer* le Réquisit *comme* tel, donc *comme* bonté revient à ouvrier la distance.“[248] Schweigen und Lobpreis seien daher als Ant-Wort auf diese Liebe die Formen der Theologie: „Le silence, qui convient au ~~Dieu~~ qui se révèle comme agapè dans le Christ, consiste a se taire par et pour l'agapè: concevoir que si ~~Dieu~~ donne, dire ~~Dieu~~ impose de recevoir le don et – puisque le don n'advient que dans la distance – à le rendre. (…) L'amour ne se dit pas, à la fin, il se fait. Alors seulement peut renaître le discours, mais comme une jouissance, une jubilation, une louange.“[249]

---

241 „Der Vater heftet sich nicht an die *ousia*, weil er mit seinem Blick hinter alles das hindurchblickt, was sich nicht in die Strenge der Gabe, des Gebens, Nehmens, des Gegebenen (…) einschreibt.“ Marion: *Dieu sans l'Être*, 145.

242 „unendlichen Wechsel der Besitzverhältnisse“ Marion: *Dieu sans l'Être*, 146.

243 „im zutiefst ikonischen Blick des Vaters kann die *ousia* niemals den Blick auf das Wechselspiel oder die Zirkulation der Gabe anhalten. Alles, was mein ist, ist auch dein; anders ausgedrückt: nichts wird *ousia* (mit dem Anspruch auf Besitz der Gabe) (…)“ Marion: *Dieu sans l'Être*, 145.

244 „Die Gabe vollzieht sich nicht gemäß den Regeln von Sein/Seiendem, sondern (…) Sein/Seiendes realisiert sich gemäß den Regeln der Gabe. Die Gabe erlöst das Sein/Seiende.“ Marion: *Dieu sans l'Être*, 147.

245 Marion: *Dieu sans l'Être*, 148.

246 „Die Liebe allein kann jedes Ding dieser Welt zum Geschenk machen (…), weil allein die Liebe sich, definitionsgemäß, nicht kennt, sie ist nicht – sondern sie gibt (sich).“ Marion: *Dieu sans l'Être*, 153.

247 „Zwischen der hingegebenen Gabe und dem hingebenden Geber eröffnet der Akt der Hingabe keine (Quadri-)Dimension der Aneignung, sondern er bewahrt die Distanz.“ Marion: *Dieu sans l'Être*, 151.

248 „wo die Möglichkeit einer kategorischen Bestimmung ~~Gottes~~ jeden Wert verliert und sich die Verwindung der Bezeichnung in Lobpreis aufdrängt: wo der Gegenüber als solcher Lob empfängt, als Güte, die von neuem Distanz eröffnet.“ Marion: *Dieu sans l'Être*, 114, kursiv i.O.

249 „Das Schweigen, welches ~~Gott~~ angemessen ist, der sich in Christus als Liebe offenbart, besteht darin, aufgrund und durch die Liebe zu verstummen: wahrzunehmen, daß dort, wo ~~Gott~~ gibt, ~~Gott~~ sagen mit

Leserinnen und Leser könnten hier noch eine gewisse Nähe zwischen Marion und David Ray Griffins holisitischen Panentheismus sehen, dergestalt daß es für die Theologie also darum gehe, alle ousia der Welt in dem ikonenhaften Sinn der Gabe zu verstehen, die auf den liebend gebend Sich-Gebenden verweist. Dies wäre jedoch ein eindeutiges (evtl. produktives?) Mißverständnis Marions. Hat dieser nämlich immer wieder deutlich gemacht, daß es die Aufgabe theologischer Hermeneutik sei, „transir le texte jusqu'au Verbe, l'interprétant du point du vue du Verbe"[250], so kann er schließlich die Theologie an *einen* Ort verweisen, an dem ~~Gott~~ als das die Differenzen des Seins annullierende Wort sich immer wieder selber gibt: die Eucharistie. „(…) l'herméneutique culmine dans l'eucharistie (…), où le Verbe en personne, silencieusement, parle et bénit, parle en tant qu'il bénit."[251] Erst in der Eucharistie werde das Wort wirklich zur Ikone, indem es die Menschen ergreift (die vom Idol unterschiedene Blickrichtung!), denn diese „mangeant son corps et buvant son sang, se découvrent assimilés à celui qu'ils assimilent et reconnaissent intérieurement (…). Ils entrent dans le lieu du Verbe (…)"[252]. Eine herausgehobene Funktion in diesem an das Wort assimilierende Geschehen komme dabei dem Priester und in letzter Konsequenz dem Bischof zu, denn „dans le rite eucharistique (…) le Verbe, (…), qualifie le prêtre comme sa personne (…)"[253].
Theologie als Rede von diesem ~~Gott~~, der sich als Wort gibt, muß für Marion daher immer gebunden bleiben an diesen Ort der Selbst-Gebung des Wortes in der Eucharistie, so daß in letzter Konsequenz „seul l'évêque mérite, au sens plein, le titre de théologien"[254]. Nur, wer im Glauben die Eucharistie feiere, heilig sei, könne daher auch Theologie treiben. Zusammengefaßt bedeutet dies für Marion: „Seul le saint, en théologie sait de quoi il parle, seul celui qu'un évêque délègue sait d'ou il parle."[255]
Theologie wird so in letzter Konsequenz für Marion zur Interpretation der Fülle, die ~~Gott~~ in seinem Wort ein für alle mal gegeben hat und die in der Eucharistie und ihrer Verwaltung durch den Bischof verborgen liegt[256] – im Wissen freilich darum, daß alle menschlichen Worte das Wort nicht fassen können und daß aus dieser „Verspätung"

---

sich bringt, die Gabe zu empfangen und – da die Gabe nicht anders ankommt als in der Distanz – sie ihm zurück zu erstatten. (…) Von der Liebe aber spricht man nicht, man praktiziert sie einfach. Nur hier kann dann der Diskurs wiederauferstehen, aber in der Form der Freude, des Jubels, des Lobpreises." Marion: *Dieu sans l'Être*, 154f.

250 „den Text bis zum Wort hin zu durchdringen, indem man ihn aus der Perspektive des Wortes interpretiert" Marion: *Dieu sans l'Être*, 210.

251 „die Hermeneutik gipfelt in der Eucharistie (…), in der das Wort in Person, ganz still, spricht und segnet, spricht, während es segnet." Marion: *Dieu sans l'Être*, 212.

252 „finden sich, indem sie seinen Leib essen und sein Blut trinken, angeglichen an den, den sie innerlich assimilieren und erkennen. (…) Sie treten an den Ort des Wortes." Marion: *Dieu sans l'Être*, 213.

253 „im Ritus der Eucharistie (…) qualifiziert das Wort (…) den Priester als Seine Person (…). Marion: *Dieu sans l'Être*, 214.

254 „allein der Bischof es verdient, als Theologe im vollen Sinn des Wortes bezeichnet zu werden" Marion: *Dieu sans l'Être*, 215. Es sei das Problem der wissenschaftlichen Theologie, daß sie diesen „site eucharistique de l'herméneutique" (eucharistischen Ort der Hermeneutik) (216) unterdrücke und dadurch ihren eigentlichen Referenten, das Wort, verloren habe.

255 „Allein der Heilige weiß, wovon er in der Theologie spricht, allein der, der von einem Bischof eingesetzt ist, weiß, von wo er spricht." Marion: *Dieu sans l'Être*, 218. Merold Westphal möge hier jeden weiteren Kommentar ersetzen: „Whatever we should say about episcopal authority, Marion's attempt to derive the authority of bishops from the eucharistic site of theological reflection strikes this Protestant as a *non sequitur*", Westphal: *Postmodernism*, 143, Anm. 36.

256 Marion: *Dieu sans l'Être*, 221f.

Offenheit entsteht: „La théologie peut ainsi progresser à l'infini, à condition que le Verbe et son texte apparaissent bien comme donnés une fois pour toutes (…)."[257] Unendlichkeit von Theologien – in Bindung an die sich eucharistisch offenbarende Gabe.

Marions Projekt einer postmodernen Theologie ist verlockend, scheint es doch neue Wege zu bieten, im Angesicht dekonstruktivistischer Kritik nicht nur in negativer oder a/theologischer, sondern in positiver Weise von Gott zu sprechen, ohne die Brücke zur Dekonstruktion abzubrechen: Die seit Heidegger nicht mehr verstummten Anfragen an eine Onto-Theologie werden aufgenommen, die in der Funktion menschlicher Sprache begründete Unrichtigkeit und die damit verbundene uneinholbare Vorgängigkeit des Ereignisses eingeholt in die theologische Reflexion – und doch findet die Theologie ihre eindeutige Fundierung/Orientierung in der Eucharistie, an dem Ort, an welchem sich ~~Gott~~ in seinem Wort selber gibt.
Doch sind es wirklich nur Lobpreis und Schweigen, die hier entstehen, ist die Vorgängigkeit der Gabe hier wirklich durchgehalten? Der Vergleich mit Taylors a/theology macht hier skeptisch: Auch diesem geht es ja darum, theologische Rede jenseits der klassischen, von Ontologie und Metaphysik getränkten Begriffe zu ermöglichen[258], und auch er betont die Gratuität der Gabe, in der die uneinholbare Vorgängigkeit des Heiligen sichtbar werde: „La gratuité du don est la trace prévenante (…) qui est l'off-erring du sacré."[259] Auch bei ihm nötigt dieses Sich-Geben des Heiligen zur Antwort, aber anders als bei Marion ist es die Antwort des wollend-ersehnenden Wartens: „le sacré, qui n'est jamais présent sans être absent, apport l'insatisfaction qui ne connaît pas de reste/ de repos [*rest*]. Dans le sillage – l'interminable sillage de la mort de Dieu –, la désertation du sacré crée un manque qui nous laisse dépourvu [*wanting*]."[260] Wartende, tastende Theologie als Ant-Wort auf die Unrichtigkeit der Repräsentation.
Daß solche Ant-Wort der Theologie stets tastend, unrichtig bleibt, das wird auch von Marion zugestanden, die Notwendigkeit der Bewährung der Theologie im Wahrheits-Ereignis (der neuen Relationalität) von Marion und Möde betont – aber kann die solchermaßen auf Durcharbeitung der Existenz angewiesene Theologie[261] ohne weiteres in der Eindeutigkeit des Wahrheits-/Wort-Ereignisses wieder zentriert werden?[262]

---

257 „Auf diese Weise kann die Theologie bis ins Unendliche fortschreiten, unter der Bedingung, daß das Wort und sein Text ein für allemal als die gegebenen aufscheinen." Marion: *Dieu sans l'Être*, 219.

258 S. z.B. Taylor: *Dénagation*, 345.

259 „Die Gratuität der Gabe ist die vorausliegende Spur, die durch das off-erring [das schweifende Sich-Darbieten; W.S.] des Heiligen gezeichnet ist." Taylor: *Dénagation*, 349.

260 „Das Heilige, welches niemals gegenwärtig ist, ohne nicht zugleich abwesend zu sein, trägt die Unzufriedenheit in sich, niemals zur Ruhe kommen zu können. In der Spur [wörtl.: dem Kielwasser; W.S.] – der unbegrenzbaren Spur des Todes Gottes – hinterläßt das Entschwinden des Heiligen eine Lücke, die uns in den Zustand des Sehnens versetzt." Taylor: *Dénagation*, 352, die engl. Begriffe i.O.

261 Zu der Durcharbeitung als Kennzeichen der Postmoderne und in der Folge Kierkegaards als Aufgabe postmoderner Theologie vgl. Pierre Bühler: *Déconstruction*, v.a. 388–397.

262 Die Bestimmungen dieses Ereignisses sind dabei ja keineswegs eindeutig: Bleibt bei Möde das Offenbarungsgeschehen in sich selbst über weite Teile unbestimmt, so wird es zum Schluß als die Offenbarung des Schöpfers, als „an seiner Schöpfung heilshandelnde Person" identifiziert (Möde: *Offenbarung*, 573). Für Marion findet das Offenbarungsgeschehen seine Eindeutigkeit in der Eucharistie, bei anderen wird das Kreuzesgeschehen als solcher zentrierende Ort genannt: „La croix est le lieu propre à partir duquel la théologie parle pour sa perlaboration de la modernité et donc aussi pour son débat avec le projet postmoderne." (Das Kreuz ist der adäquate Ort der theologischen Durcharbeitung

Zu fragen bleibt also, ob nicht – für durch die Dekonstruktion der Postmoderne sensibilisierte theologische Wahrnehmung – auch in dem Offenbarungshandeln Gottes selbst die DifferÄnz am Ende uneinholbar (und damit un-sagbar) aufbricht[263].

3.2.3.2 Postmoderne Theologie als Orientierungshilfe in der Kontingenz der Lebensentwürfe

Ist Pluralität das entscheidende Kennzeichen der Postmoderne, so werden Lebensentwürfe beliebig: „Postmoderne Pluralität ist dem Individuum innerlich (…) Mehrere Lebensentwürfe vermögen ein Leben zu bestimmen, mehrere Identitäten sind möglich."[264]
Wie geht christliche Theologie mit dieser Kontingenz der Lebensentwürfe um?
Auf der einen Seite kann sie in dieser Pluralität der Möglichkeiten die „praktische Unverbindlichkeit des Denkens" erkennen, der das Christentum aufgrund seiner „absolute[n] Geltungs- und Wahrheitsansprüche" nur kontrastierend gegenübertreten könne[265].
Auf der anderen Seite kann sie darin aber auch die Chance sehen, „de faire réentendre (…) l'excès ou l'hors l'homme, la particularité irréductible qui marque chacun d'entre nous (…), ainsi que le monde, la corporéité et la contingence, comme réalités qui tout à la fois nous précèdent et demandent à être figurées (…)"[266]. Dann besteht ihre Aufgabe in der „Unterstützung pluralitätsfähiger Subjektivität", in der „Ausbildung von Kompetenzen (…), die zum selbständigen Umgang mit Pluralität befähigen"[267].
Solche Unterstützung geschieht, indem zunächst die Textualität der Existenz anerkannt wird, die durch Phänomenologie, Sprachanalytik und Dekonstruktion immer deutlicher herausgearbeitet wurde. Ausgangspunkt theologischer Überlegungen wird die Beobachtung:
„a) Menschsein heißt in Geschichten-verstrickt-sein;
b) Außerordentliche Geschichten können – durch Dichter auf einen Bildcharakter verdichtet – Lebensformen prägen."[268]
Ist Menschsein auf diese Weise auf (von sich und anderen) Erzählen und (sich und andere) Interpretieren angewiesen, so kann christliche Theologie gerade in Rückbindung an die biblischen Texte Begegnungsmöglichkeiten mit Figuren anbieten, deren Geschichten Lebensentwürfe prägen können. Für solche Theologie wird die Frage zentral, ob „das literarische Portrait Christi (…) eine Lebensform prägen kann"[269].

---

der Moderne und also auch der Auseinandersetzung mit der Projekt der Postmoderne.), Bühler: *Déconstruction*, 402.

263 Vgl. die Ansätze radikaler Hermeneutik im US-amerikanischen Raum, s.o., S. 170ff.

264 Ottmar John: *Subjekt*, Zitat 218.

265 So John: *Subjekt*, Zitat 223.

266 „den Überschuß oder den Voraus des Menschen wieder zur Geltung zu bringen, die irreduzible Partikularität, die einen jeden von uns ausmacht, (…) und auch Welt, Korporalität und Kontingenz wieder neu als Realitäten ins Bewußtsein zu rufen, welche uns ein für allemal vorausgehen und danach drängen, figuriert zu werden (…).", Pierre Gisel: *Résonances*, 410.

267 Friedrich Schweitzer: *Normalbiographie*, 68f. Die m.W. bis jetzt ausführlichste religionspädagogische Beschäftigung mit der Pluralitätsthematik findet sich bei Reinhard Wunderlich: *Pluralität*.

268 Klaas Huizing: *Bibel*, 119.

269 Huizing: *Bibel*, 119.

In der Situation postmoderner Pluralität ist dabei die Wahrnehmung von Bedeutung, daß dieses literarische Portrait der Bibel selber wiederum keineswegs einheitlich gezeichnet ist, sondern einen „espace *pluriel* et fait *textuel*“ darstellt, der verschiedene Formen ästhetischer Aneignung erlaubt[270]. Verschiedene, die jeweils eigene Lebensform prägende Identifizierungen werden hier dann möglich, von denen her eine „pluralitätsfähige“ Identität entstehen kann[271].

Bei Gisel und Huizing werden diese Identifizierungsmöglichkeiten ausschließlich in den Darstellungen der Figur Christi als einer „figure de *destin* : chair commune (…) *et* trace de Dieu“[272] und den Möglichkeiten ihrer aneignenden Refiguration gesehen. Zu fragen bleibt aber m.E., ob nicht auch und gerade die vielen anderen Personen, die in der Bibel als Zeuginnen und Zeugen eines Gott verpflichteten Lebens begegnen, gerade in ihrer Verwicklung in die Lebenszusammenhänge und -differenzen je ihrer Zeit zu solchen Indentifikationsmöglichkeiten werden können.
Entstehen in der Begegnung mit den literarischen Portraits der Bibel Identifikationsmöglichkeiten, die zur Ausbildung eigener Identität anleiten können, so wird hier das „Verdammtsein (…) dazu, alles selbst herstellen und gestalten zu müssen“[273] durchkreuzt, die Kontingenz der Lebensentwürfe verwunden – ohne daß dadurch jedoch neue Einheitsmodelle, etwa einer christlichen „Normalbiographie“, entstünden. Kirche (und Gemeinde) wird hier vielmehr zur „pluriform community“[274], von der gilt: „*Kontinuität* muß man nicht durch Beschwörung der Tradition herstellen und *Kohärenz* nicht durch Reduktion von Komplexität auf einheitliche Grundstrukturen“[275]. Die „geschlossene Gemeinschaft“, die der Kritik der Dekonstruktion verfallen ist, wird also auch im Bereich von Kirche und Theologie außer Geltung gesetzt[276]: auch Kirche und Gemeinden sind „gebrochene Gemeinschaften“ in „paradoxer Einheit“ von Nähe und Distanz.
Als solche gebrochenen Gemeinschaften werden sie aber zum Ort nicht nur der Ausbildung und Einübung pluralitätsfähiger Subjektivität, sondern auch der Respektierung der Andersartigkeit des Anderen: Liegt nämlich die Kontingenz und Pluralität der Lebensentwürfe in den fundierenden Texten/Erzählungen der Gemeinschaft selbst schon begründet, so braucht sie im Gegensatz zu der geschlossenen Gemeinschaft keinen einheitsstiftenden (Opfer-)Mythos und kein die Einheit bekräftigendes Opfer mehr[277]. Vielmehr lebt die gebrochene Gemeinschaft – mit Rolf Sistermann – aus und in der „Vergebung des Andersseins“[278].

---

270 Gisel: *Résonances*, 417f, Zitat 417, kursiv i.O.

271 Selbst die Ausbildung einer christlichen Patchwork-Identität als Anpassung an komplexe Wirklichkeit(en) ist hier dann möglich, vgl. Frank Hiddemann: *Idiom*, v.a. 155ff. Joachim Kunstmann sieht hierin die Begründung dafür, daß postmodernes Denken der Theologie aufgrund ihrer Pluralitätsfähigkeit „innerlich“ sei (vgl. Kunstmann: *Optionsgesellschaft*, 162 und 232).

272 „Figur mit der Bestimmung: menschliches Fleisch (…) *und* Spur Gottes“, Gisel: *Résonances*, 416.

273 Rottländer: *Ethik*, Zitat 230.

274 Zu diesem Begriff vgl. Rottländer: *Ethik*, 233ff.

275 Hiddemann: *Idiom*, 155, kursiv i.O. Wie kirchliche und individuelle Praxis hier schon längst den Übergang zur pluralen Options-Struktur vollzogen haben, wird deutlich bei Kunstmann: *Optionsgesellschaft*, 86–161.

276 Hierzu und zum Folgenden vgl. Rolf Sistermann: *Gemeinschaft*.

277 Vgl. Sistermann: *Gemeinschaft*, 51ff.

278 Sistermann: *Gemeinschaft*, 55.

Nimmt Theologie in der Postmoderne die Pluralität möglicher Lebensentwürfe nicht nur als Entartung eines unverbindlichen Denkens wahr, dem es zu widerstehen gilt, sondern zieht den mit dieser Pluralität gegebenen Spalt weiter in die Erzählungen biblischer Personen und ihres Lebens, so bietet sie eine Möglichkeit, das Verdammtsein zur Beliebigkeit in der Begegnung mit diesen Figuren zu überwinden – ohne dadurch jedoch zu den Einheitsformen der Moderne zurückzukehren.
Zu fragen bleibt freilich, ob und wie im Patchwork oder Netz solcher christlicher Identitäten Verständigung untereinander und damit über eine das jeweilige Individuum übersteigende „christliche Identität" möglich werden kann: ist die „Vergebung des Anderssein" hier das letzte Zu-Sagende, wenn auf eine Reduktion auf einheitliche Grundstrukturen verzichtet werden soll, oder läßt sich z.B. in der Option für die Armen ein Verständigungsschlüssel finden, der für alle Figurationen und Refigurationen paßt und so postmoderne Theologie in die „Präsenz bei den Opfern der Moderne" führt[279]? – Oder ist hier schon wieder zu viel gesagt, der Spalt der (Re-)Figuration zugeschüttet und die Uneinholbarkeit Gottes verdeckt?

3.2.3.3 Dekonstruktion, der „Spalt in Gott" und die Inkommensurabilität der Wirklichkeit

Pluralität und damit einhergehend Beliebigkeit der Lebensentwürfe, so haben wir gesehen, gelten in der kontinentalen Diskussion als wesentliches Kennzeichen der Postmoderne. Identität findet ein Subjekt nicht mehr durch seine Verortung in einer einheitlichen Grundstruktur (der Wirklichkeit, des Zusammenlebens), sie wird zur Aufgabe: Identität als Konstruktion eines pluralitätsfähigen Subjekts, Patchwork-Identität(en) in Entsprechung zur Komplexität gegenwärtiger Wirklichkeit(en), Identität aber auch – als Fragment[280].
In diesem Sinne sind Menschen im Zeitalter der Postmoderne allerdings „gespaltene Subjekte", zu deren Identitäts-Orientierung Theologie ihren Beitrag leisten kann, wie wir gesehen haben. Fraglich ist allerdings, ob dies so geschehen kann, daß der Pluralität fragmentarischer Identitätsentwürfe Gott in der Eindeutigkeit seiner sich selbst offenba-

279 So Rottländer: *Ethik*, 238–245.

280 Im Begriff des „Fragments" schwingt – unter moderner Perspektive – der Gedanke des Unvollendeten und des Scheitern mit. Gerade in Entwicklungspsychologie und kirchlicher Bildungsarbeit kann eine fragmentarische Identität daher als Scheitern des Identitätsbildungsprozesses, der Entwicklung des Menschen zur Mündigkeit verstanden werden. Der Begriff des „Fragments" kann aber ***auch*** – unter postmodern-dekonstruktivistischer Perspektive – als Entsprechung zur différance, zur Uneinholbarkeit des Anderen und/oder Absoluten verstanden werden: „Das Wesen des Fragments war nicht als endgültige Zerstörtheit oder Unfertigkeit verstanden, sondern als über sich hinausweisender Vorschein der Vollendung. In ihm verbindet sich also der Schmerz immer zugleich mit der Sehnsucht. Im Fragment ist die Ganzheit *gerade als abwesende auch anwesend*. Darum ist es immer auch Verkörperung von Hoffnung." (Luther: *Identität und Fragment*, 175, kursiv von mir.) An dem zitierten Text Henning Luthers wird dabei exemplarisch deutlich, wie schwierig es ist, sich theologisch in der Postmoderne zu verorten: Unter Rückgriff auf Derrida und andere Neostrukturalisten betont Luther die notwendige Unabgeschlossenheit des hermeneutischen Prozesses, „das Fragmentarische der jeweiligen Interpretationen" (180 und folgende), in der Frage der Identität aber hält er eine Überschreitung des Fragments auf Vollendung hin in eschatologischer Perspektive für möglich (173–175).

renden Identität gegenübertritt und in dem An-Ruf seines Wortes die Personalität der Glaubenden über jeden „Spalt" erhebt: Muß nicht vielmehr der „Spalt" in Gott selbst hineingetragen werden, dergestalt daß seine Identität (oder das, was sich von ihr zu erkennen gibt) selbst fragmentarisch bleibt? Orientierung gerade so, daß das Fragmentarische menschlicher Identität sich in den Fragmenten Gottes spiegelt – und gerade darin auf das Inkommensurable der Wirklichkeit hin offen (wartend) bleibt?

Den „Spalt" in Gott hineinzutragen, ist ganz offenbar ein recht gewagtes Unternehmen; jedenfalls wird dieser Weg, so weit ich sehen kann, in der kontinentalen Theologie nur sehr selten beschritten. Schritte auf diesem Weg sind jedoch zu erkennen, welche die Frage erlauben, ob es nicht sinnvoll sein könnte, auf diesem Weg weiterzugehen:
Nur selten wird, wo in der Auseinandersetzung mit der Postmoderne der „Unübersichtlichkeit" und Orientierungslosigkeit die Identität Gottes und die in seiner Personalität begründete Relationalität der Menschen als neue Orientierung gegenübergestellt wird, auf die klassische Identität im Gottesbegriff rekurriert[281]. Implizit Möde und expressis verbis Marion lehnen den Rekurs auf einen (philosophisch begründbaren) Begriff von Gott gerade ab, beide sehen die Identität Gottes in seinem Offenbarungsgeschehen und dem darin ergehenden Wort begründet. Ist damit aber nicht die Unrichtigkeit der Spur in das Wort Gottes selbst hineingetragen? Dieses Wort ist ja inmitten menschlicher Wirklichkeit selbst in der Eucharistie nicht anders zu haben als in der Re-figuration in menschlichen Worten. Angesichts verschiedener liturgischer eucharistischer Traditionen gilt daher m.E. auch für die Eucharistie, was Pierre Gisel für die Darstellungen der Figur Jesu in den Texten des Neuen Testamentes[282] sagt: daß hier ein „espace pluriel" eröffnet ist[283]. Daß, wo die Identität Gottes so über seine Selbst-Offenbarung bestimmt wird, diese Identität unterschiedlich benannt wird, ist nur die konsequente Folge.

Zu erwähnen sind weiter diejenigen Ansätze, die Gottes Identität gleichsam „von unten" zu erfassen suchen: von seiner Option für die Armen her[284]. Eine solche, in Anlehnung an die Theologien der Befreiung entwickelte Bestimmung der Identität Gottes leitet sich zwar ebenfalls aus der Selbstoffenbarung Gottes in seinem Wort/Wort her, durchkreuzt aber doch die Aussagen „klassischer" Offenbarungstheologie. Diese werden dadurch nicht „falsch" oder überwunden, wohl aber ver-wunden, re-figuriert in einen anderen Kontext hinein[285].

---

281 In expliziter *Auseinandersetzung* mit der Postmoderne ist dies m.W. nur der Fall bei Saskia Wendel: *Ästhetik*. Gegen Lyotard und mit Kant ist Wendel der Meinung, daß christliche Theologie an der Identität im Gottes*begriff* festhalten müsse, da es sonst zu einem Negieren der Sinnfrage käme, wenn Gott als objektive Realität der praktischen Vernunft aufgegeben werde.

282 Ob er sich hier nur auf die Synoptiker oder auf den ganzen neutestamentlichen Korpus bezieht, bleibt leider unklar.

283 Vgl. oben, S. 190f.

284 So in expliziter Auseinandersetzung mit der Situation der Postmoderne Rottländer: *Ethik*, 238–245: „Entgegen der Erwartung, Pluralität würde zu einem Verfall in eine Fülle von Partikularitäten führen, wird die Option für die Armen inzwischen von einem Konsens des ‚Volkes Gottes' getragen (…). Eine aus der Pluralität, durch die (langwierige aber) reale Zustimmung der Beteiligten gewonnene ethische Selbstverpflichtung besitzt eine Verankerung bei den Menschen und eine motivationale Kraft, die ethische Anforderungen wohl kaum erreichen dürften, die man diesem Risiko der Zustimmungsfindung nicht auszusetzen wagt." (238f). Ähnlich Jens Glebe-Möller: *Possibility*, v.a. 33–38.

285 Vgl. hierzu z.B. Martin N. Dreher: *Theologia Crucis*.

In dieser Verwindung wird dabei ein nächster Schritt auf den „Spalt“ in Gott hin deutlich: zur Begründung der Option für die Armen spielt nämlich neben den Profeten des Alten Testaments der „Ort“ Jesu, sein Eintreten für die Armen, eine ganz entscheidende Rolle. Die Herleitung der Identität Gottes von Jesus als seinem menschgewordenen Wort – von unten – durchkreuzt die klassischen Bestimmungen von oben: „(…) precisely in his Son, in Jesus Christ, God has presented himself to us as *not* omnipotent. According to the New Testament narrative Jesus dies on a cross, lonely and God-forsaken, as the outcome of a life’s struggle for the poor, the weak, the sick, the despised and against sin, sickness and oppression.“[286] Jens Glebe-Möller verweist daher auf die Bedeutung, die trinitarisches Denken für die Frage nach der Identität Gottes habe[287].

Wo solch eine trinitarische Bestimmung der Identität Gottes durchgeführt wird, da wird deutlich, daß die trinitarische Rede von Gott am ehesten geeignet ist, die postmoderne Pluralität von Erfahrungszusammenhängen theologisch wahrzunehmen. Dies jedoch nicht mehr so, daß dann jegliche menschliche Erfahrung ihre Orientierung findet in der Eindeutigkeit des sich ereignenden Wortes, sondern vielmehr: „Das Wort erschließt die die einzelnen Kontexte qualifizierende Gegenwart Gottes in trinitarischer Einheit und Unterschiedenheit.“[288] Differenzen eröffnen sich, je nachdem, ob Menschen in einer bestimmten Situation sich angesprochen erfahren durch das Wort des Schöpfers, der sich inmitten der Erfahrungen der Wirklichkeit als „unbedingt tragender Grund“ offenbart, oder durch das Wort des Erlösers, der als „barmherziger und befreiender Gott“ Leid- und Schuld-Zusammenhänge durchkreuzt, oder aber durch das Wort des Geistes als des „seine und unsere Zukunft in Liebe heraufführene()[n] Gott[es]“, der in den Differenzen der Welt neue Wege eröffnet[289].

In solcher trinitarischen Weise, so sagt Joachim Track, begegne Gott „in doppelter Weise in seiner Einheit und seiner Differenz“[290]: Aus dem Berührtwerden von Gott in seiner Offenbarung entstehe Einheit, in der aber zugleich die Differenz des schlechthin Anderen bewußt werde, in Jesus Christus als Gott mit uns verwirkliche sich Einheit Gottes mit uns Menschen, doch zugleich Differenz, indem dieses „Offenbarsein und Verborgensein Gottes in menschlicher Gestalt“[291] Widerspruch auslöst und zum Grund von Widerstreit wird. Einheit Gottes schließlich in seiner Liebe, die uns „in Jesus Christus zugesagt und sichtbar geworden“ ist, die aufscheint in „seinem Handeln in Schöpfung, Versöhnung und Erlösung“ und auf deren Vollendung wir hoffen[292], aber Differenz zugleich in Gott, der sich (so lese ich Track) in der Menschwerdung „um unseretwillen in Liebe unterscheidet“[293].

Perichorese und Appropriationen, trinitarische Unterscheidung ad intra und ad extra – die theologischen Traditionen haben lange darum gerungen, wie in der Differenz der

---

286 Glebe-Möller: *Possibility*, 36.
287 Glebe-Möller: *Possibility*, 36.
288 Leiner und Grünschloß: *Überlegungen*, 73.
289 Die Umschreibung der Gottesnamen bei Track: *Phänomenologie?*, 41. Zu der hier deutlich werdenden Verschränkung von Analogie und Differenz, Integration und Durchkreuzung vgl. Ritter: *Glaube und Erfahrung*, 278–290.
290 Track: *Phänomenologie?*, 42.
291 Track: *Phänomenologie?*, 42.
292 Track: *Phänomenologie?*, 42f.
293 Track: *Phänomenologie?*, 43.

Personen die Einheit der Identität Gottes zu wahren sei. Aber bleibt hier nicht doch – ein Widerstreit? Nicht nur zwischen der Offenbarung der Liebe Gottes und unserer Welt, sondern ein Widerstreit in Gott selbst, zumindest in dem, wie er in unserer Welt zur Darstellung kommt: dem Tod ausgeliefert in der Figuration Jesu Christi, doch diesen überwindend als das Subjekt der Auferweckung; die Welt erschaffend als der Ursprung aller Dinge, doch sie vollendend als der Geist der Heiligung, als die Macht der Liebe gegenwärtig in Jesus Christus, doch in anderen Zeugnissen das Bösen zulassend/ erduldend/ bewirkend – oder: ohnmächtige Macht der Liebe … Identität – auch Gottes – als Fragment[294]?

Identität Gottes als Fragment, das hieße dann, den Spalt in Gott offenzuhalten, nicht nur aufgrund der Verwechselbarkeit seiner Liebe[295], sondern auch, weil diese Liebe in unserer Welt immer noch nur fragmentarisch zur Darstellung gekommen ist und andere, in den Traditionen christlichen Glaubens als Gotteserfahrungen gelesene Erfahrungen dieser Liebe widerstreiten[296]. Theologie, die so den „Spalt" in Gott offenhält, wird daher auf die Einheitlichkeit der Rede von der Gotteserfahrung verzichten, denn diese Einheit gibt es – wenn überhaupt – nur auf Hoffnung hin[297]: In unter den Bedingungen gegenwärtiger Wirklichkeit uneinholbarer Ferne scheint sie auf hinter dem Fensterkreuz der in seiner Selbstoffenbarung zur Darstellung gekommenen, fragmentarischen Identität Gottes.
Kann aber nicht gerade die Rede von solch fragmentarischer Identität Gottes dazu beitragen, eigene Kontingenzbewältigung und pluralitätsfähige Subjektivität zu erlernen – in dem Wissen um die Inkommensurabilität, das uneinholbare Mehr der Wirklichkeit (Gottes)?

3.2.3.4 Der „Anspruch" der Wirklichkeit: politische Ethik und Theologie in der Folge der Dekonstruktion

Wird Pluralität als das zentrale Kennzeichen der Postmoderne gesehen, so stellt sich nicht nur die Frage, wie individuelle Lebensentwürfe inmitten der Vielfalt von Identifi-

294 Vgl. hierzu Joachim Vattentin: *Dekonstruktion*, v.a. 20–23.

295 Track: *Theologie am Ende*, 55f.

296 Zu fragen wäre also z.B. danach, wie die alltäglichen Erfahrungen des „Numinosen" sich zu der Selbstoffenbarung Gottes in seiner Liebe verhalten. Soll hier nicht Gott gegen Gott stehen, müssen beide ja in irgendeiner Weise in Beziehung gesetzt werden. Zu der Bedeutung des Numinosen in der Alltagserfahrung vgl. z.B. Schaeffler: *Dialog*, 445f: „Die Welt ist so, daß sie immer wieder neu auszusprechen scheint, was nicht angemessen ins menschliche Wort gefaßt werden kann, so daß sie dem Menschen immer neu entzieht, was er im Denken und Anschauen zu erfassen versucht hat, bis er schließlich bemerkt: An der Grenze allen Sprechens, also eben da, wo das Wirkliche sich ihm im Schweigen zu entziehen scheint, zeigt seine Erfahrungswelt etwas an, was über alles Sagenkönnen hinausliegt."

297 Vgl. Track: *Phänomenologie?*, 42f: „Die christliche Erzählung ist nicht ein Erzählung, die alt durch neu ersetzt, alle Spannungen auflöst, sondern ins Verhältnis setzt, was schwer in ein Verhältnis zu bringen ist: Gesetz und Evangelium, Gerechtigkeit und Liebe, Leben und Liebe mit den damit verbundenen, ganz unterschiedlichen Diskursarten. Die Einheit und das Ziel dieser Geschichte liegen, so bekennt die Christenheit, in ihrer Auferstehungshoffnung, in Gottes in Liebe eröffneter Zukunft. Die Liebe aber hebt den Widerstreit nicht auf, sondern begegnet ihm in Liebe und wird ihn so am Ende der Geschichte überwinden. (…)".

kationsmustern gefunden werden können. Vielmehr wird es auch nötig, darüber nachzudenken, wie inmitten dieser Pluralität eine Verständigung über gemeinschaftliches Zusammenleben und gemeinschaftliches Zusammenleben selbst möglich werden. Oder ist Politik – verstanden als die Organisation solchen Zusammenlebens – unter den Vorzeichen der Postmoderne unmöglich geworden, die Postmoderne selbst Zeichen des Sieges des Kapitalismus über die Politik, wie ihre Kritiker meinen[298]?

Nimmt postmoderne Ethik ihren Ausgangspunkt in der Pluralität der Wirklichkeit und der Anerkennung von Alterität, so kann sie nicht mehr als Prinzipienethik auftreten: „L'éthique cesse alors d'être une science déductive, qui determinerait la qualité avec une ‚nature' présentée comme une donnée d'origine ; elle tient dans un procès de découverte et d'engendrement d'un Soi, d'un Soi qui tienne par soi, d'un Soi dont l'autostance ait pour contenu (…) la double présupposition réflexive d'une autonomie et d'une hétéronomie (…)."[299]. Ethik ohne die Möglichkeit von Letztbegründung[300] wird Ethik in der Wahrnehmung der bleibenden DifferÄnz, kontextualisierte Ethik, die in der Begegnung geschieht[301].

Gerade „aus dem gesteigerten Pluralitätsbewußtsein" der Postmoderne, das mit der Anerkennung von Alterität verbunden ist, ergibt sich daher für Wolfgang Welsch notwendigerweise ein „ethischer Grundzug": „Den einzelnen Lebensformen, Wissenskonzepten und Weltanschauungen ist jetzt die folgenreiche Einsicht in ihre Spezifität abzuverlangen, umgekehrt gesagt: das Bewußtsein, daß es auch andere Wege, Modelle und Orientierungen von gleicher Legitimität gibt. Es geht dabei nicht um bloße Hinnahme, sondern um grundsätzliche Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit. Eben dafür ist entscheidend, daß Pluralität als Grundverfassung der Wirklichkeit erkannt und bejaht wird. Nicht mehr die unbedingte Richtigkeit des Eigenen, sondern das prinzipielle Recht des Differenten – von dem das Eigene nur ein Fall ist – bildet die Basis der Weltsicht und des Handelns. Die moderne Toleranz gegenüber dem Anderen wird durch die postmoderne Anerkennung des Differenten überboten."[302] Damit aber werde die Postmoderne zwangsläufig politisch: „Die Anerkennung des Differenten ist als solche schon ein politischer Akt. Politik beginnt nicht erst auf der Ebene der Globalverwaltung der Gesellschaft, sondern ist schon im alltäglichen Umgang virulent. Man kann beides als Mikro- und Makroebene des Politischen unterscheiden. Die postmoderne Pluralität betrifft bereits die Mikroebene. Gerade darin erweist sich die Postmoderne als von Grund auf politisch."[303] Aber kann ausgehend von dieser Anerkennung der Pluralität auch auf der Makro-Ebene Politik betrieben werden, Ethik entstehen? Kann, anders gefragt, die „Be-

298 Vgl. oben, S. 176ff.

299 „Die Ethik hört somit auf, eine deduktive Wissenschaft zu sein, welche die Qualität durch eine ‚Natur' bestimmt, die sich als originäre Gegebenheit präsentiert; sie bewegt sich vielmehr innerhalb eines Prozesses der Entdeckung und Hervorbringung eines Selbst, das sich bei sich selbst hält, dessen Selbständigkeit es nur gibt aufgrund der vorausgesetzten doppelt reflexiven Beziehung von Autonomie und Heteronomie." Pierre-Jean Labarrière: *Postmodernité*, 149f.

300 Vgl. Müller: *Théologie*, 225.

301 Vgl. Guido Vergauwen: *Faire la théologie*.

302 Welsch: *Schlüsseltexte*, 37f.

303 Welsch: *Schlüsseltexte*, 38.

freiung von alten Einheitsträumen“ neue Handlungsperspektiven freisetzen, die die „Probleme des Gesamt-Spiels ‚industrielle Weltzivilisation‘“ lösen können[304]? Welsch bejaht diese Möglichkeit, weist aber gleichzeitig darauf hin, daß dies eine neue Form politischer Ethik impliziere, die den Sachverhalt ernstnehme, daß „zwischen den heterogenen Ansprüchen keine rechtlich begründete Entscheidung mehr getroffen werden kann“[305]. Postmoderne politische Ethik könne daher keine Meta-Erzählung der Makro-Ebene mehr voraussetzen: „Sie verkündet nicht noch einmal ein inhaltlich bestimmtes – idealistisches, marxistisches, kapitalistisches etc. – Ideal, sondern setzt sich die Verteidigung der vielen Inhalte, unterschiedlichen Konzeptionen und mannigfachen Lebensformen zum Ziel. Sie weiß wohl, daß dies zu Konflikten führt, aber sie sieht ihre Aufgabe nicht in der Unterdrückung des Widerstreits, sondern in der Entwicklung von Formen, die den Konfliktpotentialen möglichst weitgehend Rechnung tragen. Auch diese Politik kümmert sich um das Ganze, aber sie tut es nicht namens einer maßgebenden Einheit, sondern im Sinn der Vielheit.“[306]
Freilich, hier bleibt ein Unbehagen: wie werden diese Formen inhaltlich gefüllt, was sind Kriterien, um diesen Konflikt auszutragen? Und: Wie geht solche politische Ethik mit der Vorahnung um, daß es auch im Prozeß des Widerstreit zu Opfern kommen kann[307]? Zwar ist die Demokratie nach Wolfgang Welsch die grundlegende Organisationsform der Postmoderne, da sie „versucht, die sich real widerstreitenden Präferenzen der Betroffenen zu aisthetisieren und ihnen institutionell annähernd gerecht zu werden“[308], aber Welsch selber gibt zu: „eine Inkarnation der Gerechtigkeit ist […] auch sie nicht“[309]. Jedoch wird in der obigen Aussage von Welsch ein implizites Kriterium deutlich, das von philosophischer und theologischer Ethik aufgegriffen und weitergeführt werden kann: die Verteidigung *aller* Lebensformen!

Was bei Welsch nur angedeutet ist, wird von anderen – Philosophen und Theologen gleichermaßen – ausgeführt: wird Ethik so durchgeführt, daß sie Alterität und Kontextualität ethischer Entscheidungen anerkennt, so kann sie z.B. nach Meinung von Herbert Grabes nur noch von einem einzigen, obersten Prinzip geleitet werden: „that there shall be human beings in the future“[310].
Ermöglichung von Leben in all seiner Vielfalt wird so zur Aufgabe politischer Ethik, und theologisch-politische Ethik kann hier dann versuchen, den Fokus genauer zu

304 Bucher: *Theologie*, 183f.
305 Welsch: *Schlüsseltexte*, 39.
306 Welsch: *Schlüsseltexte*, 39.
307 Vgl. Michael Schramm: *Herausforderung*, v.a. 155.
308 Schramm: *Herausforderung*, 155.
309 Wolfgang Welsch: Unsere postmoderne Moderne, 3. Auflage, Weinheim 1991, 240, mit dieser Auslassung zit. bei Schramm: *Herausforderung*, 155.
310 Herbert Grabes: *Ethics* 27, unter Rückbezug auf Hans Jonas. Franz Wolfinger: *Weltethos?*. Nach Wolfinger muß das Projekt eines (material gefüllten) Weltethos scheitern, denn: „Die Pluralität der Auslegungen und der Entscheidungsmöglichkeiten ist (…) keine grundsätzliche Aufhebung des Ethischen selbst, sondern deren [richtig vermutlich: dessen, W.S.] Wesen.“ (184) Oder im Umkehrschluß: die Vereinheitlichung wäre also gerade eine Aufhebung, so daß Wolfinger nur eine Verständigung auf einen Grundnenner als möglich ansieht: „Hoffnung auf Überleben“ (184).

bestimmen, indem sie unter Verweis auf die Option für die Armen gerade die möglichen Opfer des Widerstreits zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen macht[311].

Postmoderne Ethik wird so zu einer Ethik der Freiheit, einer Freiheit aber, die nicht die Freiheit der Beliebigkeit, sondern – mit Emmanuel Lévinas – die Freiheit des Anderen ist[312]. Wie dessen Lebensrecht zur Durchsetzung kommen und gleichzeitig das eigene Lebensrecht gewahrt werden kann, das wird zur entscheidenden Frage ethischer Urteilsfindung. Die Heterogenität der Lebensformen wird nicht aufgehoben, vielmehr wird der Widerstreit wahrgenommen. Dieser kann zwar nicht von letztgültiger Wahrheit her überwunden, wohl aber um der Nötigung des Zusammenlebens willen zur Entscheidung gebracht werden – unter der Perspektive der Gerechtigkeit und im Wissen darum, daß auch diese – im absoluten Sinn – hinter dem Fensterkreuz der Entscheidung in uneinholbarer Ferne aufscheint. Den inkommensurablen Anspruch der Wirklichkeit[313] kann solche Ethik daher jeweils nur kontextspezifisch zur Entscheidung bringen – offen auf Bewährung hin[314].

Stand Ethik am Ende der US-amerikanischen Diskussion als Möglichkeit, christlichen Glauben und Theologie im Handeln zu bewähren, so begleitet die ethische Fragestellung Europäerinnen und Europäer von Anfang an: Wie leben und handeln in einer unübersichtlich gewordenen Welt, im Konflikt der Perspektiven und Interpretationen? In der Befähigung zu und der Orientierung in individuellen und kollektiven Lebensentwürfen besteht die entscheidende Aufgabe für europäische, postmoderne Theologien.
Wie solche Befähigung geschieht, dies ist wiederum – ähnlich wie in der US-amerikanischen Diskussion – recht unterschiedlich: Auf der einen Seite stehen Entwürfe, welche die immanente Pluralität der Lebensentwürfe durch die Vertikalisierung der DifferÄnz überwinden und dem fragmentarischen Subjekt der Postmoderne in dem An-Ruf Gottes Orientierung und Ganzheit geben wollen: im An-Ruf wird das Individuum als zur Antwort gerufene Person konstituiert.
Die andere Seite bilden Entwürfe, die gerade dadurch zur Ausbildung einer pluralitätsfähigen Subjektivität befähigen wollen, daß sie die Differenzen möglicher Lebensentwürfe und die damit gegebene Nötigung zum selbständigen Umgang mit Pluralität ernstnehmen und in der Begegnung mit biblischen Figuren Identifikationsmöglichkeiten schaffen, die von dem postmodernen Zwang befreien, jeden Lebensentwurf selbst herstellen zu müssen. Vielmehr ist in diesen Figuren prä-figuriert, wie Leben mit Gott in Welt gelingen kann, so daß die Re-figuration in der je eigenen Gegenwart zu einer Lebensorientierung beitragen kann. Pluralitätsfähigkeit entsteht hier, indem die Textualität und damit Perspektivität der Zeugnisse und/oder die Vielfalt der Figuren anerkannt wird. Widerstreit eröffnet sich, hinter dem die Inkommensurabilität der Wirklichkeit Gottes

311 Vgl. Rottländer: *Ethik*, 244.
312 Vgl. z.B. Vergauwen: *Faire la théologie*.
313 Vgl. Schaeffler: *Dialog*, 78.
314 So z.B. Vergauwen: *Faire la théologie*, unter Aufnahme von Überlegungen Dietrich Bonhoeffers. Sollen solche Entscheidungen dann nicht nach dem Gesetz des Stärkeren fallen, sondern die Freiheit des Anderen in seiner Andersheit achten, so kommt der kommunikativen Kompetenz der an diesen (ethischen oder politischen) Entscheidungen Beteiligten eine hohe Bedeutung zu. Näheres dazu s.u., S. 278ff.

und der Welt aufscheint, die von einer je kontextspezifischen Ant-Wort des Glaubens nie eingeholt werden kann. Die Ansätze kontinentaler Theologie im Zeitalter der Postmoderne bekommen dadurch einen tastenden Charakter, werden zur „Suchbewegung“[315] nach Formen christlicher Identität.

3.3 Tastende Theologie und eschatologische Perspektive – Theologie und das Ende

Mit dem Ende der Moderne ist Theologie nicht am Ende. Am Ende der Moderne, in der Zeit der Postmoderne, steht Theologie. Theologie als Suchbewegung, tastende Theologie, die in der einen oder anderen Weise um die Inkommensurabilität Gottes und der Wirklichkeit weiß.
Durch verschiedene Fenster mit je spezifischem Fensterkreuz, an dem sich der Blick fängt und es durchdringt, blickt sie in diese Weite hinaus, mit den Philosophinnen und Philosophen der Postmoderne in der Überzeugung verbunden, daß da etwas ist und nicht nichts ist. „Es gibt …“ – das Ereignis, Leben, und die Herausforderung zur Antwort, die Herausforderung, dieses Leben zu leben.

Immer wieder begegnet dabei in der ein oder anderen Weise die Überzeugung, daß Theologie im Gegensatz zur Dekonstruktion wisse, wo dieses Leben hin zielt: auf die Vollendung in Gott (oder, in der Whitehead’schen Diktion: die Vollendung Gottes), auf das Ende, das er verheißen hat. Solches Ende kann als in den Potentialitäten der Schöpfung angelegt gesehen werden[316], es kann sich als Ereignis von Identitäts- oder Sinnstiftung in der Geschichte proleptisch vergegenwärtigen[317] oder es kann als Perspektive der Hoffnung Lebensentwürfe orientieren.
Verträgt es sich aber mit dieser Perspektive der Hoffnung, mit ihrem Verheißungscharakter, diese zur „normativen Erinnerung“[318] zu machen, aufgrund deren es gilt, der Postmoderne und ihrem „verzweifelte[n] Versuch, die Gegenwart nicht länger als geschichtlich begreifen zu müssen“, zu widerstehen[319]? Ist die Postmoderne wirklich solch ein Vergessen-Machen der Geschichte, wie Füssel meint – oder nicht vielmehr nur die Durchkreuzung der Meta-Erzählung von *der* Geschichte, durch welche die Vergessenen *der* Geschichte (und ihre Sicht der Geschichte) in Erinnerung gerufen werden? Muß nicht Theologie, gerade wenn sie – wie Füssel und andere Vertreterinnen und Vertreter der Politischen Theologie immer wieder betonen – subversive Memorie Jesu sein will, zur Anwältin solcher Vergessenen der Geschichte werden? Solche Theologie hätte dann „zu thematisieren, daß in *jedem* Erinnern das Vergessene steckt bzw. daß jedes Erinnern

315 Schillebeeckx: *Sackgasse?*, 396.
316 So die von Alfred North Whitehead herkommende theologische Linie wie z.B. David Ray Griffin, s. oben, S. 156ff.
317 So verstehe ich Mödes und Marions Verweis auf das Offenbarungsgeschehen. Klassisch zu diesem Denkmuster ist natürlich das Konzept Wolfhart Pannenbergs, der sich aber m.W. nie ausdrücklich mit den Denkerinnen und Denkern der Postmoderne beschäftigt hat. Zu Pannenbergs Konzept der proleptischen Präsens des Endes der Geschichte in jedem sinnhaften Ereignis s. o., S. 46ff.
318 Füssel: *Kritik*, 143.
319 Füssel: *Kritik*, 139.

ein Vergessen des Vergessens ist[320], hätte Zeugnis abzulegen auch für diejenigen, die in der „normativen" Erinnerung nicht mehr zur Darstellung gekommen, vergessen worden sind. Dies wären in erster Linie diejenigen, die dem Glaubensdiktat der Politischen Theologie nicht (mehr) folgen konnten, das da heißt: „Wir dürfen nicht klagen, wir müssen hoffen."[321] Die Hoffnungsperspektive des Glaubens, entstanden aus dem Erfahrungs-„Konzentrat" vielfältigster Generationen, erweist sich hier als der Durchkreuzung ausgesetzt durch die unverwechselbare, einmalige und persönliche Erfahrung von Menschen in ihren konkreten Leidensgeschichten[322], die in der „normativen Erinnerung" der Verheißung vergessen sind. Zu erinnern ist hier also z.B. nicht nur an die in Auschwitz Vernichteten[323], sondern an alle, die in ihrem Leiden keine Hoffnung und Sinngebung erfahren haben und erfahren, und in letzter Konsequenz an den Spalt, den Körperlichkeit und Sterblichkeit jedes Menschen in dieser Perspektive der Hoffnung hinterlassen[324].
Das heißt dann aber, daß die Gewißheit des guten, weil verheißenen, Endes unter den Bedingungen der Wirklichkeit selbst dem Widerstreit ausgesetzt bleibt. Hoffnung – auch in ihrer Begründung in dem Wort der Verheißung – ist dann nicht als Element „normativer" Erinnerung zu dekretieren[325], sondern als solche, in ihrer Fragmentarität und Fragilität, zu bekennen und zu bezeugen. Das Zeugnis selbst tritt in den Widerstreit mit der Ant-Wort derer, welche dieselbe Situation anders interpretieren. Hoffnung wie Situation werden in diesem Widerstreit neu gelesen, re-figuriert. Der Bewährung in solcher gemeinsam interpretierten Praxis[326] (nicht nur im Raum der Glaubenden) bleibt jede universalistische, eschatologische Perspektive ausgesetzt.

320 Christoph Lienkamp: *Denken* 133, kursiv i.O.
321 s.u., S. 310.
322 Auf die Spannung zwischen universaler und persönlich-einmaliger Erfahrung weist hin Lange: *Erfahrung*, 35–45, auf die Unverrechenbarkeit konkreter Leidensgeschichten in allgemeiner Erfahrung Schillebeeckx: *Erfahrung*, v.a. 104.
323 Dies ist in Aufnahme Lyotards der Ausgangspunkt der Überlegungen Lienkamps.
324 Es ist vor allem Edith Wyschogrod, die immer wieder auf die Bedeutung der Körperlichkeit im Denken der Postmoderne hinweist, s. z.B. Edith Wyschogrod: *Ethics*, 53–67. Selbst bei Heidegger komme nie der Schmerz, sondern stets nur der „schöne" Tod in den Blick (56).
325 Als solches Dekret nämlich teilte sie mit allen globalen Utopien „die fatale Neigung, um des angestrebten Wohls des Ganzen willen über die Leichen der einzelnen Menschen zu gehen", Lange: *Erfahrung*, 71.
326 Zu der Bedeutung der gemeinsamen Lebenspraxis als Ort der Bewährung und Einübung christlicher Sprachspiele vgl. schon Track: *Erfahrung Gottes*. Track spricht dort davon, daß letztes Ziel des Glaubens die „gemeinsame, interpretierte Praxis" sei (17). Daß die Notwendigkeit solcher Bewährung sowohl unter den Vorzeichen der Moderne wie auch unter denen der Postmoderne besteht, betont Track: *Moderne*, 41.

4 Im Konflikt der Interpretationen: Theologie unter den Vorzeichen der Postmoderne

Mit der Postmoderne, so stand am Ende des letzten Hauptteils, ist Theologie nicht am Ende, vielmehr steht am Ende der Postmoderne Theologie – eine „leise“ Theologie freilich, die sich der Grenzen des Sagbaren und der Inkommensurabilität Gottes und der Wirklichkeit bewußt geworden ist.

Aufgabe dieses letzten Hauptteils soll es sein, die bereits angedeuteten Konturen solch einer Theologie unter den Vorzeichen der Postmoderne ein Stück anschaulicher werden zu lassen. Dazu sollen die Vorzeichen der Postmoderne, die sich in der vorangegangenen Lektüre des postmodernen Denkens präsentiert haben, zunächst noch einmal kurz dargestellt werden. Jeder dieser drei Darstellungen folgt dann ein erster Versuch der theologischen Re-lektüre dieser Zeichen, dergestalt, daß ich aufzeigen werde, wie Theologie und Glaube mit diesen Vorzeichen der Postmoderne verketten können.

Die Theologie, die aus dieser Verkettung entsteht, wird eine „schwache“ Theologie sein, welche den Widerstreit mit sich führt, da auch sie die „Fülle“ der Wirklichkeit nicht zur adäquaten Darstellung bringen kann. Sie bleibt von dem Kontext, auf den sie sich bezieht, gezeichnet, bleibt Interpretation der Wirklichkeit und Interpretation der Traditionen, welche sie in diesem Kontext affizieren. Damit aber ist sie selber „nur“ Interpretation, die dem Konflikt der Interpretationen nicht entnommen ist, sondern sich im Angesicht widerstreitender Interpretationen stets neu zu bewähren – und damit sicherlich auch: zu verändern – hat.

Gerade eine Theologie, die sich in Verkettung mit dem Denken der Postmoderne als „schwache“ Theologie versteht, ist dann aber m.E. fähig, in diesem Konflikt der Interpretationen zu bestehen: in der Perspektive des dekonstruktivistischen Denkens nämlich kann sie so mit den grundlegenden Texten ihrer Tradition verketten, daß deutlich wird, daß die Aussagen des christlichen Glaubens und der christlichen Theologie als „kleine“ Erzählungen gelesen werden können, welche Einsichten der Tradition in neue Kontexte hinein reformulieren. Nicht die Universalität, sondern die Fähigkeit zur (verantworteten) Refiguration wird hier dann zum Kennzeichen eines theologischen „Systems“.

Ist aber unsere postmoderne Welt von der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“, von der Vielfalt der Lebens(um)welten, der Brüche und Übergänge geprägt, so könnte gerade solch eine „schwache“ Theologie in dieser Welt von neuem Relevanz gewinnen, indem sie dazu beiträgt, Brüche wahrzunehmen, Übergänge zu gestalten und auf diese Weise individuelle und kollektive Lebensentwürfe zu entwickeln, die in einem je spezifischen Lebenskontext ein Leben in den Spuren Gottes ermöglichen.

Unter den Vorzeichen der Postmoderne werden freilich auch die Übergänge den Widerstreit nicht aufheben können, vielmehr bleiben auch sie von den Brüchen „gezeichnet“. Der Vielfalt der Verkettungsmöglichkeiten entspricht die Vielfalt der Übergänge. Der Gestaltungsvorschlag, der im zweiten Kapitel folgt, wird daher von dem Gedanken geleitet, ein plurales Wahrnehmungsraster zu konstruieren, welches im Anschluß an trinitarisches Denken unterschiedliche, mögliche Erfahrungsräume der Nähe Gottes benennt. Der Konflikt der Interpretationen wird in diesem Gestaltungsvorschlag selbst einge-

schrieben sein, insofern als sich die jeweiligen Wahrnehmungsmuster zum Teil überschneiden, sich zum Teil aber auch widerstreiten. Welches der Wahrnehmungsmuster sich jeweils bewährt, dies wird nicht der Theologe oder die Theologin im Vorfeld entscheiden können, sondern erst die gelebte und gemeinsam interpretierte Praxis. Ausdrucksformen einer lebensbezogenen Spiritualität, durch welche solch eine Praxis gestaltet werden könnte, formuliere ich ausblickend in dem abschließenden, dritten Kapitel.
Durch die Bereitstellung von beidem, einem in sich pluralen Wahrnehmungsmuster Gottes und der Wirklichkeit und von gelungenen und mißlungenen Beispielen der Interpretation und Refiguration der eigenen Tradition, soll das vorgelegte System einer Theologie unter den Vorzeichen der Postmoderne dann dazu beitragen können, im Konflikt der Interpretationen individuelle und kollektive Lebensentwürfe auszubilden und Übergänge zu gestalten. Mehr zu sagen freilich würde heißen, dem „Geschieht es?“ vorzugreifen.

4.1 Theologie und die Vorzeichen der Postmoderne

4.1.1 Erstes Vorzeichen: Sprachlichkeit

Hermeneutik sei heute gleichsam zur *koiné* der Philosophie geworden, so hatte Gianni Vattimo gesagt. Die sprachliche Verfaßtheit menschlichen Denkens und Erkennens sowie die Bedeutung von Interpretieren und Auslegen für die Konstitution unserer – jeweiligen! – „Welt“ werden zu den bestimmenden Themen philosophischer Reflexion. Indem die postmodernen Philosophen über die Bedeutung solcher sprachlichen Verfaßtheit von Mensch und Welt in gnoseologischer wie ontologischer Dimension nachdenken und die durch solche sprachliche Verfaßtheit bedingten Brüche und Differenzen betonen, führen sie den „linguistic turn“ der Erkenntnistheorie in seiner letzten Konsequenz fort:
Wie oben bereits ausführlich dargestellt[1], bestimmt die Reflexion auf die „Sprachgebundenheit unserer Welterfahrung“[2] weite Teile der philosophischen Diskussion in diesem Jahrhundert. Es ist dabei das Verdienst vor allem von Edmund Husserl und Ludwig Wittgenstein, auf die unhintergehbare Vielfalt der durch diese Verbindung von Sprache und Welt gegebenen Weltansichten/ Sprachspiele hingewiesen zu haben:
Husserl bereits hat feststellt, daß die Sprache die Ausdrucksform des Denkens sei[3]. Damit aber stellte sich für ihn die Frage, wie in dieser Beziehung zwischen Sprache und Denken Sinnkonstitution geschehe, wie dem „Ausdruck“ eine „Bedeutung“ zukomme und wie unterschiedliche Bedeutungsintentionen in der jeweiligen Sprache ihre Ausdrucksformen finden[4]. Beeinflußt durch die Daseinsanalytik seines Assistenten Martin Heidegger kommt der späte Husserl schließlich zu dem Ergebnis, daß eine adäquate Wesenserkenntnis für ein historisches Subjekt nicht möglich sei, da in jedem intentionalen Bewußtseinsakt stets der Widerstreit nicht zur Darstellung gekommener Partialintentionen mitgeführt sei. Sprache bildet daher für Husserl nicht Wirklichkeit ab, sondern

1 s.o., S. 100ff.
2 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 452.
3 So z.B. Husserl: *Logik (HUA XVII)*, §§ 1–3, Husserl: *Krisis (HUA VI)*, 270f.
4 Vgl. z.B. die Einleitung sowie die erste der Logischen Untersuchungen, Husserl: *LU (HUA XIX/1)*, 5–110 (=A 3–104) und oben, 93ff.

bringt diese immer in einer bestimmten intentionalen Gerichtetheit zur Darstellung. Der jeweiligen Partialität des Bewußtseinsaktes in seiner intentionalen Gerichtetheit entspricht eine jeweilige regionale Ontologie mit den zugehörigen möglichen Gegebenheitsweisen eines Gegenstandes.
Auch Ludwig Wittgensteins Darstellung der Sprachspiele menschlicher Gemeinschaften läßt sich als Beschreibung solch partialer Gegebenheits- und Bewußtseinsweisen von Wirklichkeit lesen: in unterschiedlichen Sprachspielen wird Wirklichkeit jeweils verschieden zur Darstellung gebracht, ohne daß eines der Sprachspiele die Vorherrschaft über die anderen – die adäquatere Darstellungweise – beanspruchen könnte[5].
Zwar hatte schon Husserl den Begriff des „Widerstreits" in seine Darstellung eingeführt, doch es sind die Philosophen der Postmoderne, die diesem Widerstreit in besonderer Weise nachspüren und dadurch die Unmöglichkeit adäquater Erkenntnis einerseits und universaler Aussagen – im Sinne der „großen" Erzählungen – andererseits von neuem in Erinnerung rufen.

4.1.1.1 Theologie als „Rede von Gott" und der „linguistic turn"

Die Sprachgebundenheit aller Welterfahrung, wie sie in der Philosophie des 20. Jahrhunderts immer stärker zum Thema geworden ist, stellt auch für die Theologie eine nicht zu unterschätzende Herausforderung dar: Ist sie doch im wörtlichen Sinn „Rede von Gott" und in diesem Sinne immer schon an die Sprachlichkeit gebunden.
Freilich taucht hier ein Problem auf, das älter ist als alle sprachanalytische und dekonstruktivistische Philosophie dieses Jahrhunderts: getreu dem alten philosophischen Grundsatz „finitum non capax infiniti" sah sich die Theologie durch alle Zeiten hindurch vor die Frage gestellt, wie überhaupt menschliches Reden der Wirklichkeit Gottes gerecht werden, das Wesen Gottes adäquat erfassen könne. In vielen, wenn nicht den meisten, dogmatischen Entwürfen dieses Jahrhunderts zeigt sich daher die Tendenz, den Erkenntnisanspruch der Theologie zurückzunehmen und als „Gegenstand" des theologischen Nachdenkens nicht Gott und sein „Wesen" selbst, sondern die kirchliche Praxis und die in ihr begegnende Rede von Gott zu benennen.
So ist Dogmatik für Karl Barth „als theologische Disziplin die wissenschaftliche Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich des Inhalts der ihr eigentümlichen Rede von Gott."[6] Indem die Theologie in einem solchen Ansatz, um es mit Wittgenstein zu sagen, sich auf ein bestimmtes, vorfindliches Sprachspiel bezieht (nämlich auf das der religiösen Rede), wird sie von einem Rechtfertigungsdruck entlastet, unter den sie aufgrund der Vorherrschaft eines empiristischen Wissenschaftsverständnisses geraten war: Gegenstand der theologischen Reflexion ist nun ja nicht mehr ein empirisch nicht verifizierbares „Wesen" Gottes, sondern die in ihrer Vorfindlichkeit gegebene „einfache Gottes-

5 Für die Verkettung der hier vorgelegten Interpretation mit der gegenwärtigen philosophischen Diskussion ist zu beachten, daß in dieser eine ähnliche „Verkreuzung" von Phänomenologie und Sprachanalyse zu beobachten ist, wie dies in meiner Interpretation geschieht. Vgl. Herbert Schnädelbach: *Phänomenologie*.

6 Barth: *KD I/1*, § 1, Leitsatz.

rede“[7]. Aufgabe der Theologie als Reflexion und kritischer Begleitung solcher „einfachen Gottesrede“ ist dann, um wiederum mit Wittgenstein zu sprechen, die Durchdringung der grammatischen Struktur dieses spezifischen Sprachspieles[8]. Theologie als Reflexion auf die Grammatik solch eines vorfindlichen Sprachspieles ist dann davon entlastet, „ihr Reden von Gott selbst bewahrheiten zu müssen“[9].
Indem jedoch in der Regel auch in der sog. „einfachen Gottesrede“ ein Wahrheitsanspruch bezüglich dieser Rede und des in ihr zum Ausdruck kommenden Selbst-, Welt- und Gottesverhaltens gegeben ist[10], ist auch die Theologie heute dem „Konflikt der Interpretationen“ (Paul Ricoeur) bzw. dem Widerstreit der Anschauungs- oder Verkettungsmöglichkeiten (Edmund Husserl bzw. Jean-François Lyotard) ausgesetzt: innerhalb der christlichen Kirchen, ja bereits innerhalb ein- und derselben Kirche begegnen unterschiedliche Arten der „einfachen Gottesrede“, hinter denen nicht selten Unterschiede in Selbst-, Welt- und Gottesverständnis deutlich werden. Spiegelt sich hierin die Unhintergehbarkeit der Sprachgebundenheit aller Erkenntnis, wie sie seit Husserl in der philosophischen Diskussion immer deutlicher wird, oder lassen sich diese Differenzen auf eine gesicherte Gotteserkenntnis hin überschreiten? Und wie kann dann ein theologisches System aussehen, das „der Wahrheit der christlichen Botschaft Ausdruck verleihen und (…) [in diesem Ausdruck] der jeweiligen Generation adäquat sein“ soll[11]?

4.1.1.2 Neue Eindeutigkeit in der Erfahrung der Offenbarung?

Wenn alle menschliche Rede von Gott nicht über die Grenzen der Sprachgebundenheit hinauskommt und somit, um es mit Husserl zu sagen, nicht zu einer adäquaten Erkenntnis Gottes gelangen kann, sollte Theologie dann nicht als ihren Gegenstand die Rede Gottes selbst bestimmen, um im Rückbezug auf diese zu neuer Eindeutigkeit zu gelangen? Nicht menschliche Rede von Gott, sondern Gottes Selbstkundgabe gegenüber den Menschen würde so zum Thema der Theologie. Unter der Voraussetzung aber, daß Gott kein willkürlicher Gott ist, sondern sich und seinen Verheißungen treu bleibt, könnte hier dann eine „Grundkonstante“ gefunden sein, die die Begrenztheiten menschlicher Rede von Gott überwindet und so „allen Kontexten“ menschlicher Gotteserkenntnis „vorausliegt“[12].

---

7 Der Begriff stammt von Mildenberger: *BD 1*, 11 u.ö. Aufgrund Mildenbergers Durchführungen, insbesondere der Bestimmung der „einfachen Gottesrede“ als durch das biblische Sprechen bestimmt (vgl. 18–23, pointiert 30), ergeben sich mir allerdings Zweifel, ob solch eine „einfache Gottesrede“ im Mildenbergerschen Sinne wirklich in der kirchlichen Realität vorfindlich ist.

8 Dies ist z.B. das Anliegen von Joachim Track: *Sprachkritische Untersuchungen*.

9 Mildenberger: *BD 1*, 15.

10 Vgl. hierzu z.B. Wiflried Härle: *Dogmatik*, 10–13. In der Begründung und Explikation dieses Wahrheitsanspruches „nach innen“ und in seiner Vermittlung „nach außen“ besteht für Härle die wesentliche Aufgabe einer wissenschaftlichen Theologie, vgl. 29–36.

11 Zu dieser Bestimmung eines theologischen Systems s. Tillich: *ST I*, 9.

12 So Slenczka: *Kontext*, 331, vgl. oben, S. 80ff. Trotz Slenczkas Protest (vgl. Slenczka: *Schwierigkeiten*, v.a. 218) scheint mir diese Beschreibung doch sein theologisches Interesse am zutreffendsten zu charakterisieren, da er sowohl in der Replik auf Leiner/ Grünschloß als auch in den Briefen an mich auf die Bestimmung solcher kontextübergreifender, anthropologischer Grundkonstanten zu sprechen kommt (vgl. Slenczka: *Schwierigkeiten*, ebenfalls 218!). Kontextbezogenes Arbeiten kann daher dann für Slenczka nur bedeuten, „()[a]ls normativ anerkannte theologische Inhalte auf einen Kontext [zu]

Versuche, auf solche Art und Weise zu einer „theologia perennis“[13] zu gelangen, lassen sich in der Theologiegeschichte immer wieder vor allem im Rückgang auf *anthropologische* Grundkonstanten finden: verwiesen sei hier insbesondere auf die vielfältigen Bestimmungen kontextinvarianter, anthropologischer „Grunderfahrungen“, die – zumeist bereits in Entsprechung zu dem jeweiligen Offenbarungsverständnis formuliert – zum Anknüpfungspunkt der Offenbarung werden sollten[14]. Ich habe in den vorangegangenen Abschnitten bereits mehrfach darauf hingewiesen, wie Theologie hier dann dazu genötigt ist, die „Vielfalt der Glaubens- und Lebenserfahrungen“[15] auf diese Grunderfahrungen hin zu abstrahieren.

Unter den Vorzeichen der Postmoderne stellt sich die Frage, ob solch ein Vorgehen nicht allzu sehr demjenigen der Metaphysiker gleicht, das Derrida in der „weißen Mythologie“ kritisiert: „Als traurige Poeten bleichen sie die uralten Fabeln und sind nur Sammler von Fabeln. Sie machen weiße Mythologie.“[16] Im Kontext der Philosophie bedeutet solche weiße Mythologie für Derrida: „der weiße Mensch hält seine eigene Mythologie, die indoeuropäische Mythologie, seinen *logos*, das heißt *Mythos* seines Idioms, für die universelle Form dessen, was er immer noch Vernunft nennen wollen soll“[17]. Der solchermaßen arbeitende philosophische Poet lese eine Metapher, einen Begriff unter dem Vorzeichen der Synchronie ihrer Bedeutungen, wodurch es zu einer „progressiven Erosion, eine()[m] regelmäßigen semantischen Verlust(), eine()[m] ununterbrochenen Ausschöpfen() der ursprünglichen Bedeutung“ komme, und vernachlässige die diachrone Betrachtung, in der Verschiebungen „mit Brüchen, mit Wiedereinschreibungen in ein heterogenes System, mit Mutationen, Abweichungen ohne Ursprung“ sichtbar werden könnten[18]. Läuft eine Theologie, die sich auf die Bestimmung anthropologischer Grundkonstanten konzentriert, nicht Gefahr, sich in ein ähnliches Bleichbad mit anschließendem Relevanzverlust zu begeben?[19]

Unter den Vorzeichen der Postmoderne und in definitivem Anschluß an postmodernes Denken werden nun aber auch *theologische* Grundkonstanten formuliert, durch welche

---

beziehen“ (aus einem Brief an mich vom 14.12.1998). Ich teile mit Slenczka das Anliegen, nach „in allen Kontexten gültigen theologischen Aussagen und Kriterien“ zu suchen (und eben nicht von ihnen zu sprechen, vgl. Slenczka: *Schwierigkeiten*, 227), aber Slenczka geht mir zu schnell über die durch den Verweis auf die Unmöglichkeit einer adäquaten Wesensschau beim späten Husserl bzw. auf den bleibenden Widerstreit bei Lyotard und die Vorgängigkeit der différance bei Derrida angedeuteten, sprachphilosophischen Probleme hinweg.

13 Slenczka: *Kontext*, 321, verwendet diesen Begriff als Gegenüber zu den kontextuellen Theologien, wobei er in der ihm eigenen Weise offen läßt, ob er seinen eigenen Ansatz darunter einordnen würde. Für die weiteren Überlegungen ist von Interesse, daß Slenczka in diesem Zusammenhang gerade durch den Bezug „auf den Kanon normativer Texte“ einen „Rückzug in den Bereich kontextfreier Theologie“ für möglich hält (ebd.).

14 Vgl. oben S. 55ff.

15 Stuhlmacher: *Exegese und Erfahrung*, 89, vgl. oben S. 84ff.

16 Derrida: *weiße Mythologie*, 209.

17 Derrida: *weiße Mythologie*, 209.

18 Derrida: *weiße Mythologie*, 211.

19 Vgl. z.B. die aus solch einem Ansatz resultierende Polemik Eberhard Hahns gegen Frank Crüsemann, oben, S. 11f. Daß auch die scheinbar grundlegendsten theologischen topoi nicht frei sind von solchen, von Derrida angesprochenen Brüche und Verschiebungen hat sich m.E. in der Diskussion um das gegenwärtig angemessene Verständnis von „Rechtfertigung“ gezeigt, die im Umfeld der „Gemeinsamen Erklärung“ geführt wurde; vgl. dazu Wolfgang Schürger: *Womit …* Ein Beispiel solcher Wiedereinschreibung des Rechtfertigungs-Topos aus dem lateinamerikanischen Kontext findet sich bei Dreher: *Theologia Crucis*.

die Theologie aus dem Wechselspiel der différance herausgehoben werden soll: Gott als der ganz Andere, der als solcher aller menschlichen Erkenntnis entzogen bleibt, offenbare sich in seiner Selbstkundgabe als derjenige, der in seiner unbedingten liebenden Zuwendung zu den Menschen alle innerweltlichen Gebrochenheiten und Differenzen überwinde. Solches bedingungsloses Sich-Geben der Liebe aber könne nicht in die Kategorien des Daseins eingebunden werden, sondern bleibe stets aktuelles Ereignis, gegenwärtig nur im je und je geschehenden Anspruch des Wortes[20].
Indem die letztgenannten theologischen Entwürfen den postmodernen Gedanken der Vorgängigkeit der différance aufgreifen und auf die Bestimmung der Grundkonstante des Wirkens Gottes anwenden, versuchen sie, mit Hilfe der Vertikalisierung der Differenzen die *Kontext*-Gebundenheit theologischen Redens zu überschreiten. Zu fragen bleibt allerdings, ob die Unanschaulichkeit des philosophischen Begriffs der différance in der dargestellten Art und Weise in theologisch-begriffliche Eindeutigkeit überführt werden kann, ohne daß dabei die Sprachgebundenheit aller (theologischer) Rede zum Tragen kommt. Anders gesagt: Bleibt nicht die begrifflich eindeutige, adäquate Bestimmung einer Grundkonstante des Wirkens Gottes, um mit Husserl zu reden, ein Horizontphänomen, das in jeglicher theologischer Rede stets nur in Abschattungen präsentiert sein kann?

4.1.1.2.1 Offenbarung als Erfahrung der Selbstmitteilung Gottes und das Problem der Sprachlichkeit jeder Mitteilung

4.1.1.2.1.2 Widerfahrnisse und ihre sprachliche Erschließung

Offenbarung, so ist eine geläufige theologische Definition, ist „ein Erschließungsgeschehen (…), durch das einem Menschen (dem Offenbarungsempfänger) eine Person oder eine Sache in einer Weise zugänglich gemacht wird, die ihm bisher verschlossen war und die er sich auch nicht selbst erschließen konnte. Ob dieses Erschließungsgeschehen auf sinnliche oder übersinnliche, auf natürliche oder übernatürliche Weise, im Wachzustand oder im Traum etc. erfolgt, ist dabei für den Offenbarungs*begriff* unerheblich.“[21]
Indem die Offenbarungserfahrung zunächst i.d.R. nur *einem* Menschen zuteil wird, kann sie in die Klasse der „unmittelbaren“ Erfahrungen gerechnet werden[22]. Soll sie jedoch kommunizierbar werden, für andere zum Aus-Druck kommen, so ist es nötig, daß sie aus der „Ecke der Privaterfahrung“[23] heraustritt und intersubjektiv vermittelbar wird. Solches Zur-Sprache-Kommen der Offenbarungserfahrung – wie jeglicher unmittelbaren, subjektiven Erfahrung – ist dann aber notwendigerweise durch die Möglichkeiten und Regeln der jeweiligen Sprache begrenzt: Bereits um Erscheinungen, Widerfahrnisse als

---

20 Vgl. die Entwürfe von Erwin Möde und Jean-Luc Marion, oben, S. 178ff.
21 Härle: *Dogmatik*, 82, kursiv i.O., vgl. bereits Track: *Sprachkritische Untersuchungen*, 283f.
22 Vgl. Track: *Sprachkritische Untersuchungen*, 280–283. Es wäre unpräzise, hier anstatt von „unmittelbar“ von „innerer“ Erfahrung zu sprechen: zwar können Offenbarungserfahrungen ganz deutlich den Charakter innerer Erfahrung haben, doch wäre es gefährlich, sie darauf zu beschränken und ihnen jeglichen Charakter äußerer Erfahrung abzusprechen, vgl. Lange: *Erfahrung*, 41–45.
23 Track: *Sprachkritische Untersuchungen*, 281.

Erfahrungen lesen zu können[24], muß sich ein denkendes Subjekt der Möglichkeiten der ihm in seinen Sprachspielgemeinschaften zur Verfügung stehenden Sprachspiele bedienen. Schon „die unmittelbare Erfahrung enthält immer auch *Deutung* der Wirklichkeit“[25], selbst das „unmittelbare“ Lesen von Widerfahrnissen als Erfahrung ist Interpretieren. Vollends in der Vermittlung gegenüber anderen aber ist das ursprüngliche Subjekt einer Erfahrung darauf angewiesen, diese für andere vergleichbar und nachvollziehbar zu machen, sie in ihre Sprach- und Erfahrungswelt(en) zu vermitteln[26].
Unter dem Vorzeichen der Postmoderne ist hier nun zweierlei zu beachten: zum einen der analoge Charakter solchen intersubjektiven Verstehens unmittelbarer Erfahrungen und zum anderen die Brüche und Verwerfungen, der bleibende Widerstreit oder die différance, die in solchen Interpretations- und Vermittlungsprozessen zum Tragen kommen.

4.1.1.2.1.2 Der analoge Charakter intersubjektiven Verstehens

Sprache, so läßt sich am Ende des 20. Jahrhunderts sagen, „schafft“ „Welt“, sie „konstituiert“ „Wirklichkeit“, indem sie ordnend-verstehendes Denken ermöglicht und damit die Voraussetzungen schafft, um Widerfahrnisse als Erfahrungen lesen zu können. Unter den Vorzeichen der Postmoderne und nach Denkern wie Wittgenstein und Husserl ist es jedoch nicht mehr möglich, diese „Wirklichkeit“ „konstituierende“ Funktion der Sprache auf ihren (ontologischen) Charakter als Abbildung der Wirklichkeit zurückzuführen. Sprache schafft vielmehr *eine* Welt – die einer Sprach- oder Sprachspielgemeinschaft –, ja sie schafft *meine* Welt, insofern als ich mit meiner Intentionalität und mit meinem ordnend-figurierenden Vermögen im Wahrnehmungsakt immer schon mit dabei bin:
„Was mir irgend als seiender Gegenstand entgegentritt, hat für mich (…) seinen *ganzen* Seinssinn aus meiner leistenden Intentionalität empfangen, nicht ein Schatten davon bleibt ihr entzogen.“[27] Denn, so läßt sich in der 6. Logischen Untersuchung wie zur Begründung lesen:
„Zur Wahrnehmung gehört, daß etwas in ihr erscheine; aber die *Apperzeption [A: die Interpretation] macht aus, was wir Erscheinen nennen* (…) Das *Haus* erscheint mir – wodurch anders, als daß ich die wirklich erlebten Sinnesinhalte in gewisser Weise apperzipiere [A: interpretiere]. Ich höre einen *Leierkasten* – die empfundenen Töne deute ich eben als *Leierkastentöne*. Ebenso nehme ich apperzipierende [A: interpretierend] meine psychischen Erscheinungen wahr, *die ‚mich‘ durchschauernde Seligkeit, den Kummer im Herzen* usw. Sie heißen ‚Erscheinungen‘, oder besser erscheinende Inhalte, eben als Inhalte der Apperzeption [A: perzeptiver Interpretation].“[28]
Werden diese Überlegungen, die hier stellvertretend für andere mit den Worten Husserls zum Ausdruck gebracht wurden, ernst genommen, so ist streng genommen alle Erfah-

---

24 Zu dieser, von Kant herkommenden Unterscheidung s. Schaeffler: *Dialog*, 45 u.ö. Schaeffler gelingt es m.E., das Kantische Verständnis von Erfahrung als Einordnung des Besonderen ins Allgemeine zu überschreiten und so die „Überraschungsresistenz“ des Kantischen Erfahrungsbegriffs zu sprengen.
25 Lange: *Erfahrung*, 32, kursiv von mir, W.S.
26 Zu Vergleich und Wiederholung als wichtigen Elementen der Vermittlung s. Track: *Art. Erfahrung*, 117.
27 Husserl: *Logik (HUA XVII)*, 241 (= A 207), kursiv i.O.
28 Husserl: *LU (HUA XIX/2)*, 762 (=A 705), kursiv i.O. Vgl. die Überlegungen Paul Ricoeurs zur refigurierenden Funktion des gegenwärtigen Subjekts im Interpretationsprozeß, oben, S. 112.

rung – innere wie äußere Erfahrung – private Erfahrung, und es stellt sich die Frage, wie über den Gegenstand solcher Erfahrung intersubjektive Verständigung erzielt werden kann. Bezogen auf die Welterfahrung als äußere Ding-Erfahrung kann Husserl hier auf die Bedeutung der „Gegebenheit" der Welt für mich und andere, die in dieser Welt für mich gleichursprünglich gegeben sind, verweisen: „*Welterfahrung* als konstituierende besagt nicht bloß meine ganz private Erfahrung, sondern *Gemeinschaftserfahrung*, die Welt selbst ist sinngemäß die eine und selbe, zu der *wir* alle prinzipiell Erfahrungszugang haben, über die *wir* alle uns im ‚Austausch' unserer Erfahrungen, also in ihrer Vergemeinschaftung verständigen können, wie denn auch die ‚objektive' Ausweisung auf wechselseitiger Zustimmung und ihrer Kritik beruht."[29]

Gehört die Apperzeption des Anderen nicht nur als Ding, sondern als Leib und damit anderes Ego aber mit hinein in den Bereich intentionaler Weltwahrnehmung und erfahre ich diesen als gleichursprünglich wie ich, so muß ich nach Husserl dem Anderen und seinen Erfahrungsweisen dieselbe Bedeutung für die Sinnkonstitution zukommen lassen wie meinen eigenen: „Bin ich nicht nur mit ihm [s.c. meinem Leib], sondern auch allererst dank seines Fungierens zugleich menschliches Ich, so auch der andere nicht anders als ich. Soll aber der andere den Sinn seines Menschsein von mir zugewiesen erhalten, und das bedeutet doch nichts anderes als von mir als konstituierendem transzendentalen ego, zu dem ich mich mit dem Vollzug der Epoché formiert habe, so habe ich füglich auch jedem anderen Ich in meinem transzendentalem Erfahrungsfeld ein transzendentales ego zuzudenken, da es als anderer nicht nur als Fremder, sondern als Auch-Ich wie ich zu gelten hat. Das bedeutet jedoch nichts anderes, [als] daß auch ich in meiner Selbstapperzeption rückbetroffen bin durch anderes Ich (…). Erst in der vollen Einsicht in diese wechselseitigen Konstitutionsbedingungen vermöchte ich demnach mich selbst zu erfassen in dem, was ich bin und was allererst den vollen Sinn meines Seins ausmacht: Glied einer transzendentalen Wir-Gemeinschaft, die nur im Miteinander in mannigfach verwobene und untereinander verflochtene Sinnstiftungen die eine Welt zu konstituieren vermag (…)."[30]

Es kann hier nicht der Ort sein, um auf die Problematik des transzendentalen Ego bei Husserl umfassend einzugehen[31]. Deutlich ist jedoch, daß – gerade wenn diese Aussagen Husserls zur Intersubjektivität auf dem Hintergrund seiner späten Aussagen zur Bedeutung eidetischer Variation gelesen werden – Verständigung über den Gegenstand einer (hier zunächst äußeren) Erfahrung gerade im (unabschließbaren!) Wechselspiel der Interpretationen/ Apperzeptionen möglich ist: „wenn der Andere und Fremde Möglichkeiten hat, die mir abgehen, muß mein Wirklichkeitsbezug auch von dieser Erfahrung her geprägt sein"[32]. Wiederum zeigt sich die Offenheit Husserlschen Denkens für eine dekonstruktivistische Lektüre, dergestalt, daß Verständigung über einen Erfahrungsgegenstand zwar innerhalb einer Sprachgemeinschaft möglich, aber der Widerstreit damit nicht auf-

---

29 Husserl: *Logik (HUA XVII)*, 243 (=A 209).

30 Ströker: *Husserls Werk*, 103f, mit Verweis auf die V. Cartesianische Meditation, v.a. § 60. Ich kann hier nur darauf hinweisen, welch weitreichende Konsequenzen diese Überlegungen zum Verhältnis Ich-Leib-anderer Leib-anderes Ich für die Person- und Identitätsproblematik haben. Vgl. umfassend z.B. Paul Ricoeur: *Selbst*.

31 Verwiesen sei hierzu auf Husserl: *Krisis (HUA VI)*, v.a. §§ 50–55, sowie auf Angela Ales Bello: *Teleo-Logía y Teo-Logía*, Benoist: *Egología* und Isidro Gomez Romero: *Husserl*, Kap. 8.

32 Otto Pöggeler: *Krise*, 261.

gehoben ist; da ja der Gegenstand selbst niemals adäquat gegeben ist, vielmehr allen Abschattungen/Apperzeptionen gegenüber transzendent bleibt. – Vorgängigkeit der différance …

Verständigung geschieht somit auf Bewährung hin und innerhalb der Grenzen einer Sprachgemeinschaft – auch Husserl weiß darum: „alles ist da [s.c. in der Dingerfahrung] subjektiv-relativ, obschon wir normalerweise in unserer Erfahrung und in dem sozialen Kreis, der mit uns in Lebensgemeinschaft verbunden, zu ‚sicheren' Tatsachen kommen, (…) mit dem Ziele einer für unsere Zwecke sicheren Wahrheit. Aber wenn wir in einen fremden Verkehrskreis verschlagen werden, zu den Negern am Kongo, zu chinesischen Bauern usw., dann stoßen wir darauf, daß ihre Wahrheiten, die für sie feststehenden allgemein bewährten und zu bewährenden Tatsachen, keineswegs die unseren sind."[33]

Ist aber schon über die Gegenstände der äußeren Erfahrung nur eine annähernde, dem Widerstreit und der Bewährung ausgesetzt bleibende Verständigung möglich, so wird dieses Problem bezüglich der Gegenstände religiöser Erfahrung (als innerer oder besser, unmittelbarer Erfahrung) noch verschärft: „Wenn niemand in mein Bewußtsein, mein ‚unmittelbares Erleben' hineinsteigen kann, wie kann hier entschieden werden, ob mir überhaupt etwas und was mir widerfährt? Alles hängt daran, ob ein anderer verstehen kann, was ich erfahren habe, und, ob er es überprüfen kann."[34] Sollen solche unmittelbaren Erfahrungen mitteilbar, für andere verstehbar sein, so können sie also unmöglich mit den Begriffen einer Privatsprache zum Ausdruck gebracht werden[35], vielmehr: „Die Möglichkeit der Verständigung lebt von der Grundannahme, daß jemand, der mit uns das gleiche Wort in der gleichen Situation aufgrund gleichen Verhaltens gelernt hat, also in gleichen Sprachspielen, auch das Gleiche erlebt."[36] Nicht allein die analoge Bezeichnung zweier unmittelbarer Erfahrungen durch denselben Begriff garantiert hier also nach Track die Verständigung, vielmehr muß die (innere) Situation, die diesem Begriff korrespondiert, im gemeinsamen Leben der Sprachspielgemeinschaft aufgesucht und bezeichnet werden: dies geschehe entweder in einem natürlichen Lernprozeß, in dem z.B. ein Kind lernt, ein Widerfahrnis als „Schmerz" oder „Freude" zu bezeichnen, oder aber durch die experimentelle Herstellung einer Situation, in der das durch den Begriff Bezeichnete erlebt werden kann. Zu beachten ist freilich, daß auch hier jede Verständigung über eine Erfahrung nur annäherungsweise geschehen kann: „Die je individuelle Besonderheiten der persönlichen unmittelbaren Erfahrung kann auf dieser Basis *ansatzweise* durch sprachliche Beschreibung erschlossen werden. Auch wenn dem, wie aller sprachlichen Erschließung und Verständigung, Grenzen gesetzt sind, sollte uns das nicht abhalten, dort, wo Verständigung möglich ist, solche zu suchen."[37] Das Wesen einer inneren, also auch der religiösen, Erfahrung bleibt also wie auch das Wesen eines Ding-Gegenstandes der äußeren Erfahrung dem Begriff gegenüber transzendent, allenfalls annäherungsweise erfaßbar im Konflikt der Interpretationen[38].

---

33 Husserl: *Krisis (HUA VI)*, 141.

34 Track: *Sprachkritische Untersuchungen*, 285.

35 Zu den Problemen einer Privatsprache vgl. Wittgenstein: *PU (b)*, Nr. 293, und Track: *Sprachkritische Untersuchungen*, 285f.

36 Track: *Sprachkritische Untersuchungen*, 287.

37 Track: *Sprachkritische Untersuchungen*, 287, kursiv von mir, W.S.

38 Auch hierin zeigt sich Husserl wiederum in einer deutlichen Nähe zu den Vertretern der dekonstruktivistischen Postmoderne: wie bei diesen, so begegnet auch bei Husserl ein „Grundvertrauen" darein,

4.1.1.2.1.3 Traditionsgeleitet und traditionskritisch: Offenbarungserfahrung und der Widerstreit

Es ist das Verdienst Joachim Tracks, auf die Bedeutung einer je spezifischen Sprachspielgemeinschaft für die Einübung des religiösen Sprachspiels hingewiesen zu haben[39]. Unter den Vorzeichen der Postmoderne kann solch eine Einbindung in eine Sprachspielgemeinschaft nun aber nicht mehr dergestalt verstanden werden, daß die Fülle des Wirklichkeitsverständnisses in der Tradition dieser Sprachspielgemeinschaft überliefert ist, so daß ein adäquates Verstehen der Wirklichkeit nur durch ein Hineinstellen in diese Traditionsgemeinschaft, durch eine „Hermeneutik des Einverständnisses", möglich wäre[40]. Vielmehr muß hier dem „Überschuß der Wirklichkeit" (Schaeffler) Rechnung getragen werden, der darin zum Ausdruck kommt, daß das Erfahrungserlebnis in jeglicher Form sprachlichen Ausdrucks niemals vollständig zur Darstellung kommen kann.

Ein Erfahrungs-Begriff, der den Herausforderungen postmodernen Denkens gerecht werden soll, muß m.E. daher so formuliert sein, daß auf der einen Seite die Bindung an die Sprache der Tradition, auf der anderen Seite aber das je Neue, Widerstreitende, Unverrechenbare zum Ausdruck kommt. „Erfahrung", in dieser Weise verstanden, ist darum immer beides: traditionsgeleitet und traditionskritisch[41]: „Insofern sich alle unsere Erschließung und Aufgliederung der Wirklichkeit als sprachlich geleitete, sprachlich vermittelte Erschließung vollzieht, vollzieht sich das Einbringen von Neuem als ein sprachliches Geschehen, in dem unsere bisherige sprachliche Aufgliederung der Wirklichkeit erweitert, ergänzt, vertieft wird. Wir können hier ein dialektisches Verhältnis beobachten: Unsere bisherige sprachliche Erschließung der Wirklichkeit (…) eröffnet eine Erfahrungsperspektive. (…) Die Erfahrungsperspektive lenkte die Aufmerksamkeit des Erlebens auf Bestimmtes, wählt aus, grenzt ab und ist der Interpretationsrahmen des Neuen. Zugleich aber wird im Erleben dieser Interpretationsrahmen in Frage gestellt, gewandelten, erneuert. Erfahrung beruht auf dieser Dialektik, geschieht in dieser Dialektik. Erfahrung wird dort leer, löst sich in unbestimmtes Gefühl auf, wo Erleben nicht zum Interpretationsrahmen in Bezug gesetzt wird, interpretiert wird. Und umgekehrt: Erfahrung kommt dort nicht zustande, wo Wirklichkeit nicht als Widerständiges, Ungewohntes, Neues begegnet."[42]

---

daß etwas ist und nicht nichts ist; die Gegebenheiten der gemeinsamen Welt als „Lebenswelt" ist bei ihm stets vorausgesetzt, jedoch ist diese dem Bewußtsein stets nur in ihren Abschattungen präsent. Die Vorgängigkeit der Lebenswelt nimmt bei Husserl damit diejenigen Stellung ein, die bei Derrida oder Lyotard der Vorgängigkeit des „Es gibt" zukommt. Vgl. oben, S. 136f, sowie Husserl: *Krisis (HUA VI)*, §§ 28–55. Aus der Fülle der Literatur zum Lebenswelt-Begriff seien ohne Anspruch auf Vollständigkeit genannt: der Sammelband Carl Friedrich Gethmann: *Lebenswelt und Wissenschaft*, Manfred Sommer: *Lebenswelt*, Frank Welz: *Kritik der Lebenswelt*, sowie Bernhard Waldenfels: *Lebenswelt* und Algis Mickunas: *Life-world*. Die beiden letzteren beschäftigen sich mit der Frage, in wieweit es möglich ist, das Wechselspiel von Lebenswelten auf eine letzte Fundierung in der Lebenswelt (Sg.!) hin zu überschreiten. Die hier zum Ausdruck kommende Skepsis nähert Husserl – der selber im Übrigen hier auch nicht über eine formale Ontologie hinaus kam, welcher die Mannigfaltigkeit materialer Ontologien korrespondiert – einmal mehr den Dekonstruktivisten an.

39 Track: *Sprachkritische Untersuchungen*, v.a. Kap. 4.3 und 4.4.

40 In verkürzender Verzerrung ließen sich so das philosophische Bemühen Hans-Georg Gadamers und vor allem der theologische Ansatz Peter Stuhlmachers beschreiben; vgl. oben, S. 84, bzw. Peter Stuhlmacher: *Hermeneutik*.

41 In Anlehnung an Track: *Art. Erfahrung*, 117: „Erfahrung ist darum immer beides: *theoriegeleitet* und *theoriekritisch*" (kursiv i.O.).

42 Track: *Sprachkritische Untersuchungen*, 282.

In Erinnerung an die Bestimmung der Wechselzusammenhänge der Traditionalität bei Paul Ricoeur[43] lässt sich daher sagen, daß gegenwärtige Widerfahrnisse im Zusammenhang der Sprache(n) der Tradition als Erfahrungen lesbar werden, aber aufgrund des in ihnen aufbrechenden Neuen, Unverrechenbaren dazu führen können, daß diese Sprache der Tradition – und mit ihr die für ihre Sprachspielgemeinschaft konstituierenden Erzählungen – dem Widerstreit ausgesetzt, verändert werden: das Wie? der Verkettung steht so jedesmal von neuem auf dem Spiel.

Die Uneinholbarkeit der différance, die in solch einem Verständnis von Traditionalität sichtbar wird, führt zum bleibenden Widerstreit der Interpretationen, der einerseits die Zeiten übergreift und andererseits eine Totalisierung der Welt unmöglich macht: „einerseits können unsere zukunftsbezogenen Erwartungen die Neuinterpretation der Vergangenheit derart beeinflussen, daß diese in einer Vergangenheit, die angeblich ein für allemal vorbei sein soll, vergessene Möglichkeiten (…) aufdeckt (…): andererseits kann das so aus der Muttererde der Traditionen herausgelöste Sinnpotential dazu beitragen, denjenigen unserer Erwartungen Fleisch und Blut zu geben, die die regulative, aber leere Idee einer ungehinderten und schrankenlosen Kommunikation näher zu bestimmen vermögen, nämlich in Richtung einer zu machenden Geschichte. Durch dieses Spiel von Erwartung und Erinnerung also kann die Utopie der versöhnten Menschheit an die *wirkliche* Geschichte zurückgebunden werden.“[44]

Als in dieser Spannung von Erwartung und Erinnerung stehend, sieht Ricoeur die Gegenwart daher nicht durch den Begriff der „Präsenz“, sondern durch den der „Initiative“ zutreffend erfaßt: Die Initiative sei das Anfangen, das durch die Erwartungen geweckt wird, die durch das Affiziertwerden mit der Vergangenheit entstanden sind – „anfangen heißt, den Dingen einen neuen Verlauf geben, ausgehend von einer Initiative, die eine Folge verspricht und so eine Dauer begründet“[45]. Gerade in der Initative sei das Subjekt dabei ganz Leib, Fleisch: „das Fleisch ist (…) das kohärente Ganze meiner Vermögen und Unvermögen; um dieses System fleischlicher Möglichkeiten herum entfaltet sich die Welt als das Ganze von aufsässigem oder dienlichem Zeug, von gangbaren Wegen oder Hindernissen“[46]. Die so als Initiative verstandene Gegenwart verbinde daher nicht nur Zukunft und Vergangenheit, sondern sei zugleich der Ort, an dem die Subjekt-Objekt Spaltung der selbstgenügsamen Reflexivität durchbrochen ist: Indem nämlich der Leib die Vermittlung zwischen Raum und Denken darstelle, dies aber dergestalt, daß ich immer schon Leib bin denn Leib habe[47], bedeute dies, „daß sich das Fleisch der Dichotomie von Physischem und Psychischem, von kosmischer Äußerlichkeit und reflexiver Innerlichkeit verweigert“[48]. Solche Initiative lasse sich dann aber nicht in eine totalisierende Darstellung der (beobachtbaren!) Welt verrechnen, denn: „In der Tat ist es etwas anderes, ob wir beobachten, was geschieht, oder ob wir bewirken, daß etwas geschieht. Wir können nicht Beobachter und Handelnde zugleich sein. (…) wenn die Welt alles ist,

43 S.o., S. 112ff.
44 Ricoeur: *ZuE 3*, 368. Vgl. Lange: *Erfahrung*, 31.
45 Ricoeur: *ZuE 3*, 372.
46 Ricoeur: *ZuE 3*, 372.
47 Vgl. Lévinas: *Intentionalität*, 176, und Wolfgang Nikolaus Krewani: *Einleitung*, 33–35.
48 Ricoeur: *ZuE 3*, 372.

was der Fall ist, so läßt sich das *Tun* nicht in diese Totalität einschließen; oder besser: das Tun *bewirkt*, daß die Welt nicht totalisierbar ist."[49]

Es mag nun den Anschein haben, als ob die Überlegungen Ricoeurs sehr weit von dem eigentlichen Thema der Offenbarungserfahrung weggeführt haben: ist nicht gerade der Begriff der Initiative nur sehr schwer mit dem Widerfahrnischarakter der Offenbarung zu vermitteln?
Die Distanz beginnt sich indes aufzulösen, wenn wir uns in Erinnerung rufen, daß auch die Offenbarungserfahrung bei allem Widerfahrnischarakter nicht über die durch die sprachliche Bedingtheit aller Erfahrung gesetzten Grenzen hinauskommt, sobald eine Verständigung über ihren Gegenstand möglich, sobald sie als Erfahrung kommunizierbar sein soll. Mit anderen Worten: Um ein Widerfahrnis als Erfahrung der Gegenwart Gottes lesen und anderen mitteilen zu können, muß ich mich der Sprache bedienen, die in meiner religiösen Sprachspielgemeinschaft gesprochen wird. Ich muß mich also hineinstellen in den von Ricoeur beschriebenen Wechselzusammenhang der Traditionalität (1. Ebene). Mit Hilfe der Sprachmuster (Traditionen – 2. Ebene), die mir in dem Traditionszusammenhang meiner Sprachspielgemeinschaft zur Verfügung stehen (von denen ich affiziert werde), kann ich zunächst mir selbst und dann den anderen ein bestimmtes Erlebnis als Gotteserfahrung erschließen. Aufgrund je unterschiedlicher Lebens-, Erfahrungs- und Glaubenszusammenhänge wird es dabei nicht ausbleiben, daß um die Gültigkeit solch einer spezifischen Erschließung gestritten werden muß (um den Wahrheitsanspruch der Tradition in diesem spezifischen Fall – 3. Ebene).
Der Begriff der Initiative bleibt also auch im Zusammenhang der Rede von Offenbarungserfahrung von Bedeutung: auch hier geht es nicht einfach um ein Einverständnis mit der Tradition, sondern um eine Initiative, in der ich interpretierend versuche, ein Widerfahrnis mit Hilfe der Sprachmuster meiner (religiösen) Sprachspielgemeinschaft zu erschließen. Widerstreit entsteht, wo solch eine Erschließung als Gotteserfahrung von anderen nicht ohne weiteres nachvollzogen werden kann. Widerstreit entsteht aber auch, insofern als zwischen dem Ereignis als solchen und seiner sprachlichen Erschließung eine Differenz/DifferÄnz bestehen bleibt, die durch die Grenzen meiner Sprache bedingt ist.
Was wir von Gott „hinter" unseren Gottes-/ Offenbarungserfahrungen erkennen können, „haben" wir also nur im Wort: auch in der Offenbarungserfahrung erschließt sich mir nicht ein Wesen Gottes *vor* aller Sprache, vielmehr versuche ich, mit den sprachlichen Mitteln meiner Tradition, ein Widerfahrnis auf Gott hin zu erschließen, als Gotteserfahrung zu lesen. Wie durch ein Fensterkreuz hindurch strecke ich mich aus nach dem Horizont, ohne diesen jedoch letztlich erreichen zu können. Auch der Erwartungshorizont des Glaubens (mit Husserl könnten wir ihn als die „apodiktische Evidenz Gottes" bestimmen) geht damit notwendigerweise über den Erfahrungsraum unserer religiösen Sprachspielgemeinschaft hinaus – und hält gerade dadurch die Geschichte Gottes mit uns Menschen offen[50]. Ist aber auch der Erwartungshorizont der Gotteserfahrung in dieser Weise

---

49 Ricoeur: *ZuE 3*, 373.

50 Wenn ich versuche, den Begriff der Gotteserfahrung in Ricoeurs Dialektik von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont einzuschreiben, dann wird deutlich, wie treffend der von Eberhard Jüngel und Gerhard Ebeling geprägte Begriff von der „Erfahrung mit der Erfahrung" einerseits ist, wie er aber

nie vollständig durch den Erfahrungsraum determiniert, so ist es immer wieder nötig, sich über die Angemessenheit der Rede von Gotteserfahrung zu verständigen: Glaube und Theologie bleiben angewiesen auf die gemeinsame und gemeinsam interpretierte Praxis[51].

4.1.1.2.2 Offenbarung in Jesus Christus als dem Einen Wort Gottes – und die Vielfältigkeit der Christuszeugnisse

„Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, daß wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben." (Barmen 1)

Wenn Theologie in der dargestellten Art und Weise an die sprachliche Bedingtheit allen Erkennens gebunden bleibt, Gott nicht anders hat als im Wort, stellen dann nicht diese Worte der Barmer Theologischen Erklärung einen Hinweis dar, wie theologische Rede gleichwohl zu ihrer Eindeutigkeit gelangen kann? Ist Jesus Christus das eine und einzige Wort Gottes, so ist hier doch offenbar ein eindeutiger Erkenntnisgegenstand gegeben …

Ausgehend von den Überlegungen Karl Barths ist diese Zentrierung der Theologie auf Jesus Christus als das eine Wort Gottes in der dogmatischen Tradition dieses Jahrhunderts immer wieder zum Tragen gekommen. Selbst bei Jean-Luc Marion und Erwin Möde, die ihrem Selbstverständnis nach unter den Vorzeichen der Postmoderne arbeiten, ließ sich sehen, wie sie versuchen, die Uneindeutigkeiten und Differenzen der postmodernen Weltwahrnehmung in die Eindeutigkeit der Christusoffenbarung aufzuheben.

Ich will hier nicht bestreiten, daß in einer *christlichen* Theologie das Geschehen der Offenbarung Gottes in Jesus Christus von zentraler Bedeutung ist, dergestalt daß jede Rede von Gott an ihm zu bewähren ist. Grundaussagen des christlichen Glaubens können nicht an diesem Geschehen vorbei formuliert werden. Gerade unter den Vorzeichen der Postmoderne ist aber zu beachten, daß wir auch dieses Offenbarungsgeschehen in Jesus Christus nicht anders haben als im Wort – oder vielmehr: als in der Vielfalt der Zeugnisse von diesem Geschehen!

Theologie, die unter den Vorzeichen der Postmoderne geschieht, wird daher Marions Auslegung von Hebr 1,1f zu berücksichtigen und gleichzeitig gegen ihn selbst anzuwenden haben:

„Nachdem Gottes vorzeiten vielfach und auf vielerlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hatte er in diesen letzten Tagen zu uns geredet durch den Sohn, (…)."

---

andererseits in dialektischer Weise gelesen werden muß: der Erfahrungsraum der Glaubensgemeinschaft gibt mir Verstehensmuster vor, in die ich gegenwärtige Erfahrungen einschreiben und so lesen kann; indem sie so anderen Welten begegnen, werden sie auf neue Weise gelesen, mache ich Erfahrung mit der (gegenwärtigen) Erfahrung. Andererseits aber geht die Erfahrung der gegenwärtigen Welt in dem Erfahrungsraum nicht auf, der „Überschuß der Wirklichkeit" (Schaeffler) drängt über ihn hinaus; insofern müssen sich die vergangenen Erfahrungen, die in der Sprache der Tradition zum Ausdruck kommen, in der Gegenwart bewähren, mache ich Erfahrung mit der (vergangenen) Erfahrung.

51 Vgl. Track: *Sprachkritische Untersuchungen*, 323, und Track: *Art. Erfahrung*, 126.

Diese Worte des Hebräerbriefes greift Marion auf, um damit die Bindung des Gottesnamens an den Seins-Begriff zu negieren: „Qui donc décide que le mode de la révélation, dont la Bible souligne qu'elle parle *polumerôs kai polutropôs* (…), doive, par provision, sacrifier à l'Être ?"[52] Lesen wir diese Worte zusammen mit Marions Überlegungen zu der Differenz zwischen Bild und Ikone, so wenden sie sich in letzter Konsequenz gegen Marions Versuche, in der Bindung an die Eucharistie zu einer neuen Eindeutigkeit theologischer Rede zu gelangen. Gerade im Begriff der Ikone war es Marion ja gelungen, die erkenntnistheoretischen Überlegungen der Dekonstruktivisten theologisch aufzugreifen: in der Ikone komme die Unanschaubarkeit Gottes zur Anschauung, jedoch so, daß Sichtbares und Unsichtbares uneinholbar miteinander verkreuzt seien[53]. Die différance „zeigt sich" in ihrer Vorgängigkeit in der Ikone[54], Gott gibt sich in seiner Vorgängigkeit in der Ikone zu erkennen.

Obwohl sich in der Ikone die Erkenntnisrichtung umkehrt – nicht der Blick des Menschen erkennt etwas, sondern Gott gibt sich zu erkennen –, bleibt die Ikone aber trotzdem den Bedingungen und Grenzen menschlicher Erkenntnis unterworfen: insofern als auch das Bild der Ikone nur durch Begriffe menschlicher Sprache beschreibbar ist, gilt auch mit Blick auf die Ikone, was Marion gegen den onto-theologischen Gottesbegriff vorgebracht hat: daß kein menschlicher Begriff – kein menschliches Wort – das Absolute adäquat erfassen könne, da er stets Ausdruck einer menschlichen Sichtweise sei[55]. Für eine Kritik an Marion scheint es mir von Bedeutung, diese Bindung auch der Ikone an die Sprachbedingtheit allen Erkennens zu betonen: bezeichnen wir – mit Marion! – Jesus Christus als die eine Ikone, in der Gott sich zu sehen gibt, so bleibt die erfassende Beschreibung dieser Ikone ja wiederum an die Möglichkeiten menschlicher Sprache gebunden; es sind menschliche Worte, die dabei Verwendung finden müssen, und die jeweils mit einer bestimmten Sichtweise verbunden sind.

Selbst Marions Unterscheidung zwischen dem Wort und dem Wort kann diese Begrenzung nicht überwinden: was nämlich soll es bedeuten, daß Jesus Christus nicht das Wort sagt, sondern sich das Wort nennt[56]? Im Gesamtzusammenhang der Theologie Marions läßt sich dies m.E. nur so verstehen, daß Jesus Christus nicht einen bestimmten Begriff von Gott lehrt, sondern selbst das lebendige Wort Gottes ist. Dann aber ist Jesus Christus als dieses Wort das Ereignis selbst, auf dessen Erkennen sich die Intention der Theologie richtet, das in ihren Worten zur Darstellung kommen soll. Die Darstellungsweisen der Theologie selbst werden hier dann zur Ikone, hinter der wie hinter dem Fensterkreuz das Ereignis in seiner Unerreichbarkeit aufscheint!

Auch solch eine, um Jesus Christus als das Wort Gottes zentrierte, Theologie bleibt daher notwendig inadäquate Annäherungsweise an das Ereignis selbst. Marion selbst weiß

---

52 „Wer bestimmt also, daß die Art und Weise der Offenbarung, von der die Bibel betont, daß sie *polumerôs kai polutropôs* geschieht (…), sich notwendigerweise dem Sein unterordnen muß?" Marion: *Dieu sans l'Être*, 106.

53 Vgl. oben, S. 182f.

54 Die Ikone definiert sich für Marion „par une origine sans original" (einen Ursprung ohne Original), Marion: *Dieu sans l'Être*, 33. Vgl. die Nähe dieser Bestimmung zu Derridas Charakterisierung der „chôra", Jacques Derrida: *Chôra*, sowie Bennington und Derrida: *Portrait*, 214f.

55 Es ist nicht schwer, hier den Einfluß von Husserls Überlegungen zur Intentionalität zu bemerken!

56 „le Christ ne dit pas le verbe, il *se* dit le Verbe", (Christus sagt nicht das Wort, er nennt sich das Wort), Marion: *Dieu sans l'Être*, 198.

um diese „Verspätung“ der theologischen Reflexion[57], jedoch verfehlt er ihre Bedeutung, wenn er meint, die daraus resultierende Vielfalt in der Bindung an die Eucharistie (und den Bischof als ihren rechtmäßigen Verwalter) auf Eindeutigkeit hin einschränken zu können: das Ereignis, daß sich Gott selbst gibt, kann in der Eucharistie sicherlich je aufs Neue erfahrbar werden. Was dieses Ereignis aber bedeutet und wie es zu beschreiben ist, dies wird immer wieder in den Grenzen des jeweiligen Sprachspiels zum Ausdruck gebracht werden müssen. Auch die (je aktuell gefeierte) Eucharistie ist also wiederum „nur“ eine Ikone, in der die Vorgängigkeit des Ereignisses (des Sich-Gebens Gottes) nicht eingeholt werden kann[58].

Zwei Beobachtungen mögen dazu beitragen, die Differenz zu verdeutlichen, um die es hier geht: Marions Bestimmung von Jesus Christus als dem Wort Gottes erinnert natürlich an Karl Barths offenbarungstheologischen Ansatz, wie er in der eingangs zitierten ersten Barmer These zum Ausdruck kommt. Ausgangspunkt und Kriterium jeder theologischen Rede ist demnach Gottes Offenbarung in Jesus Christus – und Barth führt in seiner Kirchlichen Dogmatik eindrucksvoll vor, wie *alle* dogmatischen Topoi von diesem Zentrum aus formuliert werden können. Jesus Christus ist daher für ihn wirklich das *eine* Wort Gottes, über das hinaus oder an dem vorbei es keine anderen Worte von Gott geben kann: wie Gott für uns und mit uns sein möchte, das hat er in seinem Fleisch gewordenen Wort, Jesus Christus, zum Ausdruck gebracht: „Gottes Offenbarung in dem Ereignis der Gegenwart Jesu Christi ist Gottes Zeit für uns. Sie ist die *erfüllte* Zeit in diesem Ereignis selbst. Sie ist aber als die alttestamentliche Zeit der *Erwartung* und als die neutestamentliche Zeit der *Erinnerung* auch die Zeit des *Zeugnisses* von diesem Ereignis.“[59] Von dieser Offenbarung in Jesus Christus her ist für Karl Barth deutlich: „*Daß* Gott mit uns redet, das ist unter allen Umständen schon an sich Gnade.“[60] Deutlicher – und damit also letztlich postmoderner! – als Marion betont Barth aber den bleibenden Unterschied zwischen dem Offenbarungsereignis des göttlichen Wortes – auch in Jesus Christus als dem fleischgewordenen Wort Gottes – und den menschlichen Worten – auch des Zeugnisses von diesem Ereignis: „Das Wort Gottes als an uns gerichtetes ist (…) ein solches, das wir uns nicht selbst sagen und das wir uns auch unter keinen Umständen selbst sagen könnten. Alles menschliche Wort, auch das menschliche Wort der Verkündigung, auch das der Bibel, könnten und können wir uns vielleicht als solches auch selber sagen. Die Begegnung mit dem Menschenwort als solchem ist nie echte, unaufhebbare Begegnung und kann es nicht sein. Die Begegnung mit dem Worte Gottes ist echte, unaufhebbare, d.h. nicht in Gemeinschaft aufzulösende Begegnung. Das Wort Gottes sagt uns immer ein Neues, das wir sonst nie und von niemandem gehört hätten. Es ist der Felsblock eines Du, aus dem kein Ich wird, was uns hier in den Weg geworfen ist. Diese nun doch auf uns sich beziehende, sich uns nun doch bekanntgebende Andersheit charakterisiert es grundlegend und umfassend als *Gottes* Wort (…).“[61] Die Fülle des Wortes Gottes läßt sich daher für Karl Barth nie und nirgends in menschliche Worten einholen: „Was Gott uns je und je sagt, bleibt sein Geheimnis, das im Ereignis seines wirklichen Redens offenbar wird. Die konkrete Fülle dessen, was er je und je zu den Menschen gesagt hat und sagen wird, ist und bleibt wirklich seine Sache. Wir können uns nur daran halten – wir müssen uns aber auch daran halten: Wenn

57 Marion: *Dieu sans l’Être*, 219.

58 Es sei hier nur am Rande bemerkt, daß bei Marion hiermit letztlich zwei Ikonen begegnen, in denen Gottes sich gibt: Jesus Christus als das Wort und die Eucharistie. Aus der katholischen Tradition kommend versteht Marion offenbar die Eucharistie als den bevorzugten Ort des gegenwärtigen Wortgeschehens und kann beide daher in eins setzen. In letzter Konsequenz hieße dies allerdings, daß gegenwärtiges Sich-Ereignen Gottes in der Eucharistie aufginge – zumindest für protestantische Theologie ein schwieriges Verständnis des gegenwärtigen Handelns Gottes.

59 Leitsatz zu § 14, Karl Barth: *KD I/2*, 50, kursiv i.O.

60 Karl Barth: *Evangelium und Gesetz*, 2.

61 Barth: *KD I/1*, 146, kursiv i.O.

er redete, dann war es, und wenn er reden wird, dann wird es sein: das *Herren*wort, das Wort unseres *Schöpfers*, unseres *Versöhners*, unseres *Erlösers*."[62]
Uneinholbare Vorgängigkeit des Anderen – Gottes – also bereits bei Karl Barth, auf eine Art und Weise freilich, daß eine Annäherung an das Wesen dieses Anderen aufgrund seiner Selbstoffenbarung möglich ist und daß jede gegenwärtige Rede von diesem Anderen mit seinem fleischgewordenen Wort verkettet bleiben muß. Jedoch – alle menschlichen Worte können dieses vorgängige, göttliche Wort nie einholen, das Wie der Verkettung bleibt stets fraglich, orientiert lediglich durch die Richtungsangabe des geschehenen Wortes: „Indem wir es verstehen als auf uns abgesehen, als uns angehend, ist uns anbefohlen, unser menschliches Denken und Reden darüber jedenfalls nach diesen vier Richtungen offen zu halten, unter diesen vier Gesichtspunkten bereit und wachsam zu sein."[63]

Die zweite Beobachtung verstärkt die Wahrnehmung der Differenz zwischen Jesus Christus als dem fleischgewordenen Wort Gottes und den menschlichen Worten des Zeugnisses von ihm: wie nämlich ist es zu erklären, daß wir die Zeugnisse von diesem Geschehen der Zuwendung Gottes zu uns Menschen nur in vierfacher Gestalt vorliegen haben und daß sich keiner der Versuche durchsetzen konnte, die Viergestalt der Evangelien zu harmonisieren (Marcion) bzw. aus ihr die Biographie des historischen Jesus zu konstruieren[64]? Wir „haben" auch das *eine* Wort Gottes nicht in der ipsissima vox Jesu, sondern „nur" in der Gebrochenheit der Viergestalt der Evangelien[65]. Es ist inzwischen eine theologische Banalität, darauf hinzuweisen, daß die Differenzen in den Darstellungen der Evangelien aus dem jeweiligen Verkündigungsinteresse ihrer Autoren zu erklären sind[66]. Auch das Bild/die Ikone Jesu, das/die in dem jeweiligen Evangelium zur Darstellung kommt, ist also durch einen Verstehenskontext bedingten, bleibt gebunden an die Sprach- und Vorstellungswelt der Sprachspielgemeinschaft des jeweiligen Autors.
Schon Augustin hat auf diese Differenz zwischen Gottes Wort und den Worten der Menschen hingewiesen: „(…) sagen wie es ist, wer vermag das? Ich wage zu sagen, meine Brüder, vielleicht hat selbst Johannes nicht gesagt, wie es ist, sondern auch er, wie er es vermochte! Weil hier der *Mensch* – von Gott sprach: freilich von Gott *inspiriert*, aber doch eben: der *Mensch*. Weil er inspiriert war, hat er etwas gesagt. Wenn es aber der *Mensch* war, der inspiriert war, hat er nicht alles, was ist, gesagt, sondern was er *als Mensch zu sagen vermochte*, hat er gesagt."[67]
Unter den Vorzeichen der Postmoderne freilich bekommt diese Feststellung neue Bedeutung: wie jedes Ereignis seiner Darstellung im Wort und in der Schrift gegenüber transzendent bleibt, so versinkt auch der historischen Jesus – und mit ihm die Eindeutigkeit des Wortes (Wortes?) Gottes – in uneinholbarer Vorgängigkeit.

---

62 Barth: *KD I/1*, 147f, kursiv i.O. Vgl. 181: „Die Rede Gottes ist und bleibt insofern Geheimnis, als uns ihre Ganzheit, freilich als solche, also mit dem ganzen Gewicht und Ernst des Gotteswortes, immer nur nach ihrer einen Seite offenbar wird, nach der anderen Seite aber verborgen bleibt. Verborgen, also nicht einfach entzogen: In dem, was uns offenbar wird, ist immer auch das uns Verborgene enthaltenen – aber eben als Verborgenes: nur als solches, und d.h. eben nur im Glauben zu ergreifen und zu haben." Anklänge an die différance werden hörbar, auch wenn Barth hier den Widerstreit von Verborgenem und Offenbarem im Glauben durchbricht. Zu den Möglichkeiten einer Relektüre Barths aus der Perspektive der Dekonstruktion vgl. Graham Ward: *Barth, Derrida …*

63 Barth: *KD I/1*, 148.

64 Als klassische Dokumentation dieses Fehlschlagens kann immer noch Albert Schweitzer: *Leben-Jesu-Forschung*, gelten. Ob freilich Schweitzers Alternative, den Einzelnen mit den Sprüchen Jesu allein zu lassen, damit er so mit dem „Willen" Jesu, den „geistigen Strömungen", die von ihm ausgingen, konfrontiert werden könne (vgl. 632ff), hermeneutisch hinreichend ist, sei dahingestellt.

65 An diesem Punkt der Überlegungen beschränke ich mich auf den Verweis auf die Evangelien, obgleich natürlich auch im Vergleich mit der Briefliteratur noch einmal neue Differenzen deutlich werden. Dazu siehe unten, S. 241.

66 Vgl. z.B. Philipp Vielhauer: *Literatur*, 258–280.

67 Augustin, In Joann. tract. 1,1, zitiert bei Barth: *KD I/2*, 563.

Weder die Vielfältigkeit der biblischen noch diejenige der gegenwärtigen christlichen Zeugnisse ist darum verwunderlich[68], das *polumerôs kai polutropôs* gilt vielmehr auch für die Zeugnisse von der Zuwendung Gottes in Jesus Christus selbst. Sind aber schon die grundlegenden Zeugnisse des christlichen Glaubens auf diese Weise Ausdruck von Treue zur Tradition[69] *und* refigurierender Interpretation[70], so bedeutet das Ereignis der Zuwendung Gottes zu uns Menschen in Jesus Christus heute zu verstehen notwendigerweise, es in den Kontext der jeweiligen Sprachspielgemeinschaft hinein zu refigurieren – dergestalt, daß damit die Zuwendung Gottes in diesem Kontext aufs Neue erfahrbar wird. Indem solch eine Refiguration aber die Frage des ‚Wie verketten?' in einer bestimmten Weise entscheidet, das Ereignis des Wortes Gottes auf eine spezifische Art zur Darstellung bringt, wird sie zwangsläufig den Widerstreit anderer, möglicher Verkettungen hervorrufen. Im Wissen darum, daß keine der Darstellungsweisen das Ereignis in seiner Fülle erfassen kann, sollte es jedoch möglich werden, solchen Widerstreit auszuhalten.

Für die Frage nach der Wahrheit der Theologie bedeutet dies jedoch, daß sich deren Rede von Gott nicht mehr einfach durch die Übereinstimmung mit einem Kanon theologischer Aussagen bewahrheiten läßt. Vielmehr ist sie daran zu bewähren, wie sie Menschen heute dazu befähigt, (neue) Erscheinungen als Erfahrungen der Gegenwart Gottes zu lesen. Insofern als diese dabei als Erfahrungen der Gegenwart des Gottes gelesen werden sollen, der mit den Menschen bereits eine Geschichte hat, die sich mit den biblischen Geschichten, mit dem Namen Jesu Christi und mit den Traditionen christlicher Sprachspielgemeinschaften verbindet, können die Zeugnisse von dieser Geschichte im Sinne der Wechselzusammenhänge der Traditionalität zur Anleitungen werden, die solche theologische Rede gegenwärtig zu bewähren ist. Der Widerstreit wird dadurch jedoch nicht aufgehoben, Theologie bleibt tastende, suchende Theologie[71], dem Konflikt der Interpretationen ausgesetzt!

4.1.1.2.3 Die Bibel als Wort Gottes: eindeutige Anleitung zur Erschließung von Gotteserfahrung?

Ließe sich der „Konflikt der Interpretationen" innerhalb der christlichen Sprachspielgemeinschaft nun aber nicht wenigstens dadurch abmildern, daß wenn nicht *einem* Wort oder *einer* Tradition so doch der Bibel als einheitlichem Ganzen eine besondere Rolle im

---

68 Schon bei Hermann Diem: *Dogmatik*, 128f, wird dies deutlich: „Versteht man so die Evangelien als verkündigte Tradition, so ist nicht nur ihre Verschiedenheit nicht verwunderlich (…)[,] sondern man kann umgekehrt von hier aus auch einsehen, warum eine Harmonisierung der Evangelien, zur Erleichterung der späteren Leben-Jesu-Forschung, nicht bloß nicht geschah, sondern gar nicht geschehen durfte." Aufgabe der Auslegung sei daher, auf die Verkündigungsgeschichte zurückzufragen, nicht aber auf die Einheit einer Historie hinter diesen Texten.

69 Diese, im Sinne einer „Schuld gegenüber der Vergangenheit", unterscheidet nach Paul Ricoeur die Historie von der Fiktionserzählung, s.o., S. 114.

70 Es ist das Verdienst Jürgen Roloffs, darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß es sich auch bei den historischen Motiven der Evangelien um solch ein dialektisches Verhältnis von Treue zur Tradition und Neu- bzw. Weiterinterpretation handelt – teils unter deutlicher Hervorhebung des historischen Abstandes; s. Jürgen Roloff: *Kerygma*, für eine kurze Zusammenfassung 47–50.

71 Vgl. den Ansatz von Mark C. Taylor, oben S. 167ff.

Erschließungs- und Verständigunsprozeß zugeschrieben wird? Friedrich Mildenberger hat vor einigen Jahren den pointierten Versuch unternommen, auf diese Weise historisch-kritisches Arbeiten und theologisch-praktisches Festhalten an der Einheit und Normativität der Schrift zu verbinden:

Als „kritische Begleitung der einfachen Gottesrede" stehe die Biblische Dogmatik vor dem Dilemma, daß in den exegetischen Wissenschaften die Differenzen der biblischen Texte herausgearbeitet würden, während die kirchliche Praxis in ihrem Schriftgebrauch auf der Einheit der Schrift aufbaue: „Der kirchliche Schriftgebrauch setzt die Einheit der Schrift voraus, und diese Einheit wird wieder damit begründet, daß sich die Schrift in diesem kirchlichen Gebrauch als Einheit erweist."[72] Als kritische Begleitung des kirchlichen Schriftgebrauchs müsse die Biblische Dogmatik nun aber über diesen Zirkelschluß hinausfragen. Mildenberger tut dies, indem er nach der „geschichtlichen Dimension" des „Schriftganze[n]"[73] und der ihm eigenen Zeitlichkeit fragt. Diese geschichtliche Dimension der biblischen Texte sieht er in ihrer Bezogenheit auf die „Gottesgeschichte" gegeben: sie erzählen von einer Zeit, die als „Zeit einer besonderen, ausdrücklich wahrgenommenen Nähe Gottes" bestimmt sei[74]. In der Einheit dieser Gottesgeschichte liege die Einheit des Schriftenkanons begründet: die mit den Methoden historischer Nachfrage feststellbaren Kontexte könnten in dieser Bezogenheit auf die Gottesgeschichte als Kontxte gesehen werden, „die sich (…) zu einem Kontext zusammenfinden: Gottes Nähe, im Anstehenden ansprechbar durch das biblische Zeugnis von der Gottesgeschichte"[75]. Um die Probleme zu erkennen, die sich aus solch einer Konzeption ergeben, lohnt es sich, die Bestimmung dieser „Gottesgeschichte" durch Mildenberger näher zu betrachten.

Mit Verweis auf den dogmatischen Ansatz Wilfried Joests stellt Mildenberger fest, daß diese Gottesgeschichte als erzählte eine Einheit darstellen müsse, denn gerade so garantiere sie die „Einheit des Schriftganzen"[76]. Als solche erzählte Geschichte ist sie nun für Mildenberger aber einerseits mit Erzähler und ZuhörerInnen verbunden[77], andererseits aber müsse sie als Erzählung von der Zeit der besonderen Nähe Gottes abgeschlossen sein. Diese Abgeschlossenheit wird von Mildenberger dreifach begründet:

In Jesus Christus ist die Gottesgeschichte zu ihrer Erfüllung gekommen: „Da ist nun heraus, wie Gott und Mensch zusammen sein können."[78] Dies hat Konsequenzen für die Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament: Insofern nämlich im Alten Testament das Erwählungshandeln Gottes den Anfang des Mit-Seins Gottes setzt, Israel aber herausgefordert ist, „seine Erwählung in dem dieser Erwählung entsprechenden Tun zu rechtfertigen"[79], und hinter diesem Anspruch immer wieder zurückbleibt, eigne der Gottesgeschichte im Alten Testament eine „wesenhafte Unabgeschlossenheit"[80]. In Jesus

72 Mildenberger: *BD 1*, 108.
73 Mildenberger: *BD 1*, 109.
74 Mildenberger: *BD 1*, 175.
75 Mildenberger: *BD 1*, 262, wobei Mildenberger hier darauf verweist, daß er mit dem Begriff „Gottesgeschichte" die Unterscheidung Hermann Diems von „Dogma" als Gottes Heilsratschluß und „Dogmen" als historisch differenzierten Ausdrucksformen desselben aufnehmen will.
76 Mildenberger: *BD 1*, 109f.
77 s. Mildenberger: *BD 1*, 110 u.ö.
78 Friedrich Mildenberger: *BD 2*, 376.
79 Friedrich Mildenberger: *Tat*, 125.
80 Mildenberger: *Tat*, 119.

aber komme dieses ursprüngliche Gotteshandeln zu seiner Vollendung, denn: „Er stellt sich dem Recht der Forderung [sc. der anfänglichen Gottesgeschichte auf die Entsprechung der Erwählten], indem er sich der jüdischen Religionsgemeinschaft, die dieses Recht repräsentiert, stellt. Er läßt diese Forderung, wie sie ihm hier entgegentritt, nicht einfach gelten. Denn in dieser Tradition ist ihr Ziel verdeckt – in die Gottesgemeinschaft hereinzuholen. Darum tritt er zu den durch diese Forderung Ausgeschlossenen, die in Gottes Reich eingehen sollen.“[81] In Jesus also sei das dem erwählenden Gott entsprechende Menschsein so erschienen, daß damit zugleich deutlich geworden sei, „wie Gott und Mensch zusammen sein können“[82], die Gottesgeschichte sei zu ihrem Abschluß gekommen und die Kirche „tritt (…) zu dem Christus, in dessen Tun die Rechtfertigung ihrer Erwählung schon geschehen ist“[83].

Gleichzeitig liegt Mildenberger daran zu betonen, daß mit dieser Vollendung in Christus das Alte Testament für den christlichen Glauben nicht bedeutungslos geworden ist. Auch dazu aber sieht er sich genötigt, von der Abgeschlossenheit der Gottesgeschichte zu sprechen, andernfalls nämlich könnten sich die Glaubenden als im linearen Anschluß an das Christusgeschehen verstehen[84], so daß die Aussagen des Alten Testamentes dann für sie überholt wären. Wird die Gottesgeschichte aber als abgeschlossen verstanden, so gilt für Mildenberger: „Als diese eine Geschichte in den vielen Geschichten bietet sie die Sprache an, um im gegenwärtig Anstehenden die Nähe Gottes anzusagen. Gerade deshalb aber darf nicht unsere Zeit (…) kontinuierlich an diese Geschichte anschließen. Sicher kennen wir diese Gottesgeschichte auch in ihrer Ganzheit (…). Aber das heißt gerade nicht, daß allein in dieser Totalsicht der Anschluß an diese Geschichte Gottes und damit eine zutreffende Prädikation der Nähe Gottes gefunden werden kann (…). Das führte nur zu leicht zu jener elenden Engführung, die Gottes Nähe in eine erlöste Innerlichkeit einsperrt und das Außen nicht mehr auf Gott hin erfassen kann. (…) Es ist also nicht bloß der Sachverhalt, daß wir uns immer wieder auf einer Art vorchristlicher Frömmigkeitsstufe vorfinden, der das Alte Testament in seiner Einheit mit dem Neuen unentbehrlich sein läßt. Vielmehr gehört es mit in die Lebensfülle, in welcher Gott nahe ist, nicht nur mit seiner Bearbeitung negativer Aspekte dieses Lebens. (…) So wenig wir ohne das Wissen von Jesus Christus das Alte Testament lesen und verstehen können, so sehr gilt doch auch, daß das Leben in seiner Fülle und die Nähe Gottes zu diesem Leben das Alte Testament in seiner Weite nötig hat, um zureichend zur Sprache zu kommen.“[85]

Eine dritte Begründung kommt hinzu: Es geht Mildenberger ja darum, Anstehendes auf die Nähe Gottes hin zu erschließen. Ist aber die biblische Zeit der Gottesgeschichte die durch die besondere Nähe Gottes qualifizierte Zeit[86], so sei sie „so etwas wie eine mythische Zeit“[87], die „im Gegenüber zu aller Zeit alle Zeit an sich nehmen“ könne[88]. Diese „Mächtigkeit“ der Gottesgeschichte ginge aber gerade verloren, wenn unsere eigene Zeit

81 Mildenberger: *Tat*, 131.
82 Mildenberger: *BD 2*, 376.
83 Mildenberger: *Tat*, 125.
84 Z.B. als in der Zeit der Kirche lebend – zur Ablehnung des Cullmann’schen Entwurfs von Heilsgeschichte bei Mildenberger: *BD 1*, 163–165.
85 Mildenberger: *BD 1*, 221f.
86 Mildenberger: *BD 1*, 175.
87 Mildenberger: *BD 1*, 223.
88 Mildenberger: *BD 2*, 377.

in der Kontinuität der Gottesgeschichte gesehen werde, wir also „die Zeit des Gotteshandeln einfach mit unserer Zeit identifizierten und darum dieses Gotteshandeln an einem bestimmten Zeitpunkt der Vergangenheit fixierten. Dann hätten wir zu diesem Gotteshandeln keinen anderen Zugang als so, daß wir es in unserer Erinnerung erstellten. Damit aber verlöre dieses Gotteshandeln seine Mächtigkeit, die darin besteht, daß es als klarer Anspruch Gottes auf die jeweilige Gegenwart da ist."[89]
Betont Mildenberger aber in dieser Deutlichkeit die Abgeschlossenheit der Gottesgeschichte und die Diskontinuität unserer Zeit zu ihr, und zielt sein ganzes Unternehmen doch darauf, die Bedingungen der Möglicheit aufzuzeigen, Anstehendes auf Gott hin zur Sprache zu bringen, so muß er darlegen, wie biblische Sprache gegenwärtig Anstehendes zutreffend erfassen kann – das Anstehende *ist* ja nicht die Nähe Gottes, vielmehr: „Diese Mächtigkeit der verkündigten Zeit des Gotteshandelns liegt darin, daß sie die Zeit, in die hinein sie verkündigt wird, selbst als eine Zeit der Gegenwart Gottes zu qualifizieren vermag. Freilich nicht so, daß diese Gegenwart Gottes hier, etwa an der Sinnhaftigkeit eines Geschehens, als solche aufzuweisen wäre: Dann brauchte es jene verkündigte Zeit ja gerade nicht. Vielmehr wird die Gegenwart als Gottes Handeln so erfaßt, daß in der Verkündigung jener Zeit des Gotteshandelns dessen Anspruch auf die Gegenwart vernommen wird."[90] Es sei gerade die besondere Qualität der biblischen Sprache, daß sie diese Gottesgeschichte so zu erzählen vermöge, daß die Zeit des Erzählens, unsere „eigene Zeit[,] auf die Zeit Gottes hin durchsichtig wird"[91]. Mildenberger geht schließlich so weit, dem biblischen Sprechen und der biblischen Sprache als Erzählung von dieser Zeit der besonderen Nähe Gottes sakramentale Qualität zuzuschreiben: „Wie beim Sakrament das Wort zum Element hinzukommt, um damit die Nähe – wirkliche und wirksame Nähe – Gottes anzuzeigen, so geschieht das entsprechend dort, wo die biblischen Texte in der einfachen Gottesrede auf Anstehendes, diese und diese Zeit angewandt werden."[92] Biblische Sprache „ist der durch Gottes Nähe eröffnete Sprachraum, der diese Nähe exemplarisch kenntlich macht, und so selbst aller Nähe Gottes Raum gibt."[93]

In solcher Anwendung auf je Anstehendes trete die Tradition des biblischen Sprechens in Konflikt mit den Sprachspielen der gegenwärtigen Welt, wie Mildenberger am Beispiel des 73. Psalms zeigt: „Es ist die Tradition dieses Sprechens, die hier Erfahrung auf Gott hin erschließt. Und dabei wird der diese Erfahrung kennzeichnende Konflikt gerade so ausgetragen, daß der Sprecher des Psalms die andere, die Sprache der Gottlosen und ihrer Weltwahrnehmung und Erfahrung nun einmal nicht für sich übernehmen kann, (…)"[94]. Nicht nur der Beter des 73. Psalms bringe seine Welt so mithilfe der Sprache der Tradition auf Gott hin zur Sprache, sondern auch die neutestamentlichen Autoren seien tief in der Sprache der Tradition (d.i. hier: des „Alten" Testamentes) verwurzelt: „Dieses erzählte Geschehen [sc. das Auftreten Johannes des

89 Mildenberger: *Tat*, 79.
90 Mildenberger: *Tat*, 79f; ähnlich Friedrich Mildenberger: *Gotteslehre*, 117, und Mildenberger: *BD 1*, 212–218, bes. 214.
91 Mildenberger: *BD 1*, 179. Schärfer war dies noch in *Gottes Tat im Wort* formuliert: in der Verkündigung wird unsere Zeit in die Gottesgeschichte hineingezogen, „so, daß wir unsere Zeit als Gottes Zeit verstehen können", Mildenberger: *Tat*, 114.
92 Mildenberger: *BD 1*, 213, in ausdrücklichem Anschluß an „Überlegungen zur ‚Realpräsenz' Christi" (205) im Abendmahl!
93 Mildenberger: *BD 1*, 218.
94 Mildenberger: *BD 2*, 81.

Täufers; W.S.] bekommt hier sein passendes Prädikat. Mit diesem Prädikat wird es auf Gott bezogen. Damit ist Gottes Nähe zu diesem Geschehen aussagbar geworden."[95] Dies ist nun aber für Mildenberger durchaus verallgemeinerbar: „Das biblische Beispiel [sc. das eben zitierte Johannes des Täufers; W.S.] zeigt eine sehr einfache, aber grundlegende Verstehensstruktur: Für gegenwärtig Anstehendes, das auf Gott hin verstanden werden soll, gibt die Bibel den zutreffenden Prädikator."[96] Dies gelte auch dort, wo auf den ersten Blick die tradierte Sprache mit der Welterfahrung gerade nicht mehr zusammenzubringen zu sein scheint, wie Mildenberger in Auslegung der Hioberzählung darlegt: Hiob nämlich identifiziere sich gerade mit den Formularen der Weisheit, er „begibt sich immer wieder in den Schutz dieser Sprache, beansprucht ihre Wahrheit für sich"[97], gerade auch dort, wo die „tradierte Sprache des Formulars (…) die anstehende Not nicht mehr auf den helfenden Gott hin durchsichtig machen" kann[98]. Wie schon Hiob in den Gottesreden letztlich keine zufriedenstellende Antwort erfahre, so gelte für das Selbst- und Weltverstehen des christlichen Gläubigen von der Versuchungsgeschichte her umso mehr: „Gott zuzustimmen auch dort, wo die Differenz der als Schriftwort tradierten Wahrheit des Lebens aus Gott und in Gott und der erfahrenen Wirklichkeit offenkundig ist, dazu ist der Glaube aufgefordert. Solche Zustimmung, die Erfahrung auf Gott hin durchstößt, ist als Wirksamkeit des heiligen Geistes zu beschreiben."[99]

Nicht mehr der Schriftenkanon als solcher ist es also, der als normativ für die Erfassung der Gottesgeschichte gesichert werden muß – und die Möglichkeit seiner historischen Bearbeitung wird von Mildenberger auch zugestanden –, wohl aber die besondere Qualität des biblischen Sprechens und die Fähigkeit biblischer Sprache, Anstehendes zutreffend auf Gott hin zu erschließen[100]. Dies hat dann freilich Auswirkungen auf die Beurteilung historischen Textverstehens, denn „die biblischen Texte [werden] erst dort zureichend verstanden, wo sie in ihrer Macht erfahren werden, Anstehendes auf Gott hin zur Sprache zu bringen"[101] – dies aber schließe historisch-kritisches Arbeiten qua Methode aus und dies könne auch die Biblische Dogmatik nicht garantieren[102].
Außer auf die angedeuteten sakramentstheologischen Überlegungen greift Mildenberger für die Begründung der besonderen Qualität der biblischen Sprache immer wieder auf die Bestimmung der „narrativen Funktion" durch Paul Ricoeur zurück[103]. Gerade *mit* Ricoeur müssen aber an Mildenberger mindestens drei kritische Rückfragen gestellt werden:
Das gesamte Werk der zweiten Schaffensperiode Ricoeurs[104] ist von dem Anliegen getragen, die Verbindung von Historie und (Fiktions-)Erzählung herauszuarbeiten und so-

95 Mildenberger: *BD 1*, 195.
96 Mildenberger: *BD 1*, 197.
97 Mildenberger: *BD 2*, 282.
98 Mildenberger: *BD 2*, 289.
99 Mildenberger: *BD 2*, 302.
100 Verwiesen wird dabei immer wieder auf Ps 73: „Es ist die Tradition dieses Sprechens, die hier Erfahrung auf Gott hin erschließt. Und dabei wird der diese Erfahrung kennzeichnende Konflikt gerade so ausgetragen, daß der Sprecher des Psalms die andere, die Sprache der Gottlosen und ihrer Weltwahrnehmung und Erfahrung nun einmal nicht für sich übernehmen kann, (…).", Mildenberger: *BD 2*, 81. „Es braucht die Sprache und die Tradition des richtigen Sprechens, um hier dann Gott nicht zu verfehlen und dem verlogenen Sprechen der Gottlosen nicht aufzusitzen.", Mildenberger: *BD 2*, 83; Vgl. Friedrich Mildenberger: *BD 3*, 295.
101 Mildenberger: *BD 1*, 214.
102 Zur historischen Kritik s. Mildenberger: *BD 1*, 51 und 258, zur Unverfügbarkeit solcher zureichender Auslegung Mildenberger: *BD 1*, 214 und 219.
103 Mildenberger: *BD 1*, 200f, 224.
104 Zu dieser Einteilung des Arbeits Ricoeurs in zwei Perioden vgl. José Ferrater Mora: *Art. Ricoeur*.

mit den Dilthey'schen Gegensatz von Erklären und Verstehen zu überwinden. In dem Problem der menschlichen Zeiterfahrung sind für ihn Geschichte, Fiktion und Zeit konstituiert[105]. Indem die „narrative Funktion" der Intelligibilität aller drei zugrunde liegt, sind die Grenzen zwischen Historie und Fiktion fließend geworden: „Das Leben wird gelebt, die Geschichte wird erzählt"[106]!

„Die Geschichte ist quasi-fiktiv, da die Quasi-Gegenwart der Ereignisse, die dem Leser durch eine lebendige Erzählung ‚vor Augen' geführt werden, durch ihre Anschaulichkeit den nötigen Ersatz bietet für das sich entziehende Vergangensein der Vergangenheit, von dem die Paradoxe der Repräsentanz ein beredtes Zeugnis ablegen.

Die Fiktionserzählung ist insoweit quasi-historisch, als die irrealen Ereignisse, von denen sie berichtet, Vergangenheit sind für die narrative Stimme, die sich an den Leser wendet; deshalb gleichen sie vergangenen Ereignissen und gleicht die Fiktion der Geschichte."[107]

Diese Verbindung von Erzählung und Geschichte, wie sie bei Ricoeur vorliegt, widerspricht aber eher der Mildenberger'schen Unterscheidung von historischer Weltwahrnehmung einerseits und durch biblisches Sprechen ermöglichte Weltwahrnehmung andererseits als daß sie diese bestätigt. Dies umso mehr, als Ricoeur auch für den Umgang mit Texten und ihr gegenwärtiges Verstehen die historische Rückfrage (bei ihm vor allem in Form des Strukturalismus) nicht ablehnt oder für belanglos erklärt, sondern ausdrücklich als Verstehensschritt zur Erfassung der Tiefenstruktur eines Textes einbezieht[108]. Dem entspricht, daß Ricoeur den Prozeß des Textverstehens als den einer dreifachen mimesis beschreibt: der Präfiguration eines Textes durch das (historische!) Handlungsfeld, der Konfiguration durch die Erzählhandlung des Autors und die Refiguration durch die LeserInnen in ihrer Welt[109]. Solches Textverstehen bleibt dabei immer in der Spannung von Dissonanz und Konsonanz, kann also die Spannung zwischen dem Vergangensein des Gewesenen und seiner Repräsentanz in der Spur des Textes nie überschreiten[110]. Der Prozeß des Textverstehens ist immer ein Zusammenspiel von Passivität und Aktivität, letztlich von Sinnproduktion – über den ursprünglichen Sinn der Texte hinaus, in dem der Widerstreit nicht aufgehoben wird, die Frage des „Wie verketten?" stets von Neuem zu tragen kommt[111]. Dieser Prozeß gleicht einem „hermeneutischen Bogen, der sich aus dem Leben erhebt, durchs literarische Werk hindurchgeht und zum Leben zurückkehrt"[112].

Hiermit verbunden aber ist ein Zweites: Zwar geht auch Ricoeur davon aus, daß alles Selbst- und Weltverstehen durch Sprache und Texte vermittelt ist[113], doch bleibt solches Verstehen bei ihm in einen dialogischen Prozeß eingebunden, der nicht durch ein quasi-sakramentales Sprechen durchbrochen wird. Der Prozeß des Textverstehens bedeutet, „sich vor dem Text zu verstehen und von ihm die Bedingungen eines Selbst zu erhalten,

105 s. Ricoeur: *Erzählung*, 233.
106 Ricoeur: *Erzählung*, 236.
107 Ricoeur: *ZuE 3*, 308.
108 Vgl. z.B. Ricoeur: *Text als Modell*, 111–114.
109 Vgl. Ricoeur: *ZuE 1*, 87–135.
110 Vgl. Ricoeur: *ZuE 3*, 250–254.
111 Vgl. Ricoeur: *Text als Modell*, 111–114.
112 Ricoeur: *ZuE 3*, 254 Anm.1.
113 s. Ricoeur: *Erzählung*, v.a. 248–250.

das *ein anderes* ist als das Ich, das sich an die Lektüre macht“[114]. Der Text entwirft vor sich eine Welt, die *nicht* die Welt des Lesers/ der Leserin ist, die aber für diese *Möglichkeiten* des In-der-Welt-Sein aufzeigt, die sie übernehmen *können* – und die so zu einem neuen Weltverhalten beitragen *können*[115]. Gerade darin liegt wieder die Verbindung von Fiktions- und Geschichtserzählung, daß *beide* solche Möglichkeiten eröffnen, letztere sogar in Dimensionen, die der Geschichtserzählung nicht zugänglich sind[116]. Es handelt sich für Ricoeur bei dem Verstehen einer Erzählung daher um ein „Affiziertwerden“ durch dieselbe, in dem Passivität und Aktivität der LeserInnen sich überschneiden[117]: Insofern diese als Rezipienten eines Textes der Konfiguration desselben auf seiner strukturellen Ebene (-> mimesis 2) folgen müssen, sind sie an der Rezeption zunächst passiv beteiligt, doch ändert sich dies, wenn sie den Text im Rahmen des Refigurationsprozesses auf ihre eigene Erfahrungsebene hin übersetzen (->mimesis 3)[118]. Dann nämlich müssen sie die „Unbestimmtheitsstellen“[119], die der Text durch die Verschriftung erhalten hat, durch die eigene Welterfahrung bestimmen. Gegen Gadamer kommt es daher für Ricoeur nie zu einer Horizont*verschmelzung* zwischen Welt des Lesers und Welt des Textes, sondern nur zu einer Beziehung zwischen beiden, in der Überschneidungen entstehen[120]. Gerade diese konsonante Dissonanz oder dissonante Konsonanz mache menschliche Zeiterfahrung und Geschichtlichkeit aus und dürfe darum nicht durch eine „Totalisierung der Geschichte“ aufgehoben werden[121]. Dies deshalb, weil auch die Geschichtserzählung immer schon durch das konfigurative Handeln des Autors, welches die narrative Funktion ausmacht, bestimmt und daher niemals „objektiv“, sondern stets ein Sehen-als sei: die Geschichtserzählung sei die Spur eines Ereignisses, das als solches unwiederbringbar in der Vergangenheit versunken sei und in der Spur doch zugleich über sich hinausgehe. Und als solche Spur sei sie Wirkung und Zeichen zugleich[122]. Wie eine Spur aber nur interpretiert werden könne, „wenn man *sich* den Lebenszusammenhang *vorstellt (se figurer)* (…) oder (…) die *Welt*, die nicht mehr ist und (…) den Resten der Vergangenheit heute fehlt“[123], also nur unter Beteiligung der eigenen Imagination, der Refigurationstätigkeit, so gelte für jedes Textverstehen, daß ihm eine dialektische Struktur eigne, die durch die vierfache Spannung von Repräsentanzbeziehung und Freiheit der Phantasievariation, von Identität und Distanz von Autor und Leser sowie ihrer Erfahrungshorizonte, von Kommunikabilität und Referentialität der Refiguration sowie von Unterbrechung und Neubeginn des Handelns durch die Lektüre bestimmt sei.

---

114 Ricoeur: *Erzählung*, 250; kursiv von mir.

115 s. Ricoeur: *Erzählung*, 250f; Ricoeur: *Text als Modell*, 88–92.98f.111–114; Ricoeur: *ZuE 3*, 272.

116 s. Ricoeur: *Erzählung*, 237–239; Ricoeur: *ZuE 1*, 124–129; Ricoeur: *ZuE 2*, 267–269 u.ö.

117 Dazu s. Ricoeur: *ZuE 3*, 270–293 und 349–371.

118 Vgl. Ricoeur: *ZuE 3*, 276.

119 Ricoeur: *ZuE 3*, 272 – mit Roman Ingarden.

120 „Kommuniziert wird über den Sinn eines Werkes hinaus letztlich die Welt, die es entwirft und die seinen Horizont bildet. In diesem Sinne nehmen der Hörer oder der Leser sie ihrer eigenen Aufnahmefähigkeit entsprechend auf, die wiederum durch eine zugleich begrenzte und zu einem Welthorizont offenstehende Situation bestimmt ist.“, Ricoeur: *ZuE 1*, 122, vgl. 122–129.

121 Zitat Ricoeur: *ZuE 3*,409; zum Ganzen s. 400–417; 373f; 312–333; Ricoeur: *ZuE 1*, 115–120.

122 Vgl. Ricoeur: *ZuE 3*, 295–306, ähnlich 250–254 und 223.

123 Ricoeur: *ZuE 3*, 299, kursiv i.O.

Die Übernahme der Sprache des Textes und der Welt, die er vor sich entwirft, sind also bei Ricoeur stets eine mögliche, nie aber eine notwendige Konsequenz (oder gar Voraussetzung) des Text-, Selbst- und Weltverstehens[124].

Genau dies aber macht die Hermeneutik Friedrich Mildenbergers aus: die bei Ricoeur zu findende Dialektik von Text-, Selbst- und Weltverstehen bekommt in Mildenbergers Arbeiten ein Gefälle hin zu Sprache, Welt- und Selbstverständnis der biblischen Texte. Biblisches Sprechen erhält quasi-sakramentalen Charakter, mit der Folge, daß sich das wahre Selbst- und Weltverständnis nur durch biblische Sprache zum Ausdruck bringen kann – gerade im Gegensatz zur Sprache der Welterfahrung der Gottlosen[125]. Die „besondere Qualität" des biblischen Sprechens führt zu einer Unterordnung der Leser-/ HörerInnen unter die biblischen Texte und die „Gehorsam fordernde Mächtigkeit"[126] der in ihnen zum Ausdruck kommenden Gottesgeschichte[127].

Zu fragen ist schließlich, auf welche Sprache die „Sprache der Tradition" selbst wiederum zurückgeht. Wenn jedes Sprachspiel, wie wir gesehen haben, stets im Kontext einer bestimmten Sprachspielgemeinschaft entsteht und deren Veränderung in der Zeit die Wechselzusammenhänge der Traditionalität hervorbringt, die Ricoeur beschrieben hat, dann müßte die Beantwortung dieser Frage zwangsläufig zu einem regressus ad infinitum führen, sollten wir nicht an einem bestimmten Punkt an die Sprache Gottes selbst stoßen, die dann selber freilich auf keine Tradition mehr zurückzuführen wäre. So weit geht auch Friedrich Mildenberger nicht. Dann aber ist er gezwungen, diesen regressus an bestimmten Punkten abzubrechen und innerhalb der besonderen Qualität biblischen Sprechens nochmals besonders qualifizierte Traditionen auszumachen. De facto lassen sich solche Setzungen insbesondere in seiner Vorliebe für weisheitliches und priesterliches Sprechen erkennen[128]. Zur Begründung dieser Setzungen dann nur darauf zu ver-

---

124 Ricoeur selbst deutet immer wieder an, daß er sich mit diesem Programm in gewisser Weise zwischen einer Hermeneutik der Tradition und einer Ideologiekritik stehend versteht, vgl. z.B. Ricoeur: *ZuE 3*, 413, dergestalt, daß er die mögliche Bedeutung der geschichtlichen Erinnerung zu wahren versucht, ohne dem Postulat nach Einverständnis zu verfallen: „ohne Gedächtnis, wurden wir nicht müde zu wiederholen, kein Prinzip Hoffnung. Würden wir nicht daran glauben, daß *dieses oder jenes* Erbe der Vergangenheit auch noch in einem postkritischen Zeitalter neuinterpretiert werden *könnte*, (…), so fiele die Kritik in ihr prähegelianisches Stadium zurück, denn jede historische Vermittlung wäre dann überflüssig.", Ricoeur: *ZuE 3*, 413, kursiv von mir.

125 Es spricht für die Biblische Dogmatik, daß dieses hier skizzierte Verständnis nur die eine, leitende Linie des Mildenberger'schen Ansatzes darstellt, die ab und an durchaus von der anderen Linie durchbrochen wird, die um das Eingehen auf gegenwärtige Welterfahrung bemüht ist.

126 Vgl. Mildenberger: *Tat*, 78.

127 Hingewiesen sei hier nur auf die „philosophische Randglosse" Harald Seuberts, der im Gespräch mit der Biblischen Dogmatik eine modalontologische Zeittheorie entwickelt, die zur Grundlage eines dialogischen Denkens werden könne, durch das (leib- und welthafte) Intersubjektivität wieder möglich werde. Solches Denken sei anamnetisches Denken, und Seubert weist darauf hin, daß die Biblische Dogmatik im „Nachsprechen() erzählter Geschichte der einfachen Gottesrede" hier ihren Fluchtpunkt habe und bemerkt: „Der Philosoph aber kann auf ein solches Modell nicht zurückgreifen, er ist vielmehr auf ein komplexeres Wechselverhältnis von phänomenologischer Selbst-Wahrnehmung, beobachtender Perzeption anderer Selbstwahrnehmungen einerseits und die andenkende Rekonstruktion vergangener philosophischer Texte andererseits verwiesen; (…)", Harald Seubert: *Marginalien*, 212. In Frage steht, ob es dem Theologen/ der Theologin gut ansteht, sich aus diesem Wechselverhältnis allzu schnell zurückzuziehen, vgl. Schürger: *Homosexualität*.

128 Die Sprache, auf die der Beter des Ps 73 rekurriert, ist z.B. nach Mildenberger weisheitlichen Ursprungs. Und dieses „Gut ist Gott dem Rechtschaffenen" gilt dann nicht nur für diesen Beter, sondern für die Gläubigen aller Zeiten, da es für Mildenberger zur Grundlage seiner theo-logischen Überle-

weisen, daß „Tradition, Erfahrung und Intuition (…) zusammenkommen [müssen], um solche Nähe Gottes richtig anzusagen“[129] und daß das Gelingen solcher Ansage in der Unverfügbarkeit des Heiligen Geistes liege[130], halte ich auf der Ebene systematisch-theologischen Nachdenkens für ungenügend![131]

Mildenberger ist zu der Zuschreibung solch einer besonderen Qualität an die biblischen Texte genötigt, da er dadurch die besondere Nähe zu der Gottesgeschichte und in letzter Konsequenz die darin begründete normative Gültigkeit der Schrift zum Ausdruck bringen will. Die Gottesgeschichte aber ist für ihn abgeschlossen, weil nach der Offenbarung Gottes in Jesus Christus keine Überbietung dieser Geschichte mehr möglich sei: „Da ist nun heraus, wie Gott und Mensch zusammen sein können.“[132] Somit aber steht auch am Ausgangspunkt von Mildenbergers Argumentation die Rückbindung an Jesus Christus als das Eine Wort Gottes – und damit wird auch Mildenbergers Argumentation von den vorausgegangenen sprachkritischen Überlegungen getroffen: Unabhängig von den Anfragen an die Konzeption einer abgeschlossenen (Gottes-)Geschichte, welche sich aus dem Differenzdenken der Postmoderne ergeben, bleibt auch gegenüber dem Versuch, in der Bibel selbst als einheitlichem Ganzen eine Begrenzung des Widerstreits zu finden, die Kritik bestehen, daß die Vorgängigkeit des Ereignisses (hier: der Zuwendung Gottes zum Menschen) auch in der Vielzahl seiner Darstellungen nicht abschließend einholbar ist: Wie Gott und Mensch zusammen sein können, das muß in je neuen Situationen je neu gefunden und im Wechselprozeß der Traditionalität je neu bewährt werden[133]!

Das biblische Sprechen und die dieses bezeugenden biblischen Schriften gehören dem Erfahrungsraum an, in dem das Ringen um gegenwärtige Interpretation und um gegenwärtig zutreffende Refigurationen der Zeugnisse von der Nähe Gottes geschieht. Wie aber der Erwartungshorizont nach Ricoeur über den Erfahrungsraum hinausgeht[134], so kann für die Erfahrungen Gottes und die Zeugnisse von solcher Erfahrung gelten: „Der, der sich in solcher Erfahrung kenntlich macht, ist immer mehr als alle bestimmte Erfahrung von ihm. Das macht *offen für die Zukunft*, offen für neue Erfahrungen. Gott er-

---

gungen wird, vgl. Mildenberger: *BD 2*, 80.83; Mildenberger: *BD 3*, 309f u.ö. Zur zentralen Stellung weisheitlichen Sprechens s.a. Mildenberger: *BD 1*, 142–151; Mildenberger: *BD 3*, 299–303.438–444.452 (im weisheitlichen Sprechen konkretisiert sich die Schöpfungsmittlerschaft Christi!); zur priesterlichen Sprache Mildenberger: *BD 2*,90–118 (mit zweifachem Verweis auf die Bedeutung des offenen Endes der Priesterschrift: 111f.117).

129 Mildenberger: *BD 1*, 219.

130 Mildenberger: *BD 1*, 214.219; zur „pneumatologischen Zeitbestimmung“ vgl. 123–129.

131 Es spricht für Mildenberger, daß in seinen Predigten und Meditationen diese drei oft genug zusammenkommen!

132 Mildenberger: *BD 2*, 376.

133 Die neutestamentlichen Texte sind ja gerade beredtes Zeugnis davon, daß in den ersten Jahrzehnten des Christentums ganz und gar nicht endgültig entschieden war, wie Gott und Mensch da zusammen sein können: ist solches Zusammensein nur möglich, wo zumindest ein gewisser Rahmen der jüdischen Tradition eingehalten wird (die judenchristliche Position, wie sie z.B. auch noch im Evangelium des Matthäus zu erkennen ist, vgl. Mt 24,20), oder macht die Freiheit in Christus auch vor solchen Fragen nicht Halt (an dieser Position der hellenistischen Gemeinden entzündet sich bekanntlich der Konflikt in Galatien, der im Apostelkonzil endet, vgl. Gal 2,1–10 und die abweichende Darstellung in Apg 15,1–29)? Für die Kritik an Mildenberger ist entscheidend, daß *beide* Positionen in all ihrer Differenz im Schriftenkanon überliefert sind. Für die Überlegungen zu einer Theologie unter den Vorzeichen der Postmoderne ist von Bedeutung, daß gerade hier unterschiedliche Möglichkeiten der Verkettung mit Traditionen sichtbar werden.

134 Vgl. oben, S. 112.

schöpft sich nicht in unseren Erfahrungen, das gibt uns den Mut, auf neue Erfahrungen Gottes hin zu leben, auch dort[,] wo wir die Gestalt solcher Erfahrungen noch nicht kennen."[135] Solche neue Gestalten der Erfahrung Gottes aber können dann auch nach neuen Ausdrucksformen verlangen, die ihre sprachliche Grundlage nicht oder nicht allein in den biblischen Texten finden. – Solange sie freilich Ausdruck von Erfahrungen auf *dem* Weg Gottes mit den Menschen sein wollen, den auch die biblischen Texte bezeugen, werden sie sich um ein dialogisches Verhältnis zu diesen Zeugnissen bemühen müssen[136].

4.1.1.2.4 Offenbarung als Erschließungserfahrung: Theologie als Befähigung, neue Erscheinungen als Erfahrungen Gottes zu lesen

Unter den Vorzeichen der Postmoderne, so ist deutlich geworden, ist die „Welt" immer schon eine durch Sprache erschlossene – und damit begrenzte: „meine" Welt, „unsere" Welt, die durch die sprachlichen Möglichkeiten unserer Sprachspielgemeinschaft konstituiert ist. Sobald auf die sprachliche Bedingtheit von Weltwahrnehmung und Welterfahrung reflektiert wird, erfahren wir daher, „daß das, was wir erfahren, in der Weise, wie wir es erfahren, nicht aufgeht"[137], sondern vielmehr ein „Überschuß() des Anspruchs" der Wirklichkeit bestehen bleibt[138]. Wittgenstein und die Dekonstruktivisten haben dabei hinreichend deutlich gemacht, daß die durch solche Sprachspiele erschlossenen Welten aufgrund der Heteromorphie der ihnen zugrunde liegenden Sprachspiele nicht ohne weiteres in einen gemeinsamen Begriff von Welt überführt werden können. Deutlich wird hier vielmehr, daß es mehrere Ordnungsstrukturen gibt, „deren jede je auf ihre Weise erlaubt, was Kant gefordert hatte: ‚Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrungen lesen zu können.'"[139]
Es ist das Verdienst Richard Schaefflers, aufgezeigt zu haben, wie durch die Strukturverschiedenheit dieser möglichen und vorfindlichen Erfahrungswelten das „Ordnungspostulat"[140] des Kantischen Erfahrungsbegriffs in Frage gestellt und dieser von seiner „Überraschungs-Resistenz"[141] befreit wird: ist nämlich von einer Vielzahl gleichursprünglicher, möglicher Erfahrungsweisen eines Gegenstandes auszugehen, so könne es (gnoseologisch) nicht angehen, eine dieser Erfahrungsweisen als die adäquate Weise der Erkenntnis absolut zu setzten, und so bleibe (ontologisch) die Gegenstandskonstitution notwendig unabgeschlossen[142]. Fähigkeit zur Erfahrung, das bedeutet für Schaeffler daher nicht Einordnung des Besonderen in das Selbe, Allgemeine, sondern vielmehr, strukturverändernde Erfahrungen geschehen zu lassen[143]. Solche, wie Schaeffler sie

---

135 Track: *Erfahrung Gottes*, 15, ähnlich 3; vgl. Jüngel: *Geheimnis*, 213, und auch Eberhard Jüngel: *Gottes Sein*, Vf, 101–119.
136 s.u., S. 270ff.
137 Schaeffler: *Dialog*, 321.
138 Schaeffler: *Dialog*, 357.
139 Schaeffler: *Dialog*, 45.
140 Schaeffler: *Dialog*, 44, mit Viktor Kraft.
141 Schaeffler: *Dialog*, 27.
142 Schaeffler: *Dialog*, 119. Vgl. das oben, S. 93ff, zu Husserl Gesagte!
143 Schaeffler: *Dialog*, 25.

nennt, „transzendentale“ Erfahrung „wäre, wenn sie gelingt, die Begegnung mit einem Anspruch des Wirklichen, der zwar dem Subjekt, das diese Erfahrung macht, nur innerhalb einer je spezifischen Erfahrungsweise zum Bewußtsein kommt, zugleich aber über diese Erfahrungsweise hinausdrängt und sie dadurch als partikulär erweist.“[144] Inhalt der transzendentalen Erfahrung sei also gerade die Pluralität der Erfahrungsweisen von Welt. Damit verbinde sich zunächst eine Erschütterung „vermeintlich apriorischer Selbstgewißheit“[145], jedoch könne über die transzendentale Erfahrung eine neue Weltgewißheit erreicht werden, wenn in dieser das Numinose zum Aufbrechen kommen kann: „Die Welt ist so, daß sie immer wieder neu auszusprechen scheint, was nicht angemessen ins menschliche Wort gefaßt werden kann, so daß sie dem Menschen immer neu entzieht, was er im Denken und Anschauen zu erfassen versucht hat, bis er schließlich bemerkt: An der Grenze allen Sprechens, also eben da, wo das Wirkliche sich ihm in Schweigen zu entziehen scheint, zeigt seine Erfahrungswelt etwas an, was über alles Sagenkönnen hinausliegt.“[146] In der Rückbindung (religio!) an den allen Erfahrungswelten vorgängigen und sich doch in ihnen verbergend-entbergenden numinosen Grund aller Wirklichkeit werde es möglich, die Differenzen der Erfahrungswelten und die damit gegebene Infragestellung individueller wie gemeinschaftlicher Identität auszuhalten. Religiöse Erfahrung bewähre sich darin, daß „der, der diese Erlebnisse hat und mit solchen oder ähnlichen Worten beschreibt, zwischen jenen Anfang und dieses Ende alle seine individuellen und gemeinschaftlichen Lebenserfahrungen einordnen kann. (…) Und in dem Maße, in welchem diese wechselseitige Auslegung gelingt, bewähren sich alle diese Elemente: das gegenwärtige Erleben, das Erinnern und Erwarten und die individuelle und gemeinschaftliche Lebensgeschichte als maßgeblich für unser theoretisches und praktisches Urteil, d.h. als objektiv gültig.“[147]

Erfahrung als transzendentale Erfahrung zeichnet sich also für Schaeffler dadurch aus, daß sie fähig ist, die Differenzen der Erfahrungswelten zu verknüpfen. Im „Spalt“ und Übergang zwischen den verschiedenen Erfahrungswelten, in denen wir uns in unserem Lebensalltag vorfinden, machen wir unsere „Erfahrungen mit dem Erfahren“[148], indem wir feststellen, daß es stets mehr als eine Möglichkeit gibt, Widerfahrnisse als Erfahrungen zu lesen, und daß gerade diese transzendentale Erfahrung auf das „Ganze“ der Wirklichkeit verweist – jedoch ohne daß dieses „Ganze“ als solches jemals erfahrbar wäre.

Transzendentale Erfahrung erschließt den Erfahrungszusammenhang der jeweiligen Lebenswelt auf eine neue Weise, dergestalt nämlich, daß die Partikularität der dieser Lebenswelt zugrundeliegenden Erfahrungs- und Ordnungsstruktur deutlich wird. In der Rückbindung dieser je partikularen Lebens- und Erfahrungswelten an den Überschuß der Wirklichkeit öffnet sich diese transzendentale Erfahrung hin zur religiösen Erfahrung: Rückbindung an das uneinholbare, vorgängige Numinose, das in jeder dieser Lebens-

144 Schaeffler: *Dialog*, 92.
145 Schaeffler: *Dialog*, 478.
146 Schaeffler: *Dialog*, 445f.
147 Schaeffler: *Dialog*, 456. Vgl. die Überlegungen zur fragmentarischen Identität, oben, S. 191f, und z.B. bei Luther: *Identität und Fragment* und Ricoeur: *Selbst*.
148 Schaeffler: *Dialog*, 322.

und Erfahrungswelten aufscheint, jedoch ohne dabei jemals vollständig zur Darstellung zu kommen.
Schaefflers Überlegungen können einen Weg weisen, wie wir unter den Vorzeichen der Postmoderne von religiöser, Offenbarungs-Erfahrung sprechen können: auch im Offenbarungserlebnis wird mir die Partikularität meiner jeweiligen Wahrnehmungsweise der Wirklichkeit bewußt, tritt mir eine Welt (Gottes) gegenüber, die nicht die meine ist und mich dazu heraus fordert, die bisherige Weltsicht in Frage zu stellen oder zumindest zu dieser differenten Weltsicht in Beziehung zu setzen. Glaubens-Erfahrung als Offenbarungs-Erfahrung läßt sich daher als eine „Erfahrung mit der Erfahrung" verstehen, als eine Erfahrung, in der mir neue Daseins- und Handlungsorientierungen erschlossen werden[149].
Unter den Vorzeichen der Postmoderne ist allerdings deutlich, daß auch solche Erschließung aufgrund von Offenbarungserfahrung niemals endgültig sein kann. Solche Endgültigkeit nämlich wäre nur zu erreichen, wenn uns im offenbarenden Wort die Welt Gottes und die in ihr angemessenen Daseins- und Handlungsorientierungen adäquat gegeben sein könnten. Unter dem Vorzeichen der Sprachlichkeit ist der Theologie aber die Unmöglichkeit adäquater Rede von Gott bewußt geworden: selbst wo Theologie ihre Rückbindung an Jesus Christus als das eine Wort Gottes betont, kann sie die Vorgängigkeit dieses Wortes nicht einholen, ohne dabei auf eine Refiguration in ihren je gegenwärtigen Kontext angewiesen zu bleiben[150]. Theologie wird dadurch zwar nicht unmöglich oder beliebig, bleibt aber stets tastende Theologie, angewiesen auf die gegenseitige Verständigung und Vergewisserung inmitten der gemeinsamen, gemeinsam interpretierten Praxis: erst in dieser Refiguration inmitten der gegenwärtigen Welt wird die Wirklichkeit Gottes darstellbar, können gegenwärtige Erscheinungen in einer neuen Weise erschlossen werden, so daß in ihnen die Nähe Gottes erfahrbar wird.

4.1.2 Zweites Vorzeichen: Erfahrung (en) von Differenz

4.1.2.1 Sprache, Schrift und différance

Sprachlichkeit habe ich als erstes Vorzeichen der Postmoderne bestimmt. In der Reflexion auf die Bedeutung der sprachlichen Gebundenheit des Bewußtseins und der (mitgeteilten) Erfahrung wird deutlich, daß das Ereignis in seiner jeweiligen sprachlichen Darstellung nicht aufgeht. Das Spiel der Differenzen tritt zutage in den unterschiedlichen phänomenologischen Abschattungen eines Gegenstandes (Husserl), zwischen den Regeln und Traditionen verschiedener Sprachspielgemeinschaften und den durch diese konstituierte Welten (Wittgenstein), in der Vielfalt der Verkettungsmöglichkeiten (Lyotard, aber auch die Hermeneutiker Vattimo und Ricoeur) und der Unrichtigkeit der Spur (Lévinas), die gerade in der Anwesenheit des geschriebenen Zeichens sichtbar wird, das lesbar bleibt, wo sein Signifikat längst verschwunden ist – Zurückfaltung im Zitat (Der-

149 Auf die Bedeutung der Glaubenserfahrung als Erschließungserfahrung verweist Track: *Sprachkritische Untersuchungen*, 283f.
150 Vgl. den Hinweis von Maurus Heinrichs: *Offenbarung*, 172: zu unterscheiden sei stets zwischen dem „*Geschehen (Vorgang)* und dessen *Interpretation* als Offenbarung".

rida). Holt die sprachliche Darstellung die Vorgängigkeit des Ereignisses nicht ein, so ist seine Darstellung selbst schon Relektüre, steht jedes (erste) Zitat schon in der Unrichtigkeit der Spur, eröffnet sich im Wechselspiel der Refiguration, in den vielfältigen Möglichkeiten der (zitierenden) Verkettung die Vorgängigkeit der différance/DifferÄnz.
Sprache und Schrift mit ihren Grenzen und Möglichkeiten eröffnen Erfahrungen der Differenz, ohne daß hier nun aber, wie Bennington und Derrida betonen, die différance/DifferÄnz selber wieder zum universalisierbaren Prinzip gemacht werden dürfe. Vielmehr so, daß die Erfahrung des Aufbrechens von Differenz sich gerade ihrer Aufhebung in das Prinzip versperrt und so sensibel macht für das Aufbrechen neuer Differenzen inmitten der Spuren, die zur Darstellung kommen und in dieser Darstellung doch anderes undargestellt lassen. Die Erfahrungen der Differenz in der Sprache als erster Verweis auf den „Überschuß der Wirklichkeit" und als Offenheit für das Nicht-zur-Darstellung-Gekommene.

4.1.2.2 Erfahrungen von Differenz in „der" Geschichte

Auch Geschichte im Sinne von Historie, so hatten wir bei Paul Ricoeur gesehen, entbehrt nicht eines fiktionalen Moments, dergestalt daß auch die Darstellung einer Geschichtsepoche nur aufgrund der konfigurierend-refigurierenden Tätigkeit des Historikers möglich ist. Ist aber auch „die" Geschichte nur in ihrer sprachlichen Darstellung habbar, so nimmt es nicht wunder, daß auch in ihr Spuren der Differenz sichtbar werden.
Für die Mehrzahl der postmodernen Denker ist Auschwitz das deutlichste Zeichen für das Aufbrechen dieser Differenz in der Geschichte des 20. Jahrhunderts. Ja vermutlich läßt sich mit Elisabeth Weber nicht nur das Denken von Emmanuel Lévinas, sondern die gesamte dekonstruktivistische Postmoderne als „Philosophie nach Auschwitz" bezeichnen, die sich um die Frage dreht: „ist es möglich, sich philosophisch sprechend oder schreibend der ‚Erfahrung' der Verfolgung zu nähern? Der ‚Erfahrung', die eben nicht mehr Erfahrung im hegelschen Sinne ist, die immer ein Resultat, einen Gewinn zu verzeichnen hat."[151] Bei der Erfahrung der Vernichtung nämlich gehe es „um eine ‚Erfahrung', die sich nicht im Denken vergegenwärtigen und zur gemachten Erfahrung verwandeln läßt. Eine ‚Erfahrung', die dennoch (oder wohl gerade deshalb) nicht aufhört, in der heutigen Philosophie umzugehen."[152]
In der Erfahrung des Holocausts bricht der Widerstreit in die Geschichte der Neuzeit und des 20. Jahrhunderts ein, weil die Erfahrung der totalen Vernichtung mit den (sprachlichen) Mitteln des Historikers eigentlich nicht zur Darstellung gebracht werden kann, sich als solches Nicht-Darstellbares aber doch nicht vergessen machen läßt und dadurch schließlich dem universalisierenden Logos „der" Geschichte widerstreitet:
Hat der Historiker eine „Schuld" gegenüber der Vergangenheit abzutragen[153], so bedeutet dies nach Lyotard, daß er dem Vergessen zu wehren hat, indem auch die Opfer zur Sprache kommen[154]. Mit anderen Worten: der Historiker weist das Geschehensein eines

151 Weber: *Nachdenken*, 258.
152 Weber: *Nachdenken*, 259, wobei Weber selbst hier auf Lyotard, Derrida und andere verweist.
153 Ricoeur: *ZuE 3*, 223.
154 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 35, S. 54f.

Ereignisses nach, indem er auf die Zeugnisse der Überlebenden hört. Wer aber sollte von den Greueln der Vernichtung Zeugnis ablegen können? Und wenn es jemand könnte – wäre dies nicht gerade der Beweis dafür, daß diese Greuel nicht stattgefunden haben?[155] Es gibt daher für Lyotard keinen Übergang vom Satz der Opfer in das Satzregelsystem der Historiker – genausowenig, wie es einen Übergang vom Satz der Deportierten zu dem Satz der SS gab[156]. Auschwitz läßt sich daher nicht in den Begriff aufheben, mit „der" Geschichte verrechnen, sondern bleibt „ohne Resultat", einen „unmöglichen Satz" fordernd, „der nämlich den Satz der SS mit dem Satz des Deportierten verketten würde", bleibt Zeichen des Widerstreits, Spur der DifferÄnz[157] – und darin ein „Gefühl", das immer wieder aufbricht, sich gerade im Schweigen (des Historikers) zu Wort meldet als Hinweis auf das Vorhandensein eines Zeichens, „dafür, daß etwas Ungeäußertes, Unbestimmtes zu äußern bleibt", das im Rahmen des jeweiligen Regelsystems nicht darstellbar ist[158].

Indem aber der Widerstreit im Zeichen von Auschwitz immer wieder in die Geschichte einbricht und eine „‚Politik' des vergessenen, des absoluten Vergessens" unmöglich macht[159], verweise er zugleich auf „das Elend des [s.c. abendländischen] Geistes, seine Knechtschaft gegenüber dem Unvollendeten"[160]. Die Geschichte der abendländischen Philosophie nämlich, darin sind sich die Dekonstruktivisten einig, sei geprägt von dem Prozeß der Selbstbegründung des Geistes. Der Mensch gelangt, so faßt Derrida Hegels Phänomenologie des Geistes zusammen, zu seiner Wahrheit, indem er Geist, Bewußtsein wird, „insofern der Mensch darin in seinem Vergangensein, seinem Gewesensein erscheint, in seiner (…) *aufgehobenen* Vergangenheit."[161] Die Aufhebung des (konkreten) Menschen ins Bewußtsein sei telos und eschaton dieser Geschichte des Geistes, so daß Derrida sagen kann: „Das Denken des Endes des Menschen ist also immer schon in der Metaphysik, im Denken der Wahrheit des Menschen vorgeschrieben."[162]

Solche Aufhebung des (konkreten) Menschen in die Wahrheit des Menschen (als Begriff) aber ist nur möglich, wo der Andere auf das Selbe reduziert, der eigenen Vorstellungswelt eingeordnet werden kann, wie Emmanuel Lévinas nicht müde wird zu betonen[163]. Dies sei der Narzißmus des abendländischen Denkens: „Alle Philosophie ist Egologie"[164]. Wahrheit bedeute in dieser Philosophie, die „Gewalt der Begegnung mit dem Nicht-Ich"[165] durch die Einordnung in das Allgemeine, Selbe aufzuheben: „Statt sich in der uneinnehmbaren Festung seiner Singularität zu halten statt die Stirn zu bieten, wird das fremde Seiende Thema und Objekt. (…) Erkenntnis besteht darin, das Individuum,

---

155 Vgl. Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 1–36, S. 17ff. Lyotard setzt sich hier intensiv mit dem Historiker-Streit um die Existenz der Gaskammern auseinander.

156 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 158, S. 175f.

157 Vgl. Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 159, S. 176–179.

158 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 93, S. 106.

159 Jean-François Lyotard: *Juden*, 36.

160 Lyotard: *Juden*, 39.

161 Derrida: *fines hominis*, 128.

162 Derrida: *fines hominis*, 129.

163 Vgl. Lévinas: *Idee des Unendlichen*, 186f: die abendländische Philosophie ließe sich bezeichnen als die „Eroberung des Seins durch den Menschen im Laufe der Geschichte – das ist die Formel, in der sich die Freiheit, die Autonomie, die Reduktion des Anderen auf das Selbe zusammenfassen lassen. (…) Die Existenz eines Ich verläuft als die Verselbigung des Verschiedenen."

164 Lévinas: *Idee des Unendlichen*, 189.

165 Lévinas: *Idee des Unendlichen*, 188.

das als einziges existiert, nicht in seiner Singularität, die nicht zählt, zu nehmen, sondern in seiner Allgemeinheit, von der allein es Wissenschaft gibt.“ Solche Vernunft aber, „die das Andere reduziert, ist Aneignung und Macht.“[166]

Auschwitz ist in gewisser Weise die Perfektionierung dieser Kunst der verstehenden Aneignung – in ihrer negativen Konsequenz: alles, was sicher dieser Aneignung widersetzt, wird verdrängt, vergessen, vernichtet, wie Lyotard in Auseinandersetzung mit der „Affäre“ Heidegger und in Aufnahme Freudscher Tiefenpsychologie zeigt[167]:

Vom Anderen, dem undarstellbaren Gott[168], als Geißel genommen, nur seiner „Stimme“ im Gesetz verpflichtet[169], werden „die Juden“[170] selbst zu „Zeugen des Undarstellbaren“[171], zur lebendigen „Wunde des Unvollendeten“ in dem Prozeß des in seiner Selbstbegründung sich alles aneignen wollenden abendländischen Geistes[172]. Da sich dieser abendländische Geist aber als höchster Ausdruck des Seins verstehe, die abendländische Philosophie eine Philosophie des Seins sei, könnten sie mit „den Juden“ nichts anfangen[173]. Auschwitz sei daher der Versuch des vollständigen Vergessens – derjenigen Zeugen, „die nicht, auch nicht in uneigentlicher Weise, für das Sein zeugen“[174].

Dieser Versuch des Vergessenmachens kann daher für Lyotard auch nicht erinnernd in die Geschichte des Abendlandes aufgehoben werden, denn dies würde bedeuten, das Zeugnis von dem Undarstellbaren, das Anlaß dieser Vernichtung war, zur Darstellung bringen zu wollen: „Es ist nicht am Denken, die Wiederkunft des Entschwundenen zu aktualisieren, in Aktion zu setzen.“[175] Nicht ein verstehend-vereinnahmendes Erinnern könne den Greueln des Holocausts gerecht werden, sondern allenfalls ein „Andenken() an das Vergessene, eine Anästhetik“[176] im Sinne des Erhabenen Heideggers, das immer ausgespannt, schwingend bleibt zwischen Faszination und Schrecken, nicht aufgeht in die Totalität der Geschichte. Solch eine Anästhetik „sollte dem Versprechen, das nichts verspricht, jene Tragweite verleihen, die unbillig der Sehnsucht nach dem Eigentlichen eingeräumt wurde, und das ‚Volk‘ von der Last seines Bluts und Bodens, vom Leib seiner Ortschaft, seinem Brot und seinem Wein befreien, als ebenso vielen Fetischen, durch die sich, angeblich ausschließlich, seine Bestimmung, die Bergung des Seins, vollführt. Der Zerfall (…) wäre ein ‚Anlaß‘, jene Obhut in ganz anderer ‚Gestalt‘, als Rücksicht zu denken: das ‚Volk‘, in der Wüste zerstreut, verzichtet darauf, sich als ein ‚Volk‘ zu gestalten, sich als sein Eigen zu entwerfen und einzurichten. Es lernt, daß das Eine und das Eigene weder in seiner Macht stehen noch eine Pflicht bedeuten, und daß es selbst der

166 Lévinas: *Idee des Unendlichen*, 190.
167 Lyotard: *Juden*.
168 Des Gottes, der sich nicht mit dem Gott des „Seins“ und des „Ursprungs“ des Abendlandes verketten läßt, Lyotard: *Juden*, 91–94.
169 Lyotard: *Juden*, 33.
170 Lyotard setzt sie in Anführungszeichen, um sie von den wirklichen Juden zu unterscheiden, die nur allzu oft schlechte „Juden“ seien, vgl. 93.
171 Lyotard: *Juden*, 36–43; 93.
172 Lyotard: *Juden*, 33.
173 „Das Wirklichste an den wirklichen Juden ist, daß Europa mit ihnen nichts anzufangen weiß: christlich, verlangt es ihre Konversion, monarchisch, vertreibt es sie, republikanisch, integriert es sie, nazistisch, rottet es sie aus. Zwar wird vor allem den Juden der Prozeß gemacht, seine Einstellung jedoch trifft ‚die Juden‘.“, Lyotard: *Juden*, 11.
174 Lyotard: *Juden*, 95.
175 Lyotard: *Juden*, 90.
176 Lyotard: *Juden*, 91.

Anmaßung, die Hut des Vergessenen auf sich zu nehmen, noch an Rücksicht gebricht, da das Vergessene selber das Volk als Geisel nimmt, was immer der ‚Gestalt' seines Zusammenseins widerfahren mag."[177]

4.1.2.3 Die Unmöglichkeit einer Universalgeschichte

Die Unmöglichkeit, Auschwitz in einen Begriff von Geschichte aufzuheben, die Inkommensurabilität des Zeugnisses der Opfer mit dem Sprachspiel des Historikers werden so für die Denker der Postmoderne zum Anlaß, vom „Ende der Geschichte" zu sprechen[178]: Ist Auschwitz das Zeichen, in dem die ausgeschlossenen, ja vernichteten Dritten immer wieder in die Geschichte einbrechen, so zeigt gerade dieses Zeichen das Ende der Universalgeschichte an. Als Versuch des absoluten Vergessens nämlich gehört Auschwitz gerade nicht in die „Fülle der Ereignisse", die sich so organisieren ließen, daß „wir sie der Idee einer allgemeinen Geschichte der Menschheit unterordnen"[179]: Ziel – telos und eschaton – der Menschen in Auschwitz war ja eben gerade nicht die Aufhebung (und damit Bewahrung und Erinnerung) in „ein Denken der Wahrheit des Menschen"[180], sondern ihre Auslöschung, ihr Vergessen.
Die Unmöglichkeit einer Universalgeschichte resultiert dabei unmittelbar aus der Heteromorphie und Inkommensurabilität der Sprachspiele: wie wir gesehen haben, war es die Weigerung „der Juden" – als derjenigen, die durch einen Anderen als Sein verpflichtet, zu Geiseln genommen sind –, den abendländischen Logos des Seins mitzusprechen, die zu ihrer Vernichtung geführt hat. „Die Juden" mußten ausgelöscht werden, weil ihr Sprachspiel mit dem Sprachspiel des nach Universalität heischenden abendländischen Geistes nicht verkettbar war.
Die (Universal-)Geschichte des abendländischen Geistes, der zu sich selber kommt, zählt daher für Lyotard zu den von ihm sogenannten „großen" Erzählungen, die stets Universalisierungs- und Vereinheitlichungstendenzen aufwiesen: die Geschichte des Geistes könne z.B. mit Fichte als eine Geschichte verstanden werden, die „durch ein dreifach vereinheitlichendes Streben bewegt wird: ‚einmal alles aus einem ursprünglichen Prinzip abzuleiten' (…); ‚ferner alles einem Ideal zuzubilden' (…); ‚endlich jenes Prinzip und dies Ideal in Eine Idee zu verknüpfen' (…)"[181]
Die Erzählung der Universalgeschichte des Geistes sei aber heute aus einem doppelten Grund ihrer Legitimation beraubt, habe ihre Glaubwürdigkeit verloren: Zum einen, weil mit Auschwitz ein Zeichen gesetzt sei, das sich nicht dieser einen Idee einordnen lasse, und zum anderen, weil sich die Frage nach dem möglichen Subjekt solch einer Erzählung aufdränge. Wie Lyotard am Beispiel der Menschenrechtserklärung zeigt, können sich die „großen" Erzählungen in ihrer Universalität und Ausschließlichkeit nur legiti-

---

177 Lyotard: *Juden*, 91, vgl. Vattimos Bemerkungen zum „Gestell" und dessen Schwingen bei Heidegger, S. 247f.
178 Karl Friedrich Grimmer: *Nachgeschichte* bietet 204–208 eine knappe Darstellung der Verwendung dieses Begriffs seit Arnold Gehlen.
179 Jean François Lyotard: *Postmoderne für Kinder*, 38.
180 So Derridas Kennzeichnung abendländischer Geschichtsphilosophie seit Hegel, Derrida: *fines hominis*, 129.
181 Lyotard: *Wissen*, 100f.

mieren, indem sie ein Übergang von einem konkret-historischen zu einem universalen (und darin metaphysischen) Subjekt vollziehen: Die Menschenrechtserklärung von 1789 stelle eine meta-normative Deklaration dar, da sie die Rechte von Rechten begrenzt. „Als höchster Machtinstanz (…), als Sender und Bedeutung des meta-normativen Satzes müßte der Menschen die Präambel der Menschenrechtserklärung unterzeichnet haben."[182] De facto hätten dies aber die Repräsentanten des französischen Volkes (ein Eigenname) im Appell an ein „höchstes Wesen" (eine Idee) getan. Diesen beiden Entitäten aber komme eine je unterschiedliche Reichweite zu: die Repräsentanten des Volkes könnten eigentlich nur für ihr Volk sprechen, mit dem Appell an ein höchstes Wesen aber werde die Reichweite auf die gesamte Menschheit entschränkt. „Die Mitglieder der Constituante (…) halluzinieren die Menschheit in der Nation."[183] Damit aber werde in der Menschenrechtserklärung ein historisch-politisches Satzuniversum mit einem universalen verknüpft – und nur durch diese Verknüpfung lasse sich der universale Anspruch der Menschenrechtserklärung begründen. Für Lyotard ist nach allen Überlegungen zu der Heteromorphie der Sprachspiele und der Unterschiedlichkeit von Satzregelsystemen deutlich, daß es sich hier um einen „unmöglichen Übergang von einem Universum zum anderen" handelt[184].
Anders ausgedrückt: Unter dem Vorzeichen der Postmoderne erweist es sich als unmöglich, von einer konkreten, historisch-politischen Geschichte in eine allgemeine (Universal-) Geschichte überzugehen, da das Wir der ersten (als eine Gemeinschaft konkreter Subjekte) niemals mit dem Subjekt der zweiten (als idealem Subjekt) identisch sein kann. Im Zeichen von Auschwitz erhebt sich der Andere, den dieses Wir nur um den Preis der Auslöschung in seine Geschichte integrieren kann!
„In den Augen der Moderne ist das Wir dazu *verdammt*, Partikularität zu bleiben. Da es aber um die ausgeschlossenen Dritten weiß, bleibt beim Fortfahren nur die Trauer um die Einmütigkeit und die Notwendigkeit, einen ‚anderen Modus des Denkens und Handelns zu finden' (…)"[185] – einen solchen nämlich, der auf Brüche, Übergänge und Inkommensurabilitäten achtet.

4.1.2.4 Die Unverrechenbarkeit des Anderen

Solche Brüche und Inkommensurabilitäten brechen dort auf, wo der Andersheit des Anderen begegnet wird. Auschwitz steht als Zeichen dafür, was passiert, wenn diese Andersheit nicht ausgehalten wird. Stärker als Lyotard, der die Unmöglichkeit der Verkettung dieser Andersheit mit der großen Erzählung des Abendlandes (und darin die Unmöglichkeit der Aufhebung des konkreten Subjekts in der Geschichte der Menschheit) hervorhebt, betont Emmanuel Lévinas, daß in dieser Inkommensurabilität gerade die Subjekthaftigkeit und Vorgängigkeit des Anderen begründet liegt: Das verstehende Denken des Abendlandes benenne das Seiende und bringe es damit in seine Gewalt[186]. Damit

182 Lyotard: *Widerstreit*, S. 242.
183 Lyotard: *Widerstreit*, S. 244.
184 Lyotard: *Widerstreit*, S. 244.
185 Grimmer: *Nachgeschichte*, 207.
186 Vgl. Lyotards Bestimmung des vereinheitlichenden Strebens des Geistes, oben, S. 231.

aber vollziehe es eine „partielle Negation“ dieses Seienden, da es seine Unabhängigkeit verneint: „Es gehört mir. Der Besitz ist der Modus, in dem ein Seiendes, ohne zu existieren aufzuhören, teilweise verneint ist.“[187] Solch eine teilweise Verneinung sei nun aber dem Anderen gegenüber gerade nicht möglich: „Der Andere ist das einzige Seiende, dessen Negation nur als ganze geschehen kann: als Mord.“ Zwar könne ich versuchen, mich des Anderen zu bemächtigen, das heißt ihn zu töten, jedoch: „In dem Augenblick, indem mein Töten-können sich realisiert, entkommt mir der Andere.“[188]

Wie im Zeugnis „der Juden“ bei Lyotard, welche gegenüber einer Philosophie des Seins für das Undarstellbare zeugen, so bricht für Lévinas im Antlitz des Anderen der Widerstreit auf, der jegliche Universalgeschichte unmöglich macht: „In ihm bestätigt sich der unendliche Widerstand des Seienden gegenüber unserer Macht (…) bedeutet der unendliche Widerstand durch sich selbst.“[189] Der Andere verbleibt in uneinholbarer Vorgängigkeit, läßt sich nicht erfahren im Sinne einer Reduktion des anderen auf das Selbe, bleibt dem Denken gegenüber transzendent. „Die Vernunft, die das Andere reduziert, ist Aneignung und Macht.“[190]

Aus der Begegnung mit dem Anderen erwächst für Lévinas daher die Ethik, jedoch nicht als autonome Setzung der Vernunft, die sich in ihrer Willkür selbst begrenzt, sondern als Ethik der in der Begegnung geschuldeten Gerechtigkeit[191], geboren aus der Scham: „Es ist eine Scham, die die Freiheit über sich empfindet, weil sie entdeckt, daß sie in ihrer Ausübung selbst mörderisch und usurpatorisch ist.“[192] Ist mit dieser Scham die Entdekkung der heteronomen Bestimmung durch die Vorgängigkeit des Anderen verbunden, so erwächst daraus eine neue Freiheit, die nicht mehr die Freiheit des Besitzes, sondern der Begegnung ist: „Das Leben der sich selbst als ungerecht entdeckenden Freiheit, das Leben der Freiheit in der Heteronomie, besteht für die Freiheit in der unendlichen Bewegung, sich selbst mehr und mehr in Frage zu stellen.“[193] Es ist ein Leben in dem Bewußtsein, daß meine Freiheit „dem Urteil des Anderen ausgesetzt“ bleibt, dem „Gerechtigkeit geschuldet“ ist[194].

Begegnung geschieht, sobald Menschen eingespannt sind in den selben raum-zeitlichen Ort – Begegnung jedoch, ohne daß damit die Singularität der Individuen aufgehoben würde in eine gemeinsame Geschichte. Eine solche zu postulierten, würde bedeuten, dem Geschieht es? vorzugreifen[195], denn: „Die Beziehung zum Anderen stellt mich in Frage, sie leert mich von mir selbst; sie leert mich unaufhörlich, indem sie mir so unaufhörlich neue Quellen entdeckt.“[196] Doch sind hier Übergänge möglich, wie kann verkettet werden?[197]

---

187 Lévinas: *Ontologie?*, 115.
188 Lévinas: *Ontologie?*, 116.
189 Lévinas: *Ontologie?*, 117.
190 Lévinas: *Idee des Unendlichen*, 190. Vgl. Vattimo: *Interpretation*, 52: das gewaltsame Denken der abendländischen Metaphysik bestehe nach Adorno und Lévinas darin, „daß im Namen des Universellen Individuen mit Füßen getreten werden“.
191 Vgl. Lévinas: *Idee des Unendlichen*, 208.
192 Lévinas: *Idee des Unendlichen*, 204.
193 Lévinas: *Idee des Unendlichen*, 205.
194 Lévinas: *Idee des Unendlichen*, 208.
195 Vgl. hierzu Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 131f, 254–264, und Grimmer: *Nachgeschichte*, 208–212.
196 Lévinas: *Spur*, 219.
197 Die Frage nach den Übergängen ist eine der spannendsten in der Postmoderne-Diskussion, die Band-

Läßt sich der Andere nicht einfach in „meine“ oder „unsere“ (und viel weniger in „die“) Geschichte vereinnahmen[198], so trägt jede Begegnung, jedes Ereignis, jedes Vorkommnis den Widerstreit in sich: Wie können die unterschiedlichen Satzuniversen verkettet werden?

„Ein Satz [wir befinden uns hier wieder im Sprachspiel Lyotards – es könnte auch der Satz des Anderen sein: „Du wirst nicht töten!“; WS], der Verkettungen herstellt [der mich anspricht, der meine Freiheit als Verpflichtetheit durch den Anderen entlarvt; WS] und selbst weiter verkettet werden soll, ist immer ein *pagus*, Grenzland, in dem die Diskursarten um den Verkettungsmodus kämpfen.“[199] Es ist die narrative Funktion in ihrer konfigurierenden Kraft, die hier einen „inneren Frieden“ schafft: „Die narrative Funktion wirkt durch sich selbst erlösend. Sie vermittelt den Anschein, als ob sich das Vorkommnis – mit seiner widerstreitenden Gewalt – vollenden könnte, als ob es ein letztes Wort gäbe.“[200] Vermittlung geschieht, indem in der Geschichte Eigennamen genannt und somit Gemeinschaft in der Erzählung geschaffen wird. Für Lyotard ist es dabei jedoch von entscheidender Bedeutung, daß bei dieser Art der Verknüpfung die Eigennamen nicht in das Ideal einer abstrakten Menschheit – und ihrer universellen Geschichte! – aufgehoben werden: „Die kleinen Geschichten sammelten und vergaben Namen. Die große Geschichte bezweckt die Auslöschung der Namen (Partikularismen). Am Ende der großen Geschichte wird es bloß noch die Menschheit geben. Ihre einzelnen Namen werden überflüssig geworden sein (…).“[201] Im Gegensatz zu den großen Erzählungen, die Individuelles ins Allgemeine aufheben und so vernichten, leben die kleinen Erzählungen also gerade von den in ihnen enthaltenen Partikularitäten (Eigennamen). Dies gilt, wie Lyotard anhand der Traditionen der Cashinahua zeigt, sowohl für die Namen jener, deren Geschichten erzählt werden, als auch für die Namen derer, die diese Geschichten erzählen: „Bei den Cashinahua wird jede Wiedergabe eines *miyoi* (Mythos, Märchen, Sage oder überlieferte Erzählung) mit einer feststehenden Formel eröffnet: ‚Dies ist die Geschichte von …, wie ich sie stets vernommen haben. Ich werde sie euch nun meinerseits erzählen, hört also!‘ Und dieser Vortrag schließt unabänderlich mit einer anderen Formel, die lautete: ‚Hier endet die Geschichte von … Der sie euch erzählt hat, heißt … [Cashinahua-Name], bei den Weißen … genannt [spanischer oder portugiesischer Name]‘.“[202] Eine Gesellschaft aber, die sich und ihre Geschichte auf die dargestellte Art und Weise durch kleine Erzählungen legitimiert, ist für Lyotard vor den Totalitarismen der großen Erzählungen gefeit: Hat jedes Mitglied der Gesellschaft aufgrund seines eigenen Namens die Autorität, die Geschichte der Gemeinschaft zu erzählen, so gleicht

---

breite derAntworten reicht von Wolfgang Welsch seiner „transversalen Vernunft“ bis hin zu dem Postulat der totalen Unmöglichkeit, vgl. Grimmer: *Nachgeschichte*, 209 und 212f. Lévinas antwortet auf seine Weise: „Allheit ist nicht am Anfang, die Allheit ist vielleicht am Ende, und dann ist sie auch eine nichtgeschlossene Einheit oder Totalität.“ (Emmanuel Lévinas: *Humanismus*, 138).

198 Nochmals Lévinas: „Wenn die Geschichte vorgibt, mich und den Anderen einem unpersönlichen Geist zu integrieren, so ist diese vorgebliche Integration Grausamkeit und Ungerechtigkeit, das heißt sie kennt den Anderen nicht.“ (Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 66).

199 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 218, S. 251.

200 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 219, S. 252.

201 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 221, S. 257.

202 Lyotard: *Widerstreit*, S. 253, mit André-Marcel d’Ans: Le dit de Vrais Hommes, Paris 1978, S. 7.

diese Geschichte eher einem „Mahl von Geschichtchen“ denn einer Universalgeschichte[203]. Auf dieser Tafel der Geschichten sind Vielfalt und Differenzen der Erzählungen dann möglich, wenn nicht – um im Bild der Speisenfolge zu bleiben – sogar erwünscht: anders als zwischen der Geschichte der Opfer und der Universalgeschichte des Geistes findet zwischen den verschiedenen kleinen Erzählungen kein Übergang der Diskursarten statt (der nur noch einen Widerstreit zuließe), vielmehr bewegen sie sich alle in derselben – narrativen – Diskursart. Das aber bedeutet, daß der Konflikt zwischen schwachen Erzählungen – und damit auch zwischen Gemeinschaften, die sich durch solche schwachen Erzählungen legitimieren – nicht als Widerstreit, sondern als Rechtsstreit ausgetragen werden kann. Der Rechtsstreit aber unterscheidet sich nach Lyotard dadurch vom Widerstreit, daß in ihm Urteilsregeln gelten, die es beiden Seiten erlauben, ihr Anliegen vorzubringen und die Rechtmäßigkeit dieses Anliegen zu beurteilen[204]. Die Stimme des Anderen bleibt hier also vernehmbar, wird nicht zum Schweigen gebracht.

In der Legitimation einer Gemeinschaft wie der der Cashinahua vermittels solch kleiner Erzählungen wird für Lyotard ein weiteres Mal deutlich, warum das Unternehmen einer Universalgeschichte zum Scheitern verurteilt ist. Auch diese nämlich bleibt auf die narrative Diskursart angewiesen: „Die Universalgeschichte der Menschheit müßte in der narrativen Diskursart erzählt werden. Wie jede Erzählung schritte sie anhand von Sätzen fort wie *Zu diesem Zeitpunkt, an diesem Ort, geschah es, daß x, usw.* Im Unterschied aber zur wilden Erzählung müßte die Onomastik von Personen, Orten und Zeitpunkten ebenso wie die Bedeutung des berichteten Ereignisses von allen Empfängern der universalen Erzählung akzeptiert werden (…), und zwar ohne Ansehung der Gemeinschaft, zu der diese Empfänger gehören. Die Empfänger müßten also selbst ‚universal‘ sein.“[205] – Und ihnen würde ein ebenso universaler Erzähler korrespondieren. Solche universalen „menschheitlichen“ Erzähler und Zuhörer aber seien eine unmögliche Möglichkeit.

Es fällt nicht schwer, sich bei diesen Überlegungen Lyotards an die Aussagen Ricoeurs bezüglich der Bedeutung der narrativen Funktion in der Geschichtsschreibung erinnert zu fühlen. Ricoeur betonte die Überkreuzung von Refiguration und Konfiguration im Werk des Historikers: dieser könne die Spuren der Vergangenheit nur dadurch refigurieren, daß er „*sich* den Lebenszusammenhang *vorstellt* (*se figurer*) (…) oder (…) die *Welt*, die nicht mehr ist und (…) den Resten der Vergangenheit heute fehlt.“[206] Auch ein jedes Werk der Geschichtsschreibung bleibt also schwache Erzählung, insofern als die Historikerin durch ihre konfigurierende Arbeit mit der Geschichte verbunden bleibt. Ihr Eigenname ist es, der die Geschichte legitimiert und ihr Autorität verleiht. Damit aber bleibt auch jede historische Erzählung an die Perspektive des Historikers/der Historikerin gebundenen: „Die Vergangenheit ist das, was ich gesehen hätte (…), wäre ich dabeigewe-

---

203 Lyotard: *Widerstreit*, S. 256.

204 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 227, S. 261, vgl. S. 9, S. 27 u.ö. Erinnert sei an die Bestimmung des Widerstreits durch Lyotard: „*Widerstreit [différand]* möchte ich den Fall nennen, in dem der Kläger seiner Beweismittel beraubt ist und dadurch zum Opfer wird. Wenn der Sender, der Empfänger und die Bedeutung der Zeugenaussage neutralisiert sind, hat es gleichsam keinen Schaden gegeben.“ (Nr. 12, S. 27) Nur im Widerstreit also kann es Opfer geben!

205 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 226, S. 260.

206 Ricoeur: *ZuE 3*, 299, kursiv i.O.

sen – so wie die andere Seite der Dinge das ist, was ich sehen würde, wenn ich sie mit den Augen anderer betrachtete."[207]

Wie bei Lyotard begegnet hier auch bei Ricoeur die Bedeutung des „als ob" für die historische Erzählung. Wie dieser betont Ricoeur, daß es keine Aufhebung der partikularen Geschichten in eine Universalgeschichte des Geistes geben könne. Vielmehr könne Geschichte nur noch als „unvollkommene Vermittlung" gedacht werden[208], „als ein Netz sich überkreuzender Perspektiven"[209]. Geschichte bleibt ausgespannt zwischen dem Erfahrungsraum der Vergangenheit und dem Erwartungshorizont der Zukunft, die sich in der jeweiligen Gegenwart überkreuzen, jedoch ohne ineinander aufzugehen: „der bisherige Erfahrungsraum reicht nie hin, den Erwartungshorizont zu determinieren"[210]. Gerade wo die Perspektivität erkannt ist, in der sich ein Erfahrungsraum (die jeweilige individuelle wie kollektive Geschichte) konstituiert, wird deutlich, daß die aus dieser Geschichte herkommenden Erfahrungen universelle Gültigkeit nicht beanspruchen können, sondern von ihrer „Überraschungsresistenz" (Richard Schaeffler) befreit werden müssen, um so offen zu werden für die „unausgeschöpfte[n] Möglichkeiten, die ein neues Ereignis im Denken – um den Preis der Neuorganisation des gesamten Dispositivs – ans Licht bringen muß"[211]. Wie diese Neuorganisation andererseits aussieht, dies ergibt sich aufgrund der Unterdeterminiertheit (der Offenheit) des Erwartungshorizontes erst im Vollzug. Die Form dieser Neuorganisation im Voraus bestimmen zu wollen, hieße, um es mit Lyotard zu sagen, dem Geschieht es? vorzugreifen.

Der Kennzeichnung der Gegenwart durch die Notwendigkeit der Verkettung, durch das Geschieht es? bei Lyotard entsprechen daher bei Ricoeur die Begriffe der Initiative und des Anfangens: „anfangen heißt, den Dingen einen neuen Verlauf geben, ausgehend von einer Initiative, die eine Folge verspricht und so eine Dauer begründet. (…) ein Werk soll folgen."[212] Indem aber dieses Werk aus der Initiative entsteht, in der sich konfigurierend-refigurierend Erfahrungsraum und Erwartungshorizont überkreuzen, folgt dieses Werk keinem universalgeschichtlichen Modell, bleibt auch hier das Geschieht es? offen, ist Geschichte nicht totalisierbar[213].

Rückbezogen auf den Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit, die Frage nach dem Erfahrungsbezug von Theologie, eröffnet sich hier ein – wie Lévinas ihn nennt – heteronomer Erfahrungsbegriff, der das Kantische Ordnungspostulat durchbricht, indem er Richard Schaefflers Vermutung bestätigt, „daß es mehrere Ordnungsstrukturen geben

---

207 Ricoeur: *ZuE 3*, 300. Gerade dieses fiktionale Moment ermöglicht der historischen Erzählung nach Ricoeur dann das, was Lyotard fordert: nicht in die Universalgeschichte des Geistes aufhebbare Ereignisse (das „tremendum horrendum", 304) nicht zu vergessen: „Die Fiktion gibt dem entstetzen Erzähler Augen – Augen zu sehen und zu weinen. (…) Se erlaubt es der Geschichtsschreibung, zum Gedächtnis zu werden." (305f).

208 Ricoeur: *ZuE 3*, 334. Vgl. oben, S. 114f.

209 Ricoeur: *ZuE 3*, 334. Vgl. den Netz-Gedanken in dem holistischen System Nancey Murphy's, oben, S. 160.

210 Ricoeur: *ZuE 3*, 337.

211 Ricoeur: *ZuE 3*, 354. Vgl. Derridas Bestimmung des Verhältnisses von Spur, Wiederholung und Verschiebung im Begriff der Geschichte, Derrida: *Positionen*, v.a. 116 und 152.

212 Ricoeur: *ZuE 3*, 372.

213 Was dies im Bezug auf theologische Geschichtskonzeptionen wie z.B. bei Wolfhart Pannenberg bedeutet, hat Grimmer: *Nachgeschichte*, 210f aufgezeigt: „Teleologische Modelle sind nicht einzulösen, sie haben nur partielle Reichweite. (…) Für Geschichtszeichen und die sich daraus ergebenden Hoffnungen und Befürchtungen läßt sich nur plädieren; sie lassen sich nicht verordnen." (211).

könne, deren jede je auf ihre Weise erlaubt, was Kant gefordert hatte: ‚Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrungen lesen zu können.'"[214]: Solch eine heteronome Erfahrung, in der Begegnung mit dem und den Anderen und im Rechtsstreit der in dieser Begegnung zur Sprache kommenden, in sich differenten schwachen Geschichten, wäre genau eine „Haltung, die sich nicht in kategoriale Bestimmungen konvertieren kann und deren Bewegung zum Anderen hin sich nicht in der Identifikation wiedergewinnt, eine Bewegung, die nicht zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt"[215]. Eine Bewegung vielmehr, die Möglichkeiten der Verkettung sucht und in der Initiative, die sie für eine bestimmte Verkettung ergreift, sich der bleibenden Differenz anderer Verkettungsmöglichkeiten bewußt ist – denen gegenüber sie sich immer wieder zu bewähren hat.

Mit dem Stichwort der Bewährung ist angedeutet, daß auch eine Geschichtsschreibung, die sich dem schwachen Denken verpflichtet weiß[216], nicht reine Willkürlichkeit darstellt. Der Unterschied des Historikers gegenüber dem Fiktionserzähler ist nach Ricoeur vielmehr gerade der, daß der erste „eine Schuld gegenüber der Vergangenheit abzutragen" hat, dergestalt, daß er der Spur – oder den Spuren – der Ereignisse folgen muß, die er heute zur Darstellung bringen will[217]. Obwohl das Ereignis selbst uneinholbare in seiner Vorgängigkeit versunken ist, kann die Referentialität der Spur daher im Rahmen eines schwachen Denkens trotz aller Unrichtigkeit dieser Spurreferenz als Urteilskriterium im Konflikt der Interpretationen gelten: „Von zwei Erzählungen zumindest, die derselben Diskursart angehören, kann die eine zu recht für stärker als die andere befunden werden, wenn sie dem Ziel der Erzählungen näher kommt: nämlich an das Vorkommnis als solches anzuknüpfen, indem sie es bedeutet und sich referentiell auf es bezieht."[218]

Zugleich freilich wird deutlich, warum Gianni Vattimo die Hermeneutik durchaus zu recht als „koiné" gegenwärtiger Philosophie bezeichnen kann: bleibt auch der Historiker bei seinem Arbeiten auf die Refiguration der hinter der Spur aufscheinenden Ereignisse innerhalb des Kontextes einer je neue Lebenswelt angewiesen, so ist jede Darstellung Interpretation – und auch dies ist Interpretation[219]!

Aussagen lassen sich daher im Rahmen des schwachen Denkens nicht bewahrheiten in einem objektiven, endgültigen Sinn etwa einer adäquaten Wesenserkenntnis. Da nämlich die sprachliche Erschlossenheit der Wirklichkeit jeder Erkenntnis immer schon vorausgeht, kann „jede Verifikation oder Falsifikation von Urteilen nur im Horizont einer vorausgehenden, nicht transzendentalen, sondern ererbten Erschlossenheit erfolgen (…)"[220]. Am Ausgang des 20. Jahrhunderts wird dabei deutlich, daß die Vielfalt der kulturellen Welten, die durch solche Erschlossenheit konstituiert werden, irreduzibel ist[221]: sie auf die eine, „wirkliche" Welt zu reduzieren, hieße das Sprachspiel des abendländischen Denkens absolut zu setzen!

---

214 Schaeffler: *Dialog*, 45.
215 Lévinas: *Spur*, 215.
216 Der Begriff „schwaches Denken" wurde zunächst von einer Gruppe um Gianni Vattimo geprägt, vgl. Vattimo: *Glauben*, 29.
217 Ricoeur: *ZuE 3*, 223.
218 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 232, S. 264.
219 Vgl. Vattimo: *Interpretation*, 29, 155.
220 Vattimo: *Interpretation*, 31.
221 Vgl. Vattimo: *Interpretation*, 132.

Möglich ist dagegen auch im Rahmen des schwachen Denkens, nach der Bewährung einer Interpretation zu fragen: „Ihr [s.c. der Interpretationen] Wert liegt darin, daß sie zu einem schlüssigen Bild zu führen vermögen, welches in der Erwartung, daß andere ein akzeptableres Bild vorschlagen, allgemeine Billigung zu finden vermag“[222]. Solche schwaches Denken ist daher einerseits fähig, sich zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten seiner selbst zu vergewissern, bleibt aber andererseits dafür offen, daß Differenzen in dieses Denken einbrechen und zu einer Neuorganisation der Vorstellungswelt herausfordern. Insofern ist es gerade das schwache Denken der dekonstruktivistischen Postmoderne, das es ermöglicht, der Vielfalt gegenwärtiger Lebenswelten und der durch sie bedingten „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“[223] gerecht zu werden.

4.1.2.6 Eindeutigkeit und Differenz in der Geschichte Gottes mit den Menschen

Was es bedeutet, Theologie unter den Vorzeichen der Postmoderne zu treiben, das entscheidet sich in wesentlicher Weise dadurch, wie christliche Theologie mit diesem zweiten Vorzeichen, den Erfahrungen von Differenz(en), umgeht: sollen diese nicht als Bedrohung verstanden werden, der es die Eindeutigkeit des Offenbarungszeugnisses entgegenzusetzen gilt[224], sondern als Chance, durch die vielfältige und lebendige Wege von Theologie und Glauben ermöglicht werden, so ist danach zu fragen, ob auch in „der“ Geschichte Gottes mit den Menschen, wie sie die biblischen Texte bezeugen, Differenzen und Brüche deutlich werden – Zeichen, daß auch hier um die „richtige“ Verkettung, um die „richtigen“ Wege gerungen wird – oder ob diese die Einheit einer „Gottesgeschichte“ begründen, die als besonders qualifizierte Zeit geeignet wäre, „alle Zeit an sich zu nehmen“[225].
Friedrich Mildenberger beruft sich für die Herleitung des Begriffs der „Gottesgeschichte“ auf seinen Lehrer Hermann Diem und dessen Unterscheidung von Dogma und Dogmatik[226]. Dogma ist bei Diem „der Heilsratschluß Gottes selbst“[227], während die Dogmen Aussagen menschlicher Überlieferungsgeschichte sind, die „das Heilshandeln Gottes in seinem Daß und seinem Was“[228] bezeugen, aber „nie eine dem Ratschluß Gottes völlig adäquate Aussage sein [können], weil sie nur der Niederschlag des Heilshan-

---

222 Vattimo: *Interpretation*, 27.

223 Zu diesem Begriff vgl. Ulrich Beck: *Nebenfolgen*, 28f, eine Darstellung der Position Becks z.B. bei Ralf Ehe: *Informationsgesellschaft*. Der Begriff wird inzwischen von ganz unterschiedlichen Seiten gebraucht, u.a. auch von dem bayerischen Ministerpräsidenten Edmund Stoiber, der in seiner Rede zum 50. Übersee-Tag am 6.5.1999 in Hamburg die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen als eine der drei wesentlichen Dichotomien des 21. Jahrhunderts bezeichnet – freilich unter dezidiert moderner Akzentsetzung, denn für Stoiber bedeutet diese den „Widerspruch der toleranten Leitkultur des Westens in der Tradition des europäischen Humanismus und der Aufklärung, gegenüber politischen, religiösen und ethnischen Fundamentalismen in aller Welt“ (Edmund Stoiber: *Herausforderungen*). Daß das beschriebene Phänomen nicht unbedingt nur im 20. Jahrhundert anzutreffen ist, zeigt Wolfgang Hardtwig: *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*.

224 Dies wäre die Strategie von Möde und Marion, vgl. S. 178ff.

225 Vgl. oben, S. 218ff. Dort habe ich die sprachkritischen Einwendungen gegen dieses Konzept formuliert.

226 Mildenberger: *BD 1*, 261f, vgl. Diem: *Dogmatik*, 262f.

227 Diem: *Dogmatik*, 263.

228 Diem: *Dogmatik*, 262.

delns Gottes auf der menschlich-geschichtlichen Ebene ()[sind], die von diesem Geschehen selbst immer transzendiert ()[werden]“[229]. Es fiele nicht schwer, Diems Aussagen in der Perspektive der Postmoderne zu lesen; Mildenberger jedoch will in seiner Abwehr gegen metaphysisches Denken „vermeiden, daß sich hier die Vorstellung eines extramundanen Gottes und eines außerzeitlichen Planes bildet“[230], und spricht daher statt von Dogma von der Gottesgeschichte, die als Kontext aller Kontexte alle Zeiten umfaßt.

Was bei Diem als Begriff gefaßt war, ist damit bei Mildenberger zum Geschichtskonzept geworden, Konzept einer Geschichte, die in ihrer Universalität und Geschlossenheit in Widerstreit tritt zum Differenzdenken postmoderner Philosophie, welche durch ihr schwaches Denken eine Abkehr von einem als metaphysisch verstandenen starken Denken „der“ Geschichte vollziehen wollte. Mildenberger hier zu folgen, hieße daher, der metaphysischen Versuchung erneut zu erliegen:

Trotz aller Betonung der einzelnen biblischen Erzählungen – im Sinne von schwachen Geschichten – ist Mildenberger dazu genötigt, die Gottesgeschichte in allgemeine Begriffe – der großen Erzählung – zu fassen, die schwachen Erzählungen in die starke Geschichte aufzuheben: die Gottesgeschichte sei die Geschichte des Dabei-Seins Gottes, das den Glaubenden dazu bringe zu sagen „Ja, gut ist Gott dem Rechtschaffenen“ oder „Es ist gut, daß etwas ist und nicht nichts ist“. Durch diese Bezogenheit auf das Dabei-Sein Gottes bilde die Gottesgeschichte den „Kontext aller Kontexte“, der alle Zeiten umfaßt.

Diem dagegen hatte es sich gerade versagt, eine weitere Bestimmung des Dogmas vorzunehmen als diese, „daß das Dogma der Heilsratschluß Gottes selbst ist, und daß wir das Dogma in all unseren dogmatischen Aussagen nie adäquat erfassen können“[231] – und bleibt gerade damit wieder sehr nahe an dem schwachen Denken der Postmoderne. Diem betont die Kontextualität[232] der jeweiligen konkreten Ausformungen dieses Heilsratschlusses: „Der Ratschluß Gottes geht (…) in keiner dogmatischen Aussage auf. In jeder derselben ist dieser Ratschluß auf doppelte Weise gebrochen: einmal schon durch die menschliche Person des Apostels (…) [bei Diem identisch mit Verfasser, W.S.] und dann noch einmal durch die menschliche Person all jener Theologen – und auch der per nefas bei ihrer Entstehung mitwirkenden Staatsmänner und Kirchenpolitiker – welche die betreffende dogmatische Aussage formuliert und in der Kirche zur Anerkennung gebracht haben.“[233] Diese doppelte Gebrochenheit führe dazu, daß die biblischen Erzählungen „der Erklärung bedürftig (…), aber der Erklärung auch fähig geworden“ sind. Ihre Autorität anzuerkennen, bedeute „nicht einen Verzicht auf unsere eigenen Gedanken und Vorstellungen“, wir müßten nicht „statt unserer eigenen Sprache die Sprache Kanaans zu reden beginnen“[234]. Interpretation, um es mit dem Worten Vattimos zu sagen, wird möglich und nötig, gerade weil die Geschichte Gottes mit den Menschen nur in der Gebrochenheit und Perspektivität der Zeugnisse zur Darstellung kommt.

---

229 Diem: *Dogmatik*, 262.

230 Mildenberger: *BD 1*, 261.

231 Diem: *Dogmatik*, 263. Im Unterschied zu Mildenberger zieht Diem hier keine unmittelbaren ontologischen oder geschichtstheologischen Schlüsse!

232 Das Wort stammt freilich von mir, W.S. Vgl. aber z.B. seine Hinweise zur „Bedeutung der Verkündigungssituation“, Diem: *Dogmatik*, 204–208.

233 Diem: *Dogmatik*, 262.

234 Hermann Diem: *Theologie*, 95f, mit Karl Barth, KD I, 803–806.

Gegen Mildenberger geht es daher gerade darum, den Widerstreit und die Differenzen wahrzunehmen, die in „der" Gottesgeschichte selbst aufbrechen und deren Spuren in den biblischen Zeugnissen zur Darstellung kommen. Mildenberger selbst kann diesen Konflikt der Interpretationen durchaus wahrnehmen – allerdings ohne ihn in seiner Bedeutung für die Darstellbarkeit „der" Gottesgeschichte zu würdigen: in der vorexilischen Profetie sei deutlich, daß die Profeten sich gegen die „religiöse Tradition samt ihrer Sprache, in der sich das Vertrauen zum Herrn artikuliert"[235] stellen müssen, um so das Wort Gottes anzusagen, „wie es jetzt an der Zeit ist"[236]. Diese Tradition ihrer Zeit aber waren ja gerade die Erzählungen aus der Zeit der Väter, welche der Tradition der religiösen Sprache und der mit ihr verbundenen Heilsgewißheit zugrunde lagen – und die Teil unseres biblischen Kanons und damit der Tradition biblischen Sprechens geworden sind.
Die „alte Sprache" wird also von den Profeten „umgeformt"[237], die „alte" Geschichte im neuen Kontext refiguriert – so wie es den Anforderungen der Zeit entspricht, aber damit eben so, daß diese Interpretation zu derjenigen, die Anstehendes weiterhin mit der Sprache der Tradition auf Gott hin zur Sprache bringen will, in Konflikt gerät[238].
In dem Refigurationsprozeß, der sich in der profetischen Interpretation vollzieht, wird damit deutlich, daß die Geschichte Gottes mit den Menschen nicht im Sinne einer starken Erzählung universalisierbar ist: die Heilsgewißheit, gegen die etwa Jeremia spricht (Jer 7,4), ist ja gerade dadurch hervorgerufen, daß sich mit dem Jerusalemer Tempel eine Gründungserzählung verband, die in solch einem starken Sinn verstanden wurde[239]. In der Verkündigung der vorexilischen Profeten wird dagegen – um es mit dem Worten Lyotards zu sagen –, auch die Erzählung von der Erwählung nicht als Meta-Erzählung verstanden, welche eine Universalgeschichte begründet, in die alle Ereignisse aufgehoben werden könnten. Vielmehr erweist sich auch die Geschichte von der Erwählung als eine Geschichte der Tradition, mit der verkettet werden muß, jedoch so, daß das Wie? dieser Verkettung fraglich ist und das Hereinbrechen der Anderen zum Maßstab der Bewährung der gefundenen Verkettungsmöglichkeiten wird.
Der Widerstreit ist also spätestens seit der vorexilischen Zeit in die Geschichte der Erwählung eingezeichnet, und es ist die Zeit des Exils, in der die Frage des Wie? der Verkettung immer wieder neu aufbricht und einen Spalt in der Gottesgeschichte markiert:
Jeremias Brief an die Exilierten z.B. (Jer 27) verkettet mit der Geschichte von der Erwählung dergestalt, daß er – ähnlich wie Ezechiel (vgl. Ez 1,28 und 11,22–24) – die Verheißung des Mit-Seins Gottes von der Bindung an Land und Tempel löst und dadurch gegen eine Interpretation, die an dieser Verbindung festhält, Hoffnung und neues Leben

235 Mildenberger: *BD 2*, 132.
236 Mildenberger: *BD 2*, 159.
237 Mildenberger: *BD 2*, 159.
238 Daß es in diesem Konflikt dann auch wieder gegenseitig unterschiedliche Bezugnahmen auf die Sprache der Tradition geben kann, das merkt Mildenberger an, vgl. Mildenberger: *BD 2*, 149, zu Jes 28,16: „Daß der Glaubende nicht flieht, das kann an die Tradition des heiligen, des JHWHkrieges erinnern. Jedenfalls ist hier vom Propheten mit solcher Erinnerung an ein bewährtes Reden von Gott (…) ein Verstehensangebot gemacht. Das wohl eher für die Leute, die zuhören und sich zwischen widersprüchlichen Gottesworten entscheiden sollen." Doch gerade hierin ist ja der Widerstreit nicht aufgehoben, bleibt das Wie soll verkettet werden? offen.
239 Vgl. 2.Sam 7, 1.Kön 8 und die Kritik, die auch das DtrG an dieser Vorstellung übt (1.Kön 9,3–9). Vgl. Martin Noth: *BK IX/I*, 199, Wolfgang Werner: *Jeremia*, 97f.

ermöglicht. Wie und ob Gott und Mensch in der Zeit des Exils zusammensein können, das hat sich hier also durchaus neu zu bewähren!
Ähnliches gilt auch für die Zeit nach dem Exil. Auch bei diesem Neuanfang ist durchaus nicht ausgemacht, wie Gott und Mensch zusammen sein können: ein Projekt, das Ausländerinnen und Ausländer in die Geschichte Gottes integrieren will, widerstreitet einem Verständnis, nach dem Gottes Weg allein mit Israel weiterführen soll[240].
Gegen Mildenberger wird dieser Widerstreit in der Gottesgeschichte auch dort nicht aufgehoben, wo das Christusereignis als deren Mitte bestimmt wird: wie wir bereits gesehen haben, bleibt auch dieses der Vielzahl seiner Darstellungen gegenüber transzendent, in seiner Eindeutigkeit versunken in uneinholbare Vorgängigkeit. „Haben" wir aber auch das Christusereignis nur in der Interpretation der jeweiligen Autoren, so ist auch dort nicht einfach heraus, wie Gott und Mensch beisammen sein können. Vielmehr bietet dann jede der neutestamentlichen Traditionen eine bestimmte Verkettungsmöglichkeit an, die mit den anderen Verkettungsmöglichkeiten nicht ohne weiteres zur Deckung zu bringen und im Blick auf ihre Refigurationsleistung in ihrem je bestimmten Kontext zu bewähren ist. Deutlich wird dies, wenn wir betrachten, wie Paulus und Jakobus das *eine* Christusereignis in unterschiedlichen Kontexten zur Sprache bringen. „Eine direkte Harmonisierung der beiden Aussagen [sc. zum Verhältnis von Glauben und Werke; W.S.] ist hier schlechterdings unmöglich.", wie nicht nur Hermann Diem bemerkt[241]. Diem betont, daß sich beide dabei „auf dieselbe Stelle Gen. 15,6" berufen[242], die sie aber auf ihre je unterschiedliche Verkündigungssituation hin unterschiedlich auslegen – unterschiedlich mit ihrem Kontext verketten. „Dabei dürfen wir die Ausführungen des Jakobus über Hören und Tun (…) nicht unter dem paulinischen Gegensatz von Gnade und Werke sehen. Er geht nicht von dieser für Paulus eigentümlichen (…) Problemstellung aus, sondern er kämpft gegen einen Glauben, der die Werke ersetzen soll und betont dagegen die unlösbare Verbundenheit von beidem. Das tut er in einer polemischen Situation, in der er die durch die paulinische Verkündigung [die Sprache der Tradition!, W.S.] entstandene Gefahr eines Mißbrauchs der Gnade (…) auf seine Weise zu bekämpfen müssen meint."[243] Anwendende Auslegung dürfe diese Dialektik dann nicht zu schnell überspringen, sondern müsse gerade die Unterschiedlichkeit der beiden Zeugnisse in der Bedingtheit durch ihre jeweilige Situation wahrnehmen, bevor sie dann fragen könne, was „sie miteinander uns zu sagen haben"[244]. Dabei müsse dann nach der „sachgemäße[n] Übertragung dieser Zeugnisse in die heutige Verkündigungssituation" gefragt werden, mit der Folge, daß „um der heute gebotenen Konkretheit der Verkündigung willen bestimmte Zeugnisse der Schrift bevorzugt und andere zurückgestellt werden"[245].
Festzuhalten bleibt also sowohl für die biblischen Schriften als auch für heutige Anwendung: Theologisches Reden „ist nicht einfach ablösbar von der Konkretheit der Stunde, in die hinein es zu sagen ist. Und diese Stunde ist bei Paulus und bei Jakobus offensichtlich eine andere. Die Paulusformel wandert in die Stunde des Jakobus hinüber und wird

240 Vgl. Rut mit Esra 9–10 und dazu Carlos Mesters: *Rut*.
241 Diem: *Dogmatik*, 206.
242 Diem: *Dogmatik*, 206; nämlich Jakobus in 2,14ff, Paulus in Röm 4,3.
243 Diem: *Dogmatik*, 206.
244 Diem: *Dogmatik*, 207, mit Georg Eichholz, Jakobus und Paulus, ThExh (NF) 39(1953), 48.
245 Diem: *Dogmatik*, 205.

in ihr schief. In der Hand derer, die sie verwenden, wird sie verbogen. Jakobus aber *bewahrt* uns hier vor der Formel [oder mit anderen Worten: dem Formular der Sprache der Tradition; W.S.] und *fragt sich hindurch zur Sache*, d.h. aber zu dem Wort, das in neuer Stunde neu geboten ist. Das ist der Ernst des Ringens der Verkündigung um den Menschen."[246]

Muß aber die Geschichte Gottes mit den Menschen auf die dargestellte Weise immer wieder neu mit den Herausforderungen der Gegenwart verkettet werden, so ist diese Geschichte selbst nicht universalisierbar. Dies nämlich hieße, dem Geschieht es? vorzugreifen[247]. Im Werk des Paulus läßt sich diese Offenheit für das Geschieht es? entdecken:

Zunächst fällt der literarische Charakter der paulinischen Schriften ins Auge: die paulinische Literatur ist Briefliteratur – echte Briefe, keine Kunstbriefe, wie in der Forschung immer wieder betont wird[248]. Dieser Briefcharakter und die damit gegebene Kommunikationssituation darf nun nicht unterschätzt werden, gerade wenn es um die Frage geht, wie Paulus mit der Sprache der Tradition umgeht, mit der Geschichte Gottes mit den Menschen verkettet. Nicht nur im ersten Korintherbrief wird ja deutlich, daß Paulus hier auf ganz konkrete Fragestellungen seiner BriefpartnerInnen einzugehen hat[249], sondern fast immer sind die Stellungnahmen von der Konfliktsituation in dieser oder jener Gemeinde bedingt. Paulus erweist sich als dialektischer Theologe, der nicht nur seine eigene, sondern auch die Tradition seiner Gegner aufgreifen, theologisch auf die Fragestellungen der Konfliktsituationen reflektieren und produktiv umarbeiten kann[250].

Da Paulus sich außerhalb des jüdisch-palästinischen Kulturraumes bewegt, bedeutet diese Umarbeitung, daß er die bisherigen Sprachspiele konsequent dem Widerstreit der Denk- und Sprachformen des hellenistischen Kontextes ausgesetzt und nach neuen Verkettungsmöglichkeiten sucht[251]. Dies wird besonders an der Entwicklung der christologischen Hoheitstitel deutlich, wie sie in den paulinischen Briefen zu erkennen ist. Leonhard Goppelt z.B. hat gezeigt[252], wie Paulus mit dem Kyrios-Prädikat und der Vorstel-

---

246 Diem: *Dogmatik*, 207f.

247 Vgl. Grimmers Kritik an Pannenberg, Grimmer: *Nachgeschichte*, 209f.

248 s. z.B. Vielhauer: *Literatur* 63.

249 Vgl. 1.Kor 7,1 u.ö.

250 So stellt z.B. Theo K. Heckel zu der paulinischen Argumentation in 2.Kor 4,16–5,10 fest: „Paulus führt in der Perikope einen Dialog vor, in dem er Traditionselement des Dialogpartners – seiner ‚Gegner' – mit seinen eigenen Traditionselementen verknüpft. Gerade in der ‚Verknüpfung' erweist sich der Apostel als systematischer Denker, als Theologe." (Theo K. Heckel: *Innere Mensch*, 99f) Und: „Er [Paulus] bemüht sich um diskursive Darlegung seines Standpunktes, indem er Begriffe und Bilder zunächst übernimmt. (…) Er beläßt (…) [ihnen] ein begrenztes theologisches Recht (…)." (146). Ähnlich auch unser gemeinsamer neutestamentlicher Lehrer, Jürgen Roloff: „Man hat bei Paulus stets das Verhältnis zwischen konkreten Sozialstrukturen und theologischer Theoriebildung im Auge zu behalten. (…) Wenn er Gemeindeprobleme zu ordnen sucht, (…), so reagiert er (…) zunächst auf ganz konkrete Situationen: Keinesfalls bildet die Situation nur den Anlaß, der Paulus die Möglichkeit gegeben hätte, ein Stück seiner (…) Theorie einzubringen. In den meisten Fällen dürfte es sich eher umgekehrt verhalten: Die anstehenden Gemeindeprobleme nötigen ihn zu kritischer Reflexion und treiben ihn immer tiefer in theologische Klärungsprozesse hinein. Daraus ergeben sich dann Stellungnahmen, die in Fragestellung, Sprache und gedanklichem Duktus so stark von der jeweiligen Situation bestimmt sind, daß ihnen ein gewisser punktueller Charakter anhaftet.", Jürgen Roloff: *Kirche*, 87f.

251 Einen kurzen Überblick über das Phänomen des Hellenismus und die Stellung des Paulus gibt Hans Dieter Betz: *Art. Hellenismus*, zu Paulus bes. 27–29.

252 Leonhard Goppelt: *Theologie*, 391–414.

lung vom präexistenten Gottessohn Titel aus der hellenistischen Vorstellungswelt, die schon vorher in den hellenistischen Gemeinden auf Jesus angewandt worden sein können, aufgegriffen und in für ihn charakteristischer Weise uminterpretiert hat. Damit habe er zum einen dem Weltverständnis der hellenistischen Menschen Rechnung getragen, denn „Der palästinisch-jüdische Mensch erfuhr die *Welt als Geschichte*; daher verstand er Jesus als den eschatologischen Vollender der Geschichte. Für den hellenistischen Menschen aber war die *Welt der Kosmos*, das von Mächten beherrschte Weltgebäude. Alle Aussagen über Jesus, die für das Dasein dieses hellenistischen Menschen Bedeutung haben sollten, mußten daher auch auf den Kosmos bezogen werden. (…) Man entwickelte *eine Glaubenserkenntnis, die Jesu Kommen seinem Wesen gemäß auf den Kosmos bezog*."[253] Zum anderen aber habe er durch die Uminterpretation, die er auch diesen Titeln, und hier insbesondere dem Kyrios-Titel[254], gegeben habe, die Verbindung mit dem palästinischen Christentum gewahrt, so daß Goppelt zum Abschluß seiner Überlegungen sagen kann: „Das gestaltende Motiv ist das kerygmatische Aufsuchen des hellenistischen Menschen in seinem Verhältnis zum Kosmos. Hierzu wird, angeregt durch das Reden der Urgemeinde von Jesus als dem Herrn, eine apologetische Auswertung der hellenistischen kyrios-Vorstellung verbunden mit der durch die LXX vermittelten atl. Erwartung der eschatologischen Zuwendung Gottes als des kyrios zu seiner Schöpfung. Durch letzteres behält das Herrsein des Erhöhten den Charakter der Gottesherrschaft, die Jesus wollte und brachte, und die der maranatha-Ruf von ihm erwartet. In diesem Sinn ist die kyrios-Christologie der hellenistischen Kirche eine die sachliche Kontinuität wahrende Weiterführung der Vorstellungen über Jesus als Herrn in der palästinischen Kirche."[255] Die im Philipper-Hymnus vorliegende Drei-Stufen-Christologie erweist sich damit als Aufnahme einerseits und konsequente Neuinterpretation andererseits der judenchristlichen Zwei-Stufen-Christologie[256].

So sehr also Paulus einerseits in der Tradition des alttestamentlichen Sprechens steht, so sehr kann er doch andererseits Traditionen des hellenistischen Sprechens (mögen sie auch zum Teil schon in seinen Gemeinden übernommen sein) aufgreifen und im Zusammenhang der Anforderungen seiner je konkreten Verkündigungssituation im dialogischen Prozeß zwischen beiden zu Neuinterpretationen des christlichen Glaubens gelangen, die einerseits die anstehende Zeit seiner GesprächspartnerInnen treffen und andererseits den Bezug zu dem Verkündigungsgeschehen anderer Zeiten und anderer Orte aufrechterhalten. Wir können sagen: „Tradition wird jeweils verantwortet und in der Verantwortung vor der Gegenwart interpretiert, zugespitzt, korrigiert, umprofiliert. Der jeweilige Adressat spielt dabei eine Rolle. (…) Der Adressat *formuliert mit*."[257]

In der Geschichte Gottes mit den Menschen bricht hier erneut der Widerstreit auf, die Differenz der Anderen, die in dieser Geschichte nicht zur Aufhebung kommen können. Indem Paulus Möglichkeiten sucht, ihre Geschichte(n) mit der Geschichte zu verketten,

---

253 Goppelt: *Theologie*, 399f.

254 Im Hintergrund der hier in aller Kürze vorgetragenen Überlegungen steht der Philipper-Hymnus, Phil 2,6–11!

255 Goppelt: *Theologie*, 413f. Hier wird deutlich, was Theo K. Heckel das „begrenzte() theologische() Recht" der traditionsfremden Begriffe in dem dialogischen Prozess des Paulus nennt, Heckel: *Innere Mensch*, 146.

256 Vgl. Jürgen Roloff: *NT*, 320.

257 Georg Eichholz: *Paulus*, 105.

macht er zugleich deutlich, daß die Geschichte Gottes nicht universalisierbar ist. Auch für sie gilt, was Lévinas sagt: „Allheit ist nicht am Anfang, die Allheit ist vielleicht am Ende, und dann ist sie auch eine nichtgeschlossene Einheit oder Totalität.“[258]

Wo die Verwobenheit auch der Erzählungen von „der“ Geschichte Gottes mit den Menschen in je historisch-konkrete Kontexte erkannt und anerkannt ist, da ist der Widerstreit der neuen Interpretation in einen Rechtsstreit überführt: als eine unter anderen schwachen Erzählungen kann sie um ihr Recht, um ihre Anerkennung als legitime Ausdrucksform des Glaubens kämpfen. Auch dazu, wie solch ein Rechtsstreit zwischen schwachen Erzählungen ausgetragen werden kann, bieten die neutestamentlichen Schriften (mehr als) ein Beispiel:

Die ersten Christinnen und Christen sind noch fest in der Geschichte und Tradition des jüdischen Volkes verwurzelt. Für viele von ihnen, auch in der Jerusalemer Gemeinde, steht fest, daß die Geschichte Jesu einzuschreiben ist in die Geschichte der Erwählung des jüdischen Volkes. Dies bedeutet, daß für sie die Lebensformen dieses Volkes durch das Kommen Jesu nicht überwunden, sondern in ihre Eigentlichkeit überführt, „aufgehoben“ worden sind. Wer Teil der christlichen Gemeinde sein will, muß daher zuvor Teil des jüdischen Volkes gewesen sein. Diese Situation ändert sich grundlegend mit dem Auftreten des Paulus: aufgrund seiner eigenen Erfahrung ist für Paulus offenkundig, daß Gottes Gnade in Jesus Christus allen Menschen gilt, auch den Heiden. Paulus löst die Botschaft des Evangeliums von den Lebensformen des Gesetzes und verkettet so die Geschichte von Griechen und Römern mit der Geschichte der Erwählung Gottes. Solch eine Verkettung ruft Widerstreit hervor, solange die Vertreter einer anderen Verkettung dieser Geschichte, nämlich der allein möglichen Verbindung mit der Geschichte des jüdischen Volkes, ihre Geschichte als eine starke Erzählung verstehen, die den Heilswillen Gottes in universaler Form zum Ausdruck bringt.

Der Widerstreit wird in dem Maße zum Rechtsstreit, in dem die Zeugen als Zeugen anerkannt werden und ihnen ein Sprachspiel zur Verfügung steht, das von der Gegenseite geteilt wird[259]. Dies ist im sog. Apostelkonzil der Fall (Gal 2, Apg 15): Paulus und Barnabas werden von den Jerusalemern als Zeugen der gesetzesfreien Mission gehört, und das Sprachspiel ihres Zeugnisses („Gott hat große Zeichen und Wunder unter den Heiden getan“, vgl. Apg 15,12) wird auch von den Jerusalemern geteilt.

Die theologischen Differenzen sind nach dem Apostelkonzil keineswegs ausgeräumt, Juden- und Heidenchristen haben nicht zu *einer*, nun universal verbindlichen Form der missionarischen Arbeit und des Gemeindelebens gefunden. Aber beide Seiten haben über ihre jeweiligen Verkettungsmöglichkeiten einen Rechtsstreit geführt, in welchem sie versucht haben, ihre jeweilige Position verständlich zu machen und sich so mit- und übereinander verständigt. In dieser Verständigung hat sich gezeigt, daß sich beide Verkettungsmöglichkeiten in je ihrem Kontext bewährt haben und somit – sozusagen bis auf Widerlegung durch eine bessere Interpretation[260] – als zutreffende Refigurationen der Geschichte von der Zuwendung Gottes gelten können. Und beide Seiten haben – zumindest wenn die gegenseitige Anerkennung wirklich so umfassend war, wie Paulus und Lukas in je ihrer Weise erzählen – zu einem Verständnis ihrer eigenen Verkündigung

258 Lévinas: *Humanismus*, 138.
259 Vgl. zu dieser Unterscheidung von Widerstreit und Rechtsstreit oben, S. 235.
260 Vgl. Vattimo: *Interpretation*, 27, und oben, S. 110.

gefunden, in dem diese nicht mehr als totalisierende, starke, sondern als schwache Erzählung erscheint.
Muß also in der dargestellten Art und Weise immer wieder um die „richtige“ Interpretation der Geschichte Jesu gerungen werden, so kann die Geschichte Gottes mit den Menschen notwendigerweise nicht abgeschlossen sein. Vielmehr sind die Gläubigen dann immer wieder dazu verpflichtet, sich als Interpretationsgemeinschaft darüber zu verständigen, wie ihre eigene Geschichte mit dieser Geschichte zutreffend zu verketten ist – in gemeinsamer, gemeinsam interpretierter Praxis[261].
Die Brüche und Verwerfungen, die dabei in „der“ Gottesgeschichte deutlich werden – die sich nun als „Mahl von Geschichtchen“ oder „Archipel“ von Interpretationen erweist[262] –, machen diese dabei für eine Verkettung mit den Erzählungen des schwachen Denkens „anfällig“: Entspringt die Vielstimmigkeit der Zeugnisse aus dem Zum-Ereignis-Werden Gottes in der Kenosis der Inkarnation, dann läßt sich nach Vattimo die Hermeneutik als Erbe dieser Kenosis bezeichnen: „Nur als Erbe des christlichen Mythos von der Fleischwerdung Gottes kann die Hermeneutik sein, was sei ist: eine nicht metaphysische Philosophie vom wesentlich interpretativen Charakter der Wahrheit und mithin eine nihilistische Ontologie.“[263] Der Schwächung des Denkens in der Hermeneutik entspricht die Schwächung des göttlichen Seins in der Inkarnation[264]!

4.1.2.7 Ein Beispiel des „schwachen“ Denkens: Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre

Ist die Geschichte Gottes mit den Menschen in der dargestellten Art und Weise auf weitere Verkettungsmöglichkeiten hin offen, so lassen sich Brüche und Differenzen natürlich nicht nur in den Geschichten der biblischen Zeiten beobachten, sondern auch in „der“ Geschichte „der“ Kirche. Die Geschichte der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre kann dafür als Beispiel dienen:
Der Streit um das richtige Verständnis der Rechtfertigung führte im 16. Jahrhundert zur Kirchenspaltung, da jede der beiden Seiten ihre Auffassung als die einzig mögliche Verkettung mit der Geschichte der Erwählung verstand und für sie universelle Gültigkeit beanspruchte. Im Entstehungsprozeß der Gemeinsamen Erklärung läßt sich nun eine Veränderung dieses „starken“ Denkens hin zu einem „schwachen“ Denken beobachten: die Differenz der anderen wird nicht mehr als Bedrohung erlebt, sondern es wird versucht, die Stärke der jeweils anderen Position zu verstehen[265]. Die unterschiedlichen Verkettungsmöglichkeiten werden also in ihrer jeweiligen Logik nachvollzogen. Dies ermöglicht es dann, danach zu fragen, womit hier jeweils verkettet wird, und sich von da

---

261 Vgl. Joachim Track, oben S. 71. Paul Ricoeur hat darauf hingewiesen, daß aufgrund dieser Notwendigkeit zur beständigen Refiguration kein Übergang von der Idee der narrativen Identität zu derjenigen der Einheit der Geschichte möglich ist, Ricoeur: *ZuE 3*, 436f.
262 Vgl. Lyotard, oben, S. 235, und Grimmer: *Nachgeschichte*, 211f.
263 Vattimo: *Interpretation*, 84.
264 Vattimo: *Interpretation*, 75.
265 Vgl. den Aufbau des 4. Abschnittes, insbesondere die Absätze 20/21, 23/24, 26/27, 29/30, 32/33, 35/36, 38/39 (nach Lutherischer Weltbund und Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen: *GE*).

aus um ein gemeinsames Verständniss des jeweiligen Themas der Tradition zu bemühen[266]. Die Verpflichtung durch die Vergangenheit – die gemeinsame Tradition *und* die Trennung – wird also ernstgenommen, doch zugleich wird anerkannt, daß gefundene Verkettungsmöglichkeiten stets neu überprüft und gegebenenfalls auch verändert werden müssen:

„Wie die Dialoge selbst so ist auch diese Gemeinsame Erklärung von der Überzeugung getragen, daß eine Überwindung bisheriger Kontroversfragen und Lehrverurteilungen weder die Trennungen und Verurteilungen leicht nimmt, noch die eigene kirchliche Vergangenheit desavouiert. Sie ist jedoch von der Überzeugung bestimmt, daß unseren Kirchen in der Geschichte neue Einsichten zuwachsen und daß sich Entwicklungen vollziehen, die es ihnen nicht nur erlauben, sondern von ihnen zugleich fordern, die trennenden Fragen und Verurteilungen zu überprüfen und in einem neuen Licht zu sehen."[267]

Werden die Aussagen dieses Absatzes ernstgenommen, so kann strenggenommen keine kirchliche Lehre mehr universale, absolute Verbindlichkeit beanspruchen. Vielmehr sind dann auch kirchliche Lehraussagen Ausdrucksformen eines „schwachen" Denkens, daß zu je seiner Zeit und an je seinem Ort nach den bestmöglichen Verkettungsmöglichkeiten mit den Geschichten der Tradition sucht, auf daß christlicher Glaube heute zu lebendigen Darstellungsformen gelangt[268].

Die Geschichte der Gemeinsamen Erklärung zeigt, wie dabei der ursprüngliche Widerstreit in einen Rechtsstreit überführt werden kann, aus dem heraus – ähnlich wie beim Apostelkonvent – zwar keine Einheit und Uniformität entstehen, wohl aber Formen gegenseitig anerkannter Praxis und Verkündigung.

4.1.3 Drittes Vorzeichen: „Es gibt"

4.1.3.1 Postmoderner Nihilismus und die „Liebe zum Leben"

Das „schwache" Denken der Postmoderne führt, wie wir gesehen haben, in letzter Konsequenz zu einer nihilistischen Ontologie: ist jede Aussage Interpretation, so sind auch über das Sein als Grund der Wirklichkeit keine letztgültigen Aussagen möglich. Da auch die Hermeneutik selbst stets „nur" Interpretation einer bestimmten „Wirklichkeit", eines Widerfahrnisses, ist, bietet auch sie keinen „Zugang zu den Dingen selbst", bleibt sie „Rekonstruktion der geschickten Überlieferung", der der Rückgang auf ein ‚ontos ôn' verwehrt bleibt[269].

Der solchermaßen hermeneutisch begründete ontologische Nihilismus führt die Denker der Postmoderne nun aber keineswegs zu einem Skeptizismus oder Seins-Pessimismus. Im Bewußtsein der Uneinholbarkeit jeglichen gründenden Grundes erfahren sie sich als

---

266 Lutherischer Weltbund und Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen: *GE*, Absätze 19, 22, 25, 28, 31, 34, 37.

267 Lutherischer Weltbund und Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen: *GE*, Abs. 7.

268 Die Wahrheit einer Lehraussage erweist sich dann nicht mehr in objektiver Evidenz, sondern in ihrer Funktion als „eine entgründende ‚Erörterung'", unaufgebbar eingebunden in die Überlieferung als ein „nie abgeschlossenes Netz von Bezügen" (Vattimo: *Interpretation*, 130 und 312).

269 Vattimo: *Interpretation*, 155.

geworfen in eine immer schon (durch Sprache) erschlossene Welt[270]. Zumindest für die Hermeneutiker Ricoeur und Vattimo setzt In-der-Welt-Sein immer schon den Referenz-Kontext einer kulturell-geschichtlichen Welt voraus, ereignet sich jegliches Selbst- und Weltverstehen „nur im Horizont einer vorausgehenden, nicht transzendentalen, sondern ererbten Erschlossenheit“[271]. Am Anfang des (Nach-) Denkens des daseienden Subjekts über seine Beziehung zum Sein gibt es also immer schon nicht Nichts, sondern eine Tradition, einen Satz, von dem es angesprochen, herausgefordert ist: „Der Ausgangspunkt ist immer schon gegeben, wir antworten schon auf ein ‚Komm‘, das wir als die Notwendigkeit selbst empfangen und auf uns nehmen. (…) Aber kein Programm kann im voraus festlegen, daß etwas geschieht (…). Denn was programmiert ist, das geschieht nicht, es löscht sich in seiner Vorhersehbarkeit aus, es hat nicht die Kraft eines Ereignisses.“[272]
Aufgabe des „schwachen“ Denkens innerhalb dieses Horizonts des Daseins ist es nun, gegen dieses Sich-Geben das Seins im Dasein an-zu-denken und sich so „die verschiedenen Dimensionen der Welt“ zu eröffnen[273]. In dem Maße, wie sich das „schwache“ Denken dabei seiner eigenen Bedingtheit bewußt bleibt, stellt solche Dimensionenvielfalt keine Bedrohung mehr dar, sondern wird zur Chance – der Möglichkeit zu Veränderung und damit auch „eine[r] befreiende[n] Beziehung zur Überlieferung“[274]: „Das Seiende gibt sich dem Dasein im Horizont eines Entwurfes, der nicht die transzendentale Konstitution der Kantischen Vernunft ist, sondern die geschichtlich-endliche Geworfenheit, die sich zwischen Geburt und Tod innerhalb der Grenzen einer Epoche, einer Sprache, einer Gesellschaft entfaltet. Das ‚Werfende‘ des geworfenen Entwurfes ist aber weder das Leben im biologischen Sinn noch die Gesellschaft oder die Sprache oder die Kultur, es ist, laut Heidegger, das Sein selbst. Der paradox positive Charakter des Seins liegt gerade darin, keiner dieser vermeintlichen Gründungshorizonte zu sein und diese dagegen in einen unbestimmten Schwingungszustand zu versetzen. Als geworfener Entwurf rollt das *Dasein** vom Zentrum ins X: Die Horizonte, in denen das Seiende (und es selbst) ihm erscheint, sind Horizonte, deren Wurzeln in der Vergangenheit liegen und die zur Zukunft hin geöffnet sind, das heißt geschichtlich-endliche Horizonte. Sie zu erkennen, bedeutet nicht, über sie verfügen zu können, sondern stets auf weitere Zusammenhänge verwiesen zu werden (…).“[275]
Die Differenzen der Daseinsweisen und Lebenshorizonte behalten ihr Recht, ja sie führen zur Erweiterung der eigenen Möglichkeiten, doch sie bleiben aufgehängt in dem Ge-Stell und seinem „Schwingungsbereich“[276].
Das Subjekt in seinem Dasein aber rollt vom Zentrum ins X, da ihm die unterschiedlichen Daseinsentwürfe als Gabe vorgegeben sind. Es findet sich geworfen in eine Welt, die durch Sprache konstituiert ist und in der ihm andere begegnen: „niemals gegenwärtig

---

270 Es ist offenkundig, daß hierbei mit Heidegger verkettet wird, vgl. z.B. Vattimo: *Jenseits vom Subjekt*, 69ff, Vattimo: *Ende*, Kap. VII, oder Lévinas: *Ontologie?*.
271 Vattimo: *Interpretation*, 31.
272 Bennington und Derrida: *Portrait*, 29.
273 Vattimo: *Jenseits vom Subjekt*, 103. Vgl. auch Lévinas: *Ontologie?*, 106: „Das Denken ist das dramatische Ereignis des In-der-Welt-seins.“
274 Vattimo: *Jenseits vom Subjekt*, 91. Vgl. Vattimo: *Adventure*, 153: „All social communication is a locus for the unfolding of ontological difference, to the extend that communication realizes that twofold game of integration and ungrounding (…)“.
275 Vattimo: *Jenseits vom Subjekt*, 81f.
276 Vattimo: *Jenseits vom Subjekt*, 88.

(…) gibt sich die Gabe in einer Vergangenheit, die niemals Gegenwart war, und wird in einer Zukunft empfangen, die ihrerseits niemals gegenwärtig sein wird“[277]. Jeder Aktivität des Subjekts geht die Bejahung dieses Gegebenseins einer Welt voraus, da auch die Verneinung nicht ohne den Gebrauch der Sprache möglich wäre. Die Tatsache aber, daß die Sprache als solche nur in reiner Passivität empfangen werden kann, wird zum unmittelbaren Ausdruck dieses Gegebenseins von Welt[278]. Auch die Reflexion über das Gegebensein dieser Welt und ihre sprachliche Verfaßtheit kann die Vorgängigkeit der Gabe/Sprache nicht einholen: „Jede Metasprache setzt dieses ‚ja‘ voraus, das sie niemals beherrschen wird und das darum niemals Gegenstand eines Wissens zu werden vermag.“[279]

Wenn aber in dieser Weise Sprache vor allem anderen da ist, ist dann alles Satz, was ist? Diese Frage mit ja zu beantworten, hieße von neuem eine starke Ontologie einzuführen: „*Ist* ist nicht *was ist*. *Ist* ist auch nicht *ist wirklich*. Man kann nicht sagen: *Jeder Satz ist wirklich*. Noch weniger: *Alles Vernünftige ist wirklich*. Die Wirklichkeit ist eine Eigenschaft eines zu ermittelnden Referenten (…), sie ist nicht. Die Wirklichkeit eines Satzes eingeschlossen. Daß alles Wirkliche vernünftig ist – ja, wenn *vernünftig* bedeutet: dem Verfahren zur Ermittlung der Wirklichkeit eines Referenten entsprechend. – In: *Jeder Satz ist* bedeutet *jeder Satz: alles, was geschieht*; bedeutet *ist: es gibt, es geschieht*. Aber *Es geschieht* ist nicht, was geschieht, wie sinngemäß *quod* nicht *quid* ist (und die Darstellung nicht die Situation). Folglich bedeutet *ist* nicht: *ist da*, noch weniger: *ist wirklich*. *Ist* bedeutet nichts und würde das Vorkommnis ‚vor‘ der Bedeutung (dem Inhalt) das Vorkommnisses bezeichnen. Würde es bezeichnen und bezeichnet es nicht, da es das Vorkommnis situiert (‚vor‘ der Bedeutung), indem es dieses bezeichnet, und folglich *nyn* im *hysteron proteron* verbirgt (…). *Ist* wäre viel eher: *Geschieht es?* (wobei das deutsche *es* eine Leerstelle anzeigt, die von einem Referenten zu besetzen wäre).“ [280]

Bei aller Bejahung des *es gibt* – einen Satz, eine Welt – ist diese Welt, in die das Dasein geworfen ist, nicht totalisierbar, sondern bleibt offen für das *Geschieht es?* des Vorkommnisses[281]. Die Vorgängigkeit einer je bestimmten Lebenswelt und die Geworfenheit in diese Welt werden bejaht, doch zugleich verliert diese Geworfenheit ihren Charakter als tragisches Geschick in dem Maß, in dem Welt, Geschichte und „Dinge“ der Starrheit entkleidet werden, mit der sie ein starkes Denken überzogen hatte. Eingebettet in die Schwingungen des Ge-Stells (des *Es gibt*) werden sie offen für Veränderung, angewiesen auf das *Geschieht es?* einer neuen Verkettung.

Das schwache Subjekt der Postmoderne erfährt sich daher in seiner Geworfenheit in die Welt nicht mehr als eingespannt in die Sorgestruktur des Daseins, welches nach der Eigentlichkeit seines Seins sucht, sondern eingebettet in den Schwingungsbereich des Ge-Stells, in dessen Rahmen es möglich ist, das je und je gelebte Leben zu lieben. Das Sein in seiner „Eigentlichkeit“ ist in uneinholbarer Vorgängigkeit versunken. Die Trauer

---

277 Bennington und Derrida: *Portrait*, 198.

278 Vgl. Bennington und Derrida: *Portrait*, 195–200: „In ihrer Alterität diktiert uns die Sache, die (der) andere, ein Gesetz, das wir in einer Passivität empfangen, die sich diesseits der Opposition aktiv/passiv hält.“ (195) und: „Dieses Gesetz ist nichts anderes als die Gabe der Sprachen.“ (199).

279 Bennington und Derrida: *Portrait*, 200.

280 Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 131, S. 140, kursiv i.O.

281 Grund für diese Offenheit ist, daß ein einzelnes Satzuniversum niemals ein Ereignis adäquat zur Darstellung bringen kann, vgl. Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 113f, S. 126, und oben, S. 107.

darüber jedoch ist in der Postmoderne verwunden zu einer Bejahung des Daseins, das um seine Begrenztheit weiß und gerade aus diesem Wissen heraus das Bedürfnis entwikkelt, das Leben zu genießen[282]. Dieses Bedürfnis, das Leben zu genießen, charakterisierte Lévinas als die „Liebe zum Leben“: „Die Liebe zum Leben (…) liebt nicht das Sein, sondern das Glück des Seins. Das gelebte Leben – das ist der Genuß des Lebens selbst, (…).“[283] Anders als die Sorge „labt“ sich der Genuß an den Vorfindlichkeiten des Lebens, da er weiß, daß er die Endlichkeit des Daseins nicht überwinden kann. Gerade darin aber bleibt die Vorgängigkeit der différance gewahrt, bleibt das Subjekt schwaches Subjekt: „(…) die Zeit, in der das Ich seinen Akt beginnen kann, kündigt die Labilität seiner Unabhängigkeit an. Die Ungewißheiten der Zukunft, die den Genuß verderben, erinnern den Genuß daran, daß seine Unabhängigkeit eine Abhängigkeit impliziert.“[284] – Auch der Genuß greift dem *Geschieht es?* nicht vor.

4.1.3.2 Christliche Theologie: „Ja“ zur Welt und „Ja“ zum Leben – und die eschatologische Perspektive

Ist das „schwache“ Denken der Postmoderne auf die dargestellte Weise durch eine Bejahung der Gegebenheit von Welt einerseits und die Offenheit für Veränderung andererseits gekennzeichnet, so fällt es wiederum nicht schwer, dieses Denken mit den Traditionen christlicher Theologie zu verketten: diese steht ja im Spannungsfeld von Protologie und Eschatologie, bekennt Gottes als den Schöpfer und hofft zugleich auf die endzeitliche Vollendung.

Ist auch mit dem Kommen Gottes in Jesus Christus die Gottesgeschichte nicht ohne weiteres als abgeschlossen zu verstehen[285], so kann gerade an der Rede von der Schöpfungsmittlerschaft Christi gezeigt werden, wie sich „Ja“ zur Welt und zum Leben und eschatologische Offenheit miteinander verbinden: Ist der Christus gerade als der Erstgeborene von den Toten der Erstgeborene der Schöpfung, so ist diese Schöpfungsmittlerschaft ja auf die Wirklichkeit der Neuschöpfung zu beziehen[286]. Von der Auferweckung des Gekreuzigten her, so kann Friedrich Mildenberger sagen, ist Schöpfung als auf das Leben festgelegt zu sehen: „In der Güte des Schöpfers hat dieses Leben seinen endgültigen Bestand und kann und darf darum auf die endgültige Überwindung des Todes hoffen.“[287] Solche endgültige Überwindung steht aber gerade noch aus, so daß nicht nur die Gläubigen, sondern „alle Kreatur“ bis zum heutigen Tag in Geburtswehen liegt und der endgültigen Erlösung entgegenstöhnt[288]. Zwar haben die Gläubigen die

---

282 „Ein Seiendes ohne Bedürfnisse wäre nicht glücklicher als ein sich sorgendes Seiendes.“, Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 208.

283 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 207.

284 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 204f.

285 Vgl. oben, S. 238ff.

286 Vgl. Mildenberger: *BD 3*, 426–444. Als Verstehenskontext könnte auch Röm 8,9–11 herangezogen werden.

287 Mildenberger: *BD 3*, 437f.

288 Frei nach Röm 8,22.

Erstlingsgabe des Geistes empfangen, aber die Zeit, da Gott alles in allem sein wird[289], ist eschatologische Zeit.
Das „Ja" Gottes zur Welt und zum Leben, das er zu Anbeginn der Schöpfung gesprochen und nach der Sintflut bestätigt hat[290], wird refiguriert in dem „Ja" zum Leben, das Gott mit der Auferweckung des Gekreuzigten spricht. Dies jedoch gerade so, daß durch die Erzählungen von Schöpfung, Bewahrung, Auferweckung und Neuschöpfung ein Erfahrungsraum gegeben ist, durch den ein Erwartungshorizont konstituiert wird, der über die je gegenwärtige Geschichte hinausgeht und nach neuen Verkettungsmöglichkeiten drängt, dergestalt, daß wir darauf hoffen, daß unsere Geschichte und die Geschichte(n) der Welt tatsächlich gut ausgehen, das *Geschieht es?* in bezug auf des gute Leben Gottes sich realisiert.
Solche Verkettung mit der Erzählung vom guten Leben Gottes geschieht, wo in gegenwärtigen Widerfahrnissen die Nähe Gottes erfahrbar wird, Gott auftaucht in unserer Wirklichkeit[291]. Doch unter den Bedingungen dieser Weltzeit widerstreitet solcher Verkettung die bedrängende Gegenwart von Nicht-Leben und Tod.
Mildenberger will diesen Widerstreit aufheben, indem er auf den Zusammenhang zwischen der Rede von der Schöpfungsmittlerschaft Christi und dem, was er das „weisheitliche Sprechen" nennt, verweist[292]. Solches weisheitliche Sprechen sei wertende Weltwahrnehmung, in der Anstehendes gerade in seiner Bestimmtheit durch Gott wahrgenommen werde, eine Weltwahrnehmung, zu der die „Weltwahrnehmung der Gottlosen nun gerade keine Alternative" sei[293]. Sie leite dazu an, Welt in ihrer Bestimmtheit durch Gott wahrzunehmen, so daß „sich hier als allgemeines Sprechen festhalten [läßt]: daß es gut ist, daß etwas ist und nicht nichts ist"[294]. So halte gerade das weisheitliche Sprechen an der „Konstitution der Wirklichkeit in Gott" fest, durch die allein Mildenberger eine soteriologische Engführung des Glaubens meint überwinden zu können. Solches weisheitliche Sprechen nämlich bringe den sensus communis zum Ausdruck, der „das Einfachste, das Notwendigste und das Nützlichste" erfasse[295]. Das heißt dann aber: „Im Gelingen einer solchen Formulierung des Einfachsten, Notwendigsten und Nützlichsten wird erfaßt, was jetzt an der Zeit und also gut ist. Leben als durch Gott geschaffenes und begleitetes Leben kommt da zu Wort."[296] Und indem es Welt dabei so zur Sprache bringt, daß es „trifft, was sein soll, weil es so gut ist, (…) nimmt es Welt als die gute Schöpfung Gottes wahr"[297] und kann in dieser Wahrnehmung gerade auch gegen die Weisheit der Welt stehen.
Mir scheint hier bei Mildenberger eine aus mehreren Gründen unzutreffenden Verkettung vorzuliegen: zum einen erscheint mir fraglich, ob die Stichwort-Assoziation zu der

---

289 1.Kor 15,28.
290 Vgl. Gen 8,21f. Auch in dieser Bestätigung scheint das „schwache" Denken auf: das erneute „Ja" erfolgt nicht aufgrund der Tatsache, daß nun aller Widerstreit der Menschen ausgeräumt wäre, sondern vielmehr gerade weil es diesen Widerstreit immer geben wird: „denn das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf" (v.21).
291 Vgl. dazu Brandt: *Auftauchen Gottes*.
292 Mildenberger: *BD 3*, 439 u.ö.
293 Mildenberger: *BD 2*, 79.
294 Mildenberger: *BD 3*, 438.
295 Mildenberger: *BD 3*, 439.
296 Mildenberger: *BD 3*, 440.
297 Mildenberger: *BD 3*, 440.

paulinischen Unterscheidung von Weisheit der Welt und Weisheit Gottes[298] als zutreffende Verkettung mit dem komplexen Phänomen der alttestamentlichen Weisheit und ihrer Sprache angesehen werden kann[299]. Zum anderen wechselt Mildenberger hier zwischen zwei Satzregelsystemen, so daß nach Lyotard keine Verkettung möglich sein kann, sondern gerade neuer Widerstreit entsteht: Auch die Sätze „Gut ist Gott dem Rechtschaffenen." oder „Es ist gut, daß etwas ist und nicht nichts ist." sind nämlich zunächst als doxologischen Sätze zu verstehen, die in einem bestimmten Erfahrungszusammenhang beheimatet sind. Mildenberger selbst verweist immer wieder darauf, daß doxologische und Bekenntnis-Aussagen nicht aus ihrem ursprünglichen Kontext der einfachen Gottesrede gelöst und verallgemeinert werden dürfen[300]. Genau dies aber geschieht, wo diese Sätze als Begründung der Rede von der Konstitution der Wirklichkeit verwendet werden: sie werden aus ihrem ursprünglichen Kontext gelöst und generalisiert, aus dem doxologisch-konkreten in das fundamentaltheologisch-abstrakte Satzregelsystem überführt. In einem solchermaßen universalisierten Weltverständnis haben widerstreitende Erfahrungen konsequenterweise keinen Platz: „Nur wenn wir dabei bleiben, auch widerfahrendes Übel auf Gott zu beziehen – als seinen strafenden Widerspruch gegen die sündhafte menschliche Verkehrtheit –, kann die angesichts solcher Übel naheliegende Resignation überwunden werden durch die Hoffnung auf den seine Schöpfung begleitenden und vollendenden Schöpfer."[301] – Stimmt das, und kann das so einfach gesagt werden, angesichts solch unermeßlicher Übel wie z.B. in Auschwitz?

Mildenberger scheint dieses Problem zu spüren, wenn er hier die Rede von den Erwählten und den Übergangenen einführt: In Jesus Christus gelte die Erwählung Gottes allen Menschen. In dieser Erwählung durch Gott sei Menschsein konstituiert[302], doch ließe sich von solcher Erwählung „nur so reden, daß dabei zugleich die mit dabei sind, die bei solcher Erwählung übergangen werden (…) die Erfahrung der Erwählung schließt immer ein, daß hinter den Erwählten Übergangene zurückbleiben"[303]. Nur in der Verwerfung könne die Erwählung ihren Widerhalt finden[304], wozu Mildenberger auf Jakob und Esau, den Auszug aus Ägypten und den Kindermord in Bethlehem verweist. Gelte aber in Jesus Christus Gottes Erwählung allen Menschen, so dürften die Erwählten die Übergangenen nicht einfach vergessen, sondern seien verpflichtet, sie mitzubedenken, in der Hoffnung, daß in der Universalität der Zukunft Christi auch die Übergangenen in der „Nähe Gottes Raum"[305] finden und also „im Gedächtnis Gottes aufbewahrt"[306] sind. Dies ändere allerdings nichts an der Tatsache, daß unter den Bedingungen dieser Weltzeit „wir, die mit Jesus Verbundenen als die Erwählten"[307] es uns nicht angeraten sein lassen dürfen,

---

298 1.Kor 2,6f.

299 Vgl. Frank Crüsemann: *Welt*, 84–88; Horst Dietrich Preuß: *Gottesbild*, 136–145, und Horst Dietrich Preuß: *Theologie 2*, 219–224; Hartmut Gese: *Art. Weisheit*, 1576f, Hartmut Gese: *Art. Weisheitsdichtung* 1580f. Eine umfassende Auseinandersetzung mit Entwürfen einer weisheitlichen Theologie finden sich bei Martin Hailer: *Theologie als Weisheit*. Wenn ich Hailer und Mildenberger zutreffend lese, so übersieht auch Mildenberger die nach Hailer notwendige Unterscheidung von synkategorematischem Aspekt und Terminus: „Der synkategorematische Aspekt, verstanden als Strukturbeschreibung des theologischen Urteils in weisheitlicher Absicht, verweist auf den Aspekt des Terminus als seinen – ihm eigentümlich fremden – Inhalt." (Hailer: *Theologie als Weisheit*, 271f).

300 Vgl. z.B. seine Überlegungen zur Prädestinationslehre als Lehre, Mildenberger: *BD 3*, 23–35.

301 Mildenberger: *BD 3*, 476.

302 Mildenberger: *BD 3*, 181.

303 Mildenberger: *BD 3*, 191.

304 Mildenberger: *BD 3*, 181, mit Calvin.

305 Mildenberger: *BD 3*, 191.

306 Mildenberger: *BD 3*, 185.

307 Mildenberger: *BD 3*, 185.

im „Gespräch mit den Übergangenen [das sind hier dann die nicht mit Jesus Verbundenen, also die „Welt"! – W.S.] (…) uns deren Sprechen samt seinen Themen vorgeben zu lassen." Damit nämlich „verwickeln wir uns in jenes Sorgen, das Jesu Wort verbietet."[308]
In den biblischen Zeugnissen ist es entgegen Mildenberger gar nicht so ausgemacht, daß Erwählung und Verwerfung stets miteinander verbunden sind. Die Wege des Dabei-Seins Gottes sind vielmehr auch mehrdimensional möglich. Erinnert sei hier nur an die Geschichte von Isaak und Ismael: Isaak wird zum Stammvater des erwählten Gottesvolkes – aber Ismael ist ganz und gar nicht der verworfene Widerpart dieser Erwählung. Vielmehr ergeht an seine Mutter Sara zweimal in ganz ähnlicher Weise die Verheißung wie dies an Abraham geschehen ist, daß nämlich Gott Ismael zu einem großen Volk und also ihre Nachkommen zahlreich machen will[309].
Weiter ist zu fragen, ob die Übergangenen, von denen Mildenberger spricht, gerade wenn die Unterscheidung auch auf die gegenwärtige Unterscheidung der Gläubigen von der Welt angewandt wird, denn wirklich die *von Gott* Übergangenen sind[310]. Wenn alle Wirklichkeit als von Gott bestimmt angesprochen können werden muß[311], dann ist dies natürlich schlecht anders möglich, und der Hinweis darauf, daß die Erwählten die Übergangenen nicht noch einmal übergehen dürfen, indem sie ihre unmittelbare Verbundenheit mit diesen vergessen[312], bleibt bei Mildenberger daher nur ein Licht am Horizont[313].

Eberhard Jüngel hat in Auseinandersetzung mit Hans Jonas einen anderen Lösungsweg vorgeschlagen, der den Widerstreit zwischen dem Leiden in der Welt und dem in Jesus Christus offenbaren Liebeswillen Gottes m.E. besser aushalten kann: Jonas nämlich hat, ausgehend von dem Gedanken der Schöpfung als Selbstentäußerung Gottes, formuliert: „Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben."[314] Jüngel sieht hier letztlich Gott überhaupt in Frage gestellt, auf eine Weise, wie das christlicher Theologie, die von Gottes „Zur-Welt-Kommen() in dem Menschen Jesus Christus und der sich in diesem Kommen vollziehenden Offenbarung"[315] ausgeht, nicht möglich sei, da sie ja gerade mit der gegenwärtigen Wirksamkeit Gottes rechne. Das in dieser Offenbarung begründete trinitarische Denken Gottes ermögliche es dann, nicht „von einer verhältnislosen Identität Gottes mit seiner Schöpfung" zu reden – solche Rede müsse nach Auschwitz allerdings zu den Jonas'schen Folgerungen gelangen –, sondern „Gott im Verhältnis zu seiner Schöpfung" zu denken[316]. Christliche Theologie werde daher „einzig und allein auf den am Kreuz leidenden Gott hinweisen können, (…). Hier, am Kreuz Jesu Christi wird jene Ohnmacht Gottes erfahren, die als Ohnmacht der Liebe die Allmacht der Liebe nicht destruiert, sondern allererst konstituiert. (…) die Schwäche der Liebe [ist] ihre unvergleichliche Stärke. Und deshalb konnte der den Tod erleidende Gottessohn den Tod überwinden (…)[,] ist die Liebe, die Gott *ist* (…), als die Einheit von Leben und Tod zugunsten des

---

308 Mildenberger: *BD 3*, 404.
309 Gen 21,18 und 12,2; Gen 16,10 und 13,16; 15,5. Vgl. Claus Westermann: *BK I/2*, jeweils z.St.
310 Daß sie dies, aller Universalität der Zukunft Christi zum Trotz, tatsächlich sind, wird bei Mildenberger: *BD 3*, 185 deutlich!
311 In dieser Voraussetzung meine ich dann wieder das traditionelle causa-prima- und Allmachts-Denken erkennen zu können.
312 So die Bemerkungen im P^{e}tit-Text Mildenberger: *BD 3*, 185.
313 Und ich kann mir nicht vorstellen, daß es für die weinende Rahel dann ein Trost sein kann, wenn sie in ihrer Klage die Auskunft erhält, daß ihre Kinder zwar wirklich die *von Gott* Übergangenen sind, aber um der Universalität der Zukunft Christi willen wohl doch in Gottes Gedächtnis einen Platz haben!
314 Gottesbegriff nach Auschwitz, 85, zitiert bei Eberhard Jüngel: *Anfangen*, 271.
315 Jüngel: *Anfangen*, 271.
316 Jüngel: *Anfangen*, 272f, Zitate 272.

Lebens zu bestimmen. Von *diesem* Gottesgedanken her ist es möglich, auch angesichts der potenzierten Greuel von Auschwitz und der beklemmenden Tatsache, daß in dieser Welt *noch immer* an der Potenzierung der Greuel, die Menschen einander zufügen können, gearbeitet wird, Gott einen *guten Gott* zu nennen und als solchen zu loben."[317] Allmacht Gottes kann Jüngel daher nur als die „Allmacht des für sein Geschöpf leidenden Gottes"[318] verstehen, nicht als Allkausalität. Vielmehr müsse gerade die Rede von der creatio ex nihilo so verstanden werden, daß Gott sich hier selbst begrenzt hat, indem er „das von ihm gewollte Andere neben sich" setzt[319]. Solche Selbstbegrenzung Gottes in seinem ursprünglichen Anfangen aber entspreche dem Geheimnis der Liebe Gottes, die das trinitarische Sein Gottes ausmache – als „Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins" und damit auf sich selbst bezogen und selbst begrenzt zugleich[320]. Versteht er so das Werk der Schöpfung bereits als Werk der Liebe und der Selbstbegrenzung Gottes, so ermöglicht dies Jüngel, unter Aufnahme des Zimzum-Denkens der Kabbala[321], von der gegenwärtigen Wirksamkeit Gottes sprechen zu können, ohne die Auschwitz-Erfahrung zu übergehen: es ist ein „concurrere Gottes mit dem Weltlauf (…), indem Gott *suaviter* Einfluß nimmt – nämlich indem er mit den Leidenden leidet."[322]

Anstehendes auf Gott hin auszusagen, ist bei Jüngel hier dann durchaus möglich, allerdings nicht mehr so, daß dieses Anstehende durchgängig als durch Gott konstituiert gedacht werden könnte[323]: „Wir werden (…) das *Entstehen* des Bösen und die Faktizität der Übel nur als ein dunkles Rätsel bezeichnen können."[324] Doch sei eine Erklärung des Bösen der Theologie auch nicht aufgegeben, die Haltung des Glaubens angesichts der Übel sei vielmehr die Klage zu Gott. – Solche Klage, so ergänze ich, hat ihren Anhalt dann gerade in der bisher erfahrenen Liebe Gottes und in der Hoffnung auf die Zukunft dieser Liebe, wie sie in der Hoffnung auf das Reich Gottes zum Ausdruck kommt. Damit aber wird gerade auch die Liebe nicht zum abstrakten Prinzip des Handelns Gottes in der Welt universalisierbar, sondern bleibt eingebunden in die „schwachen" Erzählungen ihrer je konkreten Realisierung, angewiesen auf je neue Verkettung: Geschieht es? – daß die Liebe sich im Widerstreit der Welt je neu ereignet[325]?

Das aber heißt, Unabgeschlossenheit und Kontingenz „der" Geschichte einzugestehen – der Geschichte Gottes wie der Welt[326]. Dann aber kann Theo-logie von Gott und seinem Wirken in der Welt – auch von seinem Schöpfersein – nur so sprechen, daß sie den Spuren dieser Nähe Gottes in der Welt nachspürt und versucht, gegenwärtige Erfahrungen

---

317 Jüngel: *Anfangen*, 274.
318 Jüngel: *Anfangen*, 272.
319 Jüngel: *Anfangen*, 267.
320 Jüngel: *Anfangen*, 268.
321 Das ist der Gedanke des Sich-Zusammenziehens Gottes, um der Welt als Welt Raum zu geben, Jüngel: *Anfangen*, 271.
322 Jüngel: *Anfangen*, 274.
323 Dies hieße, Gott letztlich im Modus der Substanz denken, und hier ließe sich dann nach Auschwitz tatsächlich nur mit Jonas zu dem sich völlig entäußerten Gott gelangen, vgl. Jüngel: *Anfangen*, 273.
324 Jüngel: *Anfangen*, 274.
325 Vgl. Track: *Theologie am Ende*, 48–56. Der Vorwurf, daß die Liebe im Christentum wiederum zum universalisierten Prinzip werde und daher totalitäre Züge trage, stammt von Lyotard: *Widerstreit*, v.a. Nr. 232–235, S. 264–267.
326 Vgl. dazu Elisabeth Zwick: *Geschichte*, 132. Im Bereich der Naturwissenschaft setzt sich diese Erkenntnis gegenwärtig in der Chaosforschung durch. Vgl. dazu und zu theologischen Verkettungsmöglichkeiten Dietrich Ritschl: *Logik*, 65–68, und Dietrich Ritschl: *Gott*, 252–255.

mit diesen Spuren zu verketten. Solche Verkettung geschieht im Zusammenhang mit dem Erfahrungsraum der christlichen Traditionen, mit den Zeugnissen, in denen Menschen an anderen Orten und zu anderen Zeiten von der erfahrenen Zuwendung Gottes erzählen. Dieser Erfahrungsraum spannt einen Erwartungshorizont auf, in dem sich die Hoffnung ausdrückt, daß die Liebe Gottes und seine Zuwendung zu den Menschen auch zukünftig geschehen und Tod und Böses überwinden werden. Indem diese Hoffnung eschatologische Hoffnung ist, bleibt sie gegenüber der Wirklichkeit unserer Welt(en) immer transzendent[327]; indem aber gerade aus der Spannung von Erwartungshorizont und Erfahrungsraum Verkettungmöglichkeiten entstehen, der Weg Gottes mit den Menschen weitergezeichnet (und -gegangen) wird, ist solche Hoffnung nicht ohne Ort (u-topos), bestimmt sie vielmehr die „wirkliche Geschichte“[328]:

„Die Hoffnung prägt konkrete Zeit und ist wirklich gelebtes Leben in hohem Maße gestaltende Kraft, indem sie auf Beendigung des der Hoffnung Abträglichen und Erschließung und Erweiterung des ihr Zuträglichen dringt. Damit reagiert sie aber nicht nur auf äußere Ereignisse (…), sondern sie bezieht sich gestaltend auf den Fluß realen Erlebens in wechselnden Weltzuständen. Sie gehört zu den anspruchsvolleren Erlebensarten, die nicht nur Erfahrungen mit Erfahrungen machen und darüber hinaus aus Erfahrungen mit Erfahrungen lernen, sondern auch ihre eigenes Erfahrenerwerden durch außenorientierte Steuerung des selbstbezüglichen Erfahrens beeinflussen. Dies geschieht vor allem durch die Kraft der Hoffnung, konkrete Zeit festzuhalten und zu wandeln.“[329]

Indem die Hoffnung so die Zeiten übergreift, ist sie weltgestaltende Kraft; und doch bleibt sie dabei immer Differenzerfahrung, wie Michael Welker betont. Gerade darin bestehe ihre spezifische Kraft, „daß sie die Differenzerfahrungen des Bedürfnisses, die Differenzerfahrung der Spannung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und die Differenzerfahrung von Erfüllung und Enttäuschung gerade *nicht* zusammenfallen läßt.“[330] So ermögliche sie es dem hoffenden Menschen, sich selbst – und, so ergänze ich, seine Welt(en) – „in Identität und Differenz, in Konstanz und Wandel“ zu verstehen[331].

Die Perspektive dieses eschatologischen Erwartungshorizontes läßt sich dabei mit der Sprache der Tradition als Perspektive des Reiches Gottes bezeichnen, jedoch muß auch dieses in einem „schwachen“ Sinn verstanden werden, wenn hier dann nicht eine „terroristische“ Einheitsvorstellung in das theologische Denken einbrechen soll[332]: auch die Kennzeichen dieses Reiches können dann nicht in einem abschließenden Sinn formuliert werden, sondern müssen im Sinne der regulativen Sätze Dietrich Ritschls verstanden werden: diese sind Sätze, „die bei einem Menschen oder bei einer Gruppe für überprüfbares Denken und Sprechen und für geordnetes Handeln sorgen“[333]. Gerade diese Über-

---

327 Diese „absolute Zukunft“ des Reiches Gottes als „assymptotischer letzte Verweispunkt“ betont unter Aufnahme von Karl Rahner und Johann Baptist Metz, Zwick: *Geschichte*, 138f.

328 Erinnert sei nochmals an die Aussage Ricoeurs zu diesem Zusammenhang, s. oben, S. 112.

329 Michael Welker: *Hoffnung*, 33.

330 Welker: *Hoffnung*, 30.

331 Welker: *Hoffnung*, 31; vgl. Paul Ricoeur zur Unterscheidung von Identität und Ipseität, oben S. 139.

332 Vgl. zu dieser Gefahr Track: *Theologie am Ende*, 48–50. Nur dann, wenn die Liebe solchermaßen als universalisierbares Prinzip verstanden würde, wäre Lyotards Rede von der „List der Liebe“ im Christentum (Lyotard: *Juden*, 54) für Track zutreffend.

333 Ritschl: *Logik*, 142.

prüfbarkeit muß dabei gewahrt bleiben – im Sinne einer doppelten Überprüfbarkeit: anhand von der Entdeckung neuer Möglichkeiten in den Texten der Tradition einerseits und anhand von der Entdeckung bislang unberücksichtigter Dimensionen des Handelns Gottes im Zusammenspiel von Erwartungshorizont, Erfahrungsraum und gegenwärtiger Weltwahrnehmung andererseits. Eine so verstandene Rede von der Perspektive des Reich Gottes als Ziel des Weges Gottes mit den Menschen hält den Widerstreit offen[334].

Solches Offenhalten für den Widerstreit kann zu zweierlei Konsequenzen führen:
Zum einen wird gerade die Perspektive der Hoffnung zu einer Sensibilisierung in der Wahrnehmung der Differenz zwischen gegenwärtigen Welten und dem Erwartungshorizont des Reiches Gottes führen. Christliches Glaube wird daher Welt so in ihrer Bezogenheit auf Gott und die Perspektive seines Reiches wahrnehmen, daß diese Bezogenheit einmal im Lobpreis, das andere Mal in der Klage zum Ausdruck kommt[335]. Solche Klage bleibt mit der Hoffnung verbunden, indem sie gerade dort, wo sie das Ausstehen der Nähe Gottes zur Sprache bringt, an der Hoffnung auf das (neu-)schöpferische Handeln Gottes festhält und die Welt auch hier nicht Gott-los sein lassen will. Dies *kann* in letzter Konsequenz dann dazu führen, hier die Gegenwart des in der Person des Gekreuzigten in diese Differenz gekommenen Gottes zu erkennen – als des mitleidenden Gottes[336].
Es kann aber *auch* dazu führen – und dies ist die andere Konsequenz aus dem Offenhalten der Reich-Gottes-Perspektive für den Widerstreit –, daß damit der Widerstreit in Gott selbst hineingetragen wird, der „Spalt" in Gott aufbricht, in dem Gott, der sich aufgrund seiner kenosis verwechselbar gemacht hat, und von dessen Allmacht der Liebe nicht anders zu sprechen ist, als daß zugleich auch die Ohnmacht dieser Liebe im Gekreuzigten zur Sprache kommt[337].

4.2 Eine Systematische Theologie im Konflikt der Interpretationen

Unter den Vorzeichen der dekonstruktivistischen Postmoderne erweist sich alles Denken, jegliches Bewußtsein und alle Erkenntnis als sprachlich und damit in letzter Konsequenz kontextuell bedingt. Das Wesen, das „Ding an sich" (Husserl), ist in uneinholbarer Vorgängigkeit versunken, „ausgeliefert" dem Spiel der Differenzen, in dem Annäherung (Re-Präsentation) nur in Form je neuer Re-Figuration, Verkettung erfolgen kann. Ist der Widerstreit dergestalt eingeschrieben in das Bemühen um Erkenntnis, so kann sich das

334 Ich sehe mich mit Ritschl daher in der Ablehnung monothematischer wie totalisierender theologischer Entwürfe verbunden (Ritschl: *Logik*, 144–147), würde aber andererseits nicht beanspruchen wollen, daß „mit der Entdeckung der impliziten Axiome Gott selbst entdeckt wird" (270). Sind nicht auch diese letztlich durch die „Beziehung der Unrichtigkeit" bestimmte „Spuren" Gottes, denen gegenüber Gott selbst transzendent bleibt? – Mit ähnlicher Skepsis begegne ich daher – bei aller Zustimmung zu Ritschls Einschätzung der gegenwärtigen ökumenischen Problemen – auch seinem Postulat, daß in der „Begegnung mit dem Christus praesens" in der Liturgie aufgrund des hier ermöglichten gemeinsamen doxologischen Handelns eine „letztgültige(.) Verifikation theologischer Sätze" erfolge, Dietrich Ritschl: *Ökumenische Forschung*, 56f.

335 Vgl. Jüngel: *Anfangen*, 275.

336 Vgl. Welker: *Hoffnung*, 35f, und Ernst Feil: *Bonhoeffer*, 348.368–379.

337 Vgl. Track: *Theologie am Ende*, 55f, ein mögliches Neuverständnis der Allmacht Gottes bietet Wilfried Joest: *Dogmatik 1*, 178–185.

(wissenschaftliche) Wissen nicht mehr dadurch legitimieren, daß es auf die Universalität seiner Aussagen verweist. Kriterium des wissenschaftlichen Arbeitens wird nach Lyotard dann vielmehr, wie weit ein wissenschaftliches System dazu fähig ist, den Widerstreit selbst mit sich zu führen, den Konflikt der Interpretationen und die Vielzahl der Verkettungsmöglichkeiten zur Darstellung zu bringen. Wissenschaft als „ein Modell eines ‚offenen Systems', in welchem die Relevanz der Aussage darin besteht, ‚Ideen zu veranlassen', das heißt andere Aussagen und andere Spielregeln" [338].

Für theologisches Arbeiten, das unter den Vorzeichen der Postmoderne geschieht, bedeutet dies, daß ihm der Rückgang zu dem Wesen Gottes im Sinne des „starken" Denkens verwehrt ist[339]. Ist auch jede Aussage über das Wesen Gottes „nur" Interpretation und kann diese Schwächung des theologischen Denkens durch keinen offenbarungstheologischen Ansatz überwunden werden[340], so bleibt Theologie selbst im Schwebezustand des Ge-Stells: Theologie auf dem Weg, immer darum bemüht, in den Spuren Gottes zu bleiben und die Erzählungen von der Nähe Gottes je neu mit der Gegenwart zu verketten[341]. Dies bedeutet, je neu um die zutreffende Interpretation der Nähe Gottes zu ringen und den Widerstreit als „Spalt" in Gott hineinzutragen, insofern als auch seine Liebe zu den Menschen dann nicht universalisierbares Prinzip ist, sondern stets dem *Geschieht es?* ausgesetzt bleibt.

Wie kann Theologie unter diesen Vorzeichen als *Systematische* Theologie verstanden werden[342]? Dieser Frage soll im nächsten Abschnitt nachgegangen werden. Aus ihrer Bearbeitung ergeben sich Konsequenzen für die Bestimmung der Aufgabe von Theologie sowie für die Frage nach ihrem Wirklichkeitsbezug, mit deren Beantwortung sich dann Überlegungen zum Erfahrungs- und Kontextbezug von Theologie und ihrer doppelten Verantwortung gegenüber den Bedingungen der jeweiligen Lebenswelt und gegenüber den Texten der Tradition verbinden. In dem zweiten Abschnitt dieses Kapitels

---

338 Lyotard: *Wissen*, 185.

339 Hingewiesen werden soll hier nochmals darauf, daß nach Derrida solch ein „starkes" Denken auch in den meisten Formen einer negativen Theologie begegnet: „‚negative theology' seems to reserve, beyond all positive predication, beyond all negation, even beyond Being, some hyperessentiality, a being beyond Being. (…) I would hesitate to inscribe what I put forward under the familiar heading of negative theology, precisely because of that ontological wager of hyperessentiality that one find at work both in Dionisius and in Meister Eckhart, for example (…).", Derrida: *How to Avoid Speaking*, 77f.

340 Vgl. oben, S. 203ff.

341 Bei allen Anfragen an die Durchführung der A/Theology von Mark C. Taylor scheint mir deren Darstellung durch Terrence W. Tilley doch eine sehr treffende Beschreibung solch eines Unternehmens zu geben: „A/theology is *neither* completely deconstructive *nor* constructive, ‚it might be defined as something like a nonnegative negative theology that nonetheless is not positive. A/theology pursues or, more precisely, is pursued by an alterity that neither exists nor does not exist but is beyond both Being and Nonbeing' (…).", Tilley: *Postmodern Theologies*, 62, vgl. Taylor: *Disfiguring*, 316. Theologie bleibt ausgespannt zwischen „erring" und „wanting" – eben Theologie auf dem Weg, vgl. Mark C. Taylor: *Erring*, Taylor: *Dénagation*, 352. Zu Taylor s.a. oben, S. 167ff.

342 Dies war eine der leitenden Fragestellungen der Christian Systematic Theology Group der American Academy of Religion während des Annual Meetings 1999 in Boston, vgl. deren Call for Papers: eines der Themen sei „the very idea of a systematic theology. The possibility and the value of systems has been widely challenged in recent years. Must the role (indeed, even the goal) of systematicity be rethought? What significance does this discussion have for the pursuit of systematic theology today?" Ich bin Philip Clayton und der Sektionsleitung zu großem Dank verpflichtet, daß sie mir die Gelegenheit gegeben haben, wesentliche Teile der folgenden methodischen Überlegungen in Boston vorzutragen und zu diskutieren.

werde ich dann – gleichsam in Umkehrung der Denkrichtung dieser methodischen Überlegungen – ein theologisches System entwickeln, welches ausgehend von dem Widerstreit, der in dem trinitarischen Denken der Tradition mitgeführt ist, in sich plurale und differente interpretatorische Wahrnehmungsmuster der Nähe Gottes zur Verfügung stellt – ein „Netz" möglicher Wahrnehmungsformen –, welche dazu anleiten mögen, unterschiedliche Widerfahrnisse in unterschiedlicher Weise als Erfahrungen der Nähe Gottes zu lesen und sich zugleich über die Art und Weise dieser Erfahrung „zwischen" den Kontexten verständigen zu können.

4.2.1 Ein „schwaches" Verständnis von der Systematik der Theologie

Bereits Paul Tillich hat in seiner Systematischen Theologie darauf hingewiesen, daß die systematische Form der Theologie nicht im Sinne eines deduktiven Systems verstanden werden dürfe: „Ein solcher Versuch wäre auch im Hinblick auf den existentiellen Charakter der christlichen Wahrheit ein Widerspruch in sich selbst (…). Ein System ist ein Ganzes aus folgerichtigen, aber nicht deduktiven Sätzen."[343] Aufgrund seiner Methode der Korrelation vollzieht sich für Tillich ein theologisches System stets im Zirkel zwischen der Gestalt menschlicher Existenz und der Gestalt der christlichen Botschaft[344]. Dies aber hat für Tillich zur Folge, daß die Aussagen eines theologischen Systems auf ihre experientielle Bewahrheitung im Lebensvollzug (von Tillich im Gegenüber zur Bewahrheitung im Experiment verstanden[345]) angewiesen bleiben. Geht es in Glaube und Theologie um die „Dinge, die uns unbedingt angehen"[346], um die „Wahrheit über das Seinsgeheimnis und seine Beziehung zu ihm"[347], so müßten für die Menschen, die in der Offenbarungssituation des Glaubens leben, die Aussagen ihres Glaubens und ihres theologischen Systems zwar den Status der Wahrheit letztgültiger Offenbarung haben[348], die theologische Reflexion müsse jedoch daran erinnern, daß unter den Bedingungen der Existenz jede Offenbarungserkenntnis notwendig fragmentarisch bleibe: „Offenbarung und Erlösung sind letztgültig, vollständig und unwandelbar in bezug auf das offenbarende und erlösende Ereignis; sie sind vorläufig, fragmentarisch und wandelbar in bezug auf die Personen, die die offenbarende Wahrheit und erlösende Macht empfangen."[349]
Daß Tillich bei aller Betonung der Relativität der Ausdrucksformen gleichwohl an der Letztgültigkeit und Absolutheit der Offenbarung festhalten kann, auf die sich alle Aussagen eines theologischen Systems beziehen, dies liegt in seiner Bestimmung dieser Offenbarung als Manifestation der göttlichen Liebe in Jesus als dem Christus begründet: „Das Gesetz der Liebe ist das letztgültige Gesetz, weil es die Verneinung des Gesetzes ist; es

343 Tillich: *ST I*, 72.
344 Tillich: *ST I*, 81, zur Methode der Korrelation s. 74–81.
345 Vgl. Tillich: *ST I*, 122–128.
346 Tillich: *ST I*, 158 u.ö.
347 Tillich: *ST I*, 159.
348 Vgl. Tillich: *ST I* 159f: „Vom Gesichtspunkt des theologischen Zirkels aus ist die wirkliche Offenbarung notwendig letztgültige Offenbarung, denn der Mensch, der durch die Offenbarungserfahrung ergriffen ist, glaubt, daß sie die Wahrheit über das Seinsgeheimnis und seine Beziehung zu ihm ist. Wenn er offen ist für andere ursprüngliche Offenbarungen, dann hat er schon die Offenbarungssituation verlassen und sieht aus der Distanz."
349 Tillich: *ST I*, 175.

ist absolut, weil es sich auf jedes Konkrete erstreckt. Das Paradox der endgültigen Offenbarung, das den Widerstreit zwischen Absolutismus und Relativismus überwindet, heißt Liebe. Die Liebe Jesu als des Christus, welche die Manifestation der göttlichen Liebe – und nur dieser – ist, umfaßt alles Konkrete im Selbst und in der Welt. Liebe ist immer Liebe; das ist ihre statische und absolute Seite. Aber Liebe ist immer abhängig von dem, was geliebt wird, und deshalb ist sie unfähig, endliche Elemente einem endlichen Dasein im Namen eines angeblich Absoluten aufzuzwingen. Die Absolutheit der Liebe besteht in ihrer Macht, in die konkrete Situation einzugehehen und zu entdecken, was die konkrete Not, der sie sich zuwendet, verlangt."[350]
Im Anschluß an Tillich möchte ich Theologie daher als offenes System verstehen, dessen Aussagen sich stets neu an den Lebenssituationen und Nöten geschichtlich konkreter Menschen bewähren und in veränderten Lebenskontexten selbst verändern müssen. Mit Paul Ricoeur zielt solches theologisches Arbeiten darauf, Aussagen der christlichen Tradition so in den jeweiligen Lebenskontext hinein zu refigurieren, daß sie sich in diesem als lebensrelevante Daseins- und Handlungsorientierungen erweisen können. Kontextbezogenes Arbeiten wird in solch einem theologischen System daher zu einer Selbstverständlichkeit. Zugleich freilich wird der Konflikt der Interpretationen in das theologische System eingeschrieben, da in einem veränderten Kontext in der Regel zunächst verschiedene Verkettung mit den Aussagen der Tradition als möglich erscheinen werden. Die Entscheidung, welcher dieser Möglichkeiten zu folgen ist[351], wird argumentativ zu begründen sein, die Wahrheit dieser Refiguration jedoch wird sich erst in der Bewährung des Lebens- und Handlungsvollzuges zeigen.

Exkurs: Die Systematik einer Theologie im Konflikt der Interpretationen im Verhältnis zum System-Begriff Niklas Luhmanns

Wird das Projekt einer Theologie unter den Vorzeichen der Postmoderne mit dem Begriff „Theologie als offenes System" bezeichnet, so stellt sich die Frage, wie solch ein Satz mit dem systemtheoretischen Denken Niklas Luhmanns verkettet ist: Die Bestimmung als offenes System schließt in Anknüpfung *und* Widerspruch an die Systemtheorie Niklas Luhmanns an: Sie anerkennt die von Luhmann beobachtete funktionale Ausdifferenzierung der gegenwärtigen Welt. Gegen Luhmann geht sie allerdings davon aus, daß auch Glaube und Theologie von dieser Ausdifferenzierung betroffen sind, insofern als sie in ihrer inhaltlichen Ausprägung kontextuell bedingt sind[352].
Zugleich widerspricht sie der Festschreibung der autopoietischen Geschlossenheit von Systemen durch Luhmann[353] – nicht als faktischer Vorfindlichkeit, wohl aber als (impli-

350 Tillich: *ST I*, 182.
351 Das von Lyotard und anderen immer wieder behandelte Problem der ausgeschlossenen Möglichkeiten begegnet bereits bei Tillich: *ST I*, 183.
352 Vgl. zu der Problematik des Fehlens inhaltliche Beobachtungen bezüglich Religion bei Luhmann über den „religiösen Code" Transzendenz/ Immanenz hinaus: Martin Beyer: *Kontakt* 154–163 und 192–204.
353 Für Luhmann stellt jedes (nicht nur menschliche) Subjekt ein geschlossenes System dar, das von außen nur als black box wahrnehmbar ist, selber aber Außenreize nur in dem Maß und in der Form wahrnimmt und verarbeitet, wie sie für den Fortbestand und die Weiterentwicklung des eigenen Sy-

zit) normativer Bestimmung. Dies nun allerdings deswegen, weil es (mit Luhmann!) der Theologie um die Wahrnehmung der Komplexität der Wirklichkeit und ihrer Kontingenz zu tun ist. Eine Theologie, die in der Begegnung mit der dekonstruktivistischen Postmoderne ihrer eigenen Partikularität und Einbettung in eine begrenzte Sprachspielgemeinschaft bewußt geworden ist, kann die Bewältigung dieser Kontingenz (nach Luhmann die Aufgabe von Religion) nicht mehr auf dem Weg der rein selbstreflexiven Wahrnehmung der Komplexität versuchen. Vielmehr wird sie Wege zu einer Entdifferenzierung aufzeigen[354], die es möglich machen, die Andersheit des Anderen als Anfrage *von außen* und als Verweis auf das je Größere der Wirklichkeit wahrzunehmen, so daß eine Veränderung des Systems aus dieser Offenheit heraus[355] und damit um des anderen/Anderen willen erfolgen kann[356].

---

stems von Bedeutung sind. Begegnungen zwischen solchen Systemen laufen daher nach dem Muster der doppelten Kontingenz ab „Zwei black boxes bekommen es, auf Grund welcher Zufälle immer, miteinander zu tun. Jede bestimmt ihr eigenes Verhalten durch komplexe selbstreferentielle Operationen innerhalb ihrer Grenzen. Das, was von ihr sichtbar wird, ist deshalb notwendig Reduktion. Jede unterstellt das gleiche der anderen. Deshalb bleiben die black boxes bei aller Bemühung und bei allem Zeitaufwand (…) füreinander undurchsichtig. Selbst wenn sie strikt mechanisch operieren, müssen sei deshalb *im Verhältnis zueinander* Indeterminiertheit und Determinierbarkeit unterstellen. Selbst wenn sie selbst ‚blind' operieren, fahren sie *im Verhältnis zueinander* besser, wenn sie sich wechselseitig Determinierbarkeit um System/Umwelt-Verhältnis unterstellen und sich daraufhin beobachten. Der Versuch, den anderen zu berechnen, würde zwangsläufig scheitern. Mit dem Versuch, ihn aus seiner Umwelt heraus zu beeinflussen, kann man Glück haben und Erfahrungen sammeln. (…) Die schwarzen Kästen erzeugen sozusagen Weißheit, wenn sie aufeinandertreffen, jedenfalls ausreichende Transparenz für den Verkehr miteinander. Sie erzeugen *durch ihr bloßes Unterstellen* Realitätsgewißheit, weil dieses Unterstellen zu einem Unterstellen des Unterstellens beim alter Ego führt. (…) Sie bleiben getrennt, sie verschmelzen nicht, sie verstehen einander nicht besser als zuvor; sie konzentrieren sich auf das, was sie am anderen als System-in-einer-Umwelt, als Input und Output beobachten können, und lernen jeweils selbstreferentiell in ihrer je eigenen Beobachterperspektive. Das, was sie beobachten, können sie durch eigenes Handeln zu beeinflussen versuchen, und am feedback können sie wiederum lernen. Auf diese Weise kann eine emergente Ordnung zustandekommen, die *bedingt ist* durch die Komplexität der sie ermöglichenden Systeme, die *aber nicht davon abhängt, daß diese Komplexität auch berechnet, auch kontrolliert werden kann.* Wir nennen diese emergente Ordnung soziales System." (Niklas Luhmann: *Soziale Systeme*, 156f., Herv. i.O.) In letzter Konsequenz bringt für Luhmann daher jedes System sich selbst und seine (Um-)Welt autopoietisch hervor: in seiner Umwelt nimmt das System eine Vielzahl von Verhaltensmöglichkeiten wahr. Diese Komplexität der Umwelt muß es reduzieren, um als System in dieser Umwelt überleben zu können. Dazu dient das Sinnsystem, welches das jeweilige System entwickelt hat. Die Sinnstruktur eines System macht für Luhmann eine „differenzorientierte Informationsverarbeitung" (Luhmann: *Soziale Systeme*, 97) möglich, durch die Umweltkomplexität reduziert und das Überleben des Systems ermöglicht wird. In dieser autopoietischen „Fortpflanzung" des Systems wird aber zugleich auch die Umwelt von den Sinnstrukturen des Systems her entworfen: „Sinn [wird] zur Weltform und übergreift damit die Differenz von System und Umwelt. Auch die Umwelt ist für sie [s.c. Komplexität nach dem Sinnzwang verarbeitende Systeme] in der Form von Sinn gegeben, und die Grenzen zur Umwelt sind Sinngrenzen, verweisen also zugleich nach innen und nach außen. Sinn überhaupt und Sinngrenzen insbesondere garantieren dann den unaufhebbaren Zusammenhang von System und Umwelt (…). Die Ausdifferenzierung des Systems mit Hilfe besonderer Sinngrenzen artikuliert einen weltuniversalen Verweisungszusammenhang mit der Konsequenz, daß für das System feststellbar ist, womit es sich selbst und womit es seine Umwelt intendiert. Aber die Grenze selbst ist durch das System bedingt, so daß die Differenz des Systems zur Umwelt ihrerseits als Leistung des Systems reflektiert, nämlich in selbstreferentiellen Prozessen thematisiert werden kann." (Luhmann: *Soziale Systeme*, 95f)

354 Vgl. die Überlegungen im Anschluß an Luhmann von Beyer: *Kontakt*, v.a. 164–191.

355 Die Bedeutung der Offenheit eines Systems ist in den letzten Jahren gerade im Bereich der Informationstechnologie wieder neu erkannt worden: in der immer pluraler und differenzierter – und in diesem Sinne postmoderner – werdenden Landschaft der Software werden Entwickler sich immer stärker der Notwendigkeit bewußt, Systeme zu entwickeln, die Daten aus unterschiedlichen Anwen-

Die Letztgültigkeit ihrer Aussagen kann eine solche Theologie als offenes System dann freilich nicht postulieren. Ähnlich wie Tillich jedoch wird sie den Anspruch erheben, daß diese Aussagen in kontextrelevanter Art und Weise die Identität des Gottesnamens zur Darstellung bringen und so dazu anleiten, gegenwärtige Widerfahrnisse als Erfahrungen der Nähe Gottes zu lesen und mit weiteren Erfahrungen dieser Nähe zu rechnen.

Der Begriff der „Nähe" Gottes scheint mir dabei unter den Vorzeichen der Postmoderne das angemessenere implizite Axiom[357] des theologischen Arbeitens zu sein als derjenige der „Liebe" Gottes: dieser wird ja – gerade auch in der Bestimmung bei Tillich – von Lyotards Vorwurf getroffen, daß die „List der Liebe" den Widerstreit aufhebe[358]. Joachim Track hat diesem Vorwurf widersprochen, indem er auf die Geschichte der Liebe Gottes verwiesen hat, in welcher die Liebe aufgrund des Widerstreits der Menschen gegen Gott zu einer „gezeichneten" Liebe geworden sei[359]: „Unser Widerspruch gegen Gott sorgt dafür, daß nichts mehr ‚aufgeht'. Gott macht sich im Kreuzesgeschehen verwechselbar. Er kann uns nicht nur in seiner Unverfügbarkeit, sondern gerade auch in seiner Offenbarung, in seiner Nähe, in seinem Leiden in Jesus Christus fremd werden."[360] Im Begriff der „Nähe" bleiben diese Unverfügbarkeit und Fremdkeit eingeschrieben. Zugleich bietet die Rede von der „Nähe Gottes" eine interessante Möglichkeit der theologischen Relektüre des oben beschriebenen dritten Vorzeichens der Postmoderne: in dem Schwebezustand von Zuwendung und Unverfügbarkeit Gottes zeigen sich Anschlußmöglichkeiten an den Gedanken der abgründigen Gründung in dem „Es gibt", der das Lebens- und Weltverhalten der Postmoderne charakterisierte[361].
Dietrich Bonhoeffers Überlegungen zur nicht-religiösen Interpretation des Christentums zeigen, wie eine Theologie aussehen könnte, welche darum bemüht ist, den Widerstreit zwischen biblischen und gegenwärtigen Sprachspielen auszuhalten: Bei Bonhoeffer

---

dungsbereichen (Anwendungssystemen) miteinander verketten und so Übergänge zwischen den jeweiligen Systemsprachspielen (mit ihren je spezifischen Datenformaten und Grammatiken) ermöglichen können. Solch ein offenes System basiert „auf einem umfassenden Satz von Schnittstellen, Diensten und unterstützten Formaten, sowie Benutzeraspekten, die durch Standards und Profile der Informationstechnologie definiert werden, um das Zusammenwirken oder die Übertragbarkeit von Anwendungen, Daten und Benutzerwissen zu ermöglichen." (Gerhard Hoffmann: *Offene Systeme*, 1). Auf diese Weise könnten sie das Problem lösen, das Hoffmann wie folgt beschreibt: „Sobald man (…) über den reinen Datentransport hinausgehen, und die erhaltenen Daten interpretieren und weiterverarbeiten möchte, treten (…) oft erhebliche Probleme auf. Ein Austausch von Daten auf der Applikationsebene über verschiedene Hardware- oder Softwareplattformen hinweg ist häufig nur dann möglich, wenn die gleiche Anwendung auf all diesen Plattformen läuft." (ebd.) Theologie als offenes System wäre auf diesem Hintergrund als die Plattform zu verstehen, die den umfassenden Satz von Schnittstellen etc. bereitstellt, um Daten aus den unterschiedlichen Umgebungen sowohl jeweiliger gegenwärtiger Lebenskontexte als auch der Vielfalt der Tradition aufzunehmen und zu verarbeiten – mit der Möglichkeit, die Softwareplattform selber weiter entwickeln zu müssen.

356 Wie solche eine Wiedereinschreibung des Anderen in die Systemtheorie aussehen kann, zeigt anhand der (philosophischen!) Wirtschaftsethik Michael Wörz: *Wirtschaft* …

357 Zur Bedeutung impliziter Axiome vgl. unten, S. 280ff.

358 Vgl. oben, 145. Dieser Vorwurf trifft m.E. auch Tillich in dem Moment, wo er davon spricht, daß die Liebe die „Rache der ausgeschlossenen Möglichkeiten" überwindet, Tillich: *ST I*, 183.

359 Track: *Theologie am Ende*, 48–53, vgl. oben, 145f.

360 Track: *Theologie am Ende*, 50.

361 Der Begriff der „Nähe Gottes" spielt eine zentrale Rolle in der Biblischen Dogmatik Friedrich Mildenbergers. Wie oben, S. 217ff., ausführlich dargestellt wurde, versucht Mildenberger aber diese Nähe so eindeutig zu bestimmen, daß dieser Schwebezustand gerade nicht aufrecht erhalten wird.

flüchtet sich der Glauben nicht in das Feld einer besonderen Weise der Weltwahrnehmung[362] noch tritt er der Welt und der Geschichte – selbst welt- und geschichtslos – gegenüber[363]. Religionsloses Christentum bedeutet vielmehr „das offene und konstruktive Verhältnis des christlichen Glaubens zur Welt“[364], dergestalt, daß sich der Mensch auf die Welt unter den Bedingungen der Neuzeit einläßt und gerade so in ihr die Gegenwart Gottes (bei Bonhoeffer v.a. in der Gestalt des leidenden Christus) entdeckt und seinen Spuren nachfolgt. Das heißt, „christlicher Glaube in der mündig gewordenen Welt ist ‚das Teilnehmen als Leiden Gottes im weltlichen Leben‘“[365]. Die Christinnen und Christen entdecken so die Mehrdimensionalität von Welt, die durch die Spannung von Vorletztem und Letztem gegeben ist[366]: einerseits ist die Welt am Kreuz gott-los geworden, andererseits ist aber auch die Auferstehung „schon mitten in der alten Welt angebrochen als letztes Zeichen ihres Endes und ihrer Zukunft und zugleich als lebendige Wirklichkeit“[367]. Unter den Vorzeichen der Postmoderne legt es sich nahe, daß Theologie gerade diesen Widerstreit zwischen Vorletztem und Letztem durch die Pluralität möglicher Wahrnehmungsformen der Nähe Gottes zum Ausdruck zu bringen versucht[368].

Eine Theologie, die alle ihre Aussagen im Sinne eines „schwachen“ Denkens nicht als Repräsentationen, sondern als je kontextgebundene Abschattungen der nie vollständig zur Darstellung bringbaren Wirklichkeit Gottes versteht, wird am ehesten der Bedeutung des alttestamentlichen Bilderverbotes gerecht werden können: Hinter diesem steht ja ein Verständnis, nach dem im Bild das/der Repräsentierte zur Darstellung kommt, in seinem Wesen verfügbar wird. Wenn Theologie stets neu markiert, daß es sich bei allen Zeugnissen von der geschehenen Nähe Gottes nie um eine adäquate Darstellung handeln kann, sondern diese von der Unrichtigkeit der Spurreferenz geprägt bleiben, so wird sie selber zu einer zutreffenden Relektüre dieses Bilderverbotes unter den Vorzeichen der Postmoderne und der in ihr noch einmal deutlich zutage tretenden logozentrischen Wende: das Wesen Gottes bleibt auch jeder erzählerischen Darstellung gegenüber transzendent, so daß diese darauf angewiesen bleibt, je neu mit dem *Geschieht es?* verkettet zu werden[369].

Damit aber steht solch eine Theologie in der Spur einer Dynamik, die in dem Gottesnamen selber angelegt ist: nicht nur entzieht sich dieser in der Form des Tetragramms

---

362 So Bonhoeffers Kritik an Bultmann; vgl. Feil: *Bonhoeffer*, 384–387

363 So seine Kritik an Barth, der den Glauben zu einer „gleichsam esoterischen Sprache“ mache; vgl. Feil: *Bonhoeffer*, 341–350, Zitat 350.

364 Feil: *Bonhoeffer*, 387.

365 Feil: *Bonhoeffer*, 373, mit Widerstand und Ergebung 244, 246.

366 Feil: *Bonhoeffer*, 377, 396.

367 Ethik 140f, zitiert bei Feil: *Bonhoeffer*, 300.

368 Innerhalb der postmodernen Situation der Pluralität befähigt sie damit im Bereich von Glauben und Religion zur Ausbildung jener aisthetischen Kompetenz, die Wolfgang Welsch für den politisch-gesellschaftlichen Bereich gefordert hat, vgl. Wolfgang Welsch: *Pluralität*, 61–63.

369 Vgl. Track: *Theologie am Ende*, 51. Erst in solch einem schwachen Verständnis der Erzählungen von der Nähe Gottes ist die Bedeutung des Bilderverbotes gewahrt. Es ist das Problem Friedrich Mildenbergers, daß er nicht ausreichend darüber reflektiert, daß auch in der Erzählung Gott je und je vor-gestellt wird. Auch die starken Erzählungen beanspruchen, ein adäquates Bild von Gott zu geben. Es ist daher zu wenig, hier einfach zwischen vor-stellend, aneignendem Sehen eines Bildes und einem dem Zugriff entzogenen Hören der Erzählung zu unterscheiden! Vgl. Mildenberger: *BD 2*, 366–373. Gegen Mildenberger müßte mit Lyotard zumindest festgehalten werden, daß solch ein Hören, das dem Bilderverbot gerecht werden soll, dann von einem Gesetz des Hörens geprägt sein müßte, „das dem Hörenden die Verzweiflung nicht erspart, niemals zu verstehen, was es sagt“ (Lyotard: *Juden*, 33).

sogleich wieder seiner Verwendung, vielmehr macht es seine Übersetzung unmöglich, das Wesen Gottes in diesem Namen adäquat zur Darstellung zu bringen: „Ich werde sein, der ich sein werde“ (Ex 3,14)[370]! Die Offenbarung des Jahwe-Namens selbst schreibt auf diese Weise den Widerstreit in Gott ein, indem sie die Identität dieses Gottes dem *Geschieht es?* seines sich je und je ereignenden Mit-Seins aussetzt. Der „Spalt“ bricht in Gott auf, insofern als seine Identität hier nur noch als fragmentarische aussagbar ist, darauf angewiesen, daß es möglich bleibt, die Fragmente je und je erfahrener Nähe mit bewährten und in der Tradition bewahrten Zeugnissen (Fragmenten) dieser Nähe Gottes zu verketten und so den Gott „hinter“ diesen Ereignissen mit dem je selben Namen zu benennen[371].

Theologie unter den Vorzeichen der Postmoderne steht in der Referenz der Spur – des Gottes, der vorbeigegangen und je und je mit Menschen mitgegangen ist, in einer Referenz freilich, die von der Unrichtigkeit der Spur gekennzeichnet und damit für je neue Verkettung offen bleibt.

4.2.1.1 Aufgabe einer Theologie im Konflikt der Interpretationen: Refiguration der Tradition in neuen Kontexten und Befähigung zu kontextgemäßen Lebensentwürfen

Heteromorphie der Sprachspiele und Pluralität der Lebenskontexte sind in der postmodernen Welt allgegenwärtig geworden. Menschen bewegen sich in unterschiedlichen Lebensumfeldern, spielen die Sprachspiele unterschiedlicher Sprachspielgemeinschaften. Im Alltag sind Übergänge zu gestalten, doch Brüche und Differenzen zwischen diesen Kontexten und Sprachspielgemeinschaften bleiben bestehen. Die Identität des Subjekts wird Fragment, Quer-Welten-Identität, in welcher Traditionen (nicht nur der Gesellschaft oder der Religion, sondern auch des eigenen Lebens) immer wieder neu refiguriert und bewährt werden müssen.
In der Kontingenz der Lebensentwürfe, die mit dieser Situation der Postmoderne verbunden ist, kann Theologie zur Orientierungshilfe werden, die zur Ausbildung individueller und kollektiver Lebensentwürfe befähigt, indem sie in Rückbesinnung auf die Strukturen ihrer eigenen Traditionalität dazu anleitet, die alten Geschichten in neue Kontexte hinein zu refigurieren.
Auf formaler Ebene wird sie dazu auf die Einsicht hinarbeiten, daß jede Tradition immer schon Interpretation ist – eines oder mehrerer Ereignisse, die in ihrer ursprünglichen Relevanz die Traditionen einer Gemeinschaft begründet haben, im Prozeß der Tradition selbst aber in uneinholbare Vorgängigkeit versunken sind, so daß sie niemals vollständig repräsentiert werden können. Diese Einsicht kann dann den Prozeß gegenwärtiger und bewußter Refiguration in Gang bringen, in welchem diese Traditionen in einer neuen Umgebung mit den dieser entsprechenden Mitteln zur Darstellung gebracht werden und

370 Zur Bandbreite der Übersetzungsmöglichkeiten vgl. Werner H. Schmidt: *BK II/1*, 169–174.
371 Mit dieser Einschreibung des Fragment-Begriffs in die Identität Gottes stelle ich mich in eine Spur, die Luther: *Identität und Fragment* vorgezeichnet hat, vgl. v.a. 173–176. Zur Benennbarkeit mit demselben Namen vgl. Ricoeur: *ZuE 3*, 395–397 und oben, S. 191.

so von neuem Relevanz erlangen[372]. In einem früheren Kontext nicht zur Darstellung Gekommenes kann hier sichtbar werden, Brüche und Verwindungen können auftreten. Gerade so aber erweist sich die Tradition der Vergangenheit in ihrer Relevanz für die Gegenwart.
Auf materialer Ebene aber wird sie versuchen, dazu beizutragen, die Kontingenz der Lebensentwürfe dergestalt zu reduzieren, daß sie einen Interpretationsrahmen zur Verfügung stellt, der es ermöglicht, die Vielgestalt der Lebenssituationen und Lebensentwürfe auf Erfahrungen der Nähe Gottes hin zu erschließen, so daß die Vielfalt der Wirklichkeit in der abgründigen Gründung der Lebensbejahung Gottes gehalten erscheint. Da Theologie bei dieser Erschließung selbst notwendig in einer Spur-Referenz steht, schütten ihre Interpretationen den Spalt nicht zu, heben den Widerstreit nicht auf, sondern bleiben als kleine Erzählungen darauf angewiesen, sich in der Lebenspraxis der Gemeinschaft, die sich auf sie einläßt, zu bewähren. In einer unübersichtlich gewordenen Welt lädt sie dazu ein, in Refiguration der Texte der Tradition eigene Welt- und Lebensentwürfe auszubilden, die sich im je gegenwärtigen Kontext bewähren. Übergänge zwischen den Kontexten können nachvollziehbar und gangbar werden, wo solche Bewährung in der gemeinsamen, interpretierten Praxis auch in je neuen Kontexten erprobt wird …

4.2.1.2 Pluralität und Kontextualität als Chancen

Wo die Kontextgebundenheit jeder – auch einer theologischen, auch einer biblischen – Interpretation der Wirklichkeit anerkannt wird, da öffnet sich der Blick für die Wahrnehmung von Differenzen, wird Pluralität möglich. Die notwendige Begrenztheit jedes, auch des eigenen, Selbst- und Weltverständnisses anzuerkennen, führt eine Entlastungsfunktion in sich, da das denkende Subjekt nun nicht mehr die Universalität der Wirklichkeit in seinem Denken konstituieren muß. Vielmehr wird es nun möglich, Welt in einer Art und Weise zu erfahren, so „daß das, was wir erfahren, in der Weise, wie wir es erfahren, nicht aufgeht, sodaß jede Erfahrung, unbeschadet ihrer objektiven Gültigkeit, ein Moment der Vorläufigkeit in sich enthält und dadurch schon ihre künftige Überbietung [unter den Vorzeichen der Postmoderne besser: Verwindung; W.S.] antizipiert.“[373] Die Pluralität der Erfahrungsweisen, wie sie in unterschiedlichen Welt- und Selbstverständnissen zum Ausdruck kommt, wird dann zum Zeichen des Überschusses der Wirklichkeit gegenüber jeder Darstellung in einer dieser Erfahrungsweisen[374]. Wo der Widerstreit dieser Erfahrungsweisen ausgehalten und nicht in einer „repressiven Toleranz“ aufgehoben wird[375], da kann – ähnlich wie in der Begegnung auf dem Weg nach Emmaus[376] – die Differenz des Anderen dazu führen, die Adäquanz und Relevanz der eigenen Interpretation je neu zu überdenken[377]. Gerade die Wahrnehmung der Begrenztheit des eige-

372 Hier kommen die Wechselzusammenhänge der Traditionalität zum Tragen, wie sie Paul Ricoeur bestimmt hat, vgl. Ricoeur: *ZuE 3*, 349–371, und oben S. 112.
373 Schaeffler: *Dialog*, 321.
374 Vgl. Schaeffler: *Dialog*, 357.
375 Der Begriff stammt von Herbert Marcuse, erwähnt bei Christoph Schwöbel: *Art. Pluralismus*, 734.
376 Lk 24,13–35. Vgl. Schürger: *Theologie*, 64f, 234f.
377 Vgl. Schaeffler: *Dialog*, 416: „Interpretationen (…) müssen gegen andere mögliche Interpretationen abgewogen und vergleichend gerechtfertigt werden.“

nen (Wahrnehmungs- und Interpretations-)Kontextes und der Heteromorphie anderer Wahrnehmungs- und Interpretations-Möglichkeiten in ihrem Anspruch, zutreffende Interpretationen der Wirklichkeit zu sein, kann daher das eigene Denken und Verstehen für Veränderung offen halten und so vor einer Haltung bewahren, in der es meint, den Horizont selbst zu erfassen – und gerade dadurch die Vielfalt des Lebens verfehlt[378].
Was gerade – gleichsam als Reprise der vorangegangenen philosophischen Überlegungen – zum Charakter von Wirklichkeitserfahrungen allgemein gesagt wurde, gilt aber in gleicher Weise auch für den Charakter von religiöse Erfahrung, auch dort, wo sie mit dem Anspruch auftritt, auf Offenbarung zu beruhen: als unmittelbare Erfahrung beruht ja auch die religiöse Erfahrung auf subjektiven Erlebnissen, welche nicht anders in mitteilbare Erfahrungen überführt werden können, als daß sie vermittels der Traditionen einer religiösen Sprachspielgemeinschaft interpretiert werden[379]. Gegenwärtige Erlebnisse werden auf diese Art und Weise mit dem (das heißt: einem bestimmten historischen) Kontext einer Sprachspielgemeinschaft verkettet, wie umgekehrt die Traditionen dieser Sprachspielgemeinschaft in den Kontext gegenwärtiger Erlebnisse hinein refiguriert werden. Auch die Tradition(en) der Glaubenserfahrung und das in ihnen zum Ausdruck kommende Selbst- und Weltverständnis der Glaubenden ist daher auf den Überschuß nicht nur der Wirklichkeit, sondern auch Gottes hin offen zu halten, so daß das je eigene Glaubensverständnis stets neu im Konflikt der Interpretationen zu bewahrheiten ist. Gerade dadurch aber werden Glaube und Theologie fähig, die Herausforderungen der Zeit zu erkennen und sich in veränderte Zeiten und Situationen hinein zu refigurieren[380]. Theologie, die in der dargestellten Art und Weise auf ihre eigene Kontextualität und den dadurch gegebenen theologischen Pluralismus reflektiert[381] wird fähig zu Übergängen und fähig dazu, diese zu begleiten. Freilich ist sie dann auch genötigt, ihre Refigurationen je neu zu verantworten. Der je geschichtliche Kontext wird für sie zum principium conditionis solcher Verantwortung.

4.2.1.3 Genötigt zur Ver-Antwort-ung

„Erfahrung ist niemals (…) eine rein passives Hinnehmen, sondern stets ein aktives Verarbeiten der empfangenen Eindrücke.“[382] Wie wir gesehen haben, gilt dies auch für die religiöse Erfahrung, so daß sich auch hier zwischen der mitgeteilten Erfahrung und dem dahinterliegenden Widerfahrnis unterscheiden läßt. Da sich die religiöse Erfahrung

---

378 Hierin berührt sich das hier vorgestellte theologische System mit den oben, S. 64ff, beschriebenen Formen des Umgangs mit der Erfahrungs-Thematik in der Theologie, insbesondere mit derjenigen Werner H. Ritters.

379 Vgl. zu diesen Bestimmungen der religiösen Erfahrung Schaeffler: *Dialog*, 416–425, und Track: *Erfahrung Gottes*, 6–9.

380 Solch ein Programm einer Theologie im Konflikt der Interpretationen kann dann selbst als Refiguration des Bonhoeffer'schen Programms der nicht-religiösen Interpretation gelesen werden, wenn Pluralismus, wie Schwöbel: *Art. Pluralismus*, 717, meint, den Begriff der Säkularisierung als Leitbegriff theologischer Situationsanalyse abgelöst hat.

381 Zu diesem Verständnis der theologischen Wissenschaft als reflexivem Pluralismus vgl. Schwöbel: *Art. Pluralismus*, 732–734, sowie die Beiträge des VIII. Europäischen Theologenkongresses in Wien 1993: Joachim Mehlhausen: *Pluralismus und Identität*.

382 Schaeffler: *Dialog*, 93.

gerade als unmittelbare, persönliche Erfahrung auszeichnet, bedeutet dies aber, daß das Widerfahrnis selber nicht verifizierbar ist[383]. Dies um so mehr, als Gott, von dem die religiöse Erfahrung in der ein oder anderen Weise spricht, qua definitione nicht zum Gegenstand empirisch-wissenschaftlicher Erfahrung werden kann[384]. Die Wahrheit einer religiösen Erfahrung kann also nicht auf dem Weg der Adäquation bestätigt werden, wie dies dem neuzeitlich-modernen Wissenschaftsideal entsprach. Unter den Vorzeichen der Postmoderne jedoch ist die Möglichkeit solch einer Adäquationswahrheit an und für sich fraglich geworden.

Soll aber religiöse Erfahrung nicht zur rein esoterischen Erfahrung werden, sondern mitteilbar und nachvollziehbar bleiben, und soll Theologie als Reflexion solcher Erfahrung nicht die Privatsprache einiger Eingeweihter sein, sondern zumindest als eine mögliche Form des Selbst- und Weltverstehens nachvollziehbar sein, so müssen Glaube und Theologie ihren Anspruch, wirklichkeitsgemäße Interpretationen von Selbst und Welt zu sein, gegenüber andersartigen, konkurrierenden Interpretationen verantworten und bewähren[385].

In der Geschichte des Abendlandes hat solch eine Verantwortung von Glaube und Theologie nur allzu oft in Situationen des Widerstreit geführt, in denen die Anderen in ihrer Andersartigkeit (des Denkens und der Lebensgestaltung) keinen Bestand haben durften, sondern in die universale Gemeinschaft der Rechtgläubigen überführt bzw. eliminiert werden mußten. Unter den Vorzeichen der Postmoderne jedoch ist es möglich, diesen Konflikt der Interpretationen als Rechtsstreit auszutragen, da sich Glaube und Theologie dessen bewußt geworden sind, daß auch ihre Interpretationen von Selbst und Welt die universale Geltung großer Erzählungen nicht beanspruchen können, sondern an die schwachen Erzählungen je konkreter Glaubensgemeinschaften in Raum und Zeit rückgebunden bleiben[386].

Unter den Bedingungen solch eines schwachen Denkens läßt sich die theologische Verantwortung des Glaubens als Antwort im doppelten Sinn verstehen: als Antwort auf die Herausforderungen der jeweiligen Zeit (des jeweiligen Kontextes) und als Antwort auf den Anspruch der Tradition(en), ihr Selbst- und Weltverständnis auch in neuen Zeiten und an neuen Orten bewähren zu können. Gerade unter den Vorzeichen der Postmoderne sind Christinnen und Christen daher herausgefordert, eine doppelte hermeneutische Kompetenz zu entwickeln: Als Teile der christlichen Sprachspielgemeinschaft müssen sie die Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft dadurch bewähren, daß sie ihre gegenwärtigen Daseins- und Handlungsorientierungen mit den Traditionen christlicher Sprachspiele verketten können. Da Christinnen und Christen aber eingebunden sind in die pluralen Lebenszusammenhänge der gegenwärtigen Welt, sind sie zugleich genötigt, ihre Interpretation der Wirklichkeit in diesen Zusammenhängen zu bewähren, indem sie aufzeigen, wie sie sich mit den Sprachspielen des jeweiligen Kontextes verketten lassen.

---

383 Zu der doppelten Polarität des Erfahrungsbegriffs – zwischen unmittelbarer Erfahrung und wissenschaftlich-empirisch nachvollziehbarer Erfahrung einerseits und innerer und äußerer Erfahrung andererseits – vgl. Lange: *Erfahrung*, Kap. III, und oben S. 64ff.

384 Dieses doppelte Problem der Rede von der religiösen Erfahrung bei Lange: *Erfahrung*, 99.

385 Vgl. Lange: *Erfahrung*, 41: „Wirklichkeitsgemäße Erfahrung kann (…) nie in der Beschränkung auf eine rein individuelle Verarbeitung von Erlebnissen gemacht werden, sondern Austausch und gegenseitige Ergänzung mit fremder Erfahrung ist in ihr ein konstitutives Element."

386 Vgl. oben, S.231, zum Verhältnis von schwachen und starken Erzählungen bei Lyotard!

Dies aber bedeutet, die Traditionen der christlichen Tradition mit den sprachliche Mitteln der jeweiligen Gegenwart in den entsprechenden Kontext hinein zu refigurieren. Nur wo solche refigurierende Verkettung gelingt, wird es möglich sein, daß sich der Glaube im Konflikt der Interpretationen als mögliches Selbst- und Weltverständnis bewährt.
Erfährt sich Theologie auf diese Weise immer wieder genötigt zu einer doppelten Verantwortung, so schreibt sie sich dadurch ein in die Spur der jungen Christenheit. Die Aufforderung des ersten Petrusbriefes gelangt so zu neuer Relevanz: „Seid allezeit bereit zur Verantwortung vor jedermann, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist, (…)." (1.Petr 3,15)
Die Refiguration dieser Aufforderung im Kontext der Postmoderne führt dazu, daß in der Spur der jungen Christenheit „neue" (oder differente) Elemente von deren Verantwortungsverständnis zur Darstellung kommen: Hinter dem von Luther mit „Verantwortung" übersetzten Begriff steht nämlich das griechische *apologia* bzw. das Verb *apologizomai*. Diese beiden griechischen Begriffe aber stammen aus dem juridischen Kontext, so daß sich die Verkettung mit Lyotards Überlegungen zum Rechtsstreit zwischen den kleinen Erzählungen nahezu anbietet. Dies umso mehr, als sich aufzeigen läßt, daß es für die junge Christenheit in den Fällen, in denen sie sich zur Verantwortung genötigt sieht, um die Herausforderung durch Interpretationen der Wirklichkeit geht, die dem eigenen Selbst- und Wirklichkeitsverständnis widerstreiten, und denen gegenüber sie sich argumentativ bewähren muß:
Im Neuen Testament begegnet das Motiv der sich verantwortenden Apologie in der erwähnten Stelle des ersten Petrusbriefes sowie bei Paulus selbst und in der Darstellung dessen Geschichte durch Lukas[387]. Außer in 2.Kor 7,11 handelt es sich dabei durchgängig um die Verantwortung des Glaubens nach „außen": Paulus schreibt davon, wie er das Evangelium in der Gefangenschaft verantwortet, und Lukas macht die Verantwortung des Glaubens zum durchgängigen Thema der Verteidigungsreden des Paulus:
Alle drei Verteidigungsreden des Paulus in der Apostelgeschichte (Apg 21,37–22,29; Apg 24,10–15; Apg 26,2–23) sind ziemlich sicher lukanische Kompositionen[388], in denen Lukas in stringenter Weise aufzeigt, wie sich die Verkündigung des Paulus mit den jüdischen Traditionen einerseits und der römischen Vorstellungswelt andererseits verketten läßt und wie sich diese Verkündigung selbst im Leben des Paulus bewährt hat:
Die erste Verteidigungsrede, die Paulus nach den Angriffen auf ihn im Jerusalemer Tempel hält, soll zeigen, daß er niemals den Boden der jüdischen Tradition verlassen hat: Paulus erinnert zunächst an seine jüdische Herkunft und seine Verfolgertätigkeit, um dann das Damaskus-Erlebnis gleichsam jüdisch eingefärbt darzustellen, so daß für die Zuhörer deutlich wird: „jeder überzeugte Pharisäer hätte sich damals in seiner Lage ebenso verhalten müssen"[389]. Paulus bewegt sich hier also innerhalb der Sprachspielgemeinschaft des Judentums, so daß der Widerstreit der Glaubensverständnisse, der zu dem Tumult im Tempel geführt hatte, in einen Rechtsstreit um die rechte Interpretationen der Verheißungen der jüdischen Tradition überführt werden kann. Den

387 Nicht weiter eingehen will ich auf die Bedeutung des Motivs der Apologie in der nach-neutestamentlichen Zeit, in der es ja für Justin und andere Kirchenväter so prägend geworden ist, daß diese kurz als „Apologeten" bezeichnet werden können.
388 Vgl. z.B. Jürgen Roloff: *NTD 5*, z.St.
389 Roloff: *NTD 5*, 320.

Gegnern des Paulus ist auch diese Art und Weise zumindest eine Spur gegeben, in der sie den Entwicklungsweg des Paulus nachverfolgen könnten – auch wenn sie dies nicht tun[390].

Die zweite Verteidigungsrede vor dem römischen Statthalter Felix dient der Verantwortung des Paulus gegenüber dem Vorwurf, als Anführer einer neuen Sekte für öffentlichen Aufruhr zu sorgen: Da die römische Gerichtsbarkeit für innerjüdische Streitigkeiten nicht zuständig war, hatte Tertullus in seiner Anklage versucht, die Christen und Paulus als Gefahr für die öffentliche Ordnung darzustellen. Paulus rückt diesen Vorwurf zurecht, indem er betont, daß sich die Christen nicht als Sondergruppe verstehen, sondern als ein „Weg" des Judentums – allerdings als derjenige, der den Verheißungen treu ist[391]. Mit dieser Interpretation verkettet er den neuen Weg mit der gängigen römischen Praxis, die den jüdischen Gemeinden die Freiheit ihrer Religionsausübung garantierte. Wenn Lukas in 24,22 darauf hinweist, daß Felix daraufhin den Prozeß vertagte, weil er den „Weg" gut kannte, so läßt sich dies auch als ein Hinweis darauf lesen, daß Paulus in all seinem Wirken immer wieder darum bemüht war, die Inhalte des christlichen Glaubens in die griechisch-römische Sprach- und Gedankenwelt zu übersetzen.

In letzter Konsequenz freilich, so sind Paulus, Lukas und die frühe Christenheit überzeugt, bewährt sich diese Verantwortung des Glaubens aufgrund der Lebenspraxis und Lebenserfahrung, die hinter dieser Verkündigung steht: Dies zeigt sich bereits in der Rede des Paulus vor Felix, in welcher er betont, daß sein Aufenthalt im Tempel nur religiösen Gründen gedient habe (24,11f), und dann vor allem in der letzten Verteidigungsreden vor Agrippa. Hier zeigt Paulus anhand seines Lebensweges auf, daß Gott ihm auf diesem Weg immer wieder Hilfe zukommen lassen und somit seine Verkündigung bestätigt hat (26,22). Doch nicht nur in seiner eigenen Lebenserfahrung, sondern auch auf den Wegen anderer Menschen bewährt sich die paulinische Interpretation der Verheißungen: Nichtjuden erfahren aufgrund der Verkündigung des Paulus die Nähe Gottes und kommen schließlich zum Glauben. – Die Gegner auf dem Apostelkonvent hatten solch eine Bewährung als Wahrheitskriterium anerkannt.

Verkettung also ist nötig, auch und gerade wenn es um die Verantwortung von Theologie und Glauben geht: Verkettung mit den eigenen Traditionen, Verkettung mit dem gegenwärtigen Kontext, Verkettung mit der eigenen Lebenspraxis. Wie aber solche Verkettung aussieht, darum muß stets neu gerungen werden, und dies wird immer wieder von den Situationen und Kontexten abhängen, in denen Theologie und Glauben sich bewähren müssen[392].

---

390 Vgl. Roloff: *NTD 5*, 320: „Nicht er ist, indem er an Jesus als den Erfüller der Verheißung glaubte, dem Judentum untreu geworden, sondern seine Gegner."

391 Vgl. Roloff: *NTD 5*, 337.

392 Ich habe wiederholt darauf hingewiesen, daß es sich hierbei um eine doppelte Verantwortung handelt: gegenüber der eigenen Tradition und gegenüber dem jeweiligen Kontext und seinen Sprachspielgemeinschaften. Schwöbel: *Art. Pluralismus*, 735, betont daher zu recht die gesellschaftliche Verantwortung, in der die christlichen Kirchen im weltanschaulich pluralen Staat stehen. Zu den Wegen einer ethischen Urteilsfindung s.u., S. 278ff.

4.2.1.4 Vielfalt der Interpretationen und die Einheit der Wirklichkeit

Theologie im Konflikt der Interpretationen versteht es als ihre Aufgabe, die Vielfalt der Interpretationen von Selbst, Gott und Welt wahrzunehmen und zur Reflexion derselben hinsichtlich der in ihnen bestehenden Verkettungen sowie weiterer/anderer Verkettungsmöglichkeiten anzuleiten. Damit wird in dieser Reflexion zugleich der Widerstreit zum Tragen kommen, der dadurch entsteht, daß unterschiedliche Interpretationen beanspruchen, mit dem selben Phänomen oder der selben Tradition zu verketten.
Aufgabe solch einer Theologie ist es daher auch, auf die Mechanismen der jeweiligen Verkettung zu reflektieren, so daß es möglich wird, sich zwischen den jeweiligen Interpretationsgemeinschaften über die je eigenen Regeln der Verkettung zu verständigen. Betrachten wir hier nicht nur die Christenheit als ganze als *eine* Sprachspielgemeinschaft, sondern ziehen die Grenzen dieser Gemeinschaft um die Trägerinnen und Träger einer je bestimmten Interpretation herum, so läßt sich diese Aufgabe mit Lyotard als Reflexion auf die Übergänge zwischen den Sprachspielen beschreiben[393]. Diese stehen mithin nicht mehr unverbunden nebeneinander, sondern überkreuzen sich in ihrer Spurreferenz, in der sie auf je bestimmte Weise auf die Nähe Gottes bezogen sind.
Solch ein offenes theologisches System zeigt damit eine gewisse Nähe zu dem Konzept der transversalen Vernunft, das Wolfgang Welsch entwickelt hat: in diesem verschiebt sich die Idee der Vernunft „von einem Vermögen der Prinzipien zu einem Vermögen der Übergänge zwischen unterschiedlichen Rationalitäten und deren Ansprüchen. Vernünftigkeit erweist sich jetzt am ehesten im klugen Abwägen und Austarieren unterschiedlicher Ansprüche, nicht in der Durchsetzung eines einzigen.“[394] Solche transversale Vernunft hat nach Welsch „von der Idee eines letzten Fundaments Abstand genommen“, weil sie erkannt hat, daß „()[m]enschliches Leben (…) sich stets im *Vorletzten* und *Pluralen* [vollzieht]“[395]. Transversale Vernunft expliziert damit die „Vielfalt der Rationalitäten“[396] und macht dadurch deutlich, daß es – gegen Kant – tatsächlich mehrere Ordnungsstrukturen gibt, „deren jede je auf ihre Weise erlaubt, was Kant gefordert hatte: ‚Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrungen lesen zu können.‘“[397]
Ähnlich der transversalen Vernunft ist auch eine Theologie in Konflikt der Interpretationen darum bemüht, Übergänge zu erkennen und Übergangsmöglichkeiten zu benennen, indem sie (in Verkettung mit dem späten Husserl) die unterschiedlichen Ausdrucksformen des Glaubens als unterschiedliche Abschattungen des Gottes versteht, der im Moment der Reflexion immer schon uneinholbar vorbeigegangen ist (vgl. Ex 33,18–23)[398].

---

393 Wenn diese als jeweils „schwache“ Erzählungen verstanden werden, zwischen denen nicht Widerstreit besteht, sondern ein Rechtsstreit möglich ist; vgl. oben, S.235.
394 Welsch: *Pluralität*, 66f.
395 Welsch: *Pluralität*, 67, kursiv i.O.
396 Welsch: *Pluralität* 67.
397 Schaeffler: *Dialog*, 45.
398 Diese Aussagen zielt zunächst auf die Verkettung mit unterschiedlichen Interpretationsformen des christlichen Glaubens. Hier kann davon ausgegangen werden, daß diese in ihrer Pluralität beanspruchen, sich auf dasselbe Phänomen (Gott) zu beziehen. Im Folgenden wird deutlich werden, daß schon hierbei Anliegen einer Theologie als offenes System sein muß, den Spalt in Gott offen zu halten. Dies gilt dann aber umso mehr im Hinblick auf die Überlegung, ob diese Aussage ihre Gültigkeit behält, wenn sie die Ausdrucksformen *verschiedener* Religionen zu verketten sucht: Schwöbel: *Art.*

Für transversale Vernunft wie Theologie im Konflikt der Interpretationen gilt dabei freilich, daß sie – unter den Vorzeichen der Postmoderne – bei allen Überkreuzungen und Verkettungen stets auch den „Spalt", die Inadäquatheit und Spurreferenz einer Interpretation im Blick behalten müssen – die „prinzipielle Nicht-Darstellbarkeit des Wirklichen" in seiner Universalität[399]. Paradoxie-Erfahrungen werden so wahrnehmbar[400]. Für Theologie im Konflikt der Interpretationen heißt dies, daß sie solchen Paradoxie-Erfahrungen nicht ausweicht, die nicht zuletzt dadurch aufbrechen, daß unterschiedliche Menschen zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten unterschiedliche Erfahrungen der Nähe Gottes gemacht haben – und diese Zeugnisse in ihrer Verschiedenheit zu grundlegenden Traditionen des Christentums geworden sind.

Gerade anhand der Paradoxie-Erfahrungen des Glaubens wird dabei aber deutlich, daß Theologie im Konflikt der Interpretationen dazu genötigt ist, am Einheitshorizont der Erfahrung festzuhalten: wie sich die Paradoxie-Erfahrungen des Alltags gerade dadurch ergeben, daß sie in ihrem Anspruch, auf ein und dieselbe Welt bezogen zu sein, diese Einheit und Universalität der Welt gerade nicht zu leisten vermögen, so beanspruchen ja auch die divergierenden Erfahrungen des Glaubens, rückbezogen zu sein auf die Nähe des Gottes, den der christliche Glaube zu allen Zeiten und an allen Orten als den Vater Jesu Christi bekennt. Gerade durch diese Einheit des Horizontes (Gottes wie der Welt), die in der Pluralität der Erfahrungen zu versinken droht, entsteht der Widerstreit. – Auch wenn der Widerstreit bzw. die différance zum Prinzip (und damit zum „verbindenden" Moment) des Weltgeschehens gemacht werden[401], bleibt das denkende und glaubende Subjekt doch genötigt, inmitten der Brüche und Übergänge die Einheit des Ichs (narrativ[402]) bewahren zu können. Das aber heißt, die Geschichten, die es von sich selbst, Gott und der Welt erzählt, miteinander verketten zu können[403]. Theologie im Konflikt der Interpretationen soll solche Verkettungsmöglichkeiten aufzeigen, ohne die Brüche zu überdecken.

Pluralismus, 731f, hat m.E. zu recht darauf hingewiesen, daß ein religiöser Pluralismus als theologisches Programm (John Hick) Gefahr läuft, von neuem totalitaristisch zu werden, wenn die ethischen Kriterien, die dann allein die Bewährung des Anspruchs einer Religion leisten können, wiederum von außen an diese herangetragen werden.

399 Schaeffler: *Dialog*, 77, Die „Inkommensurabilität" mit Lyotard: *Widerstreit*, Nr. 178f, nicht nur der Satzsysteme, sondern der Wirklichkeit.

400 Vgl. Richard Schaeffler: *Fähigkeit*, 35–39, 45–47, 61–66. Lange: *Erfahrung*, hat in seinem fünften Kapitel unter der Überschrift „Die Antinomie der Erfahrung" für den metaphysischen und den ethischen Bereich solche Paradoxie-Erfahrungen benannt: der sinnhaften Einheit der Erfahrung widerstreite die Erfahrung des Übels auf der Ebene der Seinserfahrung und die Erfahrung der Schuld auf der Ebene der Gewissenserfahrung (67).

401 Vgl. die diesbezügliche Kritik an Derrida bei Vattimo: *Wahrheit*, 143, und Vattimo: *Rationalität*, 144–146.

402 Vgl. die Überlegungen zur narrativen Identität bei Ricoeur: *ZuE 3*, 392–400.

403 Dies gilt im übrigen auch in Bezug auf kollektive Subjekte wie etwa eine Gesellschaft: gerade wenn in dieser – wie dies im Zeitalter der plurikulturellen Gesellschaften der Fall ist – die Brüche (der Traditionen) immer deutlicher werden, ist sie gefordert, eine „story" zu entwickeln, die Verkettung zwischen den kulturell differenten Sprachspielgemeinschaften ermöglicht, ohne die Differenzen aufzuheben.

Bei der Ermöglichung und Gestaltung dieser Übergänge – zwischen Traditionen, zwischen Traditionen und dem jeweiligen Kontext und zwischen Kontexten und den in ihnen vorherrschenden unterschiedlichen Interpretationen – kommt den biblischen Zeugnissen innerhalb des hier vorgestellten Systems aus mehreren Gründen eine zentrale Bedeutung zu:
Zum einen beanspruchen die Traditionen des christlichen Glaubens, mit denen gegenwärtige Interpretation in der ein oder anderen Weise verkettet, selbst auslegende Interpretation der biblischen Zeugnisse zu sein. Die Relektüre dieser Traditionen von den biblischen Zeugnissen her kann daher dazu beitragen, in diesen Traditionen nicht zur Darstellung Gekommenes zur Darstellung zu bringen und so neue Verkettungs- bzw. Interpretationsmöglichkeiten zu entdecken.
Zum anderen besteht bei allen Differenzen hinsichtlich des Verhältnisses von Schrift und Tradition unter allen christlichen Kirchen und Gemeinschaften Einigkeit darüber, daß den biblischen Zeugnissen als Ursprungszeugnissen des christlichen Glaubens eine besondere Bedeutung auch für die Entwicklung gegenwärtiger christlicher Handlungs- und Daseinsorientierungen zukommt: Jede Handlungs- und Daseinsorientierung, die den Anspruch erhebt, christliche Handlungs- und Daseinsorientierung zu sein, muß sich daher im Konflikt der Interpretationen dadurch verantworten können, daß sie darlegt, wie sie mit diesen Grundzeugnissen des christlichen Glaubens verkettet.
Unter den Vorzeichen der Postmoderne kann dies natürlich nicht bedeuten, daß es bei solcher Verantwortung schlicht um „wahre“ oder „falsche“ Auslegung geht, denn Auslegung ist ja immer Interpretation und damit Refiguration in einen bestimmten Kontext hinein. Eine Handlungs- und Daseinsorientierung, die sich ihrer Kontextbezogenheit bewußt ist, wird vielmehr anerkennen, daß sie *eine* Verkettungsmöglichkeit mit den biblischen Texten darstellt, neben der es *andere* solche Möglichkeiten gibt. Die Berechtigung dieser anderen Handlungs- und Daseinsorientierungen erweist sich aber gerade darin, daß sie sich einerseits in der Verkettung mit den Sprachspielen ihrer jeweiligen Kontexte bewähren und so lebendige Formen des Glaubens ermöglichen und daß sie andererseits aufzeigen können, auf welche Art und Weise sie in der Spurreferenz der christlichen Traditionen und insbesondere der Ursprungszeugnisse des Glaubens stehen. Der Konflikt der Interpretationen oder auch ihr Widerstreit ist damit nicht ausgeschlossen – aber es besteht die Hoffnung, daß dort, wo neben der jeweiligen lebenspraktischen Bewährung auch der gegenseitige Bezug auf die Ursprungszeugnisse des Glaubens anerkannt wird, das gemeinsame Bemühen um zutreffende Verkettungen mit den biblischen Zeugnissen Übergänge zwischen den Interpretationen ermöglichen kann[404]. Darüber hin-

[404] Daß dies mehr ist als bloße Theorie, hat sich m.E. in dem Diskussionsprozeß um die Stellung homosexueller Männer und Frauen in den Kirchen gezeigt, den die meisten deutschen, evangelischen Landeskirchen in den letzten 15–20 Jahren durchlaufen haben: in den Vorgesprächen zu der *Fürther Erklärung* der Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, an denen ich z.T. beteiligt war, war ein entscheidender Schritt getan, als konservative Synodale und lesbische und schwule Christinnen und Christen gegenseitig anerkannten, daß sie beide um lebendige Formen des Glaubens bemüht seien. Hier war eine Basis geschaffen, auf der nun über die je unterschiedliche Weise der Verkettung mit den biblischen Zeugnissen gesprochen werden konnte. In der bayerischen Diskussion hat dies dazu geführt, daß die unterschiedlichen Positionen in der Synodenerklärung benannt werden,

aus kann dort, wo die Interpretation der Anderen als eine *mögliche* Verkettung mit den biblischen Zeugnissen anerkannt wird, die Andersheit dieser Interpretation nicht mehr als Bedrohung, sondern als Verweis auf die Begrenztheit der eigenen Interpretation verstanden werden, in dem der Überschuß der Wirklichkeit zur Darstellung drängt.
Und schließlich sind die biblischen Zeugnisse daher von bleibender Bedeutung für eine Theologie im Konflikt der Interpretationen, weil in ihnen selbst Widerstreit, Konflikt und Übergänge aufscheinen. Gerade in der Pluralität der Zeugnisse kann die *eine* Bibel daher zum Modell werden, wie ein offenes theologisches System möglich sein kann.
Bindet sich Theologie in der dargestellten Weise rück an die Zeugnisse der biblischen Schriften, so anerkennt sie die Normativität dieser Schriften für den christlichen Glauben. Dies jedoch nicht so, daß diese zum „mythischen Archetypus“[405] werden, zur quasi-sakramentalen Form des Sprechens, in der allein Erfahrungen der Nähe Gottes zum Ausdruck gebracht werden können, sondern vielmehr so, daß sie sich als „historischer Prototypus bzw. als eine inspirierenden Quelle“[406] erweisen, deren Zeugnisse – gesättigt von den Lebens- und Glaubenserfahrungen der jeweiligen Zeit – im Prozeß der refigurierenden Interpretation zum „Reservoir von Schätzen und Lebens-Mitteln“ werden können[407].
Solch ein Verständnis von biblischer Normativität anerkennt den Anspruch der biblischen Texte, Zeugnis von erfahrener Nähe Gottes zu sein. Es anerkennt weiterhin die Möglichkeit und Fähigkeit der biblischen Schriften, auch heute zu adäquaten Wahrnehmungs- und Ausdrucksformen gegenwärtiger Nähe Gottes anzuleiten. Es anerkennt aber auch den Widerstreit und die Differenzen, den Konflikt der Interpretationen, welche in den biblischen Zeugnissen selbst zum Ausdruck kommen. Und es anerkennt die Kontextgebundenheit auch der biblischen Ausdrucksformen, die dazu führen kann, daß Formen heute nicht mehr übernommen werden können, wie dies etwa in den Überlegungen Elisabeth Schüssler Fiorenzas deutlich wird.

Für Schüssler Fiorenza werden die Texte des biblischen Kanons im Rahmen des Wechselprozesses der Traditionalität zu Dialogpartnern des Verstehens, um so die Gegenwart Gottes „um unseres Heils willen“ zu erkennen[408]. Solches Heil aber ist für sie eng mit dem Weg der Frauenbefreiung verbunden. Ihre Schriftauslegung hält dabei stets im Bewußtsein, „wie sehr sie [sc. die Bibel; W.S.] einerseits zu unserer Unterdrückung beigetragen hat und welches Potential an Befreiung sie andererseits in sich birgt“[409]. Die Wechselzusammenhänge der Traditionalität bleiben bei Schüssler Fiorenza aufrecht erhalten, da sie die Verkettung auch mit den für sie unterdrückerischen Texten der Tradition nicht aufgibt. Vielmehr werden diese zu Spuren, in denen deutlich wird, daß das Bemühen um zutreffende Interpretation der Nähe Gottes vor (par-

---

jedoch so, daß dadurch eine prinzipielle Öffnung möglich wurde. Dieses Vorgehen wurde von fast allen Synodalinnen und Synodalen getragen. In anderen Landeskirchen ist in der (synodalen) Diskussion der Widerstreit so zur Darstellung gekommen, daß die Synode sich gerade durch die Reflexion auf die jeweiligen Verkettungen mit den biblischen Zeugnissen das Aufscheinen neuer Verkettungsmöglichkeiten zu erhoffen scheint, vgl. Evangelische Kirche im Rheinland: *SuLTuS*, Abs. 28.

405 Schüssler Fiorenza: *Brot*, 42. Vgl. 42f: „Ein mythischer Archetypus verleiht historisch beschränkten Erfahrungen und Texten absolute, universale Gültigkeit, so daß sie normative und autoritative Geltung für alle Zeiten und Kulturen beanspruchen.“

406 Schüssler Fiorenza: *Brot*, 48.

407 Schüssler Fiorenza: *Brot*, 49.

408 Schüssler Fiorenza: *Brot*, 48 u.ö., mit Dei Verbum 11.

409 Schüssler Fiorenza: *Brot*, 10.

tiellem) Scheitern nicht sicher ist. Die Zeugnisse von diesen Spuren werden so zur kritischen Memorie, „memoria passionis“[410].
Schüssler Fiorenza stellt sich dabei auch selbst in den Prozeß der Interpretation und Refiguration hinein: Jede Bestimmung von leitenden Kriterien der Interpretation, wie z.B. der Frauenbefreiung, dürfe, so betont sie, nicht als eine abstrakte Bestimmung von Kriterien verstanden werden, sondern müsse als eine „kritische Interaktion von Theorie und Praxis“[411] erfolgen. Dies bedeute, daß die biblischen Texte von einer bestimmten Praxis (hier der Frauenbewegung) her auf ihren Beitrag zu dieser Praxis befragt werden. Schüssler Fiorenza greift dabei bewußt auf die Modelle des Textverstehens bei Paul Ricoeur zurück[412]. Ihr Textverstehen geschieht also von einer bestimmten Praxis, einem bestimmten Standpunkt aus, ohne daß dadurch jedoch eine kritische Hinterfragung dieser Praxis unmöglich gemacht würde[413].
Auch die inhaltliche Näherbestimmung der Perspektive der Frauenbefreiung erfolgt bei Schüssler Fiorenza daher in Verkettung mit den und in Refiguration der biblischen Zeugnisse(n). Diese Perspektive ist für sie im Kontext gegenwärtiger Frauenerfahrungen die unmittelbare Umsetzung der Aussage von Dei Verbum, daß Gottes Offenbarung „um unseres Heiles willen“ geschehen sei[414]. Was Frauenbefreiung bedeutet, wird im Rückgriff auf die Jesusbewegung bestimmt: ihr Ziel nämlich sei die „Nachfolgegemeinschaft Gleichgestellter“, wie sie in den Hauskirchen der jungen Christenheit „in Auseinandersetzung mit ihrer patriarchalen Umwelt“ gelebt wurde[415]. Die „Frauenkirche“ könne daher auch keine separatistische Gruppe sein, sondern sei als Nachfolgegemeinschaft Gleichgestellter der Ort, in dem Männer und Frauen gleichermaßen als Christinnen und Christen leben können[416]. Zugleich könne die Perspektive der Frauenbefreiung nicht losgelöst von der Befreiung anderer Unterdrückter verfolgt werden. Zwar komme es aufgrund der spezifischen Unterdrückungssituation von Frauen zunächst zu spezifischen, heuristischen Kriterien einer befreienden Hermeneutik, doch dürfe diese nicht die „Solidarität aller Unterdrückten“ aus dem Auge verlieren[417].

Die biblischen Texte werden so gerade in ihrer unverrechenbaren Pluralität zu einer inspirierenden Quelle für gegenwärtige Interpretationen der Nähe Gottes. Indem Theologie die Vielfalt dieser Zeugnisse als normativen Kanon mit sich führt, erkennt sie den Konflikt der Interpretationen und die Nötigung zu Verantwortung und Rechenschaft als for-

---

410 Vgl. hierzu auch ihre Kritik an (bestimmten Strömungen; W.S.) der Theologie der Befreiung: Wenn diese einen Kanon befreiender Bibeltexte ausgrenze, auf den sie sich dann beziehe und „sich nicht eingehend mit den unterdrückenden Aspekten der biblischen Traditionen auseinandersetzt, ist sie in Gefahr, Parteinahme mit Beweistexten zu begründen, die eine Rationalisierung vorgefaßter kirchlicher und dogmatischer Positionen darstellen“; Schüssler Fiorenza: *Brot*, 102.

411 Schüssler Fiorenza: *Brot*, 109.

412 Vgl. oben, S.112, bei Schüssler Fiorenza: *Brot*, 20–29, 173–196 u.ö.

413 Vgl. z.B. Schüssler Fiorenza: *Brot*, 90: „Als feministische Theologin habe ich mich für die Parteinahme meines Theologietreibens entschieden, aber ich glaube nicht, daß eine solche Parteinahme eine ‚kritische Reflexion‘ meines eigenen feministischen Standpunktes unmöglich macht.“ Ich sehe diese Aussage methodologisch umgesetzt, wenn sie davon spricht, daß der Auslegungsprozeß eine „nie enden wollende Spirale“ sei, die auf einer „gemeinsame[n] Lebensbeziehung auf die Sache“ gegründet sei, in der die Fragestellungen der Ausgangssituation die Herangehensweise an den jeweiligen Text bestimmen und dieser aber andererseits die Fragestellung verändern oder das Problem vertiefen könne (78). Ähnlich wie Schüssler Fiorenza hat auch Schmeller: *Recht*, 228–231, in seiner Analyse befreiungstheologischer Bibelauslegung auf die Bedeutung der Spannung von Nähe *und* Distanz im Auslegungsprozeß hingewiesen.

414 Dei Verbum, 11, bei Schüssler Fiorenza: *Brot*, 81 u.ö.

415 Schüssler Fiorenza: *Brot*, 118–127. 133–144, Zitat 135.

416 Schüssler Fiorenza: *Brot*, 15–20. Das Thema der Nachfolge und Umkehr wird hier im Kontext der Frauenkirche selbst gleich wieder kontextuell gefaßt: für Männer bedeute sie etwas anderes als für Frauen: „Ein feministische Umkehr bedeutet für *Männer*, daß diese nun für die Unterdrückten eintreten (…), während eine solche Umkehr für *Frauen* bedeutet, daß wir unsere tiefste Selbstentfremdung zu überwinden suchen.“, Schüssler Fiorenza: *Brot*, 16.

417 Schüssler Fiorenza: *Brot*, 109.

male Grundprinzipien des christlichen Glaubens an. Da sie den Anspruch der (in sich differenten) Schriftzeugnisse anerkennt, je angemessene Interpretationen der Nähe Gottes zu sein, kann sie in diesem Anspruch an so etwas wie einem formalen Einheitskriterium der Schrift festhalten[418]. Inhaltlich jedoch weicht die Einheit der großen Erzählung der Pluralität der kleinen Geschichten und Zeugnisse, die je auf ihre Weise versuchen, die Spuren der Nähe Gottes in der Zeit zu lesen.

Wenn die biblischen Zeugnisse bereits in sich plural sind und den Widerstreit mit sich führen, so muß sich eine Theologie im Konflikt der Interpretationen allerdings fragen lassen, ob und wie sie die Verkettung mit diesen Zeugnissen von der Verkettung mit anderen Zeugnissen des Glaubens unterscheidet. – Die Übergänge werden hier ohne Zweifel unscharf[419], zumal wenn anerkannt wird, daß der Verweis auf den Charakter als Ursprungszeugnisse relativ ist: gerade für die neutestamentliche Zeit gibt es auch in den außerbiblischen Schriften Zeugnisse, die dem Alter der kanonischen Schriften nicht nachstehen.

Ist gegenwärtiges Verstehen eingebunden in die Wechselzusammenhänge der Traditionalität und immer schon Refiguration der Traditionen, in deren Spur wir stehen, so kann der Interpretationsprozeß gar nicht die Interpretationen überspringen, die sich neben und nach den kanonischen Schriften Ausdruck verschafft haben; umso mehr, als einige von ihnen das je eigene Verstehen stets mit beeinflußt haben werden. Die Pluralität der Darstellungsformen der Erfahrung der Nähe Gottes wird damit allerdings noch komplexer, Verkettung ist nötig, eine bestimmte Verkettung nicht. Für die Auswahl und die Beschränkung können zwei Überlegungen leitend sein:

Stehen wir immer schon in Sprachspielgemeinschaften und Traditionszusammenhängen, so ist eine Verkettung mit denjenigen Interpretationen nötig, welche die Handlungs- und Daseinsorientierungen der jeweiligen Gemeinschaft geprägt haben. Wird dabei, wie dies dem Denken der Postmoderne entspricht, anerkannt, daß es sich bei diesen Handlungs- und Daseinsorientierungen um *eine* mögliche Interpretation der Nähe Gottes handelt, so werden auch andere Möglichkeiten der Verkettung in den Blick kommen können, durch die in der eigenen Interpretation nicht zur Darstellung Gekommenes deutlich wird.

Wo es aber um die Verantwortung der eigenen Interpretation geht, da kommt den biblischen Zeugnissen (in ihrer *formalen* Einheit und Normativität!) insofern eine besondere Bedeutung zu, als sie in der Pluralität der Konfessionen und Denominationen von allen als grundlegende Traditionen anerkannt sind[420].

Hat die Beschränkung auf die primäre Verkettung mit den Schriften des biblischen Kanons in seiner Vorfindlichkeit also gewissermaßen einen pragmatischen Charakter, so

---

418 Vgl. Husserls formale Ontologie, s.o., S. 98.

419 Ritschl: *Logik*, 100–102, hat darauf hingewiesen, daß die Wechselzusammenhänge der Traditionalität, die das Verstehen von Texten des biblischen Kanons bestimmen, nicht mehr grundsätzlich von den Wechselzusammenhängen unterschieden werden können, die das Verstehen jedes Textes der Tradition ausmachen.

420 Dieses Argument findet sich z.B. auch in der Diskussion um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ bei Wolfgang Klausnitzer: *Einheit*, 222. Anders als im Falle der Menschenrechtserklärung, die von einem bestimmten Volk in einer bestimmten Situation formuliert worden ist, entspricht den biblischen Texten in ihrer universalen Geltung ja insofern ein universales Subjekt der Erzählung – die Christenheit –, als der Kanon in einem längeren Erzähl- und Sammlungsprozeß entstanden ist.

scheint in ihr zugleich aber auch selber eine Erfahrung der Nähe Gottes auf: „Die biblischen Schriften haben sich am Glauben der Kirche bewährt als wirksam zur ständig neuen, erweckenden und kritischen Vergegenwärtigung seines Grundes in Jesus Christus, damit als Werkzeug der Gegenwart Jesu Christi selbst inmitten der Kirche."[421] In aller Begrenztheit des Kanons sind seine Schriften immer wieder „Werkzeuge" geworden, um die Nähe Gottes zum Ausdruck zu bringen – allerdings stets so, daß gerade aufgrund der historischen Bedingtheit dieser Schriften stets neu ein Erwartungshorizont aufgerissen wurde und wird, der in dem Erfahrungsraum der biblischen Schriften nicht aufgeht: „diese Erfahrung [s.c. der Wirksamkeit] (…) begründet die Erwartung, daß diese sich auch in Zukunft als Werkzeug solcher kritisch-erweckenden Bindung des Glaubens an seinen Grund in Jesus Christus erweisen werden."[422]
Gerade in dieser Offenheit des Erwartungshorizontes wird dann wiederum deutlich, was Ausgangspunkt aller Überlegungen zu Theologie unter den Vorzeichen der Postmoderne war, daß nämlich jedes sprachliche Zeugnis von der Spur der Unrichtigkeit gezeichnet ist, die Vorgängigkeit des Ereignisses nicht einholen kann. Auf den „Gegenstand" der Glaubenserfahrung, Gott, bezogen bedeutet dies: „Der, der sich in solcher Erfahrung kenntlich macht, ist immer mehr als alle bestimmte Erfahrung von ihm. Das macht offen für die Zukunft, offen für neue Erfahrungen. Gott erschöpft sich nicht in unseren Erfahrungen, das gibt uns den Mut, auf neue Erfahrungen Gottes hin zu leben, auch dort[,] wo wir die Gestalt solcher Erfahrungen noch nicht kennen."[423] Sonst nämlich griffen wir dem „Geschieht es?" vor …

4.2.1.6 Zwischen Konkretion und Abstraktion – zum Lebensbezug von Glaube und Theologie

Die „Lebenswelt" ist ein Konstrukt[424]. Sobald der Begriff mehr aussagen will als daß Leben ein ständiges „In-Weltgewißheit-leben" ist[425], muß er unter den Vorzeichen der Postmoderne plural gefaßt werden: kaum eine oder einer von uns bewegt sich nur in einer Lebens(um)welt, hat nur an einer Sprachspielgemeinschaft Anteil. Wir haben gelernt, mit Spannungen und Konflikten, mit dem Widerstreit zu leben, die zwischen diesen Lebens(um)welten – gleichsam in ihren Spalten – aufbrechen, und Übergänge zu gestalten: zwischen den Frömmigkeitssprachen der Gemeinden und den Sprachwelten der Theologie, zwischen der (bereits in sich durchaus differenten) theologisch-wissenschaftlichen Lebens(um)welt und der diese umgebenden universitas scientiarum, zwischen der in christlicher Verantwortung gestalteten eigenen oder gemeindlichen Lebens(um)welt und der Lebens(um)welt des pluralistischen, weltanschaulich neutralen Staates … – die Beispiele lassen sich beliebig vermehren[426], an jedem Übergang kann

421 Joest: *Fundamentaltheologie*, 169.
422 Joest: *Fundamentaltheologie*, 169.
423 Track: *Erfahrung Gottes*, 15.
424 Vgl. Welz: *Kritik der Lebenswelt*.
425 Husserl: *Krisis (HUA VI)*, 145.
426 Besonders eindrücklich wird der Konflikt der Lebenswelten bei und für Menschen in Minderheitensituationen. Peter Davies: *Disclosure* beschreibt dies anhand der unterschiedlichen Strategien homo-

zugleich neuer Widerstreit aufbrechen. Wenn aber jede Aussage Interpretation ist, die in einem bestimmten (Lebens-)Kontext geschieht, auf welche Lebens(um)welt soll Theologie sich dann beziehen? Oder muß sie sich dann – in ihrem Selbstverständnis zurückgenommen auf die Ebene einer Meta-Theorie – gar auf formale Vermittlung beschränken?
Die Darstellung des Problemfeldes im ersten Hauptteil ist davon ausgegangen, daß in jedem theologischen System seine jeweilige Lebens- bzw. Diskussions-Umwelt mitgeführt ist, und hat versucht, diesen Kontext selbst mit zur Darstellung zu bringen. Differenzen der Systeme konnten dadurch bereits ansatzweise aus der Ebene des Widerstreits in diejenige des Rechtsstreits überführt werden, insofern als deutlich wurde, welche unterschiedlichen Intentionen der Verkettung zu der jeweiligen Aussage geführt haben. Widerstreit dagegen entsteht, wo theologische Systeme ihre eigenen Bezogenheiten nicht markieren, sondern eine Universalität beanspruchen, die aufgrund der kontextuellen Bedingtheit jedes Verstehens unmöglich ist.
Was aber kann eine Theologie unter den Vorzeichen der Postmoderne dann überhaupt noch sagen – oder vielmehr schreiben, wenn doch gerade in der Schrift der unmittelbare Bezug auf den Kontext unwiederbringbar verloren, diese von der Unrichtigkeit der Spur gezeichnet ist[427]?
„Kein Teil einer Dogmatik“, so schreibt Wilfried Härle, „veraltet naturgemäß schneller als der, in dem auf die *gegenwärtige* Lebenswelt Bezug genommen wird. Daraus können unterschiedliche Konsequenzen gezogen werden, die vom *Verzicht* auf die Thematisierung über die *Beschränkung* auf die grundsätzliche Problematik bis hin zur permanenten *Aktualisierung* reichen. Der gänzliche Verzicht ist m.E. aus theologischen Gründen kaum zu verantworten. Die permanente Aktualisierung ist zwar im Vorlesungsbetrieb (wenn auch mit Einschränkungen) möglich, aber bei einer gedruckten Dogmatik nicht realisierbar. So bleibt nur die ‚mittlere‘ Lösung übrig, die darin besteht, nach einigen *wesentlichen* Bestimmungsfaktoren der gegenwärtigen Lebenswelt zu fragen, konkrete gesellschaftliche Phänomene und Tendenzen hingegen nur in *illustrativer* Absicht zu erwähnen und in Erinnerung zu rufen. (…)“[428]
Unter den Vorzeichen der Postmoderne erscheint dieses Vorgehen Härles problematisch, geht er doch davon aus, daß die Vielfalt konkreter, geschichtlich bedingter und geformter Lebenswelten sich auf die Einheit einer Lebenswelt der wesentlichen Bestimmungsfaktoren reduzieren lasse, in der die Differenzen der je konkreten Lebens(um)welten (zumindest hinsichtlich der *wesentlichen* Faktoren) aufgehoben sind. Auch wenn Härle betont, daß auch „die hier vorgetragenen Analysen und Reflexionen (…) natürlich kontextuell bedingt“ sind[429], so gibt er damit doch vor, daß die Ergebnisse dieser Analysen und Reflexionen kontextübergreifend gültig und damit dem Widerstreit der Lebenswelten enthoben seien[430]. Das aber bedeutet, daß auch Härles Unternehmen trotz aller angeblichen Sensibilität für die Begrenzung durch den jeweiligen Lebenskontext als ein

---

sexueller Männer, ihre unterschiedlichen Lebens(um)welten auseinander zu halten bzw. Übergänge zu gestalten.

427 Vgl. Derrida: *Signatur*.

428 Härle: *Dogmatik*, 187f, kursiv i.O. Ähnlich Horst Birkhölzer, wenn er von Ebenen der mittleren Konkretion spricht, auf denen sich die Theologie zu bewegen habe, Horst Birkhölzer: *Praxis*, 48–50.

429 Härle: *Dogmatik*, 183.

430 Konsequenterweise spricht Härle daher auf den folgenden Seiten dann auch nur noch von den wesentlichen Bestimmungsfaktoren *der* Lebenswelt.

wieterer Versuch zu lesen ist, die Pluralität der Lebenswelten auf allgemeinmenschliche Grunderfahrungen hin zu überschreiten[431]. Seine Erzählung von den Grundbestimmungen der Lebenswelt wird zur „großen" Erzählung, die den „kleinen" Erzählungen der je konkreten Menschen in ihren Lebens(um)welten Gewalt antut, indem sie die Kontexte eliminiert und somit schließlich auch die kleinen Erzählungen – in ihrer Bedeutung als für die Dogmatik relevante Gesprächspartner – zum Verstummen bringt.

Es entspricht der „großen" analytischen Erzählung Härles, daß er auf der Ebene der Reflexion von den fundierenden Erzählung(en) des Christentums in einer Art und Weise spricht, die der Kennzeichnung als „großer" Erzählung durch Lyotard entspricht: Dogmatische Reflexion müsse die Rede von der Kontextualität der Theologie dann bejahen, wenn diese so gemeint sei, daß Theologie „ihre Themen stets im Verstehens- und Bewährungshorizont dieser [s.c. der Lebens-] Kontexte reflektiert und verantwortet"[432]. Kontextualität des theologischen Arbeitens dürfe jedoch nicht bedeuten, daß solche Kontextbedingtheit für die christliche[433] Botschaft ausgesagt und diese somit „als eine kontextabhängige Variable" interpretiert oder gebraucht würde[434]. Vielmehr gälten für die Möglichkeit einer interkontextuellen Verständigung zwei Voraussetzungen: „einerseits die Anerkennung der kontextuellen Bedingtheit; andererseits die prinzipielle Unterscheidung zwischen der *grundlegenden* Funktion der christlichen Botschaft und der bloß *rezeptiven* Funktion der jeweiligen Lebenswelt"[435].

Härles hermeneutischer Ansatz[436] erweist sich hier als typisch modern, insofern als er davon ausgeht, daß die Fundierung von Glaube, Theologie und christlichen Leben in einer kontext-invariant gegebenen Botschaft möglich sei, die nur in je unterschiedliche Lebensumwelten hinein verschieden appliziert werden müsse. Daß auch die Botschaft als solche aufgrund ihrer sprachlichen Bedingtheit nie kontext-invariant gegeben sein kann, dies kommt bei ihm nicht zureichend in den Blick.

Theologie, welche die Herausforderungen der Postmoderne ernst nehmen will, muß daher einer doppelten Differenz gerecht werden, die durch die sprachliche Bedingtheit aller Wahrnehmung gegeben ist: der bleibenden Differenz der Lebens(um)welten und der ihn ihnen valenten Handlungs- und Daseinsorientierungen *und* der bleibenden Differenz der biblischen Zeugnisse, die je in ihrer eigenen intentionalen Gerichtetheit zur Darstellung bringen wollen, was in keiner konkreten Darstellung aufgehen kann: die Nähe Gottes zu den Menschen. Unter den Vorzeichen der Postmoderne – und mit Husserl – kann sie diese beiden Pole des theologischen Arbeitens, Zeitbezug und Schriftbezug, als je in sich plurale Abschattungen derjenigen Phänomene verstehen, die als Horizonte jeder Darstel-

---

431 Vgl. Härle: *Dogmatik*, 188: Bei der Frage nach den „Grundhaltungen", die „in unserer Lebenswelt zum Ausdruck kommen", zeigen sich in Härles Analyse „drei Phänomene, die untereinander zusammenhängen und vielleicht so etwas wie Schichten oder Stufen darstellen, die in die Tiefe des Lebensgefühls führen, das unserer Lebenswelt zugrund liegt. Je tiefer wir dabei steigen, desto mehr stoßen wir auf Bestimmungsfaktoren, die wahrscheinlich nicht nur für *unsere* Lebenswelt gelten, sondern *allgemein menschlichen* Charakter haben." (kursiv i.O.).

432 Härle: *Dogmatik* 181.

433 Sic! bei Härle, nicht „biblische", vgl. Härle: *Dogmatik*, 182 u.ö.

434 Härle: *Dogmatik*, 182.

435 Härle: *Dogmatik*, 183, kursiv i.O.

436 Zu Härles Selbstverständnis vgl. Henning und Lehmkühler: *Selbstdarstellungen*, 353–372, zu Kontext und Lebenswelt(en) 357ff.

lung gegenüber transzendent bleiben: als Abschattungen der Lebenswelt und als Abschattungen der Wirklichkeit Gottes.
Lassen sich aber beide, Lebenswelt und Wirklichkeit Gottes immer nur in intentional gerichteten Abschattungen zur Darstellung bringen, so bedeutet dies, daß Theologie als offenes System plurale Wahrnehmungsmuster zur Verfügung stellen muß – sowohl in Bezug auf die Wahrnehmung der jeweiligen Lebenswelt(en) als auch in Bezug auf die Wahrnehmung der Nähe Gottes[437]. Nur so kann es ihr gelingen, sich in den Spuren der Postmoderne zu halten und dem Überschuß Gottes und der Wirklichkeit gerecht zu werden[438].
Theologie als offenes System kann also der Problematik der Konkretion nicht dadurch entgehen, daß sie von konkreten Lebenssituationen abstrahiert, um so zu allgemeinmenschlichen Grunderfahrungen zu gelangen. Sie kann freilich auch nicht beanspruchen, die Vielfalt menschlichen Lebens abschließend zur Darstellung zu bringen und theologisch reflektieren zu können. Gerade aus dieser Unmöglichkeit resultiert ja ihr Selbstverständnis als offenes System, als Suchprojekt (Schillebeeckx), welches im Konflikt der Interpretationen nach den Spuren Gottes fragt. Durch die – gleichsam exemplarische – Darstellung in sich differenter, pluraler Wahrnehmungsraster des christlichen Glaubens will sie zu Interpretations- und Refigurationsprozessen anregen, die in der Wahrnehmung der je eigenen Lebensumwelten eigenständige christliche Daseins- und Handlungsorientierungen hervorbringen, welche in der Verkettung sowohl mit den Sprachspielen des jeweiligen Kontextes als auch mit den Sprachspielen der christlichen Tradition verantwortet sind.
Material versucht solch eine Theologie, die notwendige Offenheit des Erwartungshorizontes (die Nötigung zur Verkettung in je unterschiedliche, neue Kontexte hinein) durch die plurale Gegliedertheit des Erfahrungsraumes zu strukturieren, dergestalt daß in der Tradition bewährte Verkettungsmöglichkeiten zu aktuellen Möglichkeiten der Verkettung inspirieren. Ausgespannt in den Konflikt der Interpretationen kann Theologie diese gegenwärtigen Möglichkeiten nicht abschließend formulieren, denn dies hieße, dem *„Geschieht es?“* vorzugreifen. Sie kann jedoch formal aufzeigen, wie in dem dialogischen Prozeß des Verstehens und Interpretierens solche aktuellen Verkettungen zu entwickeln und zu bewähren sein können, die sich im Rekurs auf die Zeugnisse der christlichen Tradition begründen lassen. Leitender Gedanke solch eines Vorgehens ist dabei, daß eine Plattform, welche die Wahrnehmung vielfältiger Daten ermöglicht auch zur Weiterverarbeitung dieser Daten in neuen Kontexten befähigt, theologisch gesprochen: daß die Begegnung mit der Vielfalt von Zeugnissen der Erfahrung der Nähe Gottes dazu befähigen kann, die Vielfalt gegenwärtiger Glaubens- und Lebensformen mit den darin zum Ausdruck kommenden Erfahrungen gegenwärtiger Nähe Gottes nicht als Bedrohung

---

437 Die Notwendigkeit solch einer doppelt pluralen – und damit unabgeschlossenen – Wahrnehmungsstruktur habe ich in Schürger: *Homosexualität* anhand der kirchlichen Wahrnehmung und Beurteilung homosexueller Lebenssituationen aufgezeigt. Versteht sich systematisch Theologie in dieser doppelten Polarität, so werden vermutlich auch im Spalt zwischen den theologischen Disziplinen Übergänge sichtbar, vgl. Ulrich Hemel und Martin Rothgangel: *Enzyklopädische Frage*, 34f.

438 Die Religionspädagogik stellt sich für mich als diejenige Teildisziplin der Theologie dar, die sich in diesen Spuren bereits am meisten bewegt hat, vgl. oben, S. 77ff, und Reinhard Wunderlich: *Pluralität und Selbstbegrenzung*.

des wahren Glaubens wahrzunehmen, sondern als Chancen lebendiger, miteinander vernetzter Verschiedenheit zu gestalten.

4.2.1.7 Konflikt der Interpretationen, vernetzte Verschiedenheit und die Nötigung zum gemeinsamen Handeln: Ethik unter den Vorzeichen der Postmoderne

Die Vielfalt gegenwärtiger Glaubens- und Lebensformen als unterschiedliche, je für sich perspektivische Wahrnehmungsformen der Wirklichkeit Gottes und der Welt zu verstehen und in ihnen die Möglichkeit einer neue Möglichkeiten eröffnenden Begegnung zu entdecken, ist freilich eines, ein anderes aber ist es, in der vernetzten (oder, mit gewisser ökumenischer Aufladung: versöhnten) Verschiedenheit solcher Daseinsorientierungen zu gemeinsamer Handlungsorientierung zu gelangen[439]. Hier nämlich stellt sich die Frage, wie trotz der Aufrechterhaltung von Differenzen in den Daseinsorientierungen eine Verständigung über notwendige Schritte gemeinsamen Handelns erfolgen kann.
Ethische Maximen, welche diese Verständigung leiten könnten, lassen sich aber unter den Vorzeichen der Postmoderne nur sehr begrenzt von einer obersten Grundnorm her entwickeln – das Normengebäude, das auf solch deduktivem Weg entstünde, würde ja selbst wiederum von Lyotards Kritik der „großen" Erzählungen getroffen.
Ethik unter den Vorzeichen der Postmoderne, so wird von philosophischer wie theologischer Seite gleichermaßen betont, geschieht daher ohne die Möglichkeit einer Letztbegründung in der Wahrnehmung der bleibenden DifferÄnz, vollzieht sich in der Begegnung[440]. Wenn hier dann die Anerkennung von Alterität als „ethischer Grundzug" der Postmoderne bezeichnet wird, von dem her die Demokratie zur grundlegenden Organisationsform der Postmoderne wird (Wolfgang Welsch), so ist dies zwar ein Hinweis auf den Weg, auf dem eine Verständigung über gemeinsame Handlungsorientierungen gefunden werden kann, jedoch gilt es zu beachten, daß auch der demokratische Diskurs stets perspektivisch und interessegeleitet bleibt. Soll es daher nicht zum „‚Krieg' der Auffassungen und zur Durchsetzung der machtvollen Perspektiven und Eigeninteressen"[441] kommen, so kommt es darauf an, die Mitglieder einer um Handlungsorientierungen ringenden Gemeinschaft zu einer kommunikativen Kompetenz zu befähigen, aufgrund derer sie die Einsicht in die Perspektivität und Verschiedenheit der Daseinsorientierungen dergestalt in die Verständigung über Handlungsalternativen übernehmen können, daß sie „im Eintreten für die eigene Perspektive immer auch um die möglichen anderen Perspektiven [wissen]"[442]. Indem so die vorgeschlagene Handlungsalternative aus der eigenen Perspektive, der eigenen Daseinsorientierung heraus erklärt wird, wird sie daraufhin hinterfragbar, ob sie auch für die anderen am Diskurs Beteiligten Verkettungsmöglichkeiten mit ihren Perspektiven und Handlungsorientierungen bietet. Zu-

439 Die Vorgängigkeit des Anderen, des „es gibt" (Lyotard), der „Anspruch der Wirklichkeit" (Richard Schaeffler) fordert ja immer wieder solches Handeln: nicht nur in der Notwendigkeit der (interpretierenden) Verkettung, welche ich als interpretierendes Subjekt je für mich vornehmen könnte, sondern auch in der Notwendigkeit, menschliches Zusammenleben und In-der-Welt-Sein zu gestalten, kollektive Lebensentwürfe zu entwickeln.
440 Vgl. oben, S. 195.
441 Track: *Pluralismus*, 131.
442 Track: *Pluralismus*, 132.

gleich fordern mich andere Vorschläge heraus, zu überprüfen, ob diese anderen Handlungsalternativen mit meiner Perspektive und meiner Daseinsorientierung in ähnlicher oder gar besserer Weise zu verketten sind – und damit einen weiteren Konsens ermöglichen. Realisierung nämlich wird in solch einem Verfahren diejenige Handlungsorientierung erfahren, welche den weitesten Konsens ermöglicht. Auch diese freilich kann normative Letztgültigkeit nicht für sich beanspruchen, sondern stellt einen zeitlich begrenzten und regionalen Konsens dar[443], einen Handlungsvorschlag, der Billigung gefunden hat und sich nun bewähren muß – in dem Wissen darum, daß andere zu anderer Zeit eine bessere Handlungsalternative vorschlagen könnten, die dann bessere Billigung erfahren könnte[444].

Zwischen Handlungsmaximen und darin sich zeigender „Grundnorm" bleibt dabei ein unüberwindbarer Spalt, in dem Differenz aufbricht und Pluralität möglich wird – überbrückt je nur durch den „tastenden" Versuch eines gemeinsam verantworteten und verantwortbaren Handelns zu einer je bestimmten Zeit an einem je bestimmten Ort. Die „Grundnorm" selber bleibt Horizont, auf den sich solches Handeln ausrichtet – unerreicht und aufgrund ihrer vielfachen Möglichkeiten der Abschattung in gewisser Weise unbestimmt, annäherungsweise beschreibbar in einem vagen, allgemeinen Begriff, in welchen sofort die DifferÄnz eingeschrieben erscheint in Form der Nötigung zur Konkretion.

In dem „Es gibt" der dekonstruktivistischen Postmoderne und der in ihm zum Ausdruck kommenden Bejahung von Welt lese ich solch eine Grundnorm[445]. Hieraus läßt sich der Auftrag der Verteidigung allen Lebens deduzieren – doch wie die Wahrnehmung dieses Auftrags aussehen kann, darüber muß dann bereits im Konflikt der Interpretationen gerungen werden[446].

Konkrete Normen des Zusammenlebens bleiben unter den Vorzeichen der Postmoderne somit stets auf einen Wahrnehmungs- und Interpretationskontext bezogen, in welchem sie Anerkennung erfahren und sich in der Gestaltung des Miteinanders bewähren müssen – herausgefordert durch bessere Vorschläge oder Veränderungen des Kontextes[447].

---

443 Vgl. Track: *Pluralismus*, 132.

444 In Anlehnung an Gianni Vattimo, vgl. oben, S. 110.

445 Vgl. oben, S. 136ff und S. 246ff.

446 Die Erzählungen über den Apostelkonvent bieten hier einmal mehr eine theologische Verkettungsmöglichkeit: die gegenseitige Anerkennung der Konfliktparteien geschieht über die Anerkennung der gemeinsamen Perspektive, der Ausbreitung des Evangeliums zu dienen. Auch daß sich die jeweiligen Vorgehensweisen in je ihrem Kontext bewährt haben, wird von beiden Seiten anerkannt. Gemeinsames Handeln allerdings wird hier nur so möglich, daß die Unterschiedlichkeit dieses Vorgehens beibehalten und die Zuständigkeiten abgegrenzt werden. Symbol der dennoch bestehenden gemeinsamen Daseins- und Handlungsorientierung wird die Kollekte (und, nach dem lukanischen Bericht, ein Minimum an rituellen Gemeinsamkeiten).

447 Wie die hierin gegebene Zurücknahme des normativen Anspruchs konkreter Normen den Blick für die Vielfalt von Lebenssituationen öffnen und eine weite ethische Diskussion dadurch geradezu ermöglichen kann, habe ich anhand der gegenwärtigen Diskussion um ein Gesetz für Eingetragene Lebenspartnerschaften und die ethische Beurteilung dieses Vorhabens gezeigt, Wolfgang Schürger: *Lebenspartnerschaften*.

4.2.2 Wahrnehmungsmuster des Glaubens

Das Anliegen einer Theologie unter den Vorzeichen der Postmoderne ist ein doppeltes: zum einen will sie innerhalb der theologischen Tradition und innerhalb ihrer eigenen Aussagen den Widerstreit offenhalten, so daß es möglich wird, die Vielfalt gegenwärtiger Ausdrucksformen des Glaubens in ihrer Bedingungen durch den jeweiligen Kontext wahrzunehmen. Zum anderen aber möchte sie unter Aufrechterhaltung der Differenz, die zwischen diesen Formen aufbricht, nach Möglichkeiten der Verkettung zwischen diesen Kontexten suchen. Eine Verkettung freilich, die nicht die Verschiedenheit in die Einheit des einen, wahren Glaubens und seiner Daseins- und Handlungsorientierung aufhebt, sondern aus dem Widerstreit heraus neue Wahrnehmungsmuster des Glaubens entwikkelt, die der Bewährung in dem jeweiligen Lebensumfeld ausgesetzt bleiben und gerade so Übergänge ermöglichen können.
Die Wahrnehmungsmuster des Glaubens, die im folgenden vorgestellt werden, sind als Anregungen dazu gedacht, solche gegenwärtigen Daseins- und Handlungsorientierungen des Glaubens zu erarbeiten. Wiewohl deutlich werden wird, daß sie sich an dem impliziten Axiom der Nähe Gottes ausrichten und diese Nähe von Inkarnation und Kenosis her verstehen, sind sie selber nicht dem Widerstreit enthoben, bleiben vielmehr selbst vielfältig, markieren Brüche, aber ermöglichen in dieser Offenheit und bleibenden Angewiesenheit auf ihre Bewahrheitung im Lebensvollzug vielleicht gerade Übergänge[448].

4.2.2.1 Meta-Story: implizite Axiome und semantische Achsen als oberste Ebene der Abstraktion

Theologie unter den Vorzeichen der Postmoderne kann ihr oberstes Ziel nicht in der Ausbildung einer Meta-Erzählung des Christentums von universaler Reichweite haben. Die Möglichkeit solcher „großen" Erzählungen ist ja, wie wir gesehen haben, in der dekonstruktivistischen Postmoderne mit guten Gründen bestritten[449].
Der Verzicht auf solch eine Meta-Erzählung allerdings sollte für christliche Theologie kein allzu großes Problem darstellen, stellt sich doch „die Geschichte" des christlichen Glaubens bei genauerem Hinsehen als ein „Archipel" schwacher Erzählungen dar, die jede auf ihre Weise und in ihren spezifischen Kontext hinein von der Bedeutung des Glaubens als Daseins- und Handlungsorientierung erzählen[450]. Daß diese Pluralität der

---

448 Theologie im Konflikt der Interpretationen weiß sich daher auf das Engste verbunden mit und inspiriert von dem Ansatz einer Dogmatik als Phänomenologie, vgl. Track: *Phänomenologie?*, bes. 43f. Für eine ausführliche Darstellung der möglichen Bedeutung Husserls für die Theologie sei auf meinen demnächst erscheinenden Beitrag „Zwischen Dekonstruktion und Universalismus – Edmund Husserls Bedeutung für die Theologie im 21. Jahrhundert" in der NZSTh verwiesen.

449 Vgl. oben, S. 231.

450 Vgl. oben, S. 202ff und S. 270ff., oder Ritschl: *Logik*, 46: „Wenn Israel sagen will, was es selbst ist und wer Gott ist, so erzählt es seine Geschichten. Dabei steuert die Vision der Gesamt-Story die Selektion und Kombination der einzelnen Geschichten. Wenn die frühesten Christen sagen wollten, wer Jesus war, so erzählten sie viele Einzelgeschichten, wiederum komponiert und selektiert nach der Steuerung einer schwer oder gar nicht erzählbaren Gesamt- oder Meta-Story. Es ist auch kein Zufall, daß das Neue Testament vier solche Sammlungen statt einer definitiven (…) darbietet. Man kann

Erzählungen und der in ihnen gegebene Widerstreit auch bei deren Zusammenstellung zu einem Kanon „heiliger“ Schriften nicht aufgehoben wurde, gibt Zeugnis dafür, daß diese „kleinen“ Erzählungen sich offenbar nicht ohne Relevanz-Verlust in die Universalität einer Meta-Erzählung überführen lassen. Vielmehr scheint die Meta-Erzählung des Glaubens allenfalls immer wieder hinter den Einzelerzählungen auf, insofern als diese sich – unter Wahrung ihres Widerstreits! – miteinander verketten lassen in der ihnen gemeinsamen intentionalen Gerichtetheit auf die Nähe Gottes. Im Rückbezug auf die Selbigkeit des Namens bleiben sie miteinander verbunden – und gerade darum genötigt, sich gegenüber differierenden Verkettungsweisen zu bewähren. Da aber jede neue Verkettungsmöglichkeit selbst wieder Nicht-zur-Darstellung-Gekommenes mitführt, bleibt die Meta-Story als solche unerreichbares Horizontphänomen.

Systematik der Theologie kann daher nicht die Herausarbeitung solch einer Meta-Erzählung aus den kleinen Erzählungen des Glaubens bedeuten, welche dann für alle Kontexte verbindlich wäre. Übergänge zwischen den Kontexten können aber dort sichtbar werden, wo eine Theologie im Konflikt der Interpretationen nach den „impliziten Axiomen“ oder „semantischen Achsen“ fragt, welche die Erzählungen innerhalb eines bestimmten Kontextes steuern. Ähnlich den regionalen Ontologien Husserls oder den Sprachspielregeln Wittgensteins stellen diese nämlich ein Wahrnehmungsmuster bereit, durch welches die Erzählung eine bestimmte Gerichtetheit erhält. Wird aber diese Gerichtetheit benannt, so läßt sie sich zum einen auf ihren Zusammenhang mit anderen Wahrnehmungsmustern der Tradition befragen und hinsichtlich dieser bewähren und zum anderen wird es möglich, die unterschiedlichen Erzählungen in ihrer gemeinsamen Bezogenheit auf ein bestimmtes Phänomen in unterschiedlicher Gerichtetheit zu verstehen und so Übergänge zu schaffen.

Den Begriff der „impliziten Axiome“ hat Dietrich Ritschl in die theologische Diskussion eingeführt: „Implizite Axiome“ oder „regulative Sätze“ sind für ihn „Steuerungsmechanismen, die bei einem Menschen oder bei einer Gruppe für überprüfbares Denken und Sprechen und für geordnetes Handeln sorgen“[451]. Bezogen auf die Lebens-Story eines Menschen oder die Identität stiftenden Erzählungen einer Gruppe sind sie diejenige Größe, welche die Konfiguration der narrativen Einheit, ihre Zusammensetzung aus kleineren Erzählungen und deren Auswahl, steuert. Bezogen auf die Traditionszusammenhänge des christlichen Glaubens geben sie nach Ritschl Antwort auf die Frage: „Weshalb schöpft der Text bzw. der handelnde Mensch aus dem großen Reservoir der Tradition bzw. der Handlungsmöglichkeiten gerade diese Elemente und nicht andere?“[452]

Gegenüber dem Postulat einer Meta-Erzählung hat die Rede von den impliziten Axiomen den Vorteil, daß sie dem schwachen Denken verbunden bleibt: implizite Axiome stehen – oft in unbewußter, vorsprachlicher Form – hinter den Erzählungen eines Menschen oder einer Gruppe, aber bleiben an diesen Menschen oder diese Gruppe gebunden: sie drängen auf Wahrheit, aber müssen sich selbst immer wieder die Wahrheitsfrage ge-

---

nicht kurz und bündig sagen, wer Jesus ist.“ Der Begriff des Archipels stammt von Lyotard: *Widerstreit*, 217–219, und findet auch bei Grimmer: *Nachgeschichte*, 208–213, Verwendung.

451 Ritschl: *Logik*, 142. Zu den philosophischen Zusammenhängen dieses Begriffs vgl. z.B. Reiner Wiehl: *Bedeutung*.

452 Dietrich Ritschl: *Weitere Überlegungen*, 341.

fallen lassen[453]. Die Rede von den impliziten Axiomen macht damit deutlich, daß die Wahrheit solcher regulativen Sätze stets eine relationale, kontextbedingte ist. Mit Michael Welker kann die Rede von den impliziten Axiomen daher als Antwort verstanden werden auf die „Schwierigkeit, die Erfassung *multirelationaler Sachverhalte* wahrzunehmen und zu bedenken. Es handelt sich um Sachverhalte, die in sich Beziehungsgeflechte, ‚Netze' von Beziehungen, darstellen und die ferner eine Pluralität von nicht miteinander identischen und doch jeweils legitimen Anschlüssen an sich zulassen. Zugleich aber handelt es sich um Sachverhalte, die nicht mit *beliebigen* Ereignissen in Verbindung gebracht und nicht beliebig rezipiert und verwendet werden können."[454]
Implizite Axiome können daher im Rahmen einer Theologie im Konflikt der Interpretationen dazu dienen, Möglichkeiten geregelter Übergänge zu bezeichnen. Der Offenheit und Unabgeschlossenheit solch einer Theologie entspricht die Vielfalt impliziter Axiome, die zum einen durch das unterschiedliche Refigurationshandeln verschiedener Gruppen bedingt ist, zum anderen aber bereits dadurch entsteht, daß in einer Erzählung zumeist mehrere implizite Axiome die Darstellungsgliederung bestimmen[455] und daß zudem in der Explikation eines solchen Axioms selber wiederum implizite Axiome zum Tragen kommen[456]. So ist zwar eine Differenzierung impliziter Axiome hinsichtlich ihrer hierarchischen Stellung und ihrer Funktion möglich, nicht aber ihre vollständige Überführung in ein Grund-Axiom. Jede Ausarbeitung eines Axiomen-Systems bleibt vielmehr an die doppelte Differenz des jeweiligen Kontextes und seiner kulturellen Bedingungen einerseits und des stets gegebenen Überschusses der Tradition andererseits gebunden. „Die Konzeption der ‚impliziten Axiome' ist so methodischer Ausdruck des Respekts vor der spezifischen Sachbezogenheit des Glaubens. Sie erfolgt in der Erkenntnis, daß diese Sache kein einfacher Referenzpunkt ist, daß sie kein schlichtes, einliniges Dependenzgefälle konstituiert und daß sie auch nicht in den gedanklichen und sprachlichen Errungenschaften der religiösen Kulturen und der theologischen Arbeit aufgeht."[457]
Ähnlich wie Ritschl, aber in stärkerem Bezug auf die biblischen Zeugnisse spricht José Severino Croatto von den „semantischen Achsen", die sich in der Komposition bestimmter Erzählzusammenhänge erkennen lassen: Beeinflußt durch die narrative Theorie insbesondere Paul Ricoeurs einerseits und die Hermeneutik des canonical approach andererseits betont Croatto, daß der Aussagesinn einer Textsammlung wie der Bibel nicht einfach die Bedeutungs-Summe der Einzeltexte sei, daß vielmehr durch die Komposition und In-Bezug-Setzung dieser Einzeltexte eine Bedeutungsproduktion erfolgt sei, die über den Aussage-Sinn des Einzeltextes hinausgehe[458]. Durch die Redaktion eines biblischen Buches oder eines biblischen Erzählzusammenhanges wie z.B. der Vätererzählungen seien somit „semantische Achsen" gebildet worden, an denen entlang die Einzelerzäh-

---

453 Vgl. Ritschl: *Logik*, 142: „Im Denken und Handeln der Gläubigen sind ‚hinter' der Alltagssprache regulative Sätze wirksam, die auf Klärung und Kommunikation aus sind und sie sich letztlich immer erneut die Wahrheitsfrage gefallen lassen müssen, ja die selber nach der Wahrheit drängen." – Mit der Umkehrung der Ritschlschen Satzstruktur versuche ich, den bleibenden Widerstreit in diese Aussage Ritschls einzuschreiben.
454 Michael Welker: *Fundamentaltheologie*, 32, kursiv i.O.
455 Vgl. Ritschl: *Logik*, 142–150, und Ritschl: *Weitere Überlegungen*, 350f.
456 Vgl. Ritschl: *Weitere Überlegungen*, 343f.
457 Welker: *Fundamentaltheologie*, 37.
458 José Severino Croatto: *Hermeneutik*, 66–72.

lungen zu einer zusammenhängenden Erzählung verknüpft worden seien. Die Hoffnung auf Befreiung ist für Croatto eine dieser semantischen Achsen, welche das Textganze der Bibel wie ein roter Faden durchziehen[459]. Allerdings – und darin besteht die Bedeutung der Rede von den „semantischen Achsen" – lassen sich nach Croatto innerhalb der Bibel verschiedene solcher semantischen Achsen entdecken, so daß der Widerstreit durch die Rückbindung an eine dieser Achsen nicht aufgehoben werden kann[460].

Dieser Widerstreit zeigt sich dabei bereits innerhalb befreiungstheologischer Bibelauslegung: Während für Croatto die in seinen exegetischen Arbeiten leitende semantische Achse die „Hoffnung auf Befreiung" ist, wird in den Publikationen des brasilianischen „Zentrums für Bibelstudien" (CEBI) eine starke Orientierung an der semantischen Achse „Gott liebt das Leben der Menschen" (mit Joh. 10,10) deutlich[461]. Von dieser zweiten Achse her ergeben sich für das hier vorgestellte System interessante Verkettungsmöglichkeiten zu dem Denken der dekonstruktivistischen Postmoderne, insofern als sich dieses bei aller Betonung des Zweifels und der Differenz immer wieder als von einem grundsätzlichen „Ja" zum Leben und „Ja" zur Welt bestimmt gezeigt hat[462]. Das Unternehmen einer Theologie im Konflikt der Interpretationen ist von der Hoffnung getragen, daß diese semantische Achse gerade aufgrund ihrer Unbestimmtheitsstellen dazu geeignet ist, einen ersten Brückenpfeiler der Verständigung zwischen den Kontexten zu bilden. Der regulative Satz „Gott sagt ‚Ja' zur Welt und ‚Ja' zum Leben" könnte dann als Horizont gelten, auf den die jeweiligen Systeme in je spezifischer Weise gerichtet sind. Was solche Liebe zur Welt und Liebe zum Leben in ihrer Universalität bedeutet, bleibt damit unaussagbar: die spezifischen Daseins- und Handlungsorientierungen des Glaubens, die sich daraus (gleichsam als regionale Ontologien) innerhalb eines spezifischen theologischen Systems jeweils ergeben, lassen sich dann vielmehr als Abschattungen des immer größeren Horizontes verstehen, die innerhalb eines spezifischen Kontextes entstanden sind und sich gegenüber anderen Kontexten und den in ihnen gegebenen Daseins- und Handlungsorientierungen des Glaubens je neu zu bewähren oder zu verändern haben. Unter den Vorzeichen der Postmoderne wird Theologie die Pluralität christlicher Daseins- und Handlungsorientierungen als Wahrnehmungsmuster verstehen, die je auf ihre Weise versuchen, die Ereignisse als Erfahrungen der Nähe Gottes zu lesen.

Will Theologie im Konflikt der Interpretationen zugleich Übergänge zwischen Kontexten ermöglichen, so tut sie gut daran, nach den Konstitutionsbedingungen solcher Wahrnehmungsmuster des Glaubens oder der Theologie in ihrem jeweiligen Kontext zu fragen: welche intentionale Gerichtetheit wird erkennbar, welche Gestaltungskriterien (implizite Axiome) regeln die Komposition? In der Reflexion auf diese je spezifische Gerichtetheit eines kontextbezogenen Systems wird es möglich, hinter den Widerstreit differierender Ausdrucksformen zurückzutreten – nicht um diesen auf solche Weise in eine höhere Einheit aufzuheben, sondern um ihn in einen Rechtsstreit überführen zu können:

---

459 Croatto: *Hermeneutik*, 65f, 76 u.ö.

460 Anders als die Vertreter des canonical approach (und das hier dargestellte System folgt ihm darin) geht Croatto also *nicht* davon aus, daß mit der Endredaktion des Kanons die eine semantische Achse von universaler Gültigkeit durch die biblischen Schriften hindurchgelegt worden wäre. Ähnlich wie die impliziten Axiome Ritschls lassen sich vielmehr auch die semantischen Achsen allenfalls in eine relative Hierarchie bringen oder funktional untergliedern, ohne daß der Widerstreit aufgehoben wäre.

461 Schürger: *Theologie*, 78–81.

462 Vgl. oben, S. 246ff.

ist eine Aussage einmal in ihrer spezifischen Gerichtetheit verstanden, so wird es möglich, sie als Abschattung eines Phänomens zu erkennen, welches innerhalb anderer Wahrnehmungsmuster auf andere Weise zur Darstellung kommen kann. Das andere Wahrnehmungsmuster kann dann – gerade in seiner Andersheit verstanden – zu Anfrage und auch Bereicherung des eigenen Wahrnehmungsmusters werden.
Theologie hat dafür Sorge zu tragen, solche Verkettung einerseits zu ermöglichen und andererseits den „Spalt" zwischen den Wahrnehmungsmustern offen zu halten, darum wissend, daß jedes Muster eben „nur" Interpretation ist. Sie kann dies, weil sie in dem trinitarischen Denken der christlichen Tradition selbst ein implizites Axiom gefunden hat, das den Widerstreit offenhält.

4.2.2.2 Trinitarisches Denken und der „Spalt" in Gott

Das trinitarische Dogma gibt zusammenzudenken auf, was so einfach nicht zusammen gedacht werden zu können scheint: Einheit und Vielfalt, Identität und Differenz, Ewigkeit und Zeitlichkeit … Gerade deshalb ist es in der Geschichte der Christenheit immer wieder umstritten gewesen, wurde immer wieder um die rechte In-Bezug-Setzung der göttlichen Personen gerungen[463]. Im ausgehenden 20. Jahrhundert wird deutlich, daß die Relevanz des trinitarischen Dogmas offenbar gerade dann nicht erfaßt werden kann, wenn es gemäß dem Denken der Adäquationswahrheit als „eine begrifflich-definitorische Fixierung des inneren Geheimnisses Gottes" verstanden wird[464]. Vielmehr können offenbar gerade die Aussagen des trinitarischen Dogmas nicht losgelöst werden von dem Erfahrungskontext, mit dem sie verbunden sind: „Aus der Geschichte der Selbsterschließung Gottes in Christus und im Geist ist das Bekenntnis zu ihm als dem Dreieinigen erwachsen, und nur aus dieser Geschichte ist es zu verstehen."[465] Ausgedrückt in den Worten postmodernen Denkens heißt dies: die Formulierungen des trinitarischen Dogmas erweisen sich als „schwache" Erzählungen, die mit den Erfahrungen einer bestimmten Erzählgemeinschaft unmittelbar verbunden sind und nicht ohne Relevanzverlust in eine universale, „starke" Erzählung überführt werden können.
Dann aber kann es in der Trinitätslehre nicht um eine umfassende Bestimmung des „Wesens" Gottes gehen[466], vielmehr ist dann das trinitarische Dogma als ein in sich plurales Wahrnehmungsmuster der Nähe Gottes zu verstehen, welches versucht, „das im Gottes*verhältnis* des christlichen Glaubens implizierte Gottes*verständnis*" zu explizieren[467]. Dies allerdings so, daß dabei stets der relationale Charakter dieses Verständnisses deutlich bleibt: was im Dogma ausgesagt wird, ist aus je spezifischen, kontextgebundenen

463 Hier kann nicht der Ort sein, diese Geschichte nachzuerzählen, verwiesen sei z.B. auf die knappe Darstellung bei Joest: *Dogmatik 1*, 319–332.
464 Hartmut Rosenau: *Trinität*, 5, vgl. Mildenberger: *BD 2*, 377f, 386–393, Schwöbel: *Trinitätslehre*, v.a. 151–154.
465 Joest: *Dogmatik 1*, 319.
466 Welche in der Tradition dann vor allem in abgrenzender Weise vorgenommen wurde, vgl. das Bekenntnis von Chalcedon und dazu Friedrich Mildenberger: *Grundwissen*, 147f, Friedrich Mildenberger: *Theologie*, 59–65. Für die gegenwärtige Diskussion ist hier der Streit um das Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität zu nennen, vgl. z.B. Joest: *Dogmatik 1*, 330–332, Mildenberger: *BD 2*, 389–393.
467 Schwöbel: *Trinitätslehre*, 136, kursiv i.O.

Widerfahrnissen der Nähe Gottes entstanden und versucht die Vielfalt und Unabgeschlossenheit dieser Widerfahrnisse auf die Einheit und Identität (oder mit Ricoeur besser: Ipseität) des Gottesnamens hin zu strukturieren: die Selbigkeit des Namens verkettet die Vielfalt der Erfahrungen der Nähe Gottes in einer Art und Weise, daß diese als Abschattungen Gottes selbst lesbar werden, der jedoch all diesen Abschattungen gegenüber transzendent bleibt[468]. Mit Friedrich Mildenberger bin ich daher der Auffassung, daß es gerade einer Theologie, die sich auf die Bedeutung der Namen des dreieinigen Gottes besinnt, gelingen kann, dem bleibenden Anspruch des Bilderverbotes gerecht zu werden und zugleich Wahrnehmungsmuster der Nähe Gottes zu benennen: „Dieser Name [s.c. des dreieinigen Gottes] bezeichnet das Subjekt der Geschichte, in der Gott dabei ist, und kann als abgekürzte Formel diese Geschichte auch selbst vertreten. Diese Geschichte läßt sich schwerlich zusammenfassen und so dann zutreffend nacherzählen. (…) Wird also nach Gott gefragt, dann ist mit dem Namen zu antworten, der wieder auf die Geschichte Gottes verweist. Nur in der Partikularität dieser Geschichte, die wieder in einzelnen Geschichten erzählt werden kann und erzählt werden muß, läßt sich sagen, wer dieser Gott ist, von dem die einfache Gottesrede spricht.“[469] Trinitarisches Reden von Gott verweist somit darauf, daß die Fülle Gottes nicht im Begriff oder in der Universalgeschichte Gottes einzuholen ist. (Wer nämlich sollte diese Geschichte erzählen können außer einem universalen Subjekt?[470])

Gegen Mildenberger wird gerade das trinitarische Denken dann zum Zeugnis für die Unabgeschlossenheit der Gottesgeschichte, muß die *Lehre* von der Trinität selbst offen gehalten werden, „so daß sie ihre ursprüngliche Funktion erfüllen kann: in umfassenden Symbolen die Selbst-Manifestation des göttlichen Lebens für den Menschen zum Ausdruck zu bringen“[471]. Aufgabe einer solchen Trinitätslehre ist es dabei, sowohl die Verkettungen zwischen diesen Symbolen als auch ihren bleibenden Widerstreit aufzuzeigen. Trinitarisches Denken ist zwangsläufig in sich selber „multirelational“ (Welker). Für

---

468 Traditionell gesprochen: daß Gott in der „Fülle seines Seins“ transzendent bleibt. Die Negativ-Bestimmungen des Chalcedonense können als Zeichen dieser bleibenden Transzendenz gelesen werden. Vgl. zu dieser Problematik und zu der Nötigung zum trinitarischen Bekenntnis auch Werner Elert: *Glaube*, 221: „Es bleibt also der Dogmatik nur das Eingeständnis übrig, daß uns das Verstehen der hypostatischen Trinität Gottes aus seiner Usia versagt ist. (…) Gewiß können *wir* nur trinitarisch glauben, weil Gott uns nur trinitarisch begegnet, und zugleich monotheistisch, weil er dabei immer ‚Gott selbst‘, d.h. ein und derselbe Gott ist. (…)“ (kursiv i.O.).

469 Mildenberger: *BD 2*, 393, zum Zusammenhang von trinitarischem Denken und Bilderverbot insgesamt vgl. 366–393. Freilich wird in dem angeführten Zitat schon deutlich, warum Mildenberger dem Projekt einer „Theologie als offenes System“ letztlich nicht folgen kann: die bleibende Differenz zwischen den „kleinen“ Erzählungen und der Meta-Erzählung klingt bei ihm zwar an (die Universalgeschichte Gottes lasse sich nur schwer zusammenfassen), jedoch wird dieser Spalt bei Mildenberger nicht offen gehalten. Vielmehr wird gerade die „Gottesgeschichte“ in ihrer Abgeschlossenheit und Universalität zum leitenden Gedanken seiner Dogmatik. Zur Kritik s.o., 217. – Ähnlich und doch anders Jürgen Moltmann: *Gekreuzigte Gott*, 229–239: für Moltmann verweist der Gottesname nicht auf eine Person als Gegenüber, sondern auf ein relationales (Liebes-)Geschehen, das sich zunächst zwischen Vater, Sohn und Geist und ausgehend von diesem innertrinitarischen Liebesgeschehen dann auch zwischen „Gott“ und den Menschen ereignet. Theologie und Glaube sind daher für ihn „Jenseits von Theismus und Atheismus“ und „Jenseits von Gehorsam und Revolte“ (Überschriften zu VI.6 und 7) anzusiedeln. Eine „Theologie im Konflikt der Interpretationen“ möchte sie eher im Spalt zwischen Theismus und Atheismus, Gehorsam und Revolte verstehen.

470 Vgl. die Problematik des universalen Erzählers der Menschenrechtserklärung bei Lyotard, oben, S. 231.

471 Tillich: *ST III*, 337.

eine Theologie im Konflikt der Interpretationen bedeutet dies, daß sie sich im Rückbezug auf die Muster trinitarischen Denkens mit einem impliziten Axiom verkettet, das selber die Unabgeschlossenheit und den Widerstreit in sich trägt. Für die Suche nach Übergängen „fungiert die Trinitätslehre als *Integral* des Wirklichkeitsverständnisses des christlichen Glaubens, indem sie dazu anleitet, seine unterschiedlichen Aussagen in ihrem Zusammenhang zu explizieren, indem sie die unterschiedlichen Aussagen über das Handeln Gottes in der differenzierten Einheit des trinitarischen Handelns Gottes zueinander in Beziehung setzt, die selbst im trinitarischen Wesen Gottes begründet ist. (…)“[472]. Deutlicher als bei Christoph Schwöbel wird dabei allerdings auch zu markieren sein, daß diese Einheit des trinitarischen Gottes selbst eine „gezeichnete“ ist: die Allmacht des Vaters ist gezeichnet von der Ohnmacht des Kreuzes, der Universalität der Liebe widerstreitet der Tod des Sohnes, der allmächtige Gott kommt in der Ohnmacht seiner Liebe[473]. Gerade im Rückbezug auf das trinitarische Denken hält Theologie daher den „Spalt“ in Gott offen, so daß Gott selbst nicht verrechenbar ist. Sie setzt ins Verhältnis, „was schwer in ein Verhältnis zu bringen ist: Gesetz und Evangelium, Gerechtigkeit und Liebe, Leben und Liebe, mit den damit verbundenen, ganz unterschiedlichen Diskursarten. Die Liebe hebt den Widerstreit nicht auf, sondern begegnet ihm in Liebe. So ist uns die Einheit Gottes in Jesus Christus zugesagt und sichtbar geworden und zugleich die Differenz in Gott, der sich um unseretwillen in Liebe unterscheidet. Von beiden können wir wissen und reden. Die Einheit Gottes aber können wir nicht ‚feststellen‘. Sie erweist sich als bleibend unverfügbar.“[474]

4.2.2.3 Trinitarische Wahrnehmung Gottes und der Welt

Die Denkmuster des trinitarischen Denkens, welche den „Spalt“ in Gott offenhalten, werden für eine Theologie im Konflikt der Interpretationen zu impliziten Axiomen, von denen aus sie Wahrnehmungsmuster formuliert, die selber in ihrer Pluralität und perspektivischen Gerichtetheit als Lesehilfen für die vielfältigen Spuren Gottes verstanden sein wollen und so Verkettungen zwischen den Kontexten ermöglichen können. Ihre Darstellung erfolgt dabei zunächst in Rückbezug auf die biblischen Zeugnisse, dann mit Blick auf die theologische Tradition und schließlich hinsichtlich ihrer Relevanz für gegenwärtige Wahrnehmung der Welt und der Nähe Gottes. Diese letzte Ebene wird in dem abschließenden Kapitel nochmals aufgegriffen werden, wenn es darum geht, Wege einer lebensbezogenen Spiritualität zu skizzieren, die sich aus dem Suchprojekt einer Theologie unter den Vorzeichen der Postmoderne ergeben können.
Was auf den nachstehenden Seiten folgt, ist also die konfigurierende Darstellung eines offenen theologischen Systems. Die Offenheit ergibt sich aus der Pluralität und perspektivischen Gerichtetheit der Wahrnehmungsmuster, welche es zur Verfügung stellt. Wo solche Theologie im Konflikt der Interpretationen aber zwischen (geschlosseneren) Systemen zu stehen kommt, da wendet sie die Leitlinien ihrer Konfiguration auf die Refiguration dieser Systeme an: sie fragt danach, wie die jeweiligen Systeme auf ihren spe-

472 Schwöbel: *Trinitätslehre*, 152.
473 Vgl. hierzu Track: *Theologie am Ende*, 48–56, und Track: *Phänomenologie?*, 40–44.
474 Track: *Theologie am Ende*, 52.

zifischen Kontext bezogen sind, welche impliziten Axiome in diesem System gegeben sind und welche spezifische Gerichtetheit der Wahrnehmung der eigenen Welt und der Nähe Gottes sowie welche Formen der Verkettung mit den christlichen Traditionen sich daraus ergeben. Indem sie so gewissermaßen die „regionale Ontologie", die „Sprachspielregeln" dieses Systems erhellt, versucht sie, das Zustandekommen seiner Aussagen über seinen unmittelbaren Kontext hinaus nachvollziehbar zu machen. Der Widerstreit unterschiedlicher (theologischer) Systeme kann so in einen Rechtsstreit überführt werden, in dem um die Adäquatheit der jeweiligen Verkettung in Bezug auf die Traditionen einerseits und den jeweiligen Kontext andererseits gerungen werden kann[475]. Gegenstand dieses Rechtsstreits ist freilich nie die letzte Wahrheit des Glaubens (welche allen Ausdrucksformen gegenüber transzendent bleibt), sondern seine Bewährung innerhalb des jeweiligen Kontextes in der Ermöglichung gegenwärtiger, christlicher Lebensentwürfe.

Auch wenn sie hofft, daß ihre trinitarischen Wahrnehmungsmuster eine kontextübergreifende Verständigung fördern, so versteht sich daher Theologie im Konflikt der Interpretationen nicht als (Schieds-)Richterin in diesem Rechtsstreit – eher als Anwältin der beiden Seiten, welche das jeweils widerstreitende Argument stark macht. Es ist daher gut möglich, daß sie selbst aus solch einem Rechtsstreit nicht unverändert hervorgeht. Zugleich bleibt sie mit ihrer Hoffnung, zwischen Kontexten vermitteln zu können, natürlich selber wieder kontextuell: rückgebunden an den Kontext einer pluralen, postmodernen Gesellschaft, von deren Pluralität auch Theologie und Kirchen nicht ausgenommen sind. Theologie im Konflikt der Interpretationen will solche Pluralität nicht in Einheit überführen – aber sie geht davon aus, daß um des gemeinsamen Lebens in der *einen* Welt willen eine Verständigung zwischen den Kontexten möglich sein muß.

4.2.2.3.1 „Keinem Menschen ist Gott fern" – Gott der Schöpfer

Trinitarisches Reden von Gott spricht von Gott, dem Vater, als dem Schöpfer. Das Wahrnehmungsmuster der Welt und der Nähe Gottes, das in solcher Rede impliziert ist, ist geprägt von dem „Ja" zum Leben und führt die Ermöglichung vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Lebens auf die Nähe Gottes zu diesem Leben zurück. In seiner Grundbejahung des „Es gibt" läßt sich dieses Muster selbst wiederum mit den Vorzeichen postmodernen Denkens verketten[476].

In Bezug auf die biblischen Zeugnisse bewährt sich solche Rede von Gott als dem Schöpfer in der Verkettung insbesondere mit den beiden Schöpfungsberichten. Die Tatsache, daß in der biblischen Tradition dabei nicht eine, sondern zwei Erzählungen gleichberechtigt nebeneinander überliefert und die Differenzen beider Erzählungen aufrecht erhalten worden sind, zeigt, daß auch die Rede von Gott als dem Schöpfer nicht im Sinne einer „großen" Erzählung verstanden werden darf. Vielmehr bleibt gerade dieses Wahrnehmungsmuster geprägt von dem Widerstreit zwischen dem Bekenntnis zu dem

475 Theologie im Konflikt der Interpretationen läßt sich hier dann mit dem Unternehmen einer „interkulturellen Theologie" verketten, wie sie von Theo Sundermeier und seinem Schüler Volker Küster betrieben wird, vgl. Küster: *Theologie*, 101–104, Sundermeier: *Erwägungen.*

476 Vgl. oben, S. 246ff.

Leben schaffenden und erhaltenden Wirken Gottes einerseits und den Erfahrungen der Gefährdung dieses Lebens andererseits.

Diese Gefährdung des Lebens ist der Hintergrund, auf dem die Aussagen des älteren Schöpfungsberichtes (Gen 2,4b-3,24) gelesen werden müssen: die Situation „nach" dem Sündenfall entspricht der Alltagserfahrung der Menschen, in deren Zeit die Erzählung entstanden ist[477]. Im Kontext des alltäglich gefährdeten Lebens fragen die Gläubigen danach, wie sie mit der Erfahrung der Nähe Gottes, des Befreiers, wie sie ihnen in den Traditionen des Exodus überliefert ist, verketten, diese Erfahrung in der neuen Situation bewähren können[478]. Die Verkettung erfolgt hier dergestalt, daß derjenige, der das Leben der vorgehenden Generationen bewahrt und gerettet hat, nun auch als derjenige erzählt wird, der von Anbeginn der Welt an alles Leben in seiner Hand hält – und auch trotz allen Abfalls und aller Gefahren bewahrt; darin besteht ja die Pointe der Erzählung in Gen 3,21–24, daß Gott seinem eigenen Gebot aus Gen 2,17b gerade nicht gehorcht und das Leben der Menschen nicht auslöscht, sondern vielmehr diese für das Leben in der „Wildnis" mit Kleidern ausstattet. Eher denn Lehrtext von der Schöpfung ist der ältere Schöpfungsbericht daher Bekenntnis der Hoffnung – darauf, daß Gott, der alles Leben in der Hand hat, inmitten des Kontextes der Gefährdung erfülltes Leben ermöglicht[479]. Ein Wahrnehmungsmuster, das gegenwärtig mit dieser Erzählung verkettet, kann daher dazu anleiten, zwischen den Gefährdungen des Lebens heute die grundsätzliche Bejahung dieses Lebens zu entdecken.

Der ältere Schöpfungsbericht und postmodernes Denken erweisen sich in Nähe zueinander insofern, als ja auch in dem Denken der dekonstruktivistischen Postmoderne zwischen allen Differenzen und inmitten aller Brüche die grundsätzliche Bejahung des Lebens zum Durchbruch kommt.

---

477 Dieses „nach" darf allerdings nicht so verstanden werden, daß daraus eine Scheidung von jetzigem, geschichtlichen Zustand und vorherigem „Urstand" gemacht werden könnte, vgl. Claus Westermann: *BK I/1*, 376. Vgl. Milton Schwantes: *Hoffnung*, 97–112.

478 Es ist inzwischen traditionsgeschichtliches Allgemeingut, daß die Überlieferungen von dem Exodus und den Vätern älter sind als die Schöpfungstraditionen, vgl. Claus Westermann: *BK I/1*, 1–8 und 89–95. Westermann stellt in Bezug auf die Auslegung der Urgeschichte fest: „Die eigentliche Frage ist: Warum ist in Israel das Bekenntnis zu dem Gott, der Israel aus Ägypten errettet hat, bis in den Horizont der Urgeschichte erweitert worden? Und warum ist von dem Retter Israels als dem Schöpfer Himmels und der Erden in einer Weise geredet worden, die sich vielfach und auf vielerlei Weise mit dem Reden von Schöpfung und Urzeit in der Welt außerhalb Israels berührte?" (8). Der Verweis auf die Bezeichnung Gottes als Retter und Befreier ist somit zugleich der Hinweis darauf, daß auch das hier dargestellte Wahrnehmungsmuster Universalität nicht beanspruchen kann.

479 Vgl. Westermann: *BK I/1*, 377: „Die eigentliche, die Erzählung bestimmende Frage ist: Warum ist der von Gott geschaffene Mensch ein von Tod, Leid, Mühe und Sünde begrenzter Mensch? Diese Frage aber ist nicht eine primär kausale, die objektive Frage nach der Ursache, sondern die Frage des von seinem Begrenztsein betroffenen Menschen; diese Frage der Existenz ist es eigentlich, um die es in der Erzählung geht. In der durch die Erzählung gegebene Antwort ist dann auch nicht eigentlich eine objektive Auskunft gegeben, die die Frage nach der Ursache beantwortet. Wohl ist der in der Erzählung gezeigte Zusammenhang zwischen der Schuld des Menschen und seiner Begrenztheit durch Leid, Tod und Mühsal eine Antwort. Das letzte Wort aber sagt die Erzählung in dieser Antwort nicht; die angekündigte Todesstrafe tritt nicht ein. Der Fluch trifft den Menschen nicht; er trifft an ihm vorbei, die Entfernung des Menschen von Gott bedeutet nicht die absolute Trennung. Gott vertreibt ihn aus dem Garten, aber er läßt ihm das Leben, und indem er den Menschen außerhalb des Gartens einen Auftrag gibt, gibt er dem von ihm entfernten Dasein einen Sinn."

Diese Bejahung des Lebens in seinem Rückbezug auf Gott, den Schöpfer, wird im jüngeren Schöpfungsbericht zum kritischen Potential des Glaubens, zu einer Erschließungserfahrung, die gegenwärtigen Interpretationen der Wirklichkeit widerstreitet:
Im Kontext babylonischer Frömmigkeit, in dem der jüngere Schöpfungsbericht entstanden ist, galten die Gestirne als Gottheiten, welche den Weltlauf beeinflußten. Sonne und Mond wurden als höchste Gottheiten verehrt, von deren Wohlwollen das Wohlergehen der Menschen abhing. Wie sollte die israelitische Tradition mit diesem Verständnis verketten, wie sich in diesem neuen Kontext bewähren können? Bereits die hinter dem älteren Schöpfungsbericht stehende Tradition widerstreitet ja einem Verständnis der Wirklichkeit, nach dem das Wohlergehen der Menschen von ihrem Wohlverhalten Gottheiten gegenüber abhängig ist[480]. Mit dem neuen Kontext so zu verketten, daß dessen Interpretation übernommen wird, hieße, die erworbene Freiheit und die damit verbundene Perspektive der Hoffnung (auf Bewahrung des Lebens durch schwere Zeiten hindurch) aufzugeben. Die Verkettung erfolgt daher so, daß jegliche Gestirne ihres göttlichen Charakters entkleidet werden, indem die Schöpfertätigkeit des in seinem „Sein" der Wirklichkeit transzendenten Gottes auf die Erschaffung der Gestirne ausgeweitet wird: die in ihrem Sein erfaßbaren Gottheiten des babylonischen Kontextes werden in Frage gestellt durch die schöpferische Wirklichkeit des Gottes, der zu diesem Sein different bleibt. Den Erzählern des jüngeren Schöpfungsberichts gelingt es auf diese Art und Weise, mit den Traditionen des lebenschaffenden und -erhaltenden Gottes so zu verketten, daß diese im babylonischen Kontext von neuem Relevanz gewinnen. Diese Verkettung bewährt sich in dem Maße, wie dadurch die Gola Hoffnung und Mut zum Widerstand gewinnt und somit die Bewahrung des Lebens erfahren, von der die Traditionen der Schöpfung erzählen.

4.2.2.3.2 Gott der Schöpfer und das Leiden in der Welt

In den Traditionen der christlichen Kirchen sind die Erzählungen von der Schöpfung zu Lehren von der Schöpfung ausgebaut worden, wodurch sich die Verhältnisbestimmung zwischen Gottes Schöpferhandeln und den Erfahrungen der Gefährdung des Lebens verändert. Im Fluchtpunkt dieser Veränderung zeigt sich der Gedanke von der Allmacht[481] und Allkausalität Gottes[482]:
In die universalen Aussagen der Lehre überführt, kann von Gott, dem Schöpfer, nur so gesprochen werden, daß er als erste Ursache (prima causa) alles Wirklichen gedacht wird. Zugleich wird von seinem Schöpferhandeln so gesprochen, daß er nicht nur als derjenige gedacht wird, der zu Anbeginn der Welt alles Leben hervorbrachte, sondern

480 Wie wir gesehen haben, besteht die Pointe der älteren Erzählung ja gerade in der Bewahrung trotz des Fehlverhaltens der Menschen – eine Tradition, die sich auch am Ende des größeren Erzählzusammenhangs der Urgeschichte findet. Am Ende der Sintfluterzählung steht die Verheißung Gottes: „Ich will hinfort die Erde nicht mehr verfluchen um der Menschen willen; denn das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf. Und ich will hinfort nicht mehr schlagen alles, was da lebt, wie ich es getan habe. Solange die Erde steht soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht." (Gen 8,21f)

481 Zu der Geschichte des Begriffs vgl. Gijsbert van den Brink: *Art. Allmacht*.

482 Vgl. Werner H. Ritter: *Gott*, 127–131.

der auch gegenwärtig alle Wirklichkeit in der Hand hält. Aus dieser Lehre vom gegenwärtigen Schöpferhandeln Gottes ergibt sich dann die Frage nach seinem Vorsehungswirken[483]. Das aber heißt, daß das Problem des Bösen und der Leidenserfahrung sich im Kontext der Schöpfungs-Lehre in anderer Weise stellt als in den Erzählungen von der Schöpfung: Wo diese nämlich gerade gegen die Erfahrungen des gefährdeten Lebens zu Gott als dem Schöpfer und seinem „Ja" zum Leben durchdringen, da versuchen Schöpfungs- und Vorsehungs-*Lehre*, die Frage nach Gott als der prima causa auch des Bösen und des Leidens zu erklären[484].
Leiderfahrung, Schöpferhandeln Gottes und die in diesem (insbesondere in seiner bewahrenden Dimension) zum Ausdruck kommende Liebe und Güte Gottes können hier dann nur so miteinander verkettet werden, daß der Gedanke der Schuld zwischen Leiderfahrung und Gotteshandeln vermittelt: Leiden wird verstanden als Strafe Gottes für den Abfall der Menschen. Nicht also ist das Leben Gott in den Momenten des Leidens „aus der Hand geglitten", vielmehr erweist sich dieser gerade darin als Herr allen Lebens, daß er die Schuld der Menschen nicht ungestraft läßt[485].
Die Tradition vom Schöpfungshandeln Gottes ist hier freilich deutlich zu einer „großen" Erzählung geworden, welche ein universales Wahrnehmungsmuster der Wirklichkeit zur Verfügung stellt. Der Widerstreit kann hier nahezu nicht ausbleiben, wie die Hiobserzählung[486] oder die Josephsnovelle zeigen:

Inmitten des Leidens und der Gefährdung des eigenen Lebens gelingt es Hiob nicht, mit der Tradition des gerechten Schöpfers auf die Weise zu verketten, welche den vorherrschenden Verkettungsregeln seines Kontextes entspräche; es sind die Freunde des Hiobs, welche sich bei ihrer Interpretation seines Schicksals gerade auf diese Tradition berufen können[487]. Hiob dagegen kann das Leiden, welches ihm widerfährt, gerade nicht als Strafe für seinen Abfall von Gott interpretieren und so auf das Handeln Gottes als prima causa allen Geschehens zurückführen[488].
Bezeichnend für die Hiob-Erzählung ist nun aber, daß Hiob Gott nicht abschwört[489]. In

---

483 In traditionellen Worten gesprochen wird hier unterschieden zwischen der Lehre von der creatio originans und der creatio continua, von der her sich dann die Lehre von der providentia Dei ergibt, vgl. z.B. die knappe Darstellung bei Joest: *Dogmatik 1*, 131–133.

484 In den Traditionen westlicher Theologie erfolgt solche Erklärung in aller Regel vermittels der Differenzierung des lenkenden Handelns Gottes (gubernatio) in permissio, impeditio, directio und determinatio des malum morale, vgl. z.B. Joest: *Dogmatik 1*, 131–133 (und zur Problematik dieser Unterscheidung 178–185), oder Mildenberger: *BD 3*, 86–93.

485 Zu welch universaler Wirklichkeitsdeutung solch ein Verständnis führen kann, wird in den Schematisierungen des deuteronomistischen Geschichtswerks deutlich, vgl. etwa den einleitenden und den abschließenden Geschichtsüberblick Ri 2,6–23 und 2.Kön 17,7–23.

486 Zur Einführung in diese komplexe Erzählung s. z.B. Werner H. Schmidt: *AT*, § 29.

487 s. z.B. die Argumentation Bildads in seiner ersten Rede (Hi 8) oder in der zweiten Rede des Elifas (Hi 15). Vgl. Mildenberger: *BD 2*, 284: „Wenn die Freunde in ihren Reden Hiob erst mit freundlichem Zureden, dann aber mit immer heftigeren Ausfällen zum Eingeständnis seiner Schuld bringen wollen, treten sie auf ihre Weise dafür ein, daß das tradierte Sprechen des Formulars und die darin geronnenen Erfahrung recht habe und also Hiobs Geschick seinen Grund in dessen Sünde haben müsse." Vgl. auch oben, S. 74ff.

488 Vgl. Hi 27,2–6!

489 In der Rahmenerzählung wird diese Konsequenz von der Frau des Hiob gefordert (Hi 2,9) – auch auf diese Weise ließe sich mit der brüchig gewordenen Tradition und Wirklichkeitsdeutung (negativ) verketten; für Hiob allerdings keine Verkettungsmöglichkeit, die sich bewähren könnte!

allem Leiden und Zweifeln hält er vielmehr immer wieder an der Grundüberzeugung fest, die auch hinter den beiden Schöpfungserzählungen steht: Gott hat alles Leben geschaffen und hat die Macht, es zu bewahren – oder zu vernichten[490]. Gegen ein Denken allerdings, welches diese semantische Achse der Schöpfungstheologie im Rahmen eines universalen Welterklärungssystem vollständig zu operationalisieren versucht[491], kann dieses Axiom für Hiob nur im Rahmen einer kleinen Erzählung seine Gültigkeit bewahren: gerade weil er an der Wirkmächtigkeit Gottes festhält, muß Hiob in Widerstreit zu der Vorsehungslehre der Tradition geraten, wie sie durch die Freunde als universale Erzählung vertreten wird, da er gleichzeitig nicht bereit ist, seiner Selbstwahrnehmung zu mißtrauen, in der er sich als schuldlos erfährt[492]. Daher kann er mit der Tradition von Gott, der alles Leben in seiner Hand hält, nur so verketten, daß er sie als „kleine" Erzählung versteht, als Erzählung der Hoffnung, auf die er sich in seinen Antworten immer wieder stützt. – Der kleinen Erzählung gegenüber bleibt der Widerstreit der Welterfahrung bestehen, er wird nicht in ein universales System der Welterklärung aufgehoben. Hiob kann daher auch die Wahrheit seiner Erzählung nicht in dem Sinne verifizieren, wie dies die Freunde für ihre Reden beanspruchen; sein Festhalten an der Erzählung der Hoffnung bewährt sich erst im Verlauf seiner Geschichte!

Dadurch, daß Hiob die Erzählung von dem Schöpferhandeln Gottes wieder in den Charakter einer kleinen Erzählung zurückführt, wird aber letztlich der Widerstreit in Gott selber eingeschrieben: Gott, an dem Hiob als Schöpfer des Lebens festhält, geht in der Geschichte des Hiobs nicht auf. Er geht nicht auf in den Erklärungen der Freunde, aber er geht auch nicht auf in der Erfahrung des Hiobs. Und es ist gerade das Wissen um solches Nicht-Aufgehen, um die bleibende Unverfügbarkeit und Transzendenz Gottes, aus dem heraus Hiob an diesem Gott festhalten kann: „Sei du selbst mein Bürge bei dir – wer will mich sonst vertreten?"[493] Im Rahmen der kleinen Erzählung hält Hiob an dem Bekenntnis zu dem Schöpferhandeln Gottes fest. Er stellt die Erfahrungen, die hinter diesem Formular stellen, nicht in Frage, weil er selber diese Erzählung in seine vergangenen Lebenskontext hinein refigurieren kann[494]. Die Erfahrungen seines gegenwärtigen Lebenskontextes jedoch widerstreiten dieser Erzählung, lassen nicht zu, sie zu einer großen Erzählung zu universalisieren: „Gott läßt sich durch das Formular nicht einfangen."[495] Vielmehr bricht für Hiob ein „Spalt" in Gott auf, da er dessen Wirken in einer Weise erfährt, die sich mit dem Wahrnehmungsmuster der Tradition nicht verketten läßt[496].

---

490 Hi 9,5–10; 12,7–25; 16,11; 24,22; 26,6–14.

491 In der alttestamentlichen Wissenschaft ist hier immer wieder vom „Tun-Ergehen-Zusammenhang" die Rede, vgl. den für die Diskussion in diesem Jahrhundert grundlegenden Aufsatz von Klaus Koch: *Vergeltungsdogma* und zu dieser Diskussion Bernd Janowski: *Tat*.

492 Hi 27, 5f.

493 Hi 17,3, vgl. die klassische Stelle 19,25: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt." Mildenberger: *BD 2*, 285, Anm. 181 bemerkt hier zu recht: „das ist hier dann Gott selbst, der Hiob gegen Gott vertreten wird".

494 Hi 29,2–6! Als kleine Erzählung bewährt sich die Tradition des Schöpfungshandelns in diesem – für Hiob vergangenen! – Kontext.

495 Mildenberger: *BD 2*, 281.

496 Lutherische Theologie hat hier immer wieder ein anderes Wahrnehmungsmuster zur Verfügung gestellt, nämlich das des Deus absconditus. Mit dessen Hilfe kann die Universalität der Erzählung vom Schöpfungs- und Vorsehungshandeln Gottes durchgehalten werden, ohne den widerstreitenden Charakter mancher Wirklichkeit übergehen zu müssen. Allerdings ist zu fragen, ob die Erzählung vom Deus absconditus wirklich geeignet ist, als Daseins- und Handlungsorientierung des christlichen

Selbst in der abschließenden Zuwendung zu Hiob bleibt Gott in seiner Fülle dieser Zuwendung gegenüber transzendent: Hiob erfährt zwar die Nähe Gottes, so daß sich seine Erzählung bewährt, jedoch ohne daß sich das Sein Gottes letztendlich erklärt[497]!

Auch in der Josephserzählung zeigt sich ein Verständnis des gegenwärtigen Wirkens Gottes in der Welt, das einer Universalisierung der Schöpfungstraditionen im Sinne einer Prima-Causa-Lehre widerstreitet: Ausgehend von der universalen Lehre vom Schöpfungs- und Vorsehungshandeln Gottes wäre die naheliegende Frage, wie Gott die Aussetzung des Josef und seine Verschleppung nach Ägypten zulassen konnte. Diese Frage freilich wird im Verlauf der Erzählung nirgends gestellt, vielmehr präsentiert sich die Geschichte als „kleine" Erzählung, als Geschichte einer Familie und der in dieser Familie sich abspielenden Intrigen. Ähnlich wie in den beiden Erzählungen von der Schöpfung wird das Böse in der Welt hier als Vorfindlichkeit dargestellt, ohne daß dadurch das lebenschaffende und -erhaltende Wirken Gottes in Frage gestellt würde. Dieses zeigt sich vielmehr in bestimmten Momenten (Kontexten) innerhalb der Erzählung, so daß Josef im *Rückblick* zu seinen Brüdern sagen kann: „Ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen, um zu tun, was jetzt am Tage ist, nämlich am Leben zu erhalten ein großes Volk."[498] Auch das ist natürlich Interpretation, und eine Interpretation, die auf das engste mit der Geschichte dieses Josef und dieser Familie verbunden ist – und nicht zu einer Systematik des Handelns Gottes universalisiert werden kann[499].

Wird die Rede von Gott als Schöpfer in der dargestellten Art und Weise wieder eingebunden in den Kontextes der kleinen Erzählungen, dann ist diese Rede davon befreit, Gott als gleichursprünglich zu allem Wirklichen zu denken. Dies bedeutet einerseits, daß das Bild Gottes des Vaters die fratzenhaften, willkürlichen Zügen verliert, die es im Rahmen einer Prima-Causa-Lehre mitunter angenommen hatte. Es bedeutet freilich andererseits, daß Theologie im Konflikt der Interpretationen – will sie kein dualistisches Denken in die christliche Theologie einführen – für die Herkunft des Leidens in der Welt

---

Glaubens zu dienen: Gott, auf den die Gläubigen vertrauen wollen, wird hier um seiner Universalität willen dann doch sehr leicht zu einem „X absolutum mit *blindem* Gesicht", zu dem Vertrauen kaum möglich ist (vgl. Joest: *Dogmatik 1*, 181f, ähnlich auch Hans Jonas: *Gottesbegriff*, 31–47). Die Verkettung des Hiob ist eine andere: „gehe ich nun vorwärts, so ist er nicht da; gehe ich zurück, so spüre ich ihn nicht. Ist er zur Linken, so schaue ich ihn nicht, verbirgt er sich zur Rechten, so sehe ich ihn nicht." (23,8f) Was Hiob hier – wiederum kontextbezogen und also als kleine Erzählung – zur Sprache bringt, ist die Erfahrung der Gottesferne, seines Ausstehens. Als kleine Erzählung ist dies eine Phänomenologie der Gotteserfahrung, ohne eine abschließende Aussage darüber, ob Gott nun wirklich abwesend ist (dies läge v.8 nahe) oder von Hiob nur nicht wahrgenommen wird (wie v.9 impliziert). Gerade darin aber bewahrt solche Rede die Differenz und Transzendenz Gottes!

497 Noch einmal Karl Barth: *KD IV/3.1*, 492: Barth stellt fest, „daß die Antwort Gottes jedenfalls nicht in der Weise erfolgt, daß er sich dem Hiob nun plötzlich als ‚der Gott der Liebe und Treue' oder dgl. darstellte. Eine Selbstinterpretation Gottes in diese Sinn findet denn auch im *Inhalt* der beiden mit jenen Worten eingeleiteten Reden *nicht* statt. Nicht in Aufhebung seiner Verborgenheit, sondern aus ihr heraus, nicht in Beseitigung seiner Unkenntlichkeit, sondern (…) *in* ihr, in deren Bestätigung sogar, offenbart sich Gott dem Hiob, macht er sich ihm kenntlich." (kursiv i.O.).

498 Gen 50,20.

499 Solch eine Universalisierung entspräche dann wieder der Argumentation der Freunde des Hiob (vgl. Hi 5,17–19, von den Revisoren der Lutherbibel 1984 des Fettdrucks für würdig erachtet!), mit welcher Hiob gerade nicht verketten kann.

schlechterdings keine Erklärung hat, sondern dieses, ähnlich wie die biblischen Erzählungen von der Schöpfung, als vorfindlich hinnehmen muß. Inmitten des Leidens freilich sucht sie Spuren der Nähe Gottes und bringt mit dem Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer die Hoffnung zum Ausdruck, daß Gott dieses Leiden überwinden können wird[500].
Indem sie die Grenze des Wahrnehmungsmusters „Gott als der Schöpfer" auf diese Weise markiert, macht sie zugleich deutlich, daß der Widerstreit der Welterfahrungen in ihren Wahrnehmungsmustern nicht aufgehoben ist.
Solch eine „schwache" Theologie muß dann freilich Rechenschaft darüber ablegen, wie sie mit dem Gedanken der Allmacht Gottes verketten kann, der sich mit der traditionellen Rede von Gott als dem Schöpfer verbindet. Nach der bisherigen Darstellung ist offenkundig, daß solche Verkettung nicht mehr entsprechend dem impliziten Axiom einer Allkausalität Gottes geschehen kann[501]. Sie kann aber sehr wohl mit diesem Gedanken verketten, dergestalt daß sie ihn wiedereinschreibt in die kleinen Erzählungen, aus denen heraus das Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer entstanden ist. Von der Allmacht Gottes zu sprechen, sich zu Gott als dem Allmächtigen zu bekennen, bedeutet dann gerade nicht, alles Leiden und alles Böse als unveränderbar hinzunehmen. Vielmehr wird das Bekenntnis zu Gott als dem Allmächtigen, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, inmitten des gefährdeten Lebens der Welt zum Ausdruck der Hoffnung, daß Gott, der sich dem Leben auf dieser Welt immer wieder in Liebe zugewandt hat, dahingehend allmächtig ist, daß er all das, was seinem Lebenswillen widerspricht, überwinden wird[502]. Die widerstreitenden Erfahrungen der Wirklichkeit hebt dieses Bekenntnis nicht auf, auch stellt es *keinen* Interpretationsrahmen dafür zur Verfügung, wie diese notwendig zu interpretieren sind[503]. Vielmehr schreibt der Widerstreit der Wirklichkeit die Differenz in Gott selbst ein, macht den „Spalt" in dem Wahrnehmungsmuster Gott als der Schöpfer deutlich.
In diesem Spalt können andere Wahrnehmungsmuster der Nähe Gottes angesichts des Leidens aufscheinen, deren Pluralität und Differenz wiederum Zeichen für den bleibenden Überschuß Gottes und der Wirklichkeit sind.
Zu denken ist hier zum einen an das Wahrnehmungsmuster der Gegenwart Gottes im Leiden des Christus, welches weiter unten besprochen werden wird, und zum anderen an

---

500 Zu dieser Funktion der Rede von Gott dem Schöpfer und seiner Allmacht vgl. z.B. Reinhard Feldmeier: *Ursprung*, bes. 30f. Den Bekenntnischarakter der Schöpfungsaussagen betont auch Oswald Bayer: *Schöpfung*, 80–108.

501 Umfassend dazu Gijsbert van den Brink: *Almighty God*, den Hinweis darauf verdanke ich Wolfgang Schoberth: *Allmacht*, 61, Anm. 20.

502 Ich formuliere in Anlehnung an Joest: *Dogmatik 1*, 184. Joest, dessen Dogmatik ihren Ausgang bei der in Jesus Christus erfahrenen Zuwendung Gottes nimmt, versteht unter dem Glauben an Gottes Allmacht, „daß der Gott, der in Jesus Christus seine Liebensmacht, seinen Lebens- und Rettungswillen kundgetan hat, *dahingehend* allmächtig ist, daß er *überwinden* wird, was diesem seinem Willen jetzt in der Welt und in uns selbst entgegensteht. Glauben an Gottes Allmacht ist Glauben an seine Heilsmacht." (kursiv i.O.).

503 Das bedeutet nicht, daß Menschen diese auch als Prüfungen des Glaubens erfahren *können*, aber in der Universalisierung liegt das Problem, vgl. neben den Ausführungen zu Hiob auch Schoberth: *Allmacht* oder – im Angesicht der Zeugen von Auschwitz – Norbert Reck: *Angesicht*, v.a. 219–223, 236–238. In Recks Unterscheidung von lebenspraktischer und semantischer Wahrheit (220) lese ich eine große Nähe zu der Unterscheidung von kleinen und großen Erzählungen.

Muster, welche diese nicht zu findende Nähe Gottes zur Darstellung bringen, wie die kabbalistische Lehre vom ZimZum oder die Rede vom Ausstehen Gottes[504]:
Auch die Denker der Kabbala nahmen der Widerstreit wahr zwischen der Rede von der Schöpfermacht Gottes, von seiner Güte und Gerechtigkeit und den Erfahrungen des Leidens in der Welt. Im kabbalistischen Denken erhielt daher die Lehre vom ZimZum, von dem „Zusammenziehen" Gottes, ihren festen Platz: Bereits in der Schöpfung müsse sich Gott, „um Raum zu machen für die Welt (…) in sich selbst zusammenziehen und so außer sich die Leere, das Nichts entstehen lassen"[505]. Gott habe also die Welt nicht einfach sich selbst überlassen, aber in den Momenten des Leidens habe er sich so in sich selbst zurückgezogen, daß von seiner lebenschaffenden und -erhaltenden Gegenwart, von seiner Güte und Gerechtigkeit nichts mehr wahrnehmbar ist.
Eberhard Jüngel greift diesen Gedanken des ZimZum auf, um ihn mit der Rede von dem Schöpfungshandeln und der Allmacht Gottes zu verketten. Sei Gott also bereits in seinem anfänglichen Schöpferhandeln genötigt gewesen, sich zurückzuziehen, sich selbst zu begrenzen – und so den geschaffenen Geschöpfen Raum zu geben, „das von ihm gewollte Andere neben sich" zu setzen[506], so entspreche solche Selbstbegrenzung Gottes dem Geheimnis seiner Liebe, die das trinitarische Sein Gottes ausmache – als „Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins" und damit auf sich selbst bezogen und selbst begrenzt zugleich[507]. In Anbetracht der Auschwitz-Erfahrungen schlägt Jüngel daher vor, das Wahrnehmungsmuster Gottes als des Schöpfers im Angesicht des Leidens mit dem Wahrnehmungsmuster des leidenden Christus zu verketten, dergesalt, daß von der gegenwärtigen Wirksamkeit Gottes als von einem „concurrere Gottes mit dem Weltlauf" gesprochen werden könnte, „in dem Gott *suaviter* Einfluß nimmt – nämlich indem er mit den Leidenden leidet."[508]
Die Möglichkeiten dieses Wahrnehmungsmusters des leidenden Christus werden im nächsten Abschnitt dargestellt. „Im Angesicht der Zeugen" jedoch, darauf hat Norbert Reck m.E. zu recht hingewiesen, erfolgt solch ein Übergang von dem einen zu dem anderen Wahrnehmungsmuster zu schnell, wird der Widerstreit ihrer Leidenserfahrungen nicht wahrgenommen, der „Spalt" in Gott zugeschüttet: In den Interviews, die Reck mit Überlebenden der Konzentrationslager geführt hat, wird deutlich, daß diese in den Leiden der Verfolgung – ähnlich wie Hiob – gerade das Ausbleiben der Nähe Gottes erfahren haben: „Im Angesicht der Opfer wird die christliche Theologie solche Fragen nach Gottes ausbleibendem Handeln nicht abwehren und sich auf spiritualistische Auswege begeben können. Vielmehr wird sich die christliche Heilshoffnung davon affizieren lassen und die daraus resultierenden Irritationen zulassen müssen."[509] Mit den Worten der Postmoderne gesprochen: christlicher Glauben und Theologie werden diesen Widerstreit in ihre Hoffnung selbst einschreiben müssen, so daß der „Spalt" in Gott zur Darstellung kommt, dessen Liebe und Güte in dieser Welt entgegen aller Hoffnung eben noch nicht „alles in allem" (1.Kor 15,28) sind.

504 Vgl. Jonas: *Gottesbegriff*, 45–47, und Jüngel: *Anfangen*.
505 Jonas: *Gottesbegriff*, 46, zitiert bei Jüngel: *Anfangen*, 157.
506 Jüngel: *Anfangen*, 153.
507 Jüngel: *Anfangen*, 154.
508 Jüngel: *Anfangen*, 161.
509 Reck: *Angesicht*, 237.

Zu fragen bleibt dann, ob nicht auch diese Wahrnehmung des Ausstehens Gottes zu einem Teil lebensbezogener, christlicher Spiritualität werden kann: „Es wird sich zeigen, ob sie [s.c. die christliche Heilshoffnung; W.S.] sich statt dessen vielleicht einer Mystik des ‚Leidens an Gott', wie sie schon im alten Israel zu finden ist, anschließen kann. Gemeint ist damit das nötigenfalls leidvolle – Festhalten an Gottes Verheißungen auch in den Zeiten, die nichts von diesem Erhofften sichtbar werden lassen."[510] Auch für Reck wird Hiob zum Zeugen solch einer Mystik, welche m.E. auch in einer Theologie unter den Vorzeichen der Postmoderne von Bedeutung sein könnte[511].

Exkurs: Die Rede von Gott dem Schöpfer und die Welterklärung der Naturwissenschaften

Die Rede von Gott als dem Schöpfer erweist sich, wenn wir sie in ihrer Rückbindung an die biblischen Zeugnisse betrachten, eher als Bekenntnis der Hoffnung denn als universales Lehrsystem mit dem Ziel einer umfassenden Welterklärung. Der Konflikt zwischen Naturwissenschaften und Glaube, der zu manchen Zeiten des 20. Jahrhunderts die Diskussion in den westlichen Gesellschaften geprägt hat, läßt sich insofern als Schein-Konflikt verstehen: als „kleine" Erzählungen erheben die Erzählungen von der Schöpfung keineswegs den Anspruch, die einzig wahre Welterklärung zu sein. Sie halten den Widerstreit aus, auch dann, wenn eine naturwissenschaftliche Welterklärungs-Theorie vergißt, daß auch sie nur Interpretation, kleine Erzählung ist[512].
Die Erzählungen von Gott dem Schöpfer einerseits und naturwissenschaftliche Welterklärungstheorien andererseits lassen sich vielmehr lesen als unterschiedliche Perspektiven, intentionale Gerichtetheiten auf ein und dieselbe Wirklichkeit: Während die naturwissenschaftlichen Erzählungen versuchen, innerweltlichen Zusammenhänge zu erklären, wollen die Erzählungen von Gott dem Schöpfer Orientierungen für ein gelingendes Leben in diesen Weltzusammenhängen geben[513]. Mit den Worten Husserls: die Erzählungen von Gott dem Schöpfer thematisieren das ständige In-Welt-Gewißheit-Leben, welches in den Überlegungen der Naturwissenschaften stets als Horizont mitgeführt wird. In ihrem Charakter als kleine Erzählungen verstanden, bedeutet dies freilich, daß die Rede von Gott als dem Schöpfer selbst Horizontphänomen des Glaubens bleibt, Bekenntnis der Hoffnung, das sich in seiner Tragfähigkeit je neu bewahrheiten muß.
Solch ein Bekenntnis der Hoffnung entsteht freilich nicht dadurch, daß die Notwendigkeit dieses Bekenntnisses naturwissenschaftlich bewiesen werden könnte: Zwar mag naturwissenschaftliches Arbeiten, welches um die Perspektivität und Begrenztheit seiner eigenen Vorgehensweise weiß, zu dem Gedanken von Gott als dem Schöpfer als Grenz-

510 Reck: *Angesicht*, 237.
511 Vgl. unten, S. 332f, die Überlegungen zur Bedeutung der Klage.
512 Die diesbezüglichen Erkenntnisse der Phänomenologie seit Husserl scheinen zumindest in weiten Teilen unserer Gesellschaft nach wie vor nicht rezipiert worden zu sein: gerade in vielen Schulklassen begegnet mir immer wieder eine erstaunliche Naturwissenschaftsgläubigkeit. Ähnliches muß leider auch von den ansonsten in mancher Hinsicht lesenswerten Beiträgen des Themenheftes „Evolution und Glaube", Conc 36/1 (2000), gesagt werden.
513 Zum Problemfeld sowie der hier gegebenen Verhältnisbestimmung vgl. Joest: *Fundamentaltheologie*, § 5, v.a. Thesenreihe 5, S. 129ff; außerdem z.B. Härle: *Dogmatik*, 415–424.

phänomen gelangen[514], jedoch kann diese Erkenntnis allein Hoffnung und Vertrauen nur schwerlich begründen. Oder wie Michael Welker mit Blick auf Alfred N. Whitehead und andere Vertreter der Prozeßtheologie sagt: „Ohne Jesus Christus wäre der Gott im Himmel (…) von einer gleichgültigen Zukunft, einem gleichgültigen ‚Oben', einer gleichgültigen Nähe und einer gleichgültigen Ferne nicht zu unterscheiden, er wäre ein Indifferentes, das dann auch Jenseits, ganz Anderes, Transzendentes usw. genannt werden könnte"[515], wäre ein „X absolutum mit blindem Gesicht"[516]. Nicht von ungefähr handelt es sich daher bei den schöpfungstheologischen Texten des Alten Testamentes durchwegs um Teile der jüngeren Schriften[517]: als Bekenntnis der Hoffnung baut die Rede von Gott dem Schöpfer auf bereits geschehene Erfahrungen der Nähe Gottes auf, die personale Beziehung zu Gott weitet sich zu der Hoffnung, daß er sich nicht nur mir, sondern allem Leben in seiner Nähe und Zuwendung erweist[518]. Theologinnen und Theologen der Befreiung haben dies deutlich gemacht, indem sie in einer Vielzahl von Darstellungen und Auslegungen immer wieder darauf verwiesen haben, daß sich das Bekenntnis Israels aus den Erfahrungen Gottes als Befreier entwickelt hat und auch die Erzählungen von der Schöpfung in Verkettung mit diesem Wahrnehmungsmuster zu lesen sind[519].

4.2.2.3.3 Spuren Gottes des Schöpfers in der Welt

In ihrer Funktion als Bekenntnis der Hoffnung und Grund des Vertrauens läßt sich die Rede von Gott als dem Schöpfer, wie wir gesehen haben, nur dadurch begründen, daß bisherige Erfahrungen der (personalen) Nähe Gottes aus einer regionalen Ontologie der Relation auf das Horizontphänomen der Welt an sich extrapoliert werden. Das Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer kann daher als religiöse Ausdrucksform des In-Welt-Gewißheit-Lebens Husserls verstanden werden.

---

514 Vgl. die Bemerkung Max Plancks: „Nichts hindert uns also, die beiden überall wirksamen und doch geheimnisvollen Mächte, die Weltordnung der Naturwissenschaft und den Gott der Religionen miteinander zu identifizieren", zitiert von Geseko von Lüpke: *Fingerabdruck*, 48. Von Lüpke stellt in seinem Aufsatz in sehr prägnanter Weise dar, wie Gott als Schöpfer für Naturwissenschaftler in ihrem Arbeiten immer wieder zum „unausgesprochenen Teil ihres Weltbildes" wird (48).

515 Welker: *Universalität Gottes*, 218.

516 Joest: *Dogmatik 1*, 182.

517 Diese Feststellung z.B. schon bei G.E. Wright: *Art. Schöpfung*.

518 Vgl. Joest: *Dogmatik 1*, 169–174. Solch eine Verschränkung der Zeiten (Erinnerung der Schöpfung und Erwartung der Neuschöpfung) kann sich dabei rückbeziehen auf Martin Luthers Schöpfungstheologie, vgl. die sehr gute Darstellung bei Bayer: *Schöpfung*, v.a. 46–61. Marjorie H. Suchocki: *Prozesstheologie* allerdings sieht diese Zuwendung Gottes bereits innerhalb der Prozeßphilosophie zum Tragen kommen, wenn Whitehead davon spricht, daß Gott zielgerichtet auf die Entitäten einwirkt, insofern als „Gottes Ziel in der Intensivierung von Erfahrung bzw. Erleben" liege (51). Ihre theologische Relektüre Whiteheads erfolgt daher unter der Perspektive der „Vorsehung".

519 Im jüngeren deutschsprachigen Kontext haben in ähnlicher Weise die bereits erwähnten Theologen Karl Barth, Eberhard Jüngel und Michael Welker darauf hingewiesen, daß das Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer ohne die Erfahrungen der Nähe Gottes – und das heißt für sie, in Verkettung mit der Rede von Jesus als dem Christus – Hoffnung und Vertrauen nicht begründen könnte. Wenn die vorliegende Darstellung der Wahrnehmungsmuster einer Theologie als offenem System gleichwohl der Gliederung des trinitarischen Bekenntnisses folgt, so kann damit einmal mehr deutlich werden, daß diese Muster selbst kein umfassendes System bilden, gleichwohl aber in bleibendem Widerstreit miteinander verkettet und zu verketten sind.

Wie aber die Welt-Gewißheit des Wissenschaftlers nach Husserl meist unthematisierter Horizont wissenschaftlichen Arbeitens bleibt, so werden auch die Spuren Gottes des Schöpfers in der Welt nur dann wahrnehmbar, wenn solche Wahrnehmung in einer bestimmten intentionalen Gerichtetheit erfolgt. Mit anderen Worten: ein Phänomen als Spur des Schöpfers zu bezeichnen, ist stets Interpretation, welche auf bisherige Interpretationen dieser Nähe Gottes zurückgreift. Aus anderen Kontexten heraus sind andere Interpretationen möglich, ohne daß dadurch über „Sein" oder „Nicht-Sein" Gottes irgend etwas ausgesagt wäre.

Es sind die mystischen Erfahrungen der Natur und des Lebens, die für uns immer wieder zu Spuren Gottes des Schöpfers werden können. Sie *können* es werden, aber sie müssen es nicht, so wenig, wie das Staunen über „die Schöpfung" uns in jedem Augenblick begleitet[520]. Und auch dort, wo solches Staunen geschieht, ist seine Verkettung mit der Spur des Schöpfers nur dann möglich, wenn Traditionen der personalen Rede von Gott zur Verfügung stehen:

„Vom Staunen, der Verwunderung, der Ehrfurcht auszugehen[,] ist ein zunächst ästhetischer Ansatz, der von unserer Fähigkeit zur zweckfreien (…) Wahrnehmung des Anderen abhängt. Daß dieses Andere nicht von uns gemacht, produziert ist, wir vielmehr abhängiger Teil dieses Ganzen sind, läßt die Differenz zwischen einer areligiösen und einer religiösen Perspektive relativ unwichtig erscheinen. Im mystischen Glück der Erfahrung schmilzt sie weg. Ich denke allerdings, daß die religiöse Sprache klarer spricht, weil sie das Nicht-Selbstgemachte durch den Hinweis auf den Ursprung zwar nicht definiert, aber wenigstens ahnend benennt. Meiner Sprachbeobachtung zufolge gibt es viele Menschen, die das Wort ‚Schöpfer' nie in den Mund nehmen würden, sich selber aber durchaus im Wort ‚Schöpfung' ausgedrückt fühlen. Daß etwas vorgegeben ist, ein Kosmos außerhalb unserer selbst, macht uns fremd in der produzierten und verwalteten Welt und heimisch in der anderen der Schöpfung."[521]

Spuren Gottes als des Schöpfers können somit immer dort zur Darstellung kommen, wo Menschen die Unverfügbarkeit und Vorgängigkeit der Welt als Horizont (im Sinne der universalen Lebenswelt[522]) erfahren. Die Schöpfungspsalmen des Alten Testaments oder die Lieder zum Erntedank geben Zeugnis davon, wie solche Wahrnehmung geschehen kann:

In Psalm 8 ist es das Staunen über den Himmel, welches zum Lobpreis Gottes als des Schöpfers führt, der von den Betern in seiner Zuwendung zu den Menschen erfahren wurde, aber eben zugleich als Herr aller Welt bekannt wird[523]. In dem Erntedanklied „Wir pflügen und wir streuen" von Matthias Claudius (EG 508) dagegen ist es das Wis-

---

520 Wie solches Staunen gerade in den Naturwissenschaften Einzug hält, davon berichtet Geseko von Lüpke: *Fingerabdruck*.

521 Dorothee Sölle: *Mystik*, 146. In dem Text Sölles kommt deutlich zum Ausdruck, daß zumindest für neuzeitliches Denken eine Wahrnehmung des Welt-Horizontes als „Schöpfung" möglich ist, ohne diese Interpretation mit der Tradition von Gott als dem (personalen) Schöpfer zu verketten. Sollte sich der theologische topos von der cognitio Dei naturalis jemals als tragfähig erwiesen haben, so darf diese Tragfähigkeit zumindest unter den Vorzeichen neuzeitlichen Denkens bezweifelt werden; vgl. Joest: *Fundamentaltheologie*, 73–79, und Joest: *Dogmatik 1*, 21–28, sowie Mildenberger: *BD 2*, 13–31, 166f.

522 Zur Notwendigkeit dieser Rede von der Einheit der Lebenswelt – als Horizontphänomen! – vgl. Husserl: *Krisis (HUA VI)*, 127, und kritisch dazu Welz: *Kritik der Lebenswelt*, 84–86.

523 Vgl. Hans-Joachim Kraus: *BK XV/1*, z.St.

sen um die Unverfügbarkeit des Wachstums der Saat, aus dem sich die Spur des Schöpfers erhebt (1. Strophe). Claudius' Lied erweist sich dabei insofern als relevant für die gegenwärtige Frage nach den Spuren Gottes, des Schöpfers, als dieser um die Verwechselbarkeit und die Nötigung zur Interpretation zu wissen scheint: Wachstum und Gedeihen, der schöpferische Segen Gottes, „geht durch unsre Hände, kommt aber her von Gott" (2. Strophe).

Sowohl in Psalm 8 als auch in dem Lied von Claudius begegnet die Rede von Gott als dem Schöpfer dabei wieder in Gestalt einer kleinen Erzählung: hinter beiden werden Erfahrungen der Güte und Zuwendung Gottes sichtbar, die zu dem Lobpreis des Schöpfers führen – als Bekenntnis, Dank und Hoffnung.

Auf beeindruckende Art und Weise hat Martin Steinhäuser am Beispiel der gegenwärtigen Diskussion um Weisen gleichgeschlechtlichen L(i)ebens vorgeführt, wie eine Rückbesinnung auf den Charakter der Erzählungen von der Schöpfung als kleiner Erzählungen dazu führen kann, diese in neuer Weise mit gegenwärtigen Erfahrungen zu verketten und so gegenwärtige Lebenswirklichkeit(en) auf neue Weise zu interpretieren: „Die verschiedenen Stränge des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens enthalten, je auf ihre Weise, zentrale theologische Explikationen des Vertrauens, daß Gott der jeweiligen sozialen Situation nicht fern ist, sondern sie in eine gemeinsam gestaltete Zukunft führen will. (…) Aus dem Schöpfungsglauben erwächst der ermutigende, geschichtliche Zuspruch (Segen), erfahrbar in der Menschlichkeit als Mitmenschlichkeit unter den Bedingungen der widerständigen Welt. Hermeneutisch gesehen gehören das Ernstnehmen der Geschichtlichkeit dieser Texte und das Ernstnehmen der eigenen, heutigen Zeit zusammen. (…) Die Erfahrung, daß diese Welt nur als Welt von Gott her lebt, steht in der Spannung von *empfangen* und *gestalten*."[524] Aus dieser doppelten Kontextbezogenheit heraus und nach einer detaillierten Wahrnehmung der Selbstzeugnisse homosexueller Menschen kann Steinhäuser dann die Erzählungen von der Schöpfung und die Lebenserfahrungen gleichgeschlechtlich l(i)ebender Menschen dergestalt verketten, daß er zu dem Ergebnis kommt: „Die homosexuelle Orientierung kann dadurch als Schöpfung geglaubt werden, daß sie der Einzelne als eine Vorgabe des eigenen Lebens erfährt, die es ihm ermöglicht, in der Gestaltung des gemeinsamen zukünftigen Lebens die eigene und die anderer (homosexuelle) Person von Gottes Handelns her als mitgeschaffen und mitversöhnt wertzuschätzen."[525] Die doppelte Wahrnehmung des jeweiligen Kontextes ermöglicht es Steinhäuser hier, eine lebensbejahende Grundhaltung auch für gleichgeschlechtlich l(i)ebende Menschen zu benennen, aus der heraus es nun gilt, gleichgeschlechtliches Leben und Lieben im Angesicht gegenwärtiger Widrigkeiten zu gestalten. Homosexuelle Empfindungen können vermittels dieser Verkettung mit den Erzählungen von der Schöpfung von ihrem Charakter als Anlaß quälender Selbstzweifel und Zweifel an der Nähe Gottes befreit und als zur Gestaltung aufgegebene Lebensgabe Gottes, als Spuren der Nähe Gottes, verstanden werden[526].

---

524 Martin Steinhäuser: *Schöpfungserfahrung*, 353, kursiv i.O.

525 Steinhäuser: *Schöpfungserfahrung*, 386.

526 Vgl. Steinhäuser: *Schöpfungserfahrung*, 386–393 und dann den VI. Hauptteil.

4.2.2.3.4 Übergänge? – Der „kosmische Christus“

Gehen Erfahrungen der Nähe Gottes der Rede von Gott als dem Schöpfer in aller Regel voraus, so nimmt es nicht wunder, daß bereits in den Schriften des Neuen Testamentes und dann in den mystischen Traditionen bis in unsere Gegenwart hinein versucht wurde, die Rede von der Nähe Gottes in Jesus Christus mit den Erzählungen von der Schöpfung zu verbinden. Der von den Gläubigen als der Christus Gottes, Personalisierung seiner Nähe bei den Menschen und die Ermöglichung Neuen Lebens erfahren wurde, wird nun bekannt als derjenige, der in seiner Präexistenz an dem schöpferischen Wirken Gottes Anteil hatte[527] und der als der Auferstandene das Leben aller Welt in der Hand hält[528].
Wie das Wahrnehmungsmuster „Gott, der Schöpfer“ leitet daher auch das Wahrnehmungsmuster des „kosmischen Christus“ dazu an, lebensbejahende Ausdrucksformen des Glaubens zu finden und so das In-Welt-Gewißheit-Leben des Alltags zur Darstellung zu bringen[529]. Matthew Fox sieht in der Vorstellung des „kosmischen Christus“ daher ein „verbindendes Muster“[530], welches den christlichen Glauben aus seiner Individualisierung und Fixierung auf den Gedanken von Sündenfall und Erlösung befreien und so „unsere Lebensweise wieder in Kontakt bringen kann mit unserem Vermögen zu Kreativität, Phantasie, Spiel, Leiden, Sexualität, Wissen und Weisheit“[531].
Theologie im Konflikt der Interpretationen anerkennt das Bemühen, den christlichen Glauben aus einer individualistischen Engführung zu befreien und an seine Schöpfungsverantwortung zu erinnern, wie es hinter der Rede vom „kosmischen Christus“ zum Ausdruck kommt. Sie anerkennt auch, daß diese Rede eine Möglichkeit darstellt, wie heute mit der traditionellen Rede von der Gegenwart des Auferstandenen verkettet werden kann. Wenn aber in dem „kosmischen Christus“ auch alles Leiden seine kosmische Dimension erhält[532], so wird sie an dieses Muster doch die Anfrage stellen, ob die Übergänge hier nicht zu schnell geschehen, der Spalt zwischen dem leidenden und dem auferstandenen Christus nicht zugeschüttet und der Widerstreit gegenwärtiger Leiderfahrungen gegen ihre kosmische (universale) Aufhebung dadurch neutralisiert wird[533]. Um der bleibenden Differenz und Pluralität der Wahrnehmungsmuster willen wird sie daher selber eher ein kenotisches Christusbild bevorzugen, um so ein Muster zu formulieren, welches den Widerstreit zwischen Lebensbejahung und Leiderfahrung, der auch durch die

---

527 Joh 1,3; Kol 1,15–17.

528 Eph 1,10; Kol 1,18f. Zu den Christushymnen im allgemeinen s. z.B. Roloff: *NT*, 312–327, zu dem Motiv des „kosmischen Christus“ in ihnen Matthew Fox: *Kosmischer Christus*, 133–150, und v.a. Andreas Rössler: *Himmel*, 17–29.

529 Vielleicht läßt sich diese weltbejahende Bedeutung der „Kosmischen Mystik“ für den christlichen Glauben am deutlichsten in der kosmologischen Neuorientierung des Befreiungstheologen Leonardo Boff erkennen: „Die Ethik [s.c.: als ethische Engführung ist die Theologie der Befreiung stets durch ihre Kritiker bezeichnet worden; W.S.] entartet zu einem Kodex von Vorschriften und Verhaltensweisen und die Ökologie der geistigen Einstellungen droht sich zu einer faszinierenden inneren Symbolwelt zu verflüchtigen, wenn nicht beide Ausdruck von Spiritualität und Mystik sind“, (Leonardo Boff: *Kosmische Mystik*, 438, vgl. Leonardo Boff: *Würde*).

530 Fox: *Kosmischer Christus*, 198.

531 Fox: *Kosmischer Christus*, 200, zur inhaltlichen Präzisierung des Musters vom „kosmischen Christus“ vgl. 193–231.

532 Vgl. z.B. Fox: *Kosmischer Christus*, 199.

533 Anders als bei Fox bleibt bei Rössler: *Himmel*, 36–41, dieser Widerstreit immerhin noch wahrnehmbar.

Rede von Gott als dem Schöpfer nicht aufgehoben werden kann, zur Darstellung bringen und für christliche Daseins- und Handlungsorientierungen interpretierbar machen kann. Der Lebensbejahung und Lebensverantwortung des Glaubens bleiben die Wahrnehmungsmuster „Gott als der Schöpfer“ und „Gott gegenwärtig in seinem Geist“ zugeordnet.

4.2.2.3.5 Gott „in allen Dingen uns gleich geworden“ – Jesus Christus

Wird die Rede von Gott als dem Schöpfer in ihrem Charakter als kleine Erzählung ernstgenommen, dann kann diese die Erfahrungen des Leidens nur so mit der Nähe Gottes verketten, daß diese Nähe darin gerade als ausstehende wahrgenommen wird. In den Erfahrungen des Leidens wird die Rede von Gott als dem Schöpfer daher zum Bekenntnis der Hoffnung darauf, daß dieser das Leben durch seine Anfeindungen hindurch bewahren wird. Möglich, so war deutlich geworden, wird dieses Festhalten an der Hoffnung nur dort, wo Gott in seiner Nähe bereits erfahren wurde.

Die Rede von der Inkarnation und Menschwerdung Gottes in Jesus als dem Christus bietet nun eine Möglichkeit, Leiderfahrungen und Nähe Gottes auf eine andere Weise miteinander zu verketten. Das Wahrnehmungsmuster, das sich hierzu anbietet, läßt sich umschreiben mit „Kenosis und Leiden des Christus“:
Die Verkettung dieses Wahrnehmungsmustern mit den Texten der Tradition kann in erster Linie über die bereits erwähnten Christus-Hymnen erfolgen. Es gehört inzwischen zum exegetischen Allgemeinwissen, daß diese über weite Teile außerbiblische Vorlagen und Parallelen besitzen. Die entscheidende Differenz zu den Vorlagen/Parallelen jedoch besteht darin, daß die Gottheit (wie z.B. der logos des Johannes-Prologs) sich ihrer Universalität entäußert (vgl. Phil 2,7f) und als geschichtlich-konkrete Person erfahrbar wird[534]. Die Drei-Stufen-Christologie hinter den Christus-Hymnen stellt sich dabei dar als der konsequente Versuch, die (stärker geschichtlich orientierte) jüdische Tradition mit der (in erster Linie kosmologisch orientierten) hellenistischen Denk- und Erfahrungswelt zu verketten[535]. Ähnlich wie die jüdisch-christlichen Erzählungen von der Schöpfung nehmen auch die Christus-Hymnen ihren Ausgang von der Erfahrung der Nähe Gottes – in der geschichtlichen Gestalt Jesu von Nazareth. In seinem Leben und Wirken haben Menschen die Nähe und Zuwendung Gottes erfahren und diese Erfahrung versuchen sie mit den Traditionen des lebenschaffenden und -vollendenden Handeln Gottes zu verketten. Aufgrund der Tatsache jedoch, daß die lebeneröffnende Nähe Gottes in der Gestalt einer konkreten geschichtlichen Person erfahren wurde, ist es für die Gemeinden der Christus-Hymnen nicht mehr möglich, das lebeneröffnende Handeln

534 Vgl. z.B. Vielhauer: *Literatur*, 449, für den Johannes-Prolog.

535 „Die Drei-Stufen-Christologie ist das Ergebnis eines konsequenten Transformationsversuchs des Christus-Kerygmas in die hellenistische Denk- und Erfahrungswelt. Dabei sind an die Stelle von geschichtlichen kosmische und räumliche Kategorien getreten. Dennoch ist es gelungen, die *Bindung des Heilsgeschehens an das Handeln Gottes* und zugleich seinen *eschatologischen Charakter* festzuhalten: (…) die Einsetzung des *Präexistenten* zum Herrscher über die Weltmächte [ist] das Ziel des Schöpfungshandeln Gottes. Der Kyrios ist ja kein anderer als der, der in der Präexistenz an diesem Schöpfungshandeln schon teilhatte.“ Roloff: *NT*, 320, kursiv i.O.

Gottes als Erlösung *von* der (lebensfeindlichen) Welt zu denken: „Damit [s.c. durch die Verkettung mit der geschichtlich-konkreten Person Jesu] war dem weltanschaulichen Pessimismus der Umwelt an einem entscheidenden Punkt widersprochen und ein positives Verhältnis zum Kosmos ermöglicht worden. Denn nach christlichem Verständnis kommt das Heil ja gerade nicht, wie in den späteren gnostischen Systemen, als die Herauslösung der ‚Lichtfunken' aus der ihnen feindlichen Materie durch den ihnen substanzgleichen Erlöser, sondern dadurch, dass der Kosmos unter den Willen seines Schöpfers unterworfen wird durch den, der im Kosmos den Willen des Schöpfers gehorsam vollzogen hat."[536]

Die Christus-Hymnen stellen somit in ihrer Rede von der Erniedrigung des Präexistenten zunächst wiederum ein Wahrnehmungsmuster zur Verfügung, welches es ermöglicht, dem In-Welt-Gewißheit-Leben in christlicher Form Ausdruck zu verleihen. Da aber von der konkret-geschichtlichen Person Jesus von Nazareth die Geschichte seines Leidens nicht einfach abzutrennen ist, eröffnet sich in ihnen dann auch eine andere Möglichkeit, die Erfahrungen des Leidens mit der Rede von der Nähe Gottes zu verketten:

In Ergänzung ihrer Vorlagen und gegen deren gnostische Tendenzen betonen die Hymnen, daß der Menschgewordene sein Erlösungswerk gerade durch seinen Gehorsam bis zum Tod am Kreuz vollbracht habe[537]. Das aber bedeutet, daß Jesus auch in seinem Leiden Gott gleich geblieben ist – die Nähe Gottes in der Person Jesu von Nazareth ist auch die Nähe Gottes in seinem Leiden[538].

Konnten vermittels des Wahrnehmungsmusters Gott als der Schöpfer Leiderfahrung und Nähe Gottes nur so miteinander verkettet werden, daß Leiden (im Rahmen einer starken Erzählung von Gott als dem Schöpfer) als von einem in seiner Zuwendung nicht mehr begreifbaren Gott verhängtes Geschehen oder (im Rahmen einer schwachen Erzählung von Gott als dem Schöpfer) als Zeichen der ausstehenden Zuwendung des lebenschaffenden Gottes erfahren wurde[539], so ermöglicht die Verkettung mit dem Gedanken der Kenosis die Wahrnehmung der Nähe Gottes inmitten des Leidens: „Es bleibt ja dort [s.c. in den von Karl Barth im Sinne der starken Erzählung verstandenen alttestamentlichen Traditionen] bei dem Gegenüber zwischen dem gerechten Gott und dem Bitteren, das der Mensch sich von ihm ohne Murren gefallen zu lassen hat. In der neutestamentlichen

---

536 Roloff: *NT*, 320.

537 Phil 2,8c, vgl. Kol 1,20 und zu beiden Roloff: *NT*, 321. Für den Johannes-Prolog gilt Ähnliches, wenn gesehen wird, daß die dritte christologische Stufe in der Komposition des Evangeliums erst in Kap. 19–20 zu finden ist, der Erzählung von Kreuzigung und Auferweckung, dargestellt als Erhöhung des Christus, vgl. Vielhauer: *Literatur*, 428 und 436–444.

538 Daß auch hier wiederum nicht universalistisch gesprochen werden kann, markiert das widerstreitende Kreuzeswort Jesu in Mk 15,34, dazu s.u., S.309.

539 Wobei gerade die starke Interpretation aufgrund des Gehorsamsmotivs in den Passionserzählungen (das heilsgeschichtlich-kausale δει in Mk 8,31 par) in den Traditionen christlicher Frömmigkeit zu einer gewissen Leidensmystik geführt hat, welche in ihrer undifferenzierten Aufforderung zur Hinnahme von Leiden aber nicht einmal der endzeitlich-apokalyptischen Ausrichtung des heilsgeschichtlich-kausalen Deuteschemas gerecht wird. Vgl. Luise Schottroff: *Der gekreuzigte Mensch* und Roloff: *NT*, § 14, v.a. 243–245. Eine zutreffende Verkettung müßte hier zumindest nach den Ursachen des Leidens fragen, vgl. Karl Barth: *KD III/4*, 777f: „Wenn im Neuen Testament von Leiden, von den Bedrängnissen, von Aufsichnehmen und Tragen des Kreuzes die Rede ist, dann dürfte wohl in den meisten Zusammenhängen mehr oder weniger konkret daran gedacht sein, daß die Christen im Gehorsam ihres Dienstes in ihrem Verhältnis zur Welt *unten* durch, Verachtung und Verfolgung erleben müssen (…)." (herv. i.O.).

Leidensgeschichte ist gerade dieses Gegenüber aufgehoben, ist es Gott selbst, der an die Stelle aller jener alten Leidenden tritt und die Bitterkeit ihres Leidens sich selbst gefallen läßt."[540] In der Person des bis ans Kreuz erniedrigten Christus zeigt sich die Nähe Gottes auf neue Weise: „worin er selbst gelitten hat und versucht worden ist, kann er helfen denen, die versucht werden" (Hebr 2,18)[541]!
Diese letzten Überlegungen machen deutlich, daß das Wahrnehmungsmuster des kenotischen Christus keinesfalls so gelesen werden darf, als ob hier eine Minderung der *Gottheit* Gottes zur Darstellung komme[542]: der Gedanke der Kenosis durchkreuzt die metaphyisch-ontologischen Vorstellungen vom Sein Gottes als transzendente Existenz, so daß Gianni Vattimo die Kenosis zu Recht als „Minderung des Seins Gottes" verstehen kann[543]. Diese Schwächung des Wahrnehmungsmusters „Gott, der (transzendente) Schöpfer" eröffnet damit aber gerade die Möglichkeit eines „neuen" Wahrnehmungsmusters, welches in den „Spalt" eintritt, der durch die Einschreibung der différance in das Wahrnehmungsmuster „Gott der Schöpfer" entstanden ist.
Freilich muß hier dann begründet werden, wie sich Alterität der Wahrnehmungsmuster und Identität (oder Ipseität) des sich in ihnen zeigenden Gottes zueinander verhalten. In meiner Darstellung habe ich versucht zu zeigen, wie solche Verkettung über den Gedanken der Nähe Gottes und seiner Liebe zum Leben möglich ist. Die Liebe Gottes aber, welche schon in dem Wahrnehmungsmuster „Gott der Schöpfer" zur Darstellung drängte, erfährt in dem Gedanken des kenotischen Christus keine Minderung, sondern eine Steigerung: aus Liebe zu der Welt und den Menschen bleibt Gott nicht in sich selbst, sondern sucht die Gemeinschaft mit ihnen, gibt sich selbst als Gabe[544]. Die Kenosis des Christus ist „*Heraustreten* Gottes aus aller Neutralität, sein Heraustreten auch aus seinem gewiß schon gnadenvollen Sein und Wirken als Schöpfer und Herr dem Menschen gegenüber. Das ist *mehr* als Schöpfung, mehr als Erhaltung, Begleitung und Beherrschung seiner Geschöpfe."[545]

4.2.2.3.6 Das Heilswerk des Christus

Wird Theologie als Suchprojekt verstanden, so kann es in ihr unmöglich darum gehen, ein abgeschlossenes Universum von Wahrnehmungsmustern zur Verfügung zu stellen. Diesen Grundansatz des hier vorgestellten theologischen Arbeitens gilt es gerade im Zusammenhang der christologischen Wahrnehmungsmuster zu betonen, zeigt sich doch gerade in der Christologie, daß hier von den ersten Zeugnissen an eine Vielfalt von Interpretations- und Verkettungsmöglichkeiten gegeben ist[546]. Wenn ich also hier als ein

---

540 Karl Barth: *KD IV/1*, 191.
541 Vgl. Roloff: *NT*, 251f.
542 Vgl. hierzu schon die Auslegung von Phil 2,7 durch Barth: *KD IV/1*, 196f.
543 Vgl. oben, S.245f. Erinnert sei hier auch an die Darlegungen Jean-Luc Marions, oben, S. 181ff.
544 Vgl. Barth: *KD IV/1*, 75f, zum Johannes-Prolog. Die Gabe aber, so läßt sich gerade mit den Denkern der Postmoderne sagen, bleibt stets frei und unverfügbar, wenn sie nicht aufhören soll, Gabe der Liebe zu sein, vgl. oben, S.185ff, 247. Ähnlich schon Barth: *KD IV/1*, 75.
545 Barth: *KD IV/1*, 39.
546 Vgl. z.B. die Übersicht über die verschiedenen Deuteschemata des Todes Jesu und ihre jeweilige (kontextbezogene!) Intention bei Roloff: *NT*, § 14.

mögliches Wahrnehmungsmuster dasjenige einer kenotischen Christologie ausgeführt habe, so deshalb, weil an ihm verdeutlicht werden konnte, wie ein Geflecht unterschiedlicher Wahrnehmungsmuster Theologie und Glaube zu einer differenzierenden und differenzierten Wahrnehmung der Wirklichkeit befähigen kann. Gefragt werden muß dann freilich immer wieder, wie sich das jeweilige Wahrnehmungsmuster in einem bestimmten Kontext bewährt und wie sich dieses Muster mit anderen Mustern verketten läßt. Im Zusammenhang der christologischen Überlegungen stellt sich die letzte Frage insbesondere in Hinblick auf die Verkettungsmöglichkeiten mit dem soteriologischen Deuteschema, welches für die Traditionen protestantischer Theologie und Frömmigkeit prägend geworden ist.

4.2.2.3.6.1 Die Satisfaktionslehre als kontextuelle Theologie

Wo, wie dies noch in dem obigen Ausdruck Karl Barths deutlich wird, die Rede von der Gerechtigkeit Gottes im Sinne einer starken Erzählung zu dem universalen Kennzeichen des Wesens Gottes wird, da erweist sich das soteriologisch-satisfaktorische Deuteschema des Kreuzes als ein Wahrnehmungsmuster, durch das den Gläubigen neues Leben ermöglicht wird und das sich so in diesem Kontext bewährt. Für mich als lutherischen Theologen zeigt sich diese Bewährung am deutlichsten in Martin Luthers Kampf um das rechte Verständnis der Gottesgerechtigkeit[547]:

Die spätmittelalterliche Frömmigkeit war geprägt von dem Bemühen um die „Gerechtigkeit des Glaubens“. Jede und jeder war bemüht, der Gerechtigkeit Gottes und seinen Geboten entsprechend zu leben. Gerade die mönchische Erneuerungsbewegung hatte dabei seit dem 12. Jahrhundert betont, daß es wirklich auf das Leben und die Erfahrung der einzelnen ankomme.

Luther berichtet immer wieder, wie sein Leben von diesem Bemühen um Gerechtigkeit vor Gott bemüht war. Der aus der Erneuerung hervorgegangene Orden der strengen Augustinerobservanz schien ihm schließlich der richtige Ort zu sein, um zu solcher Gerechtigkeit zu gelangen. Doch auch hier merkt Luther, daß er mit seiner Gerechtigkeit scheitern muß. Luthers Konflikt kommt deutlich zum Ausdruck in seinem Ringen um die Auslegung von Röm 1,17: „Denn darin wird offenbart die Gerechtigkeit Gottes, welche kommt aus Glauben in Glauben; wie geschrieben steht (Hab2,4): ‚Der Gerechte wird aus Glauben leben.‘“ Im Rückblick sagt er:

> „Inzwischen war ich in diesem Jahr [1519] zum Psalter zurückgekehrt, um ihn von neuem auszulegen, im Vertrauen darauf, daß ich geübter sei, nachdem ich St. Pauli Epistel an die Römer und Galater und die an die Hebräer in Vorlesungen behandelt hatte. Ich war von einer wundersamen Leidenschaft gepackt worden, Paulus in seinem Römerbrief kennenzulernen, aber bis dahin hatte mir nicht die Kälte meines Herzens, sondern ein einziges Wort im Wege gestanden, das im ersten Kapitel steht: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm [= Evangelium] offenbart‘ [Röm 1,17]. Ich hatte nämlich dieses Wort ‚Gerechtigkeit Gottes‘ zu hassen gelernt, das ich nach dem allgemeinen Wortgebrauch aller Doktoren philosophisch als die sogenannte formale oder aktive Gerechtigkeit zu verstehen gelernt hatte, mit der Gott gerecht ist, nach der er Sünder und Ungerechte straft. – Ich aber, der ich trotz mei-

547 Zum Folgenden vgl. Schürger: *Menschen unter dem Kreuz* und Dreher: *Theologia Crucis*.

nes untadeligen Lebens als Mönch, mich vor Gott als Sünder mit durch und durch unruhigem Gewissen fühlte und auch nicht darauf vertrauen konnte, ich sei durch meine Genugtuung mit Gott versöhnt: ich liebte nicht, ja, ich haßte diesen gerechten Gott, der Sünder straft; wenn nicht mit ausgesprochener Blasphemie, so doch gewiß mit einem ungeheuren Murren war ich empört gegen Gott und sagte: ‚Soll es noch nicht genug sein, daß die elenden Sünder, die ewig durch die Erbsünde Verlorenen, durch den Dekalog mit allerhand Unheil bedrückt sind? Muß denn Gott durch das Evangelium den Schmerzen noch Schmerzen hinzufügen und uns durch das Evangelium zusätzlich seine Gerechtigkeit und seinen Zorn androhen?‘ So raste ich in meinem wütenden, durch und durch verwirrten Gewissen und klopfte unverschämt [Lk 11,5–10] bei Paulus an dieser Stelle an, mit heißestem Durst zu wissen, was St. Paulus damit sagen will. Endlich achtete ich in Tag und Nacht währendem Nachsinnen durch Gottes Erbarmen auf die Verbindung der Worte, nämlich: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm offenbart, wie geschrieben steht‘ [Hab 2,4], ‚Der Gerechte lebt aus dem Glauben‘. Da habe ich angefangen, die Gerechtigkeit Gottes so zu begreifen, daß der Gerechte durch sie als durch Gottes Geschenk lebt, nämlich aus Glauben; ich begriff, daß dies der Sinn ist: offenbart wird durch das Evangelium die Gerechtigkeit Gottes, nämlich die passive, durch die uns Gott, der Barmherzige, durch den Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte lebt aus dem Glauben‘.

Nun fühlte ich mich ganz und gar neugeboren und durch offene Pforten in das Paradies selbst eingetreten. Da zeigte sich mir sogleich die ganze Schrift von einer anderen Seite. Von daher durchlief ich die Schrift, wie ich sie im Gedächtnis hatte, und las auch in anderen Ausdrücken die gleiche Struktur [analogia], wie: ‚das Werk Gottes‘, d.h. was Gott in uns wirkt, ‚die Kraft Gottes‘, mit der er uns kräftig macht, ‚die Weisheit Gottes‘, mit der er uns weise macht, ‚die Stärke Gottes‘, ‚das Heil Gottes‘, ‚die Herrlichkeit Gottes‘. Nun, mit wieviel Haß ich früher das Wort ‚Gerechtigkeit Gottes‘ gehaßt hatte, mit um so größerer Liebe pries ich dieses Wort als das für mich süßeste; so sehr war mir diese Paulusstelle wirklich die Pforte zum Paradies.“[548]

In der Verkettung mit den Traditionen einer soteriologisch-satisfaktorischen Interpretation des Kreuzes erkennt der strenge Augustinermönch Luther, daß es nicht die eigene Gerechtigkeit ist, aus der heraus die Glaubenden vor Gott bestehen müssen. Das Werk der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ist vielmehr der Tod Jesu am Kreuz. Mit *seinem* Gehorsam ist der Gerechtigkeit Gottes mehr als Genüge getan, diese Gerechtigkeit Christi will Gott für alle Menschen gelten lassen. Nicht um das Erlangen der eigenen Gerechtigkeit vor Gott soll es also den Gläubigen gehen, sondern darum, sich im Glauben die Gerechtigkeit Christi als fremde Gerechtigkeit zurechnen zu lassen.

Für den bis dahin stets von Gewissensängsten geplagten Augustinermönch bedeutet diese Erkenntnis den Durchbruch. Unter dem Kreuz Christi erlebt er echte und lebenschaffende Befreiung.

---

548 Martin Luther, Vorrede zur lateinischen Bibel, WA 54, 185,12–186,24, zitiert nach Heiko A. Oberman: *KThQ III*, 210f.

Diese lebenseröffnende Dimension der satisfaktorischen Interpretation des Kreuzes ist jedoch nur schwer (existentiell) erfahrbar, wenn sich der Kontext des Gottesverständnisses und des grundlegenden Lebensgefühls der Gläubigen verändert hat, wie dies in vielen gegenwärtigen Lebenszusammenhängen der Fall ist: Wo nicht mehr das Bild vom gerechten Gott das Gottesverständnis bestimmt, sondern die Bilder des Vaters oder des Schöpfers bzw. des Grundes des Lebens[549], und wo nicht mehr Sündenangst das Lebensgefühl prägt, sondern Zukunftsangst, da kann der Zuspruch der geschehenen Rechtfertigung seine lebenseröffnende Kraft nur schwer entfalten. Soll die Relevanz dieser Interpretation nicht dadurch gesichert werden, daß heutigen Menschen auf fragwürdige Weise ein Sündenbewußtsein „eingepflanzt" wird[550], so kann eine Verkettung nur dergestalt erfolgen, daß diese an der intentionalen Gerichtetheit der Satisfaktionslehre auf die Eröffnung neuer Lebensräume hin festhält, aber von dieser Eröffnung in dem neuen Kontext in neuer, angemessener Weise redet[551].

4.2.2.3.6.2 Versuch einer Neufassung der Heilsbedeutung des Christusereignisses: Gottes Gegenwart an der Kehrseite der Geschichte

Einer der umfassendsten Versuche, die Heilsbedeutung des Christusereignisses in verändertem Kontext in angemessener Weise zur Darstellung zu bringen, findet sich gegenwärtig in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung[552]. Die Lebenszusammenhänge und das Lebensgefühl des lateinamerikanischen Kontinentes, so das Ergebnis der kontextbezogenen Analyse, sind nicht von Sünden- und Höllenangst, sondern von Existenznöten und Zukunftsangst geprägt. Das Kreuz, verstanden als Symbol tiefsten Leidens und tiefster Not, sei allgegenwärtig im lateinamerikanischen Alltag:

„Jede und jeder von uns hängt an irgendeinem Kreuz. (…) Millionen von Menschen aus den unteren Schichten werden tagtäglich gekreuzigt – durch Hungerlöhne, durch schlechte Arbeitsbedingungen, die ihr Leben massiv gefährden oder durch unzureichende hygienische Verhältnisse, die Jahr für Jahr zum Tod von etwa 40 Millionen Menschen führen. Andere Menschen hängen am Kreuz der Diskriminierung – weil sie Frauen sind oder Behinderte, Arme, Schwarze, Homosexuelle, Marxisten oder aufgrund irgend eines anderen Merkmals aus der Gesellschaft ausgeschlossen."[553]

Wie aber kann in solch einer „Gesellschaft von Gekreuzigten" die Botschaft vom Kreuz in solch einer Weise verkündet werden, daß die erlösend-befreiende Dimension des Christusgeschehens eröffnet wird?[554] Die gegenwärtige Lebenserfahrung der Menschen in Lateinamerika widerstreitet ja zunächst – ähnlich wie bei Hiob – der Botschaft von dem lebenschaffenden Handeln Gottes: „In ihrem Leiden an der ungerechten Armut sind

---

549 Die Veränderung der Gottesvorstellungen ist v.a. in Bezug auf den Glauben Jugendlicher immer wieder Gegenstand ausführlicher Untersuchungen, vgl. z.B. Robert Schuster: *Was sie glauben*.

550 Ich denke hierbei nicht nur an die Methoden mancher evangelistischer Veranstaltungen, sondern auch an die Lebens- und Glaubenserfahrung vieler Frauen, vgl. z.B. Christine Schaumberger: *Bekehrung*, insbes. Teil I.

551 Zur Frage der Unverzichtbarkeit des soteriologisch-satisfaktorischen Interpretationsrahmens s. z.B. Joachim Track: *Opfer*.

552 Im deutschen Kontext am leichtesten zugängig sind die zusammenfassende Darstellung von Julio Lois: *Christologie* sowie der „Klassiker" von Leonardo Boff: *Jesus Christus* (Org. 1972).

553 Leonardo Boff: *Pregar a Cruz*, 19f.

554 So die freie Übersetzung des Titels von Boff: *Pregar a Cruz*. Auch für Lois: *Christologie* ist dies die entscheidende Fragestellung lateinamerikanischer Christologie.

die Armen unter uns (…) das skandalöse Zeichen des Scheiterns Gottes in der Geschichte, da sie der unzweideutige Hinweis darauf sind, daß das Reich Gottes im Sinne der Seligpreisung für sie noch nicht gekommen ist."[555]

Die Verkettung mit der Rede von der Kenosis des Christus ermöglicht nun eine andere Wahrnehmungsperspektive, in der die leidenden Menschen nicht mehr als Zeichen des Scheiterns Gottes erscheinen, sondern als „die Fortsetzung der Offenbarung und der Gegenwart eines Gottes, der sich in der Ohnmacht und Schwachheit, in der Abwesenheit und im Leiden, in der Ablehnung und im Kreuz offenbart[556]: „Der Ort, in den Gott hineingeboren wurde und an dem sein Kreuz aufgerichtet wurde und in dem er als Gekreuzigter auferstanden ist, ist unten (Philipper 2,6–7). Christus nimmt den Platz der Unterdrückten als Unterdrückter an. Er wird zum Knecht, d.h. er übernimmt die sozio-politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Bedingungen des Entrechteten. Er gleicht dem Indio, dem Afrikaner, dem Asiaten, der mißhandelten Frau, dem Kinde. Christus läßt sich von der Sünde, dem System einfangen[,] ohne sie zu praktizieren. Seine sichtbaren Zeichen[,] an denen er erkannt wird, sind die Kategorie, die er selbst gegeben hat, ihn zu erkennen: ‚Denn ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mir nichts zu essen gegeben. Ich bin durstig gewesen, und ihr habt mir nichts zu trinken gegeben. Ich bin ein Fremder gewesen, und ihr habt mich nicht aufgenommen. Ich bin nackt gewesen, und ihr habt mich nicht gekleidet. Ich bin krank und im Gefängnis gewesen, und ihr habt mich nicht besucht. Dann werden sie ihm auch antworten und sagen: Herr, wann haben wir dich hungrig oder durstig gesehen oder als Fremder oder nackt oder krank oder im Gefängnis und haben dir nicht gedient?' (Matth 25)"[557]

Die Erniedrigung des Herrn zum Knecht führt als christologisches Wahrnehmungsmuster dazu, daß die Menschen in Lateinamerika Gott als in ihrer Knechtschaft und ihrem Leiden gegenwärtig erfahren, in Jesu Leiden und Kreuz solidarisch geworden mit den Geknechteten heute: „Daß Jesus Christus wahrer Gott ist, erweist sich in seinem Weg in die Fremde, in der er, der Herr, zum Knecht wurde. Denn es geschah in der Herrlichkeit des wahren Gottes, daß der ewige Sohn seinem ewigen Vater darin gehorsam wurde, daß er sich selbst dazu hergab und erniedrigte, des Menschen Bruder zu werden, sich neben ihn (…) zu stellen (…)."[558]

Die eben zitierten Worte stammen von keinem Theologen der Befreiung, sondern von Karl Barth! Gerade an ihnen und der Fortsetzung des Leitsatzes zu § 59 der Kirchlichen Dogmatik kann jedoch deutlich werden, wie die Rede von der Kenosis des Christus unterschiedliche Verkettungsmöglichkeiten in verschiedene Kontexte hinein eröffnet:

Im Kontext der Rede von der Gerechtigkeit Gottes und der Frage nach der Rechtfertigung, welcher auch der Kontext Karl Barths ist, stellt Karl Barths Fortsetzung eine zutreffende Verkettung dar: „(…) daß er sich selbst dazu hergab, des Menschen Bruder zu werden, sich neben ihn, *den Übertreter* zu stellen, ihn damit zu richten, daß er sich selbst an seiner Stelle richten und in den Tod geben ließ. Gott der Vater aber hat ihn von den Toten erweckt und sein Leiden und Sterben eben damit als die für uns, als unserer Umkehrung zu ihm hin, vollbrachte Rechtstat und so als unserer Errettung vom Tode zum

555 Lois: *Christologie*, 230.
556 Lois: *Christologie*, 230.
557 Dreher: *Theologia Crucis*, 76.
558 Barth: *KD IV/1*, Leitsatz zu § 59, S. 171.

Leben anerkannt und in Kraft gesetzt."[559] In der Solidarität mit dem Menschen, der Gottes Geboten gegenüber zum Übertreter geworden ist, nimmt der Christus stellvertretend für alle Menschen das Gericht für diese Übertretungen auf sich. Der Gerechtigkeit Gottes ist dadurch Genüge getan, so daß durch die Solidarität des Christus mit den Menschen in ihrer Knechtschaft für diese neue Lebensmöglichkeiten vor Gott eröffnet werden.
In dem Kontext Lateinamerikas, welcher von der Rede von Gott als Herrn allen Lebens und vom Kampf der Massen ums blanke Überleben bestimmt ist, eröffnet die Rede von der Kenosis des Chrisus ebenfalls neue Lebensmöglichkeiten, sobald mit ihr in neuer, kontextbezogener Weise verkettet wird: der erniedrigte Christus wird auch hier als der Bruder der Menschen erfahren, mit ihnen solidarisch in ihrer Knechtschaft. Jedoch wird diese Knechtschaft nicht mehr verstanden als das Gericht Gottes angesichts der Übertretungen der Menschheit, vielmehr hat sie geschichtlich-konkrete Züge und wird von Theologinnen und Theologen der Befreiung auch in diesen ihren geschichtlichen Bedingtheiten untersucht. Diese Analyse des historischen Kontextes bleibt nicht auf die gegenwärtigen Lebenszusammenhänge beschränkt, sondern erstreckt sich auch auf die geschichtlich-konkreten Hintergründe, die zur Kreuzigung Jesu führten: „Jede Lektüre, welche die Heilsbedeutung des Kreuzes Jesu zu ergründen trachtet, muß bei seiner Geschichte einsetzen, die es in Verbindung bringt mit dem Ganzen seines Lebens und seiner Botschaft, mit ein paar historisch bekannten Verantwortlichen und mit seinem eigenen Selbstverständnis als Diener des Reiches, das er bis zum Ende treu bewahrt hat."[560]
In der Kenosis des Christus zeigt sich auf diese Weise deutlich die Nähe Gottes mit denjenigen Menschen, die am Rande der Gesellschaft (oder: „an der Kehrseite der Geschichte"[561]) stehen und für ihre eigenen und die Lebensmöglichkeiten anderer eintreten: „Wenn das Kreuz von seinem geschichtlichen Kontext abgekoppelt und direkt mit dem Willen des Vaters verknüpft wird, kann es sich leicht in eine Legitimierung und Sakralisierung jedes ungerechten Leidens verwandeln. Wenn dagegen die Geschichte bei der Betrachtung Jesu zu ihrem Recht kommt, wenn Jesus in den Blick kommt als derjenige, der von den Mächtigen seiner Zeit vor Gericht gestellt, verurteilt und gekreuzigt wurde, treten die verkehrten Mechanismen der zivilen und religiösen Mächte ans Licht und die Haltung all derer wird prophetisch angeklagt, die zur Verteidigung der Interessen des *status quo* oder aus schlauem politischem Kalkül den Tod Unschuldiger verursachen."[562]
Von dieser neuen Solidarität des Erniedrigten mit den politisch, wirtschaftlich oder sozial Unterdrückten und Entrechteten her eröffnen sich für die Menschen in Lateinamerika neue Lebensperspektiven: „Weil das Wort Fleisch wurde, kann das Fleisch sein Wort finden. Die Mundtotgemachten beginnen zu sprechen (…)", die Einsamkeit ihres Leidens ist durchbrochen, da sie in dem erniedrigten Christus einen der Ihren erkennen[563]. Lebensmöglichkeiten eröffnen sich, wo hinter den Erfahrungen des Karfreitags das Licht des Ostermorgens aufscheint, das Kreuz in der Dialektik der Auferweckung gesehen wird: „Der gekreuzigte und leidende, ohnmächtige und schwache Gott, der sich uns am Kreuz zeigt, indem er den Menschen mit sich versöhnt (…) [,] ist derselbe Gott,

559 Barth: *KD IV/1*, Leitsatz zu § 59, S. 171, kursiv von mir.
560 Lois: *Christologie*, 233.
561 Brandt: *Gottes Gegenwart*, 171, mit Verweis auf Ulrich Schoenborn.
562 Lois: *Christologie*, 233, kursiv i.O.
563 Brandt: *Gottes Gegenwart*, 171, dort weitere Literatur.

der rettet und befreit. Aus der Perspektive der Befreiungschristologie ist die dialektische Betrachtung des Kreuzes und der Auferstehung mit ihren entsprechenden Bedeutungen fundamental: Der Gott, der mit Jesus den Kreuzestod erleidet, ist derselbe, der ihn auferweckt und so aus dem Negativsten der Geschichte eine Zukunft der Hoffnung eröffnet."[564]

Aus der Rede von der Auferweckung, verstanden als Bestätigung des Lebensweges des erniedrigten Christus und seiner Solidarität mit den geknechteten Menschen, erwächst so für die Christinnen und Christen in Lateinamerika die Hoffnung, daß die Nähe Gottes nicht nur in der Solidarität des Herrn als Knecht erfahrbar bleibt, sondern auch in seinem lebenserneuernden Handeln Gestalt gewinnt, so wie er es in der Auferweckung und Erhöhung seines Knechtes Christus zum Herrn erwiesen hat.

Die Heilsbedeutung des Christusgeschehens eröffnet sich innerhalb solch eines kenotischen Wahrnehmungsmusters nicht mehr in dem Kontext juridischen Denkens, sondern auf personal-relationale Weise: indem in der Erniedrigung des Christus die Nähe und Solidarität Gottes inmitten des Leidens – und Sterbens![565] – erfahren wird, sind Einsamkeit und Gottesferne des Leidens durchbrochen: in dem wirklichen Menschen Jesus, in seinem Leben mit den Menschen an der Kehrseite der Geschichte und in seinem Leiden und Sterben, zeigt sich der wahre Gott, welcher die „Schwächung seines Seins"[566] nicht als Raub erachtet, sondern sich in seinem Lebens- und Liebeswillen für alle Menschen der menschlichen Verwechselbarkeit preisgibt. In Jesus als dem erniedrigten Gott zeigt sich „das *Du*, in dem Gott sein befreiendes Kommen zum Menschen festgemacht hat"[567]. Wird aber so aufgrund des Wahrnehmungsmusters des erniedrigten Christus die Nähe Gottes auch im Leiden erfahrbar, so können daraus neue Hoffnung und neues Leben entstehen, dergestalt, daß Christinnen und Christen darauf vertrauen, daß der Gott, der ihnen in ihrem Leiden nahe ist, dieses auch wie in der Auferweckung Jesu zu neuem Leben verwandeln wird[568].

Durch den Bezug auf das lebenschaffende Handeln Gottes ist das Wahrnehmungsmuster der Kenosis des Christus mit dem Wahrnehmungsmuster Gott als der Schöpfer verkettet, ja es bleibt hinsichtlich seiner Relevanz auf solch eine Verkettungsmöglichkeit angewiesen: in der Dialektik von Kreuz und Auferweckung zeigt sich die Perspektive des neuen Lebens inmitten des Leidens, verliert das Leiden den Charakter der Unüberwindbarkeit[569]. Der Spalt in Gott jedoch, der Widerstreit der Wahrnehmungsmuster wird dadurch

---

564 Lois: *Christologie*, 235.

565 Vgl. 1. Petr 3,19f, und dazu Joest: *Dogmatik 1*, 236, sowie Norbert Brox: *EKK XXI*, z.St.

566 Vgl. Vattimo: *Glauben*, 34.

567 Joest: *Dogmatik 1*, 235. Joest zeigt in diesem Abschnitt (233–236) auf, wie solch eine personal-relationale Interpretation des Christusgeschehens das Dilemma der Zwei-Naturen-Christologie vermeiden kann: Liegt die Heilsbedeutung dieses Geschehens in der Eröffnung eines neuen, personal-relationalen Miteinanders zwischen Gott und Mensch, so kommt es gerade darauf an, daß der wahre Gott wirklich und wahrhaftig Mensch geworden ist – bis hinein in alles menschliche Leiden, und daß Jesus als derjenige, der für sich beanspruchte, den wahren Weg der Menschen vor Gott zu gehen, wirklich bis in alle Tiefen seiner Existenz hinein „Träger der Selbstgegenwart Gottes bei uns" (235) war.

568 Gerade in dieser Verkettung von Erniedrigung und Erhöhung wird damit wieder deutlich, daß das Wahrnehmungsmuster der Kenosis des Christus nicht im Sinne einer Minderung der Gottheit Gottes verstanden werden darf: sein Liebes- und Lebenswille wird hier ja gerade in neuen, leidvollen Zusammenhängen darstellbar!

569 Darauf, wie in der lateinamerikanischen Kirchengeschichte gerade das heilsgeschichtlich-soteriologisch δει immer wieder zu einer Sakralisierung des Leidens im Sinne eines Erleiden-Müssens der

nicht aufgehoben, vielmehr wird gerade von dieser Verkettung her deutlich, daß die Rede von Gott als dem Schöpfer oder Herren des Lebens nicht in dem Sinn einer starken Erzählung verstanden werden darf: anders als die soteriologisch-satisfaktorische Interpretation des Kreuzesgeschehens liefert die Rede von der Kenosis des Christus letztlich keine Erklärung für das Warum? des Leidens (weder des erniedrigten Christus noch der gegenwärtig Geknechteten). Als *Notwendigkeit* des göttlichen Handelns kann diese Kenosis nicht erklärt werden – hieße dies doch, dem Geschieht es? vorzugreifen und das Wesen Gottes in seiner Unverfügbarkeit zu erklären. Im Rückblick auf die geschehene Zuwendung Gottes in der Erniedrigung des Christus jedoch kann Theologie solche Kenosis als freies Zeichen seiner Liebe und Erweis seiner Nähe interpretieren[570]. In der Nachfolge der Inkarnation[571] findet sie Spuren des erniedrigten Gottes unter den „Gekreuzigten" dieser Welt. Aber auch solche Wahrnehmung bleibt Interpretation, der andere Interpretationen widerstreiten können – indem sie zum Beispiel gegenwärtiges Leiden als Zeichen der ausstehenden Nähe Gottes als des Schöpfers erfahren!

4.2.2.3.7 Der bleibende Widerstreit von Gottesgegenwart und Gottferne

Die différance, der bleibende Widerstreit zwischen Gottesgegenwart und Gottferne, ist in die Geschichte der Kenosis des Christus selbst eingeschrieben: ermöglicht nämlich die Rede von der Kenosis des Christus die Wahrnehmung der Nähe Gottes inmitten menschlichen Leidens, so bricht doch in dem Schrei Jesu am Kreuz (Mk 15,34) die Erfahrung der Gottverlassenheit in der Geschichte des Christus auf – derjenige, welcher zum Zeichen der Nähe Gottes bei den Menschen geworden ist, erfährt seine Situation trotz all seinem Gottvertrauen nun selbst als völlige Gottesferne[572]. Auch der Christus am Kreuz kann dem *Geschieht es?* nicht vorgreifen, bliebt auf die erneute Zuwendung Gottes – ähnlich wie Hiob – angewiesen[573].

Christinnen und Christen geführt hat, verweist z.B. Dreher: *Theologia Crucis*, 72f; ähnlich Lois: *Christologie*, 236.

570 Wiederum ist es Karl Barth, der sich hier als offen für eine Verkettung mit dem Denken eines postmodern-schwachen theologischen Systems erweist. Im § 32 der Kirchlichen Dogmatik betont er die Freiheit der göttlichen Zuwendung zu den Menschen, die jeder (menschlich-vernünftigen) Notwendigkeit entbehre: „Die Erwählungslehre ist die Summe des Evangeliums, weil dies das beste ist, was je gesagt und gehört werden kann: daß Gott den Menschen wählt und also auch für ihn der in Freiheit Liebende ist. Sie ist in der Erkenntnis Jesu Christi begründet, weil dieser der erwählende Gott und der erwählte Mensch in Einem ist. Sie gehört darum zur Lehre von Gott, weil Gott, indem er den Menschen wählt, nicht nur über diesen, sondern in ursprünglicher Weise über sich selbst bestimmt. Ihre Funktion besteht in der grundlegenden Bezeugung der ewigen, freien und beständigen Gnade als des Anfanges aller Wege und Werke Gottes." (Leitsatz zu § 32, Karl Barth: *KD II/2*, 1, vgl. 1–35). Ähnlich Joest: *Dogmatik 1*, 230, wobei auch dieser sich hier im Kontext des juridischen Denkens bewegt: „Das Geschehen dieser ‚Stellvertretung' entzieht sich der psychologischen Einordnung in das nach unserer Selbsterfahrung Mögliche. Es ist, in dem Menschen Jesus, die Möglichkeit *Gottes*." (kursiv i.O.). S.a. Track: *Opfer*, 165f. – Verkettungsmöglichkeiten zwischen Barth und Derrida wurden in jüngster Zeit eingehend von Isolde Andrews: *Deconstruction Barth* (zur Erwählungslehre 108–115) und Ward: *Barth, Derrida …* untersucht.

571 Vgl. den Titel von Brandt: *Auftauchen Gottes*.

572 Vgl. hierzu Moltmann: *Gekreuzigte Gott*, 214–243. Dort, 214, Anm. 70, auch weitere Literatur.

573 Die dogmatische Tradition hat sich über Jahrhunderte damit auseinandergesetzt, wie das Verhältnis von Gottheit und Menschheit Jesu angesichts dieses Schreies der Gottverlassenheit am Kreuz zu bestimmen sei, vgl. Joest: *Dogmatik 1*, 212–214. Ein personal-relationales Verständnis der zwei Na-

Für Theologie im Konflikt der Interpretationen bedeutet dies, daß jegliche Universalisierung des Wahrnehmungsmusters des kenotischen Christus verwehrt ist: Sicherlich ist es in der *Reflexion* des Christusereignisses angemessen zu sagen, daß nach dem Kreuzestod Jesu „die Gottverlassenheit aus unserem Tod herausgebrochen ist“[574]. Christlichem Glauben eröffnet sich dadurch die Möglichkeit, gegenwärtiges Leiden und die Rede von der Nähe Gottes in der Art und Weise zu verketten, daß die Gläubigen darauf hoffen können, daß Gott auch inmitten ihres Leidens gegenwärtig ist. Jedoch wird solche Rede von der Hoffnung des Glaubens angesichts des Leidens dann problematisch, wenn sie vorgibt, die einzig mögliche, zutreffende Verkettung des Glaubens zu sein. Als solch eine starke Erzählung höbe sie den Widerstreit auf, der sich in dem Schrei des Gekreuzigten zur Darstellung bringt und dem die philosophische Reflexion in der Unterscheidung von unmittelbarer und reflektierter Erfahrung gerecht zu werden versucht: daß solch eine Verkettung in der Situation je aktuellen Leidens gelingt, kann die theologische Reflexion nicht vorschreiben[575]. Sie kann nur das kenotische Wahrnehmungsmuster als eines von verschiedenen möglichen zur Verfügung stellen, ohne dem Geschieht es? Gottes und seines Geistes vorzugreifen. Erst dieses Geschehen des Heiligen Geistes ermöglicht die Übernahme des Musters in die je eigene Interpretation.

4.2.2.3.8 Spuren des Christus in der Welt

Die Nähe Gottes auch im Leiden zu erfahren, wird dort möglich, wo das kenotische Wahrnehmungsmuster zum Tragen kommt. Die vielleicht eindrücklichsten Zeugnisse darüber, wie sich dieses Wahrnehmungsmuster in gegenwärtigen Leidenssituationen bewährt und neue Lebensmöglichkeiten eröffnet, finden sich für mich in den Christusdarstellungen Lateinamerikas. Vor allem die Bilder, die im Umfeld der Theologie der Befreiung entstanden sind, stellen auf eindrückliche Weise dar, wie Menschen inmitten ihres Leidens die Nähe Gottes erfahren und von der Erfahrung solcher Nähe her neue Hoffnung und Lebensperspektiven entwickeln.

4.2.2.3.8.1 Der Christus von Solentiname

Die Insel Solentiname im Nicaragua-See ist durch die Basisgemeinde Ernesto Cardenals berühmt geworden. Die Kreuzesdarstellung von Gloria Guevarra aus dem Jahr 1982 gehört zu den bekanntesten Lateinamerikas. In ihr wird deutlich, was Leonardo Boffs Frage

turen kann auch hier weiterführen: Es entspricht der Relation Jesu als des wahren Menschen zu Gott, daß er als wirklicher Mensch auch die Todesangst der Menschen und das Gefühl der Gottverlassenheit im Tod erfährt, vgl. Joest: *Dogmatik 1*, 256f.

574 Joest: *Dogmatik 1*, 257. Vgl. Barth: *Evangelium und Gesetz*, und Karl Barth: *KD IV/2*, 676–694, v.a. 678 und 692f.

575 „Leiden ist Gnade“ stellt etwa der Evangelische Erwachsenenkatechismus fest (Werner Jensch [u.a.]: *EEK*), 485. Diese Maxime eines „Wir dürfen nicht klagen, wir müssen hoffen!“ durchzieht m.E. die liberale und politische Theologie der 70er Jahre, vgl. z.B. das völlige Fehlen des Themas der Klage bei Jürgen Moltmann: *Theologie der Hoffnung*, und Jürgen Moltmann: *Gotteserfahrungen*. Erst in den späten 80er Jahren scheint diese für ihn Thema zu werden, s. Jürgen Moltmann: *Geist*, 88–90. Welcher Bedeutung gerade der Klage als Wahrnehmungsmuster des Glaubens zukommen kann, dazu s.u., S. 332f.

bedeutet: „Wie können wir in einer Gesellschaft von Gekreuzigten den Gekreuzigten predigen?“[576]

Die Gestalt am Kreuz trägt alle Züge eines nicaraguanischen Bauern. „Es ist einer von uns, der da am Kreuz hängt!“, so läßt sich die Aussage des Bildes beschreiben. Durch diese Aussage erfolgt eine doppelte Verkettung: verkettet wird zum einen mit dem gegenwärtigen Leiden der nicaraguanischen Bauern. Im Anblick dieses Kreuzes finden Christinnen und Christen ihr eigenes Leiden wieder. Sie werden in ihrem Leiden nicht mundtot gemacht durch den Verweis auf das viel größere Leiden Christi[577], vielmehr lenkt die Betrachtung des Kreuzes ihren Blick zurück auf die Betrachtung ihres eigenen Leidens. Die Reflexion der eigenen Situation aber, so ist die Überzeugung der Theologie und Pädagogik der Befreiung, ist der erste Schritt zu ihrer Veränderung[578]. Verkettet wird aber zum anderen auch mit dem Leiden des Christus: indem der gekreuzigte Christus die Gestalt eines nicaraguanischen Bauern annimmt, wird deutlich: „Christus, der Gekreuzigte, ist in unserem Leiden mitten unter uns.“ In der Kenosis des Christus erfahren die Christinnen und Christen heute die Nähe Gottes in ihrem Leiden.

Diese Solidarität des Gekreuzigten aber wird für die Christinnen und Christen heute zum Zeichen der Hoffnung. Die lebensfrohen Farben des Bildes und die Szenen unter dem Kreuz bringen dies zum Ausdruck: Die Frauen bringen Blumen zum Kreuz, einen ganzen Korb voll sogar. In ihrer Haltung und in ihrer Kleidung, sowie in der Farbgebung des Bildes wird dabei deutlich, daß es sich hier nicht um die Verehrung des „toten Herrn“ handelt, welche in der Frömmigkeitsgeschichte Lateinamerikas über Jahrhunderte das Leiden des Volkes legitimierte[579], sondern um einen Ausdruck der Freude über die Nähe Gottes bei ihnen. Aus der Erfahrung der Nähe Gottes inmitten ihres Leidens erwächst die Hoffnung, daß Gott nicht nur aus dem Leiden des Gekreuzigten, sondern auch aus ihrem eigenen Leiden neues Leben entstehen lassen wird.

Wie die Erfahrung der Nähe des Erniedrigten solche Perspektiven der Hoffnung freisetzt, kommt in einer zweiten Kreuzesdarstellung aus Lateinamerika deutlich zum Ausdruck:

4.2.2.3.8.2 Holney A. Mendes: Neuer Himmel – Neue Erde

Wie in keiner anderen, mir bekannten Kreuzesdarstellung sind die beiden Dimensionen der Solidarität des Gekreuzigten und der neuen Hoffnung in dem Bild von Holney A. Mendes miteinander verbunden.

Ähnlich wie der „Christus von Solentiname“ ist auch dieses Bild von kräftigen, warmen Farben geprägt: Der Himmel erstrahlt in tiefem Blau, auch hier wieder ist er durchbrochen von dem warmen, hellen Rot der Dämmerung. Das Kreuz selber ist in warmen Erdfarben gemalt, die am Fuß zu einer weiten Fläche auseinandergezogen sind. Pflanzen in verschiedenen Grüntönen umranken das Kreuz.

Um die Details dieser Kreuzesdarstellung zu verstehen, muß man den Kontext kennen, in dem Mendes es gemalt hat: Er ist methodistischer Pfarrer und hat lange Zeit in einem

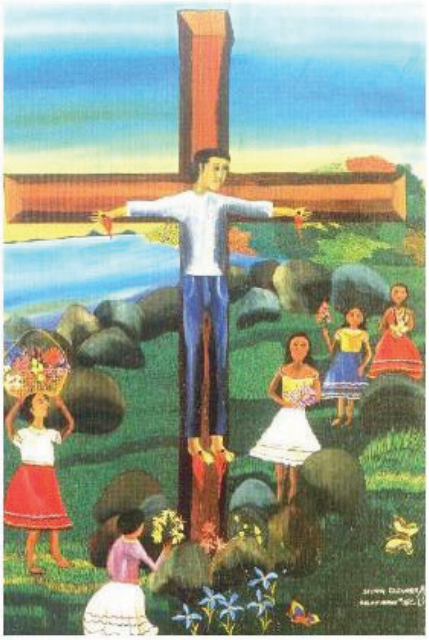
---

576 Boff: *Pregar a Cruz*, vgl. oben, S. 305.

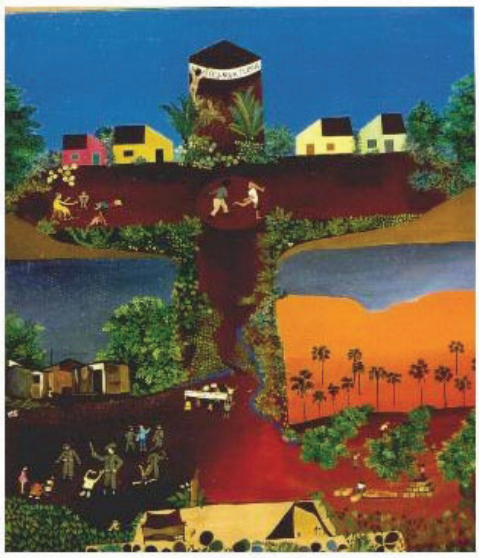
577 Vgl. Dreher: *Theologia Crucis*, 72f.

578 Vgl. Paulo Freire: *Pädagogik*, und zur Bedeutung dieser Pädagogik in der Theologie u.a. Brandt: *Gottes Gegenwart*, 13–29.

579 Dreher: *Theologia Crucis*, 73.



Gloria Guevarra:
Christus von Solentiname



Holney A. Mendes:
Neuer Himmel - Neue Erde

Lucie d'Souza:
Gekreuzigte Frau
(Lebensbaum)

Straßenkinderprojekt in São Paulo gearbeitet. Das Leben und Leiden dieser Straßenkinder hat er auf dem Bild festgehalten.
Links unten, auf dem Fuß des Kreuzes sind Polizisten zu sehen. Zum Teil mit Schlagstöcken schlagen sie auf Kinder ein, die dort auf der Straße sitzen. Ein Kind hält schützend die Arme über den Kopf. Vielen Straßenkindern ist diese Szene nur allzu gut bekannt: mit ihren Schuhputzkästen versuchen sie, etwas Geld auf der Straße zu verdienen, indem sie Passanten die Schuhe putzen. Andere bieten sich an, Einkaufstüten nach Hause zu tragen, manch andere betteln. Immer wieder werden die Kinder von der Polizei vertrieben; sie passen nicht in das Straßenbild einer modernen Großstadt! Oft gehen die Polizisten dabei mit äußerster Gewalt vor – die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Straßenkinderprojekte bemühen sich dann, die Wunden zu heilen.
In den Projekten finden die Kinder auch die Möglichkeit, zu schlafen oder zu duschen, und so wenigstens für eine kurze Zeit dem rauhen Alltag der Straße zu entkommen. Viele von ihnen haben kein Zuhause mehr, andere könnten nach Hause zurück – aber was heißt „nach Hause“? Mendes hat es am Rand des linken Fußes des Kreuzes, über der Konfrontation mit der Polizei, festgehalten: Einige Hütten sind zu sehen. Bei näherem Hinsehen läßt sich erkennen, daß diese Hütten zusammengeflickt sind aus dem, was die Müllhalden der Umgebung hergegeben haben oder was sonst zu finden war: Holzreste, Wellblech, einige aufgeschnittene Blechkanister. Ein erbärmliches Zuhause! Oft sind die Kinder von dort weggelaufen, weil sie es nicht mehr ausgehalten haben: der prügelnde, oft betrunkene Vater, die ständig nörgelnde Mutter – was hatten sie zu verlieren?
Diesem Alltag der Stadt hat Mendes den Alltag auf dem Land gegenübergestellt: am rechten Fuß des Kreuzes lassen sich Orangenbäume erkennen, vor ihnen sind Kisten gestapelt, auf denen ein Junge die reifen Orangen pflückt. Ein anderer sortiert die Orangen aus, ordnet sie nach Größe in die verschiedenen Kisten. Viele Kinder auf dem Land müssen sich so schon in jungen Jahren auf den Plantagen verdingen, um ein bißchen zum Überleben der Familie beitragen zu können.
Daß das Heil nicht in der Stadt zu finden ist, haben immer mehr Familien in Brasilien erkannt. Immer schwerer ist es, dort überhaupt eine Arbeit zu finden, und der Lohn reicht meist nicht aus, um die Familie zu ernähren. Land wäre genug vorhanden in einem Staat mit den Ausmaßen eines Kontinents, doch es ist ungleich verteilt. Seit Jahren gibt es daher ein Gesetz für eine Agrarreform, doch diese kommt nur zögerlich voran. Landlose Bauern haben sich daher in der Landlosenbewegung zusammengeschlossen, um Druck auf die Regierung zu machen. Immer wieder besetzen sie brachliegendes Land, das enteignet werden könnte, und versuchen so, um ihr eigenes Stück Land zu kämpfen. Das ist ein gefährlicher und langwieriger Weg: oft werden die Bäuerinnen und Bauern von der Polizei oder der Privatarmee eines Großgrundbesitzers wieder von dem Land vertrieben, oft dauert es Jahre, bis sie schließlich Land erhalten. Während all dieser Jahre leben sie unter schwarzen Plastikplanen, nur mit den Nötigsten versorgt. Mendes hat sie ganz unten, in der Mitte des Bildrandes dargestellt.[580]
Trotz dieser Schwierigkeiten ist die Landlosenbewegung eines der Hoffnungszeichen für viele Menschen in Brasilien. Aber auch in der Stadt schließen sich Menschen zusammen

[580] Für eine weitergehende Analyse der Bedeutung der Landlosenbewegung s. Wolfgang Schürger: *Landprobleme*.

und gehen für ihre Rechte auf die Straße: Am Übergang in den Kreuzesstamm ist eine Gruppe von Kindern mit einem Transparent zu sehen: sie demonstrieren für das Lebensrecht der Kinder, auch derer auf der Straße, für öffentliche Schulen und gegen die Gewalt der Polizei.
So also sieht die „Gesellschaft der Gekreuzigten" mit den Augen der Straßenkinder gesehen aus. Mendes hat dieses Bild immer wieder mit Straßenkindern zusammen weitergemalt und ihnen so deutlich gemacht, daß auch sie einen wichtigen Beitrag zu dem Bild leisten können. Wie die Bauern in Nicaragua hat er mit den Kindern zusammen ein Stück ihrer Leidenswirklichkeit ans Kreuz gebracht – in der Hoffnung, daß auch das Leiden dieser Gekreuzigten von heute in neues Leben verwandelt werden kann.
Diese Hoffnung hat der Maler im oberen Teil des Kreuzes dargestellt: Die Häuser auf dem Querbalken des Kreuzes fallen sofort ins Auge. Auch sie sind in hellen Farben gehalten, aber ganz anders als die Hütten im unteren Teil. Es sind schöne Häuser aus Stein, mit einem soliden Dach, in denen es sich zu leben lohnt. Die Gewalt von seiten der Polizei und auch die mühselige Arbeit auf dem Land sind verschwunden. Die Kinder haben alle Zeit und alles Recht, das zu tun, was ihnen als Kindern freisteht: Auf der linken Seite sitzen sie vor den Häusern und lauschen den Erzählungen einer alten Frau. Andere sind in der Mitte des Kreuzes dabei, zu tanzen und zu spielen.
Es sind ganz konkrete Zeichen der Hoffnung und des neuen Lebens, die Mendes hier gemalt hat. Manches davon versuchen die Straßenkinderprojekte ansatzweise zu verwirklichen – aber in ihrer Vollendung bleibt diese Hoffnung doch „ein neuer Himmel und eine neue Erde", wie auf dem Band geschrieben steht, daß ein Junge über das Kreuz hängt.
So wie Mendes das Symbol des Kreuzes interpretiert, wird es zum Zeichen der Hoffnung im Leben der Straßenkinder. Zur Hoffnung darauf, daß der Gott, der den gekreuzigten Christus nicht im Tode gelassen hat, auch das Leben der gekreuzigten Kinder heute zu neuem Leben erwecken wird. In der Projektarbeit mit den Straßenkindern kann er erste Zeichen dieser lebeneröffnenden Nähe Gottes entdecken.

4.2.2.3.8.3 Die „gekreuzigte Frau"

Eine ähnliche Bedeutung des Wahrnehmungsmusters des erniedrigten Christus wie in der Theologie der Befreiung zeigt sich auch in den Kreuzesdarstellungen und der Kreuzestheologie der feministischen Theologie: „Wenn Christinnen und Christen an den Gekreuzigten und Auferstandenen glauben, auf ihn hoffen, dann verflüchtigen sie nicht sein höchst irdisches Schicksal als Mensch unter Menschen, sondern beziehen ihre Hoffnung auf die elende Realität, die Realität des Kreuzestodes Jesu. Es ist letztlich auch die Realität des eigenen Lebens und die Realität der Welt heute, in der Menschen durch Menschen ähnliches erleiden wie Jesus am Kreuz."[581] Entstehe die Hoffnung des Glaubens erst von der Erfahrung der Auferstehung her, so dürfe diese Nähe des Auferstandenen nicht von der Nähe des Erniedrigten und Gekreuzigten isoliert werden: „Nicht irgendein Gottwesen, sondern dieser kleine jüdische Mann, den die Römer öffentlich umgebracht haben, ist der lebendige Christus. (…) Nur weil der christliche Glaube so fest an den Boden angebunden ist, geraten ihm die Höhenflüge ins Jenseits nicht, bei denen die Welt

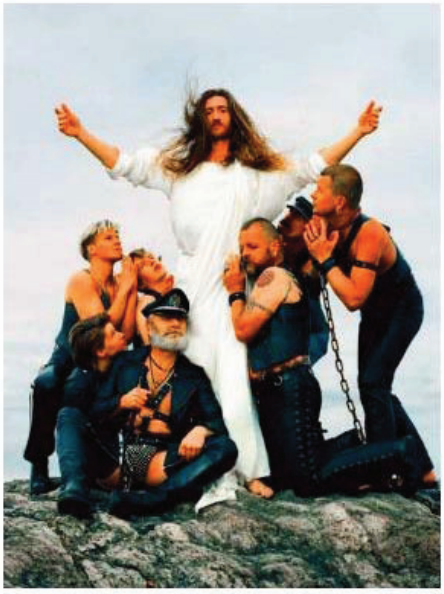
581 Schottroff: *Der gekreuzigte Mensch*, 284.

sich selbst überlassen bleibt."[582] Aufgrund des Wahrnehmungsmusters des am Kreuz erniedrigten Christus wird daher auch für feministische Theologinnen wie Luise Schottroff „das Leiden von Menschen wahrnehmbar und bekämpfbar, wenn der gekreuzigte Christus in den Leidenden oder als ihr Bruder gesehen wird"[583].
Von großer Bedeutung für die Erfahrung der Nähe Gottes in ihrem eigenen Leiden wird für die Vertreterinnen der feministischen Theologie das Bildmotiv der „gekreuzigten Frau"[584]. Aus einer US-amerikanischen Legende entstanden, ist es für Frauen auf aller Welt zu dem Zeichen einer neuen Verkettungsmöglichkeit mit dem Kreuz Christi geworden: „Die gekreuzigte Frau verdrängte nicht den gekreuzigten Christus. Sie machte aber (…) wieder aufmerksam auf Leiden in uns und unter uns."[585]
Wie sich an der Darstellung von Lucie d'Souza sehr gut erkennen läßt, ermöglicht auch das Bild von der gekreuzigten Frau eine doppelte Verkettung[586]: Verkettet wird zum einen mit dem Leiden von Frauen in der Gegenwart: „Das Leid Jesu ist nicht exclusiv, es schließt das anderer Menschen ein: ‚Was ihr den Geringsten unter meinen Geschwistern getan habt, das habt ihr mir getan.' Ich kann mich in dieser gekreuzigten Frau wiederfinden, mein Leid, meinen Schmerz und den anderer Frauen. Unser Leiden ist nicht abgewertet gegenüber anderem."[587] Verkettet wird zum anderen mit der Perspektive des neuen Lebens, die sich aufgrund der Verkettung mit dem Leiden Jesu hinter dem Leiden eröffnet; die Ausgestaltung des Kreuzes als Lebensbaum macht diese Perspektive deutlich. Im Kreuz als Lebensbaum kommt für feministische Theologinnen zum Ausdruck, daß Gott im Leiden nahe sein will, daß aber sein letzter Wille „nicht das Kreuz, sondern die Liebe [ist], die selbst im Sterben nicht zerstört wird"[588].
Das Wahrnehmungsmuster der Kenosis des Christus und die Erfahrung seiner Nähe inmitten des eigenen Leidens befähigt daher Frauen heute, den Weg der Liebe und des Einsatzes für andere weiter zu gehen, auch wenn sie auf diesem Weg Widerstände und Anfeindungen erfahren. Dieser Weg wird jedoch nicht mehr interpretiert als der Weg des selbstlosen Opfers in Analogie zur Lebenshingabe Jesu, sondern als Nachfolge seiner Inkarnation und Weg des Widerstandes gegen diejenigen Mechanismen und gesellschaftlichen Bedingungen, die heute zu Leiden führen und das Opfer von Menschen kosten[589].

4.2.2.3.8.4 Ecce homo

Auch im Zusammenhang lesbisch-schwuler Spiritualität bewährt sich die Rede von der Kenosis des Christus als ein Wahrnehmungsmuster, das inmitten gegenwärtiger Lebens- und Leidensumfelder Perspektiven der Hoffnung eröffnet.
Ähnlich wie in der feministischen und der Befreiungstheologie erweist sich die Rede von der Kenosis des Christus auch hier als Wahrnehmungsmuster, welches es ermöglicht, die Nähe Gottes in eigenem Leiden wahrzunehmen. Im Kontext von immer noch andauernder gesellschaftlicher Diskriminierung einerseits und der Lebensbedrohung durch AIDS

582 Schottroff: *Der gekreuzigte Mensch*, 288.
583 Luise Schottroff, Dorothee Sölle u.a.: *Art. Kreuz*, 229.
584 Vgl. Schottroff, Sölle u.a.: *Art. Kreuz*, 232f.
585 Schottroff, Sölle u.a.: *Art. Kreuz* 232.
586 Vgl. zum Folgenden Regina von Haller-Beckmann: *Anfragen*.
587 Haller-Beckmann: *Anfragen*, 26.
588 Haller-Beckmann: *Anfragen*, 28.
589 Vgl. Schottroff, Sölle u.a.: *Art. Kreuz*, 228f.



Elisabeth Ohlson: Ecce Homo: Scheltrede

Elisabeth Ohlson: Ecce Homo: Valter

andererseits eröffnet sich dadurch eine Perspektive, die an der Hoffnung auf eine Bewahrung und Bewährung dieses Lebens durch Gott festhält.
Wieder sind es Kreuzesbilder, welche die lebeneröffnende Bedeutung der inmitten des eigenen Leidens erfahrenen Nähe Gottes eindrucksvoll zur Darstellung bringen. Auf zwölf Fotos zeigt die schwedische Künstlerin Elisabeth Ohlson Szenen aus dem Leben Jesu, dargestellt von Schwulen, Lesben und Transvestiten. Die bekennende Lesbe und bekennende Christin hat das Projekt begonnen, nachdem mehrere Freunde in Stockholm an AIDS gestorben waren. Angesichts der Tatsache, daß offizielle Kirchenvertreter AIDS immer wieder als „Strafe Gottes" bezeichneten, sagt sie, habe sie beschlossen, in ihren Fotos zwölf biblische Szenen neu zu deuten. Es sei höchste Zeit, daß sich Kirche und Gesellschaft mit gleichgeschlechtlichen Lebensformen auseinandersetzen. Der Zyklus wandert seit dem Frühjar 1999 durch Europa und wurde im Jahr 2000 auch in New York gezeigt[590].
Das Motiv der Kenosis findet sich bei Ohlson nicht erst in den Kreuzesdarstellungen: schon der irdische Jesus ist ganz deutlich in Farben gezeichnet, die seine Identifikation mit den Randgruppen der Gegenwart verdeutlichen. Die Scheltrede gegen die Pharisäer (Mt 23,13) interpretiert Ohlson dergestalt, daß sie Jesus im Kreis von Lesben und Schwulen aus der Lederszene darstellt. In dem Kommentar zu diesem Bild zeigt sie, wie sich ihre Interpretation mit Darstellungen der Tradition verketten läßt: „Dieses Bild wurde inspiriert von einem Bild des dänischen Malers Carl Bloch – einem Bild, auf dem Jesus im Kreise von Sklaven und Gefangenen steht. Lederschwule und Lederlesben in ihrem Outfit. Es war für mich ganz natürlich, sie in diesem zärtlichen Bild mit Jesus zu vereinen."[591]
Die Erfahrung des AIDS-Todes von Freunden war der Auslöser für Ohlsons Arbeit. Indem sie über das Wahrnehmungsmuster der Kenosis des Christus die Nähe Gottes auch zu gleichgeschlechtlich l(i)ebenden Frauen und Männern und auch zu AIDS-Kranken entdeckt, kann sie den Weg Jesu zum Kreuz in einer Art und Weise mit dem Leiden und Sterben der AIDS-Kranken verketten, daß ihr Bild zum Hoffnungsbild wird:
„Alle männlichen Jünger haben Jesus jetzt verlassen, mit Ausnahme von Johannes. Die Frauen haben es gewagt, ihn bis zu seinem Tod zu begleiten. Das ist Valter. Er ist HIV-positiv. Vor ihm kniet sein Freund mit Valters Tagesdosis Tabletten, die er nehmen muß, um zu überleben. Auf dem Bild, von dem ich mich hier inspirieren ließ, sitzt Veronika zu Jesu Rechten mit einem Tuch mit dem Schweiße Jesu. Das ist Susanne. Sie hat 1989 ihren Sohn Magnus an Aids verloren. Auf dem Schoß hält sie sein ‚Panel'. Dies ist ein Stück Tuch, das man zur Erinnerung an seine Liebsten näht, die an Aids gestorben sind – überall auf der Welt."[592]
Ohlson betont hier zum einen die Kraft der Erinnerung, die in der Tradition der „Panels" zum Tragen kommt. Zum anderen vermitteln ihr Bild und ihre Worte Menschen, die an AIDS leiden, die Gewißheit, daß sie in ihrem Leiden nicht alleine, sondern von einer

590 Wegen der Ausstellung wurde ein Gespräch Papst Johannes Pauls II. mit dem schwedischen Erzbischof Hammar abgesagt, das Europäische Parlament stimmte dagegen, sie zu zeigen. Die Künstlerin hat verschiedene Morddrohungen erhalten. Teile der Ausstellung sowie die dazugehörigen Kommentare der Künstlerin sind zu finden unter: Elisabeth Ohlson: *Homo*. Von diesen Seiten stammen alle folgenden Bilder und Zitate.
591 Elisabeth Ohlson: *Homo 4, Text*.
592 Elisabeth Ohlson: *Homo, Bild 8, Text*.

Gemeinschaft getragen sind. Durch die Verkettung mit der Kenosis des Christus schließlich eröffnet ihr Bild die Hoffnung, daß Gott auch die AIDS-Kranken und ihre Angehörigen und Freunde in ihrem Leiden nicht alleine lassen wird.

4.2.2.3.8.5 Kenosis und Opfer – die Durchbrechung kultischer und nichtkultischer Opferpraxis

Daß die Betonung der Kenosis des Christus zu einem neuen Verständnis der Nähe Gottes und schließlich auch des Kreuzes Christi führen kann, zeigt sich nicht nur in den von mir sog. emanzipatorischen Theologien. Vielmehr hat z.B. Joachim Track aufgezeigt, wie eine Relektüre der traditionellen Sühnopfer-Theologie von der Kenosis des Christus her dazu führen kann, daß die Rede vom Kreuz zu einer Durchbrechung gegenwärtiger Opfer-Ideologie führt und dadurch Menschen neue Lebensmöglichkeiten eröffnet:

Nach Track gehört es „zu den Eigentümlichkeiten unserer gegenwärtigen Situation, daß einer radikalen Kritik von Opfervorstellungen und Opferpraxis eine Lebenspraxis korrespondiert, in der Opfer an der Tagesordnung sind. Tagtäglich werden wir mit dem *Reden von Opfern* konfrontiert. Von geforderten und einzufordernden Opfern, von unvermeidlichen und unnötigen, von gewollten und ungewollten Opfern ist die Rede. Opferbereitschaft wird erbeten, gelobt und in Frage gestellt. Tagtäglich wird uns die Wirklichkeit der Opfer vor Augen geführt: Menschen, die zu Opfern wurden und werden, und Menschen, die andere und sich selbst zu Opfern werden lassen.“[593] Einerseits sei die Moderne zwar von der Kritik an Opferpraxis und Opfervorstellungen gekennzeichnet, andererseits aber komme es gerade in der modernen Gesellschaft zu einer Moralisierung, Introversion und Universalisierung der Opfervorstellung in einem metaphorischen Sinn: „Auch wer nicht Horkheimers und Adornos‘ Sicht der Dialektik der Aufklärung, die Gesellschafts- und Kapitalismuskritik in toto übernehmen will, kann nicht umhin, die Entwicklung der Moderne als eine Geschichte der Entsagung zu erkennen, in der im Namen der gewollten und geschaffenen Unumgänglichkeiten Opfer in Kauf genommen, Opfer verlangt und eingefordert werden. Ohne Opfer geht nichts. Zum (moralischen) Selbstopfer kommen die unumgänglichen Opfer, die die Moderne allen abverlangt. Der Streit um die Verteilung der Opfer beginnt. (…)“[594]

Track zeigt nun auf, wie eine Relektüre der Sühnopfervorstellung, welche den *metaphorischen* Charakter der Rede vom Opfertod Jesu betont, zu einer Infragestellung dieser Universalisierung des Opferbegriffs werden und so neue Lebensmöglichkeiten eröffnen kann: Unter Verweis auf die exegetische Diskussion[595] betont er, daß der Tod Jesu außerhalb des Hebräerbriefes nirgends als Opferhandlung verstanden werde. Verwendet würden vielmehr Elemente der Opfermetaphorik, welche „direkt und indirekt in der Kombination mit Metaphernfeldern anderer Deutungszugänge“ begegneten[596]. Die Vielfalt der Deute- (Verkettungs-!) Möglichkeiten, die in den neutestamentlichen Schriften begegne, weise darauf hin, daß den neutestamentlichen Autoren „ein Wissen um den Übertragungscharakter dieser Opfermetaphorik“ eignete[597].

---

593 Track: *Opfer*, 140.
594 Track: *Opfer*, 158.
595 Vgl. z.B. in demselben Band den Beitrag von Wolfgang Stegemann: *Tod Jesu*.
596 Track: *Opfer*, 150.
597 Track: *Opfer*, 162.

Die Vielfalt der neutestamentlichen Deutemuster des Todes Jesu hält für Track daher den Widerstreit, den Konflikt der Interpretationen offen. Angesichts der Vorherrschaft der Sühnetod-Theologie und bezogen auf den gegenwärtigen Kontext der Universalisierung der Opfermetaphorik bedeutet dies für ihn, daß theologisches Nachdenken anerkennen müsse „daß das Heil in Jesu Leben, Sterben und Auferstehung nicht in einem kultischen Vorgang eröffnet wurde, sondern in einem ‚geschichtlichen Geschehen'."[598] Gottes Heilshandeln an den Menschen dürfe also nicht allein in der Vorstellung vom Opfer Jesu begründet werden. Vielmehr: „Es bedarf einer Reformulierung, in der die Aussagen der Tradition aufgenommen werden und in einer neuen ‚Grammatik' zugeordnet werden und ihre darin kritisch korrigierte und neue Bedeutung erhalten. Grundlegender Ausgangs- und Bezugspunkt dieser Grammatik ist die Aussage, daß (…) in Jesu Leben, Sterben und Auferstehen der Gott begegnet und der Gott handelt, der mit uns Gemeinschaft haben will und für uns handelt (…)."[599] Die Erfahrung der Nähe Gottes in dem menschgewordenen Christus geht für Track der Deutung des Kreuzesgeschehens voraus, ja ermöglicht erst die Übertragung der Opfermetaphorik auf das Unbegreifliche: „Zur Kreuzigung und dem Tod Jesu (…) gehört zuallererst, daß es da nichts zu verstehen gibt. Die Jüngerinnen und Jünger sind traurig und heillos verwirrt. Erst in den Erfahrungen mit dem Auferstandenen und in der Besinnung auf das Leben Jesu fangen sie an zu erahnen, was hier geschehen ist, beginnen sie nachzubuchstabieren, was sich hier ereignet hat, in Erinnerung an die Opferpraxis und zugleich in Befreiung von ihr. (…) Was geschieht da? Zuallererst geschieht in Jesu Leben, in seiner Verkündigung, in seinem Umgang mit den Menschen die Zuwendung Gottes zu den Menschen. (…) Das begeistert Menschen, rührt ihre Herzen an und zieht auch den Widerspruch der Menschen auf sich. Pointiert theologisch gesagt, die Nähe Gottes ruft den Widerspruch der Menschen, die Abgrenzung der Menschen gegen Gott hervor. (…) Die Nähe Gottes ist nicht das Ende der Gewaltanwendung der anderen, aber eigener Gewaltanwendung."[600] Dieses schuldlose Erleiden der Gewalt von Menschen durch Jesus sei nun aber durch die ersten Gemeinden mithilfe der Opfermetaphorik interpretiert worden. Jedoch zeige sich in dem Ostergeschehen, daß Jesus damit „im übertragenen Sinn und nicht in unmittelbarer Anwendung der Opfermetaphorik zum ‚Opfer' *und zur Überwindung aller Opfer* in einem" werde[601]: In der Auferweckung werde deutlich: „Das Gericht kommt nicht zurück, die Nähe Gottes wird nicht entzogen. Wo Menschen sie zu Ende bringen wollen, da setzt Gott einen Anfang. An die Stelle des Opfers, das immer schon zu spät kommt, tritt in der Auferweckung die Erfahrung von Rettung und Heil, die Eröffnung von Gemeinschaft mit Gott und einer diese Welt überschreitenden Zukunft."[602] Die Erinnerung an das „Opfer" Jesu öffnet nach Track den Blick für die „vielen Opfer unserer Art zu leben. Das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu lehrt uns, dieser Opfer eingedenk zu sein und aller kultischen und nichtkultischen Opferpraxis ein Ende zu machen."[603]

598 Track: *Opfer*, 162.
599 Track: *Opfer*, 164.
600 Track: *Opfer*, 166.
601 Track: *Opfer*, 167, kursiv von mir.
602 Track: *Opfer*, 167.
603 Track: *Opfer*, 167.

Indem Track das Heilsereignis der Zuwendung Gottes von seiner exklusiven Verkettung mit dem Opfertod Jesu befreit und nun vielmehr die Interpretation des Kreuzes als Opfer mit der Rede von der Kenosis des Christus verkettet, gelangt er zu einem christologischen Wahrnehmungsmuster, welches in Rückbezug auf Leben, Sterben und Auferstehen Jesu die lebenseröffnende Nähe Gottes im Gedenken und Gegenüber zu jeglicher modernen, nichtkultischen Opferpraxis zur Darstellung bringen kann.

4.2.2.3.9 Gott gegenwärtig in seinem Geist

Bei einer Rückbesinnung auf die biblischen Zeugnisse von der Gegenwart Gottes in seinem Geist wird rasch deutlich, daß diese von einer Pluralität gekennzeichnet sind, die sich nicht in Universalität einer Heilsgeschichte aufheben läßt[604]:
Gottes Geist ist bei der Erschaffung allen Lebens „mit dabei“ (Gen 1,2). Es ist Gottes Geist, der Leben ermöglicht und erhält (Hi 33,4; Ps 104,30) und aus den toten Gebeinen neues Leben entstehen läßt (Ez 37,1–14). Ohne die Gegenwart des Geistes Gottes, so läßt sich diese Interpretationslinie umschreiben, ist kein Leben möglich: „Im von Gott Zusammengehaltenen, Belebten (…) ist der Geist gegenwärtig.“[605] Geist Gottes und Lebenskraft (Odem) der Menschen stehen in dieser (priesterlichen)[606] Tradition des Verstehens in enger Korrelation zueinander: so wie Gott den Lebensodem gibt, kann er ihn auch wieder entziehen (Ps 104,29): „Von Jahwes schöpferischer Macht, von seinem erneuernden Walten und Wirken lebt alle Kreatur.“ [607]
In der Vision des Ezechiel wird aber bereits deutlich, daß neben dieser Tradition des Verstehens der Gegenwart des Geistes Gottes als Ermöglichung allen Lebens in den biblischen Zeugnissen auch noch eine andere Verkettungsmöglichkeit begegnet: Wird die Vision in ihrem Bildcharakter ernstgenommen, so kommt in ihr ja keine physische Totenauferweckung zur Darstellung. Vielmehr zielt sie auf die Zeitgenossen des Ezechiel, die aus ihrem wie toten Leben zu neuem, erfüllten Leben erweckt werden sollen (Ez

---

604 Vgl. schon Joest: *Dogmatik 1*, 275ff. Joest stellt den trinitarisch gegliederten Hauptteilen des ersten Bandes seiner Dogmatik stets eine Nacherzählung der biblischen Zeugnisse voraus, als ein Nacherzählen „der Geschichte Gottes mit Israel auf sein Kommen in Jesus hin, und dann der Geschichte Jesu selbst.“ (276) Bezüglich solch einer Geschichte des Geistes aber stellt er fest: „Das Wirken des Geistes Gottes ist überall in dieser Geschichte gegenwärtig, und es gibt sich dann in die Geschichte der durch die Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Christus gesammelten Gemeinde hinein. Durch ein Nacherzählen ist das kaum wiederzugeben, (…).“ (276). Die Zusammenstellung biblischer Zeugnisse, die dann folgt, „soll die Vielfalt der Beziehungen und zugleich den heilsgeschichtlichen Duktus des biblischen Redens vom Geist Gottes vor Augen bringen.“ (276) Jedoch stellt sich für Joest am Ende dieser Zusammenstellung selbst die Frage: „Kann der Geist (oder Odem) Gottes, von dem in den zuerst angeführten alttestamentlichen Worten gesagt wird, daß durch ihn der Mensch überhaupt sein Leben hat, identisch sein mit dem Heiligen Geist, der nach dem neutestamentlichen Zeugnis von Jesus Christus ausgeht und durch den wir, mit Christus verbunden, ein neues Leben empfangen?“ (281). Diese Frage nach der „Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes“ (so der Untertitel von Lyle Dabney: *Kenosis des Geistes*, bei welchem sich ebenfalls eine Art Übersicht der Interpretationen des Geistwirkens in Altem und Neuem Testament findet: 122–157; 178–207) durchzieht die Überlegungen der späten 80er und 90er Jahre, vgl. Michael Welker: *Gottes Geist*, Moltmann: *Geist*, Emilio Castro: *Come, Holy Spirit*.

605 Welker: *Gottes Geist*, 155, kursiv i.O.

606 s. Reiner Albertz und Claus Westermann: *Art. Geist*, 736–738.

607 Hans-Joachim Kraus: *BK XV/2*, 886.

37,11–14). Die Gegenwart des Geistes Gottes wird hier zur Ermöglichung eines besonders qualifizierten Lebens, das sich selber wiederum in der Nähe Gottes hält: „Lehre mich handeln nach deinem Willen, denn du bist mein Gott! Dein guter Geist führe mich auf ebener Bahn!“ (Ps 143,10). Der Geist Gottes wird hier zum Zeichen nicht einfach der lebenerhaltenden, sondern vielmehr der „führenden Gegenwart Gottes“[608] – ein Verständnis, das auch für das johanneische Verständnis des Geistes prägend ist[609].

Dieses Motiv der führenden Gegenwart Gottes im Geist läßt sich verketten mit den Traditionen des alttestamentlichen Richtertums und der Profetie: Josua und die Richter, die frühen Führer Israels, werden von dem Geist Gottes ergriffen und dadurch zu ihrer Führungsaufgabe ermächtigt[610]. Die besondere Nähe Gottes im Geist zeigt sich dabei stets in Momenten besonderer, meist kriegerischer, Herausforderung und bleibt auf den Zeitraum der Bewältigung dieser Herausforderung beschränkt.

Erweist sich die Nähe Gottes in seinem Geist in diesen Zusammenhängen als unverfügbar, so wird in Erzählungen von der frühen, ekstatischen Profetie zumindest eine gewisse Beeinflußbarkeit des Geistes durch Musik und andere Elemente der Ekstase deutlich[611].

Mit dem Aufkommen des Königtums schließlich vollzieht sich ein Bruch in der Vorstellung von der Nähe Gottes in seinem Geistes: „Aus der ehemals dynamisch eruptiven Kraft wird etwas Statisches: eine bleibende Gabe für den Gesalbten Jahwes, die ihm besondere Fähigkeiten verleiht und eine besondere Form des Mitseins Jahwes verkörpert. *ru^{a}h* gerät damit in die Nähe des Segens. Als Ausstattung des messianischen Königs hat *ru^{a}h* in exilischen und nachexilischen Heilsworten einen festen Ort bekommen.“[612]

Eine Rekonstruktion der Verstehensmöglichkeiten der Gegenwart Gottes in seinem Geist darf hier nun allerdings nicht übersehen, daß neben dieser Tradition der statischen Gegenwart des Geistes im König eine andere Tradition zu stehen kommt, welche gerade dieser Auffassung vom Geistbesitz widerstreitet: die klassische Profetie! Zwar läßt sich vermutlich zu recht von dem „auffällige[n] Fehlen von *ru^{a}h Jhwh* in der Schriftprophetie“[613] sprechen, da von dem Geist (Gottes) nur in den exilischen und nachexilischen Texten der Profetie die Rede ist[614]. Albertz/Westermann weisen jedoch anhand der Auseinandersetzung Micha ben Jimlas mit Zedekia (1.Kön 22) darauf hin, daß dieses Fehlen vermutlich aus der polemischen Frontstellung gegen die Hofprofetie zu erklären sei, welche sich auf den Geistbesitz berufen haben. Statt auf den Geist führten die klassischen Profeten ihre Legitimation daher auf das direkt ergehende Gotteswort zurück[615]. Damit aber rekurrieren auch sie auf eine direkte, führende Gegenwart Gottes, welche zumindest im historischen Rückblick als Gegenwart des Geistes interpretiert wird[616].

---

608 Kraus: *BK XV/2*, 1119.

609 s. z.B. Joh 6,63; 14,17 und dazu den Exkurs bei Jürgen Becker: *ÖTK NT 4/2*, 563–568.

610 Vgl. Num 27,18; Ri 6,34 u.a. und dazu Albertz und Westermann: *Art. Geist*, 742–745.

611 1Sam 10,5f, vgl. Albertz und Westermann: *Art. Geist*, 745.

612 Albertz und Westermann: *Art. Geist*, 749f.

613 Albertz und Westermann: *Art. Geist*, 748.

614 Vgl. den eindeutigen Konkordanzbefund, der ein Vorkommen des Begriffs fast ausschließlich in Ezechiel und Deutero- bzw. Trito-Jesaja ausweist. Die wenigen Stellen im ersten Jesajabuch sind durchweg den jüngeren Ergänzungen zuzurechnen.

615 Albertz und Westermann: *Art. Geist*, 748f.

616 Neh 9,30 u.ö. Die „Berufungsaussagen“ Michas und Ezechiels (Mi 3,8 und Ez 11,5) sind nach Alberts/Westermann als nachexilische Formulierungen zu verstehen, Albertz und Westermann: *Art. Geist*, 749.

Aufgrund dieser Nähe des Geistes werden die Profeten zu einer Analyse ihrer Gegenwart befähigt, die nicht selten von der „offiziellen“ Sicht der Lage abweicht und aufgrund derer manche geplanten Wege sich als Irrwege darstellen und sich neue, ungeplante Wege des Lebens erschließen. Die Nähe des Geistes führt also auch hier zu einer besonderen Qualifikation des jeweiligen Lebenskontextes und eröffnet Lebenswege, die sich in der Nähe Gottes halten[617].

In den neutestamentlichen Zeugnissen lassen sich mindestens zwei Interpretationen der Nähe des Geistes unterscheiden. Zum einen wird der Geist für die Zeit seines Erdenwirkens nahezu exklusiv an Jesus gebunden: mit der Geistbegabung Jesu in der Taufe durch Johannes beginnt dessen öffentliche Wirksamkeit, freilich nicht, ohne daß ihn der Geist Gottes zunächst für eine Zeit in die Wüste führt (Mk 1,9–13 parr). Im Rahmen der Endzeitreden der Synoptiker bzw. der Abschiedsreden des Johannes verheißt der irdische Jesus die Gegenwart des Geistes bei den Jüngerinnen und Jüngern für die Zeit nach seinem Weggang (Mk 13,11 parr; Joh 14,26 u.ö.). Was Leonhard Goppelt in Bezug auf die lukanische Geschichtskonstruktion feststellt, läßt sich m.E. daher auf das Geistverständnis aller vier Evangelisten ausweiten: „Auf das Wirken des Geistes durch die Propheten, das sich bis zu Johannes dem Täufer durchhält – nach rabbinischer Auffassung war es dagegen bereits mit Esra erloschen –, folgt eine Konzentration allen Geisteswirkens auf Jesus und darauf wiederum das generelle Wirken des Pfingstgeistes in der Gemeinde.“[618] Dieses Wirken des Pfingstgeistes aber wird zum anderen selbst wiederum in einem pluralen Sinn verstanden: einerseits nämlich äußert es sich in charismatisch-ekstatischen Phänomenen wie dem „Sprachenwunder“ des Pfingstgeschehens selber (Agp 2,1–13) oder den Geistesgaben in Korinth (1.Kor 12,1–11), andererseits zeigt sich gerade bei Paulus ein wesentlich unspektakuläreres und zugleich umfassenderes Verständnis des Geistes Gottes als „bewußtseinsbildende Kraft des Wortes Gottes von Jesus dem Herrn, die Leben aus Glauben bewirkt“[619]. Die Gegenwart des Geistes ermöglicht ein Leben in den Spuren der Liebe zu den Menschen, die Gott in Jesus gezeigt hat (Röm 5,5), und damit ein Leben, das Gottes Wege geht (Röm 8,1–17).

4.2.2.3.10 Unverfügbarkeit des Geistes und Erschließungserfahrungen

Theologie kann im Konflikt der Interpretationen mit den biblischen Zeugnissen von der Nähe Gottes in der Gegenwart des Geistes gerade dadurch verketten, daß sie die Unverfügbarkeit der Geistesgegenwart zur Darstellung bringt: Abgesehen von dem mehr oder weniger statischen „Bleiben“ des Geistes auf besonders erwählten Personen wie den Königen der alttestamentlichen Zeit und auf Jesus zur Zeit seines Erdenwirkens, erweist sich die Nähe des Geistes in den biblischen Zeugnissen immer wieder als unverfügbares

617 Vgl. z.B. Jes 61,1–7. Vorexilische Unheils- *und* exilisch-nachexilische Heilsprofetie zeichnet ja gerade *beide* aus, daß sie mit ihrer Analyse der Situation und den sich daraus ergebenden Zukunftsperspektiven dem gängigen Lebensgefühl ihrer Zeit widerstreiten, vgl. z.B. Schmidt: *AT*, 257f, zu Deuterojesaja: „DtJes (…) tritt der Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung seiner Zeitgenossen entgegen, (…). So ist der Widerspruch zwischen Prophetenwort und der vor Augen liegenden Wirklichkeit nicht geringer als früher zur Zeit der Gerichtsprophetie.“

618 Goppelt: *Theologie*, 612.

619 Goppelt: *Theologie*, 453.

Geschehen, welches in seiner Eindeutigkeit keineswegs unumstritten ist, sondern den Konflikt der Interpretationen mit sich führt: nicht nur in den Auseinandersetzungen zwischen den „klassischen" Profeten und den Hofprofeten, sondern auch in den neutestamentlichen Situationen der Manifestation des Geistes steht zunächst Interpretation gegen Interpretation (vgl. Apg 2,13). Daß sich hier die Nähe des Geistes ereignet, diese Interpretation muß sich in der Verkettung mit der Tradition wie in der Verkettung mit der Gegenwart erst bewähren. Die Pfingstpredigt des Petrus leistet diese doppelte Verkettung, indem sie das Geschehen zunächst temporal verortet („es ist erst die dritte Stunde am Tage", 2,15) und dann die Ereignisse von Apg 2 mit der Tradition der endzeitlichen Geistverheißung Joel 3,1ff in Beziehung setzt (2,14–21). Diese Verkettung bewährt sich angesichts der jüngsten Vergangenheit (des Jesus-Ereignisses) wie auch in Bezug auf die Anwesenden, welche durch diese Interpretation zum Glauben kommen (2,22–41).

Die Gegenwart des Geistes erweist sich hier und an anderen Stellen als ein Geschehen, durch welches Ereignisse sowohl der Vergangenheit als auch der Gegenwart in einer neuen Perspektive gesehen werden können. Aufgrund der Gegenwart des Geistes werden sie in neuer Weise erschlossen, die Nähe des Geistes führt zu „Erschließungserfahrungen"[620].

Die Wirklichkeit erschließende Kraft der Gegenwart Gottes im Geist kommt vielleicht am deutlichsten in der lukanischen Darstellung der Öffnung der frühen Christenheit für die Heidenmission zur Darstellung (Apg 10,1–11,18): werden die Widerstände des Petrus zunächst durch die wiederholte Aufforderung zum Essen der unreinen Tiere überwunden, so ist es am Höhepunkt der Erzählung der Geist Gottes selbst, der die Nähe Gottes zu den Heiden manifestiert und so weiteres Zögern unmöglich macht. „Die Judenchristen aus Joppe konstatieren als erste das unbegreifliche Geschehen und ziehen eine Folgerung, die seinem grundsätzlichen Charakter gerecht wird. Gott selbst ist hier am Werk; wenn er seinen Heiligen Geist ausgegossen hat, so ist dies kein punktueller Einzelfall, sondern betrifft seine Haltung zur Heidenwelt als ganzer!"[621]

Die Gegenwart des Geistes erschließt hier die Nähe Gottes inmitten der Lebenswelt der „Heiden" und ermöglicht es der judenchristlichen Gemeinde auf diese Weise, ihre Grenzen zu überschreiten. Der Geist erweist sich, um es mit Worten der Postmoderne zu sagen, als Agent des Widerstreites, sensibilisiert für die Differenz zwischen eigenem Weltbild, theologischem Interpretationsrahmen und der Wirklichkeit – und der Nähe Gottes inmitten dieser Wirklichkeit!

Damit aber öffnet der Geist die Gemeinde und ihr Denken für die Wahrnehmung der Nähe Gottes inmitten der Welt und eröffnet so beiden, Judenchristen wie Heiden, neue Lebensmöglichkeiten. Theologie unter den Vorzeichen der Postmoderne verkettet gerade mit diesem Differenzen eröffnenden und Grenzen überschreitenden Wirken des Geistes. Indem sie damit rechnet, daß Gott in seinem Geist auch außerhalb (der eigenen wie auch jeglicher) theologisch-kirchlichen Wahrnehmung schon „dabei" sein kann, wird sie sensibel dafür, in Begegnung, Auseinandersetzung und Widerstreit mit solch anderen Systemen (der Daseins- und Handlungsorientierung) nach möglichen Zeichen solcher Nähe

620 Vgl. Track: *Sprachkritische Untersuchungen*, Kapitel 4.3 und 4.4, bes. 283f.
621 Roloff: *NTD 5*, 174. Vgl. die Rechtfertigung des Petrus in Apg 11,14–16!

Gottes zu fragen. Solch eine offene, wahrnehmungsbereite Haltung erinnert sie zugleich daran, daß ihr eigenes System niemals abgeschlossen sein kann.

Keines der Wahrnehmungsmuster einer Theologie als offenem System, so ist bereits mehrfach deutlich geworden, entgeht dem Konflikt der Interpretationen. Dies gilt ganz besonders in Hinblick auf das Wahrnehmungsmuster „Gott gegenwärtig in seinem Geist", insofern als diese Gegenwart selbst Differenz und Konflikt ja geradezu hervorruft. In Rückbezug auf die biblischen Zeugnisse wird allerdings auch deutlich, daß die Nähe Gottes in seinem Geist gerade auch dort wahrgenommen werden kann, wo innerhalb solchen Konfliktes Kommunikation gelingt:

Die Pfingsterzählung selbst kann als Beispiel solch gelingender Kommunikation gelesen werden: Menschen aus unterschiedlichen Kontexten erschließt sich aufgrund des Wirkens des Geistes die Bedeutung des Jesus-Ereignisses in der Darstellung durch die Apostel. Aber auch der Verlauf des „Apostelkonvents" (Apg. 15, Gal. 2,1–10) läßt sich als solch gelingende Kommunikation aufgrund der Nähe Gottes im Geist interpretieren: beiden Seiten, Juden- wie Heidenmissionaren, gelingt es hier, die Nähe Gottes in der Art und Weise der Verkündigung der anderen zu erkennen. Pluralität der Wege wird möglich, weil die Nähe Gottes auf jedem dieser Wege wahrgenommen wird.

Gottes Geist erweist sich auf diese Weise als ein Geist, der Gemeinschaft Verschiedener ermöglicht, indem er zum Verzicht auf Selbstdurchsetzung befähigt: „Das von Gott geschaffene und durch den Geist gewirkte und erneuerte Leben ist Leben in vielfältigen Interdependenzzusammenhängen. Nur das in diesen Zusammenhängen Sensible, das Halt-, Bestätigungs- und Beziehungsbedürftige, aber auch das auf Halt-, Bestätigungs- und Beziehungsbedürftigkeit Reagierende, das in vielfältigen Bezügen zur Selbstrücknahme zugunsten anderer Lebewesen Fähige ist das Lebendige (…)."[622]

Erschließungserfahrungen und auch gelingende Kommunikation sind Emergenzerfahrungen, unmittelbare Erfahrungen, die sich nur begrenzt vorausplanen lassen und ihre Wirklichkeit eröffnende Kraft erst im Danach der Reflexion offenbaren[623]. Gerade dadurch verweisen sie auf Lebenszusammenhänge, die über die Verfügungsgewalt des Individuums hinausgehen. Sie haben Leben eröffnende Funktion insofern, als sich in ihnen Handlungszusammenhänge erhellen, so daß vergangenes Geschehen refigurierbar, mögliche gegenwärtige Verkettungsmöglichkeiten sichtbar und zukünftige Handlungswege gestaltbar werden[624]. Die Rede von der Gegenwart Gottes in seinem Geist inmitten solcher Erschließungszusammenhänge verkettet diese Erfahrung der Eröffnung zukünftiger Lebenswege mit den Erfahrungen der Zuwendung des lebendigen und Leben schaffenden und erhaltenden Gottes.

Der Geist Gottes stellt sich in solch einer Rede dar als das „öffentliche Kraftfeld Gottes"[625], welches als „Horizont" „hinter" solchen Erschließungserfahrungen steht und ihr Gelingen ermöglicht. Das Bekenntnis zur Gegenwart Gottes in seinem Geist ist so ein Ausdruck des Vertrauens und der Hoffnung darauf, daß derjenige, der als „Grund" und

---

622 Welker: *Gottes Geist*, 160. Vgl. Moltmann: *Geist*, 127–135, bes. 130–132, und seine Beschreibung der durch den Geist geschaffenen Gemeinschaft (der Freien und Verschiedenen) im XI. Kapitel (230–280).

623 Vgl. hierzu v.a. die Überlegungen Richard Schaefflers zur transzendentalen Erfahrung, Schaeffler: *Fähigkeit*, Kap. II und IV, und Joachim Tracks, oben, S. 70ff.

624 Zu dieser Zukunft eröffnenden Funktion vgl. Paul Ricoeur, oben, S.112.

625 In Anlehnung an Welker: *Gottes Geist*, 220–231.

„Horizont“ des Lebens erfahren, geglaubt und bekannt wurde – im Sinne der theologisch interpretierten Lebensbejahung der dekonstruktivistischen Postmoderne: „Es ist gut, daß etwas ist und nicht nichts ist“ – auch gegenwärtig solches Leben ermöglicht und Wege seines Gelingens erschließt: in freier Selbstzurücknahme und in der Ermöglichung von Verschiedenheit:

„Die freie Selbstzurücknahme zugunsten anderer schafft den Mitgeschöpfen Freiräume und Entwicklungsmöglichkeiten, die diese überraschen und erfreuen. Sie legt die Mitgeschöpfe damit nicht fest, erhebt keine Ansprüche an sie, sondern schafft ihnen Raum zu ihrer eigenen Entfaltung. Diese freie Selbstzurücknahme kann sich in angespannten Verhältnissen als Langmut und Sanftmut äußern. Sie kann sich in der Interessenahme an anderen Menschen als Freundlichkeit und Güte entfalten. Ihre vollkommenste Ausprägung findet die freie Selbstzurücknahme zugunsten von Mitgeschöpfen aber in der Liebe.“[626] Im theologischen System schließlich zeigt sich diese Selbstzurücknahme im Wissen um die eigene Perspektivität und in der Bereitschaft, auf die Wahrnehmung des Widerstreites zu achten.

Wird die freie Selbstzurücknahme zugunsten der (anderen) Lebensmöglichkeiten anderer in der dargestellten Weise zu einem Kennzeichen der Gegenwart des Geistes, so wird dadurch der Gedanke der Kenosis über die Rede von Jesus Christus hinaus in die Rede von Gott und dem Geist eingeschrieben: Vielfalt des Lebens wird möglich, weil der Gott allen Lebens sich selbst zurücknimmt und anderen Lebensraum schafft[627]. Und die Gegenwart Gottes inmitten der Welt wird erfahrbar, weil der Geist Gottes sich hineinbegibt in diese Welt und das „Kraftfeld“ Gottes zur Darstellung bringt, in ihm – vor und über Jesus Christus hinaus! – Menschen ergreift und befähigt, die Wege Gottes zu gehen[628].

Ist aber der Weg der Kenosis auch der Weg des Geistes, so muß in der Bestimmung des Wahrnehmungsmusters „Gott gegenwärtig in seinem Geist“ ein weiteres Element berücksichtig werden: Der „Kenosis des Geistes“ (Dabney) entspricht dann nämlich, in Verkettung mit der Rede von der Kenosis des Christus Spuren der Gegenwart des Geistes auch dort zu suchen, wo gegenwärtiges Leben von Scheitern bedroht ist. Leitet das Wahrnehmungsmuster der Kenosis des Christus dazu an, die Nähe Gottes gerade auch im Leiden und „an der Kehrseite der Geschichte“ wahrzunehmen, so ist es auch hier, in solchen Schuld-Leid-Zusammenhängen, die Gegenwart des Geistes, welche solche Wahrnehmung ermöglicht:

„Angesichts des Werkes des Geistes im Leben und Wirken Jesu Christi läßt sich seine Rolle (…) in der Hingabe des Sohnes am Kreuz erkennen. *Im Gottesgeschehen am Kreuz ist der Geist die Anwesenheit Gottes beim Sohn in der Abwesenheit des Vaters.* Er ist die lebensschaffende Kraft, die den Ausruf des Sohnes [s.c. „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“, Mk 15,34] kräftigt, der lebendigmachende Hauch, durch den der Sohn seinen Schrei nach dem Vater von sich gibt. Während dieser Schrei Jesu Christi den gähnenden Abgrund von Verlust und Verlassenheit offenbart, der sich zwischen Sohn und Vater auftut, existiert solch ein Abgrund zwischen dem Gekreuzig-

626 Welker: *Gottes Geist*, 232.

627 Zu diesem Gedanken der Selbstzurücknahme Gottes vgl. die kabbalistische Tradition des ZimZum, Gershom Scholem: *Mystik*, Jonas: *Gottesbegriff*, Jüngel: *Anfangen*, zum ZimZum 157f und 160–162, ähnlich Jüngel: *Geheimnis*, 303.

628 Vgl. die Bestimmung des Heiligen Geistes als „Gott in uns“ bei Joest: *Dogmatik 1*, 311.

ten und dem *Spiritus Crucis*, zwischen demjenigen, der den Tod erleidet und dem *Spiritus Vivificans*, nicht. Tatsächlich besteht das kenotische Werk des Geistes des Lebens genau darin, sich einzutauchen und den zu neuem Leben zu erwecken, der am Kreuz starb."[629]

Was Lyle Daney hier über die Gegenwart des Geistes im Kreuzesgeschehen sagt, läßt sich mit den Worten des Paulus refigurieren in gegenwärtige Lebens- und Leidenskontexte hinein: dort wo alle Kreatur sich sehnt und ängstigt und selbst die Worte fehlen, um diese Angst beim Namen zu nennen, da „vertritt uns der Geist mit unaussprechlichem Seufzen", bringt Schuld-, Leid- und Angstzusammenhänge dadurch zur Darstellung – und ersehnt ihre Veränderung![630]

Gerade in dieser solch unterschiedliche Lebenszusammenhänge erschließenden Funktion hält der Geist in seiner Gegenwart daher den Spalt Gottes und der Wirklichkeit offen – in der Schwingung des Ge-Stells[631], zwischen dem Bekenntnis zum Ja Gottes zum Leben auf dieser Welt und der Hoffnung auf ihre Veränderung zu einer Welt, die mehr als nur Spuren der Gegenwart Gottes trägt[632]!

4.2.2.3.11 Spuren der Gegenwart des Geistes

Die beiden vorangegangenen Abschnitte haben die Pluralität der Erscheinungsweisen des Geistes Gottes in den biblischen Zeugnissen sowie seine bleibende Unverfügbarkeit betont. Damit ist bereits deutlich, daß die theologische Rede von der Gegenwart Gottes im Geist die Fülle des Geistes nicht fassen, nie mehr als Spuren aufzeigen kann. Stärker als in dem theo-logischen und christologischen Wahrnehmungsmuster sind daher die Spuren hier selber in die vorangegangene Darstellung zurückgefaltet. Gleichwohl soll versucht werden, solch mögliche Spuren nochmals zu benennen, um auf diese Weise zur Unterscheidung der Spuren der Gegenwart des Geistes von den Spuren der Gegenwart des Schöpfers und des Christus beizutragen:

Wurden als Spuren des Schöpfers diejenigen bezeichnet, in welchen sich das Ja zum Leben als Horizont zeigt und die Verkettung dieses Ja mit dem Bekenntnis zum Schöpfer zur Darstellung kommt, und führten die Spuren des kenotischen Christus dahin, daß auch in Situationen des Leidens die Nähe Gottes wahrgenommen werden konnte, so ließen sich als Spuren des Geistes wohl diejenigen bezeichnen, in denen deutlich wird, daß und wie solche Verkettung von gegenwärtigem Leben und Elementen des Bekenntnisses je und je gelingt und neue Lebensmöglichkeiten eröffnet. Von der Gegenwart des Geistes läßt sich dann z.B. dort sprechen, wo Menschen inmitten von gegenwärtigem Leiden dazu befähigt werden, dieses mit dem Leiden des Christus in einer Art und Weise zu verketten, daß sie aus der Nähe des (mit-)leidenden Christus neue Kraft und Hoffnung schöpfen, um dieses Leiden – wo es nicht veränderbar ist – zu ertragen oder es in der Suche nach neuem Leben zu überwinden. Die Nähe des Geistes kann dann dort wahrgenommen werden, wo Menschen in der Nachfolge Christi zu freier Selbstzurücknahme

629 Dabney: *Kenosis des Geistes*, 155
630 Röm 8,18ff.
631 Vgl. die Aufnahme dieses Gedanken Heideggers bei Gianni Vattimo, oben S. 247.
632 Aber hieße dies dann nicht doch, auf „mehr als alles" zu hoffen? Vgl. Dorothee Sölle: *Mehr als alles*.

befähigt werden, so daß sie der Andersheit der Anderen Raum geben, Mauern und Grenzen überwinden und Möglichkeiten eines neuen Miteinanders eröffnen können. Und die Spuren des Geistes können schließlich dort entdeckt werden, wo Menschen in der Wahrnehmung der Gegebenheit des Lebens als Horizont allen konkreten Lebens zu der mystischen Dimension solcher Lebensbejahung durchdringen und in der Freude am Leben die Freude und den Lobpreis des Schöpfers zum Ausdruck bringen.
Spuren der Gegenwart Gottes im Geist lassen sich somit überall dort finden, wo Menschen befähigt werden, Lebensentwürfe zu entwicklen, welche es ermöglichen, in den Spuren Gottes heute zu leben.

4.2.2.4 Der Widerstreit des simul iustus et peccator – oder: Widerstreitende Wahrnehmungsmuster und der Erfahrungsbezug des Glaubens

Die Nähe des Geistes Gottes befähigt Menschen, gegenwärtige Lebenszusammenhänge so wahrzunehmen, daß sie sich mit den Traditionen der Nähe Gottes verketten lassen und so die Gegenwart – oder, in Verkettung mit der Geschichte des Hiobs bzw. dem Schrei des Gekreuzigten, auch das Ausstehen – Gottes inmitten dieses Lebensumfeldes erfahrbar wird[633]. Christlicher Glaube erweist sich auf diese Weise als „Erfahrung mit der Erfahrung“[634], in der Daseins- und Handlungsorientierung zur Darstellung gebracht, auf ihre Bewährung in der Verkettung mit den eigenen Traditionen sowie mit der Herausforderungen des gegenwärtigen Kontextes überprüft und gegebenenfalls so verändert werden, daß sich neue Lebens- und Handlungsmöglichkeiten eröffnen. Jedoch müssen auch diese je aktuellen bzw. neuen Lebens- und Handlungsmöglichkeiten sich in der doppelten Verkettung immer wieder neu bewähren – theologisch gesprochen: es muß sich zeigen, ob die Wege, die sich in solcher Verkettung auftun, auch dann, wenn sie begangen werden, dem „Weg Gottes mit den Menschen“[635] entsprechen; sie bleiben zukünftiger Bewährung ausgesetzt.
Als Suchprojekt weiß Theologie auch um die Möglichkeiten des Scheiterns – von Verkettungen, Interpretationen und (Lebens-)Wegen: Indem sie sich immer „nur“ in den Spuren Gottes zu halten versucht, in dem Wissen darum, daß jede Aussage „nur“ Interpretation ist, Versuch einer zutreffenden Verkettung, bliebt sie angewiesen auf die Nähe des Geistes, damit solche Verkettung gelingt und sich die daraus resultierenden Wege bewähren. Vollkommenheit des Handelns bleibt ihr dabei genauso versagt wie universale Erkenntnis.
Diese Grenze, an die Theologie hier stößt, läßt sich nun aber selbst wiederum mit den christlichen Traditionen verketten. Von dieser Grenze zu schreiben nämlich bedeutet, die Vorstellung des simul iustus et peccator von neuem zur Darstellung zu bringen, welche für Martin Luther den Lebensweg der Christinnen und Christen symbolisiert:

---

633 Zu dieser Bestimmung vgl. Ritter: *Theologie und Erfahrung*, 175.
634 Mit Eberhard Jüngel bzw. Gerhard Ebeling, vgl. Ebeling: *Erfahrungsdefizit*, 22, Anm. 37.
635 Diese Umschreibung des christlichen Lebens in der Nachfolge benutze ich in Anlehnung an Wilfried Joest: *Dogmatik II*. Joest hat im persönlichen Gespräch meine Verwendung des Plurals ausdrücklich begrüßt.

Wilfried Joest hat darauf hingewiesen, daß in dieser Simul-Formel bei Luther sowohl ein Total- als auch ein Partial-Aspekt des simul zu finden sei[636]: Ist der Mensch an und für sich für Luther totus peccator, so wird er doch vor Gott aufgrund der zugerechneten Gerechtigkeit Christi zum totus iustus. Der Ort dieses Total-Aspekts allerdings sei am Jüngsten Tag, zu dem der Glaube immer wieder vorauseile. In Bezug auf das christliche Leben könne Luther daher in denselben Schriften, in welchen der Total-Aspekt begegnet, den Partial-Aspekt des simul betonen: Mit dem Glauben habe die mortificatio carnis begonnen, die Glaubenden eilten in ihrem Lebenswandel immer wieder von der Situation des unheiligen Menschen zu dem vor Gott Geheiligten voraus, ihr Leben sei als „Transitus", als ständige Bewegung des Glaubens zu verstehen. Wiewohl also die Glaubenden aufgrund des Total-Aspekts sich des (endzeitlichen!) Heilsstandes gewiß sein dürfen, bleibe ihr Lebenswandel nach Luther von dem „Ausfegen der Sünde" bestimmt. Eine Mehrung der Werke des Glaubens, welche allerdings nicht als ethisch-moralischer Akt verstanden werden dürfe, durch den die Menschen erst in den Heilsstand kämen. Dieser „Progressus" des Glaubens, wie Joest es nennt, sei mithin kein Progressus des Menschen vom Stückwerk zum Ganzen (in das „Oben" des Reiches Gottes), sondern vielmehr ein Kommen des Ganzen zum Stückwerk, Gestaltwerdung Christi und des Reiches Gottes in der Welt. Solches Kommen bleibe transzendent, da sich aus ihm kein neuer Habitus der Glaubenden ableiten lasse, doch komme das Reich je und je in die irdische Realität hinein.

Theologie im Konflikt der Interpretationen kann sowohl mit dem Total-Aspekt als auch mit dem Partial-Aspekt der Simul-Formel verketten: Dem Totalaspekt entspricht die lebensbejahende Grundhaltung, welche das vorgestellte System mit der dekonstruktivistischen Postmoderne teilt. Im Vertrauen auf Gott als den Horizont allen Lebens sucht solche Theologie inmitten von (Um-)Brüchen und Widerstreit nach Verkettung- und Lebensmöglichkeiten, Daseins- und Handlungsorientierungen, welche sich im jeweiligen Kontext bewähren können. Wo solche Verkettung gelingt, scheint der Horizont solchen Lebens auf, jedoch bleibt er – als Horizont – all diesen Möglichkeiten gegenüber transzendent. Theologie und Leben in der Welt werden daher je neu zum Progressus, ausgerichtet auf den Horizont des gelingenden Lebens. In diesem Progressus – und dies heißt im Zusammenhang einer Theologie unter den Vorzeichen der Postmoderne: in der Suche nach zutreffenden, der Bewährung fähigen Verkettungsmöglichkeiten und Daseins- und Handlungsorientierungen – zeigt sich dabei aber zugleich der Partial-Aspekt der Simul-Formel: ob sich diese Verkettung bewährt und die dadurch aufgezeigten Lebenswege gelingen, dies zeigt sich erst auf dem Weg, ist Sache der (rückblickenden!) Interpretation, in welcher von einer neuen Situation aus mit der (ehemals) neuen Verkettung erneut verkettet wird. Auf dem Weg dagegen bleibt die Verkettung stets dem Widerstreit ausgesetzt, drängen andere Möglichkeiten auf andere Verkettung, bleibt ihre Bewährung vom Scheitern bedroht. Die Nähe Gottes wird gleichwohl auch auf diesem Weg erfahrbar, ja es besteht für den christlichen Glauben sogar die Möglichkeit, daß über das Wahrnehmungsmuster des kenotischen Christus diese Nähe auch im Scheitern wahrnehmbar

636 Vgl. Wilfried Joest: *Gesetz*, 55–82, und kürzer Joest: *Dogmatik II*, 481–486. In „Gesetz und Freiheit" kommt Joest übrigens bereits im Jahr 1951 auf Differenzen, den Widerstreit, in der paulinischen Theologie zu sprechen, welche nicht in ein System aufgehoben werden dürften, sondern in ihrem jeweiligen Lebensbezug als Weg Gottes mit den Menschen verstanden werden müßten, vgl. 169–185.

bleibt. Doch kann Theologie dies nicht planen, sondern bleibt angewiesen auf das *Geschieht es?,* welches das *Geschieht es?* des diese Nähe erschließenden Geistes Gottes ist. Dieser Planungsverzicht läßt die doppelte Komplexität Gottes und der Wirklichkeit zu ihrem Recht kommen, aufgrund derer auch der Widerstreit der Wahrnehmungsmuster nicht in ein theologisches System hinein aufgehoben werden kann: es entspricht der Pluralität menschlicher Lebenssituationen *und* der bleibenden Unverfügbarkeit Gottes, welche in der (trinitarischen) Vielfalt seiner Gegenwartsweisen zum Ausdruck kommt, daß innerhalb der Theologie und der christlichen Kirchen eine Vielfalt von Wahrnehmungsmustern dieser Gegenwart und damit auch eine Vielfalt von Daseins- und Handlungsorientierungen vorfindbar sind. Kein theologisches System und keine Kirche kann den Anspruch erheben, diese Vielfalt in eine universale Einheit zu überführen. Aber jedes theologische System und jede Kirche und kirchliche Gruppierung sollte in aufrichtiger Weise darum bemüht sein, Rechenschaft abzulegen über die Hoffnung, die in ihr ist (1. Petr 3,15). Dies aber bedeutet, auch dem/ der/ den anderen gegenüber aufzeigen zu können, aufgrund welcher Verkettung mit welchen Traditionen die eigenen Positionen entstanden sind und in welcher Weise sich die Daseins- und Handlungsorientierungen, welche sich daraus ergeben, als Wege des Lebens vor und mit Gott in einem bestimmten Kontext bewähren. Und dies bedeutet, die eigene Position dafür offen zu halten, daß auch in dem Anderen, Fremden, Widerstreitenden andere Spuren der Gegenwart Gottes sich zeigen können, welche in dem eigenen System zu wenig zur Darstellung gekommen sind.

Theologie, in diesem Sinne verstanden, gibt dann wahrhaft zu denken auf: sie wird zur Suchbewegung (Ritter), in welcher ein „interpretierendes Denken, das eine vorgegebenen Wahrheit auf je neue Situationen bezieht, in Richtung auf ein experimentierendes Denken (…) erweitert“[637] wird, welches die Vielfalt der Verkettungsmöglichkeiten durchdenkt und sich nicht scheut, ohne die Möglichkeit der Letztbegründung und der letzten Validierung Wege vorzuschlagen und zu gehen, die Wege des Lebens werden können. Solche Theologie ist dann notwendig auf Kommunikation und Verständigung angewiesen: „Keiner umfaßt mit seiner Erfahrung von vorn herein und definitiv die ganze Wahrheit, sie wird also nicht im monologischen Durch- und Alleingang gewonnen; vielmehr müssen – gewissermaßen ‚mit verteilten Rollen‘ – vielfältige und unterschiedliche Erfahrungen von Weltwirklichkeit miteinander gesprächsfähig gemacht werden auf Wahrheit [oder besser: Bewährung; W.S.] hin.“[638] Damit aber solche Kommunikation gelingt, bleibt sie angewiesen auf die Nähe des göttlichen Geistes:

637 Peter Biehl, Hans-Bernhard Kaufmann: Zum Verhältnis von Emanzipation und Tradition, Frankfurt/M 1975, 166, zitiert bei Ritter: *Erfahrung*, 349.

638 Ritter: *Erfahrung*, 349.

"O heavenly King,
Comforter,
the Spirit of Truth,
present in all places and filling all things,
treasury of good things and giver of life,
come and dwell in us
and purify us from every stain,
and of your goodness save our souls. Amen."[639]

4.3 Verkettung: Eine lebensbezogene Spiritualität als Wahrnehmung der Gegenwartsweisen Gottes in der Welt

Geht es einer Theologie im Konflikt der Interpretationen in der dargestellten Art und Weise darum, Lebensmöglichkeiten zu eröffnen, so mündet sie aus in die Suche nach Formen lebensbezogener Spiritualität: die Wahrnehmungsmöglichkeiten der Nähe Gottes, welche die systematisch-theologischen Überlegungen zur Darstellung gebracht haben, gelangen hier zur Anwendung und finden so ihre Bewährung. Der Vielfalt der Wahrnehmungsmöglichkeiten entspricht die Vielfalt spiritueller Ausdrucksformen. Solche Ausdrucksformen werden hier als „Grundhaltungen"[640] verstanden, welche die christliche Lebenspraxis prägen, aber je und je Gestalt gewinnen müssen. Konkrete Formen geprägter – auch gottesdienstlicher – Frömmigkeit können zu solcher Gestaltgewinnung anleiten, doch bleiben auch sie stets auf gelingende Verkettung angewiesen. Die folgenden Seiten wollen daher zur Wahrnehmung der geprägten Formen Lob, Klage, Bitte, Fürbitte und Segen anregen, diese mit den Wahrnehmungsmustern einer Theologie unter den Vorzeichen der Postmoderne verketten und so zur Bewährung dieser Formen in je konkreten und alltäglichen Kontexten ermutigen[641].

4.3.1 Das Lob als Wahrnehmung der schöpferischen und befreienden Gegenwart Gottes

„Das Dasein der Welt ist in seiner reinen Erscheinung Lob Gottes. Die Güte des Seins verweist auf die Güte dessen, der sich zum Grund und Ziel dieses Seins bestimmt hat."[642]
Protestantische Frömmigkeit tut sich mitunter schwer mit solcher schöpfungsbezogenen und lebensbejahenden Wahrnehmung der Nähe Gottes. Viel öfter bleibt sie gefangen in einer „Klagementalität"[643], in welcher der Partialaspekt des Simul-Gedanken seinen spirituellen Ausdruck findet.
Kann aber die Wahrnehmung des Ausstehens Gottes, aus welcher sich die Klage erhebt,

---

639 Gebet um den Heiligen Geist aus der orthodoxen Tradition, World Concil of Churches: *Holy Spirit*, 84, vgl. George Lemopoulos: *Holy Spirit*, 461.
640 Joachim Track: *Spiritualität*, 14f, vgl. Alfons Auer: *Art. Frömmigkeit*, 400–402.
641 Indem sich diese Formen als Anamnese/ Erinnerung, Epiklese/ Hoffnung und Prädikation/ Einholung ausspannen lassen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft können auch sie als hermeneutische Bemühungen im Sinne der dreifachen mimesis gelesen werden, vgl. Peter Constantin Bloth: *Art. Gebet*, 100–102.
642 Friedrich Mildenberger: *Gebet*, 86.
643 Gerhard Ruhbach: *Theologie und Spiritualität*, 187, vgl. die Charakterisierung des Karfreitags als „höchster protestantischer Feiertag".

nur dort erfolgen, wo auch die Nähe seiner Zuwendung bereits erfahren wurde[644], so ist der Lobpreis diejenige Ausdrucksform christlicher Spiritualität, welche der Wahrnehmung dieser Nähe entspricht.
Als Lob des Schöpfers entspricht solcher Lobpreis der Grundbejahung des „Es gibt", die in der Darstellung des Wahrnehmungsmusters „Gott der Schöpfer" deutlich geworden ist. Indem solcher Lobpreis die Welt in ihrer „reinen Erscheinung" zum Ausgangspunkt nimmt, ist er Wahrnehmung der Gratuität des Lebens, in dessen Unverfügbarkeit die Gratuität der Zuwendung Gottes aufscheint[645]:

Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen, der du zeigst deine Hoheit am Himmel!
Wenn ich sehe die Himmel, deiner Finger Werk, den Mond und die Sterne, die du bereitet hast:
was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst?
Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen!

(Ps 8, 2.4.5.10)

Zeiten und Orte, an denen solches Lob Raum gewinnt, bleiben dabei freilich unverfügbar – Theologie unter den Vorzeichen der Postmoderne weiß ja um die Brüche und Differenzen gegenwärtiger Lebenswirklichkeiten. Doch können geprägte Formen des Lobpreises wie Psalm 8 dazu anleiten, dort, wo sich inmitten gegenwärtigen Lebens der Horizont Gottes als des Schöpfers zeigt, diesen wahrzunehmen und in einer lebensbezogenen Spiritualität zum Ausdruck zu bringen[646].
Das Wissen um die Brüche und Differenzen gegenwärtiger Lebenswirklichkeit zeigt sich im Lob Gottes des Befreiers (oder Retters): Dieses stellt die Wahrnehmung der neue Lebensmöglichkeiten eröffnenden Nähe Gottes dar. Insofern sich der Lobpreis hier auf die Eröffnung *neuer* Möglichkeiten bezieht, ist er mit der Klage als vorausgegangener Wahrnehmung der Gefährdung und des Ausstehens solcher Lebensmöglichkeiten verbunden. Das Lob Gottes als Befreier oder Retter feiert das Leben, welches gerade angesichts seiner Bedrohung von neuem Bestand bekommen hat:

Meine Seele erhebt den Herren, und mein Geist freut sich Gottes, meines Heilandes;
denn er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen. Siehe, von nun an werden mich preisen alle Kindeskinder.
Denn er hat große Dinge an mir getan, der da mächtig ist und dessen Name heilig ist.
Und seine Barmherzigkeit währt von Geschlecht zu Geschlecht bei denen, die ihn fürchten.
Er übt Gewalt mit seinem Arm und zerstreut, die hoffärtig sind in ihres Herzens Sinn.
Er stößt die Gewaltigen vom Thron und erhebt die Niedrigen.
Die Hungrigen füllt er mit Gütern und läßt die Reichen leer ausgehen.
Er gedenkt der Barmherzigkeit und hilft seinem Diener Israel auf,
wie er geredet hat zu unsern Vätern, Abraham und seinen Kindern in Ewigkeit.

Lk 1,46–55

644 Vgl. oben, S. 249ff.
645 Zu dem Begriff der „Gratuität" als Leitmotiv christlicher Frömmigkeit vgl. die Schriften des Priors von Taizé, z.B. Frère Roger Schütz: *Regel*, 50f.
646 Zu dem bleibenden Widerstreit von Unverfügbarkeit und Einübung vgl. Track: *Spiritualität*, 14f.

Wo die Nähe Gottes inmitten der Gefährdung des alltäglichen Lebens zum Durchbruch kommt, da kann christliche Spiritualität das Fest des Lebens feiern[647].

4.3.2 Die Klage als Wahrnehmung des Leidens und des Ausstehens Gottes in der Welt – in der Hoffnung auf Gottes Mitsein

Theologie unter den Vorzeichen der Postmoderne weiß um die Unverfügbarkeit der Nähe Gottes und bleibt zugleich ausgestreckt auf den Horizont seiner Gegenwart, von dem her Lebensbejahung je neu möglich wird. Gerade in dieser Spannung bleibt sie sensibel für den Widerstreit, fähig, die Brüche und Differenzen gegenwärtiger Lebenswirklichkeiten wahrzunehmen und zur Darstellung zu bringen. Die Klage kann zur spirituellen Form solcher Darstellung werden, wo inmitten des Widerstreits die Bejahung des Lebens selbst fraglich wird, weitere Verkettungs- und Lebensmöglichkeiten verschlossen erscheinen:

Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Ich schreie, aber meine Hilfe ist ferne.
Mein Gott, des Tages rufe ich, doch antwortest du nicht, und des Nachts, doch finde ich keine Ruhe.
Du aber bist heilig, der du thronst über den Lobgesängen Israels.
Unsere Väter hofften auf dich; und da sie hofften, halfst du ihnen heraus.
Zu dir schrieen sie und wurden errettet, sie hofften auf dich und wurden nicht zuschanden.
Ich aber bin ein Wurm und kein Mensch, ein Spott der Leute und verachtet vom Volke.
Alle, die mich sehen, verspotten mich, sperren das Maul auf und schütteln den Kopf:
‚Er klage es dem Herrn, der helfe ihm heraus und rette ihn, hat er Gefallen an ihm!‘
Du hast mich aus meiner Mutter Leibe gezogen; du ließest mich geborgen sein an der Brust meiner Mutter.
Auf dich bin ich geworfen von Mutterleib an, du bist mein Gott von meiner Mutter Schoß an.
Sei nicht ferne von mir, denn Angst ist nahe; denn es ist hier kein Helfer!

Ps 22,2–12

Die guten, lebensförderlichen Wahrnehmungsmuster der Tradition lassen sich in der Situation der Klage nicht bewähren, ja sie werden im Mund der anderen zu Worten des Spottes und des Hohnes. Die Klage nimmt diesen Widerstreit zwischen Situation und Tradition wahr, ohne ihn in die eine oder andere Richtung hin aufzuheben: weder nämlich werden die Härte der Situation und die Angst des Beters durch eine (vorschnelle) theologische Interpretation überdeckt[648] noch ergibt sich der Beter oder die Beterin in die

---

647 In freier Aufnahme des Gedankens von Fulbert Steffensky: *Feier des Lebens*. Sein Büchlein gibt Anregungen für solch eine „Spiritualität im Alltag“.

648 Wie dies etwa bei Jensch (u.a.): *EEK*, 491, der Fall ist: „Leiden ist Gnade“. Vgl. die Vorschläge für seelsorgerliche Gespräche im Krankenhaus, 495. Die Klage als mögliche Wahrnehmungs- und Ausdrucksform des Glaubens kommt dabei nicht in den Blick.

Hoffnungslosigkeit der Situation[649]. In der Klage kommt vielmehr der „lebendige() Widerstand gegen hereinstürzende Hoffnungslosigkeit“[650] zum Ausdruck, welcher inmitten des Widerstreits an dem Horizont der Lebensbejahung Gottes festhält. Gerade weil der Beter oder die Beterin das Bekenntnis zu der Heiligkeit Gottes nicht aufgeben, weil sie um die ehemals geschehene Bewährung der Hoffnung auf diesen Gott wissen, erfahren sie den Widerstreit der Wirklichkeit in seiner ganzen Schärfe. Die Klage bringt so das Ausstehen der Bewährung der Nähe Gottes in der gegenwärtigen Lebenswirklichkeit zum Ausdruck, ohne aufzuhören, mit der Möglichkeit einer neuerlichen Bewährung dieser Nähe zu rechnen. Die „traditionellen“ Verkettungsmöglichkeiten der Vergangenheit sind in der gegenwärtigen Situation fraglich geworden, ohne daß dadurch jedoch die Frage des „Wie verketten?“ suspendiert wäre. Die Klage läßt somit den Erfahrungen des Negativen Raum, ohne damit das „Ja zu Gott“ zu suspendieren. In der Klage bleibt dieses Ja gewissermaßen „in der Schwebe“[651].
In der Klage besitzt christliche Spiritualität eine Ausdrucksmöglichkeit, durch die einerseits Leiden und Gefährdung des Lebens und darin das Ausstehen Gottes in seinen lebenseröffnenden Möglichkeiten wahrgenommen werden und durch welche andererseits die eigene Daseins- und Handlungsorientierung ausgerichtet bleibt auf den Horizont der lebensermöglichenden Nähe Gottes. Das Wahrnehmungsmuster des kenotischen Christus kann hier dann zu einer ersten Möglichkeit werden, die Nähe Gottes auch inmitten der offenbaren Gottverlassenheit zu entdecken:

Weil nun die Kinder von Fleisch und Blut sind, hat auch er's gleichermaßen angenommen, damit er durch seinen Tod die Macht nähme dem, der Gewalt über den Tod hatte, nämlich dem Teufel, und die erlöste, die durch Furcht vor dem Tod im ganzen Leben Knechte sein mußten. Denn er nimmt sich nicht der Engel an, sondern der Kinder Abrahams nimmt er sich an. Daher mußte er in allem seinen Brüdern gleich werden, damit er barmherzig würde und ein treuer Hoherpriester vor Gott, zu sühnen die Sünden des Volkes. Denn worin er selber gelitten hat und versucht worden ist, kann er helfen denen, die versucht werden.

Hebr 2,14–18

Gerade die Klage stellt somit aufgrund ihres Ausgespanntseins in die Schwingungen des „Gestells“ sprachliche Formen zu Verfügung, um den Überschuß Gottes und der Wirklichkeit in seinen negativen wie positiven Dimensionen wahrzunehmen. Sie ist lebendige Wahrnehmung der Vielfalt Gottes und der Wirklichkeit, „Klageabstinenz bedeutet Beziehungs- und Lebensverlust“[652].

649 Solch ein Verhalten entspräche dem Rat der Frau Hiobs: „Hältst du noch fest an deiner Frömmigkeit? Sage Gott ab und stirb!“ (Hi 2,9).
650 Johann Baptist Metz: *Gebet*, 25.
651 Vgl. oben, S. 247, die Überlegungen Vattimos zum Schwingen des Gestells. Ihren theologischen Ausdruck findet diese Feststellung z.B. bei Ruhbach: *Theologie und Spiritualität*, 188 und 190.
652 Ottmar Fuchs: *Klage*, 359.

4.3.3 Bitte und Fürbitte als Wahrnehmung der Gegebenheit des Lebens und der eschatologischen Hoffnung

Menschliches Leben und menschliche Lebensentwürfe unter den Vorzeichen der Postmoderne finden sich ausgespannt in die „Schwingungen des Gestells". Im Rahmen einer Theologie als offenem System können Bitte und Fürbitte als spirituelle Wahrnehmungsformen dieses Ausgespanntseins verstanden werden. Beide nämlich nehmen die abgründige „Gegründetheit" gegenwärtigen Lebens in der Vorgängigkeit des „Es gibt" wahr und wissen zugleich um die widerstreitenden Perspektiven der Zukunft und um die Notwendigkeit der Verkettung. Von einer Vergangenheit herkommend, die nicht mehr „ist", aber die Gegenwart noch affiziert, und in Erwartung einer Zukunft, die noch nicht „ist", aber in der Gegenwart schon beginnt, richten sich Beterin oder Beter in Bitte und Fürbitte aus auf den Horizont der Welt und des Lebens, um so die nächsten Schritte auf den Wegen des Lebens zu tun. Auch Bitte und Fürbitte bleiben so angewiesen auf die erfahrene Nähe Gottes: „Der Glaube (…) kennt (…) Gottes Zuwendung als den Grund alles Geschehens. Darum durchstößt das Bittgebet die bedrängende Situation hin auf den Gott, der Herr und Schöpfer aller Dinge ist."[653] Bitte und Fürbitte verketten mit diesen Erfahrungen der Nähe Gottes und den Erinnerungen an sie, indem sie solche Nähe Gottes auch für gegenwärtige und zukünftige Situationen erhoffen, sie sind Vergewisserungen und Hoffnung solcher Nähe zugleich: „Jede Bitte zu Gott, wenn sie denn den am ‚Ort' des Beters vergewisserten und gegenwärtigen Gott des biblisch bezeugten Heilshandelns anruft, wird zur Bitte um dieses Gottes Durchsetzung; die Bitte ‚Dein Wille geschehe' ist also nicht resignativer Verzicht auf die eigenen Bitte des Beters, sie bittet vielmehr um die Durchsetzung Gottes in *allen* Gaben an den Beter (…). Solches *Bitten* könnte Sprache gewordenes *Hoffen* genannt werden, das in den Bitten den eigenen Ort wie als Fürbitte die ganze Welt, d.h. die ‚Orte' der verheißenen und erhofften heilvollen Durchsetzung Gottes betrifft."[654] Ausgespannt zwischen Erinnerung und Hoffnung heben Bitte und Fürbitte den Widerstreit nicht auf, sondern markieren diesen – und den Spalt in Gott mit ihm. In Erinnerung der erfahrenen Nähe Gottes hoffen sie auf erneute Erfahrungen dieser Nähe, die es möglich machen werden, auch in zukünftigen Situationen mit den Erinnerungen seiner Nähe zu verketten.

Herr, du Gott meines Vaters Simeon, du hast ihm das Schwert gegeben, die Heiden zu bestrafen, die seine Schwester vergewaltigt und geschändet hatten, (…). Hilf mir armen Witwe, Herr, mein Gott! Denn alle Hilfe, vorzeiten und immer wieder, hast du erdacht und gebracht, und was du willst, das muß geschehen. Wenn du helfen willst, so kann's nicht fehlgehen; und du weißt gut, wie du die Feinde bestrafen sollst.
Schau jetzt auf das Heer der Assyrer, wie du vorzeiten auf das Heer der Ägypter geschaut hast, als sie schwer bewaffnet deinen Knechten nachjagten und sich auf ihre Wagen, Reiter und ihr großes Kriegsvolk verließen. Als du sie aber ansahst, wurde es finster um sie, und sie wurden verzagt, die Tiefe des Meeres hielt sie fest, und das Wasser ersäufte sie. (…)

653 Mildenberger: *Gebet*, 29.
654 Bloth: *Art. Gebet*, 101.

Strecke deinen Arm aus wie vorzeiten, und zerschmettere die Feinde durch deine Macht; laß sie umkommen durch deinen Zorn, die damit drohen, dein Heiligtum zu zerstören und den Ort, wo deine Ehre wohnt (…). Herr, bestrafe ihn, den Hochmütigen, durch sein eignes Schwert (…). Gib mir die Festigkeit, keinen Ekel zu zeigen, und die Kraft, ihn zu stürzen. Das wird deinem Namen Ehre bringen, daß eine Frau ihn getötet hat. (…)
Du Gott des Himmels, Schöpfer der Wasser und Herr aller Dinge, erhöre das Gebet einer armseligen Frau, die allein auf deine Barmherzigkeit vertraut. Denke, Herr an deinen Bund, und gib mir ein, was ich reden und wie ich vorgehen soll, und gib mir Glück dazu, damit dein Haus nicht entweiht wird und alle Heiden erkennen, daß du Gott bist und sonst keiner.

*Jdt 9,2–15**

In Erinnerung der rettenden Nähe Gottes beim Auszug aus Ägypten richtet sich Judith in ihrem Gebet an Gott mit der Bitte, daß auch sie diese rettende Nähe Gottes erfahre und Holofernes töten könne, auf daß Israel auch in Zukunft im Lobpreis mit den Erzählungen von der Nähe Gottes verketten könne.

4.3.4 Das segnende Handeln als Wahrnehmung der Gegenwart des Geistes

Von der Gegenwart Gottes im Geist läßt sich dort sprechen, so habe ich formuliert, wo Menschen befähigt werden, in gegenwärtigen Lebens- und Leidenszusammenhängen die Nähe Gottes und damit Möglichkeiten zu entdecken, in den Spuren Gottes heute zu leben. Als spirituelle Ausdrucksform ist es aber nun gerade der Segen als sakramentaler Akt[655], dem solche gegenwärtige Nähe Gottes erschließende und Zukunft eröffnende Funktion zukommt:
Der sakramentale Segensakt ist nach Dorothea Greiner wirkmächtige Zusage des Mit-Seins und der Nähe Gottes, durch welche die Traditionen von der „helfende[n], freundliche[n], gnädige[n] Gegenwart Gottes“[656] dergestalt erschlossen werden, daß solche Gegenwart auch für den/die Gesegnete(n) erfahrbar wird und die Hoffnung auf die bleibende bzw. immer wiederkehrende Möglichkeit dieser Nähe Gottes ihre Zukunftsperspektiven bestimmt[657].
Insofern als es sich beim Segensakt um ein gegenwärtiges Erschließungsgeschehen handelt, in welchem die Nähe Gottes wirkmächtig erfahrbar wird, läßt sich der Segen pneumatologisch begründen und als spirituelle Wahrnehmungsform der Gegenwart des Heiligen Geistes verstehen[658]. Doch wird gerade bei der Darstellung des Segens in seinen vielfältigen Dimensionen deutlich, daß die theologische Reflexion dem Widerstreit nicht entkommt, das Phänomen „an sich“ nicht adäquat erfassen kann:

---

655 Zur Unterscheidung von Segen als Gabe, Gruß und sakramentalem Akt vgl. Dorothea Greiner: *Segen*, v.a. 317–326. Für eine umfassende Beschäftigung mit der Segens-Thematik sei ausdrücklich auf Greiners Werk verwiesen!
656 Greiner: *Segen*, 341.
657 Vgl. Greiner: *Segen*, 348f.
658 Vgl. Greiner: *Segen*, 341.

„Es geht im Segen um die helfende, freundliche, gnädige Gegenwart Gottes. Insofern es um diese im Hl. Geist vermittelte wirkmächtige Gegenwart Gottes geht, ist der Segen pneumatologisch begründet. Insofern es aber im Segen um die Gegenwart des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes geht mit allen Wirkungen, die dem freundlich zugewandten trinitarischen Gott zugesprochen werden, muß der Segen als Wirkhandlung und Thema trinitarisch verstanden werden. Denn die Schwerpunkte der ersehnten und – ubi et quando visum est deo [sic!] – gewährten Wirkungen können in allen Bereichen des heilvollen Handelns Gottes und in allen Bereichen, Dimensionen und Bezügen menschlichen Lebens liegen. Der Bandbreite der Inhalte und Wirkungen des Segens kann nur dadurch entsprochen werden, daß in der eulogischen Rede davon ausgegangen wird, daß sich im Segen Gott als der Vater, der Sohn und der Heilige Geist dem Menschen zuwendet und an ihm handelt. Im Segen wendet sich der ganze Gott dem ganzen Menschen zu. Die Gefahr der Zuordnung des Segens zu einer Person der Trinität liegt u.a. darin, daß die Wirkungen, die traditionell den anderen Personen der Trinität zugewiesen werden, zurücktreten und in ihrem eigenen Wert – den sie im Segenshandeln Gottes an dieser Welt haben – nicht gewürdigt werden können."[659]

Vom Segen, so lese ich Dorothea Greiner unter den Vorzeichen der Postmoderne, kann also immer nur so gesprochen werden, daß das Wissen um die différance, das in der jeweiligen Rede vom Segen nicht zur Darstellung Gekommene Gottes in dieser Rede mitgeführt und so der „Spalt" in Gott offengehalten wird – offen dafür, daß in anderen Bereichen des menschlichen Lebens die heilvolle Nähe Gottes anders erfahren, zur Darstellung gebracht oder segnend wirkmächtig verheißen wird. Der Segen als spirituelle Ausdrucksform stellt damit eine Grundhaltung dar, in der Christinnen und Christen es aufgrund von vorausgegangenen Erfahrungen der Nähe Gottes wagen, gegenwärtige eigene und fremde Lebenssituationen mit den Traditionen der Nähe Gottes dergestalt zu verketten, daß sie diese Nähe Gottes in Gegenwart und Zukunft wirkmächtig zusagen – wissend, daß sie dabei dem „Geschieht es?" dieser Nähe nicht vorgreifen können, sondern auf das erschließende Wirken des Geistes Gottes selbst angewiesen bleiben.

Eine Theologie, die dem Denken der Postmoderne folgt, spürt den Spuren der Nähe Gottes nach, sie hält sich in der Spur dessen, der seine Wege eröffnende Nähe immer wieder verheißen hat. Im „Überschuß" der Wirklichkeit werden der Theologe und die Theologin zu Spurensuchern der Nähe dessen, der in keiner Darstellung adäquat zur Darstellung gebracht werden kann[660] und dessen Nähe doch immer wieder wirkmächtig erfahren und im Segen zugesagt wird. Daß solche Spurensuche gelingt, zutreffende Verkettung geschieht, dafür freilich bleiben sie selbst immer wieder angewiesen auf den Segen dessen der uneinholbar vorgängig all' ihre Spurensuche bestimmt und in seiner Zuwendung zur

659 Greiner: *Segen*, 341f.

660 Solche Erkenntnis ist freilich nicht neu und nicht nur unter den Vorzeichen der Postmoderne möglich. Genau dieses Wissen darum, daß bei der Rede von den Werken einer bestimmten Person der Trinität ad extra stets die anderen Personen „mitgemeint" sein müssen, bestimmt ja die Appropriationenlehre der altprotestantischen Orthodoxie, vgl. z.B. Joest: *Dogmatik 1*, 324–326. Daß mit solchem „Mitmeinen" der „Spalt" in der Darstellung nicht aufgehoben ist, kann freilich gerade der Vergleich mit dem Mitgemeintsein der Frauen in männlichen Formulierungen in Erinnerung rufen, von dem immer noch in der Einleitung vieler offizieller (Gesetzes-) Texte die Rede ist.

Ver-ant-Wort-ung zwingt – in der Hoffnung, daß sein Segen in Abraham auch ihnen und ihrem Arbeiten gilt:

„Ich will dich segnen (…) und du sollst ein Segen sein!“

(Gen 12,2)

Bibelstellenregister

Altes Testament

Genesis
1 29, 252, 320, 337
1,2 29, 320
2,4b–3,24 288
8,21 250, 289
12,2 252, 337
13,16 252
15,5 252
16,10 252
21,18 252

Exodus
3,14 262
33,18–23 268

Richter
2 290

Rut 241

1 Könige
9,3–9 240
22 321

2 Könige
17,7–23 290

Esra
9–10 241

Nehemia
9,30 321

Hiob
15 290
2,9 290, 333
8 290
29,2–6 291
33,4 320

Psalmen
8 297f, 331
73 219f, 223
22,2–12 332
104,29 320
104,30 320
143,10 321

Jesaja
28,16 240

Jeremia
7,4 240
27 240

Ezechiel
1,28 240
11,5 321
37,1-14 320

Micha
3,8 321

Habakuk
2,4 303

Judith
9 335

Neues Testament

Matthäus
23,13 317
24,20 224

Markus
1,9–13 322
15,34 301, 309, 325

Lukas
1,46–55 331
11,5–10 304
15 185
24,13–35 263

Johannes
1,3 299
10,10 19

Apostelgeschichte
10,1–11,18 323
15,1–29 224, 244
21,37ff 266
24,10–15 266
26,2–23 266

Römer
1,17 303
4,3 241
4,17 184
8,9–11 249
8,22 249

1 Korinther
1,15 183
1,28 184f
2,6 251
3,15 266
12,1–11 322
15,28 250, 294

2 Korinther
4 242
7,11 266

Galater
2,1–10 224, 244
3,28 29

Epheser
1,10 299

Phillipper
2 243, 300–302

Kolosser
1,15–17 299
1,18 299

1 Petrus
3,15 266

Hebräer
1,1 142, 184, 212
2,14–18 333
2,18 302

Jakobus
2,14 241

Namens- und Begriffsregister

AIDS 315, 317
Alltag 60, 153, 262, 305, 313, 332
Altizer, Thomas A. 168f
Andere, der 33, 37, 85, 94, 121–128, 136–139, 158, 165, 167, 170f, 174f, 178–181, 183, 190f, 193, 195–197, 205, 207, 215, 229–234, 237, 240, 243, 253, 259f, 263, 265, 271, 278, 294, 297, 305, 313f, 327, 329
Antwort 16, 57–59, 107f, 110, 117, 130, 136, 139, 140, 161f, 175f, 179, 188, 198, 220, 265, 281f, 288, 292
Auferstehung 49f, 69, 72, 75, 140, 184, 261, 308, 314, 319
Augustin 91, 215
Auschwitz 107, 119f, 122, 138, 141, 199, 228–232, 251–253, 293

Barth, Karl 43–45, 87, 142, 168f, 202, 212, 214f, 239, 261, 292, 296, 301–303, 306f, 309, 310
Befreiung 16–21, 23–25, 28–30, 32, 34, 80, 87, 139, 149, 176, 182, 192, 196, 271f, 283, 296, 299, 304–307, 310f, 314, 319
Bibel 12, 18f, 21–23, 27–30, 32–34, 36, 44, 49, 54, 68, 76f, 79–81, 84f, 155, 161, 170f, 184, 189–191, 197, 203, 213f, 216–220, 223f, 238–241, 245, 252, 261, 263, 270–273, 276, 282f, 286f, 293, 295, 304, 317, 320, 322, 324, 326, 334
– Kanon 28, 30, 204, 216, 240, 271–273, 281, 283
Bild 18, 107, 110, 180, 182, 213, 215, 235, 238, 261, 292, 305, 311, 313–315, 317
– Idol 182
– Ikone 182–184, 186f, 213–215
Bilderverbot 72, 261, 285
Boff, Clodovis 17, 22–24, 38
Boff, Leonardo 20, 299, 305, 310
Bonhoeffer, Dietrich 16, 197, 255, 260f, 264
Brandt, Hermann 19

Cardenal, Ernesto 310
Chardin, Teilhard de 150, 153
Christus 19, 43, 57, 62, 69, 70–73, 76, 82, 146, 183f, 186, 189f, 193f, 212–219, 224, 227, 244, 249–252, 255, 257, 260f, 269, 274, 284, 286, 293f, 296, 299–302, 304–311, 314f, 317–320, 325f, 328, 333
– kosmischer Christus 299
– Schöpfungsmittler 224, 249f
Croatto, José Severino 282f

Dekonstruktion 89f, 93, 96, 110f, 131f, 134, 146, 149, 151–154, 159f, 165, 169f, 172–176, 178–181, 188–190, 194, 198, 200, 202, 207f, 215, 228, 238, 255, 259, 279f, 283, 288, 325, 328
Derrida, Jacques 93, 95f, 110f, 118, 120, 127–137, 139–142, 144, 149, 154, 165–168, 173, 175, 180, 191, 204, 209, 213, 215, 228f, 231, 236, 247f, 256, 269, 275, 309
Diem, Hermann 216f, 238f, 241f
différance 127, 130, 132, 135, 142, 144, 165–167, 170f, 174, 179f, 189, 191, 195, 197, 204–206, 208, 210f, 213, 215, 228f, 249, 269, 278f, 302, 309, 336
Differenz 12f, 15, 31, 33, 37f, 55, 64, 72–74, 78, 88, 94, 96, 127–136, 138, 140, 144–146, 149, 168–171, 174, 179–181, 183–187, 193, 197, 201, 203, 205, 211–215, 217, 220, 224, 226–228, 235, 237f, 240, 243–245, 247, 254f, 259, 262f, 269, 270f, 275f, 278–280, 282–288, 292f, 297, 299f, 323f, 328, 331f

Ebeling, Gerhard 11, 38, 42, 54–60, 63, 82, 211, 327
Einheit 44, 48, 51–53, 61, 63–68, 70, 72–74, 76, 79f, 82–85, 87, 90–94, 96, 99, 103, 107, 111, 117, 126, 129f, 132, 135, 137, 139, 141, 145f, 160, 176f, 190f, 193f, 196, 216–218, 234, 238, 244–246, 252, 269, 273, 275, 280f, 283–287, 297, 329
Erfahrung 11, 15f, 18–22, 24–27, 29–34, 36–43, 45–81, 83–86, 88, 91–96, 99, 102f, 108, 111–117, 119–121, 123–126, 131, 138f, 142, 144–146, 155, 161, 164, 174, 193f, 199, 204–212, 216, 219f, 224–228, 236, 238, 244, 250f, 253–255, 257, 259f, 263–265, 268f, 271, 273f, 277, 283–285, 288–294, 296–301, 303, 307, 309–311, 314f, 317, 319, 324, 327, 329, 333f, 336

– Empirie 42, 46f, 49, 51, 58, 63, 65f, 72, 91–93, 97f, 106, 145, 202
– Gotteserfahrung 16, 20, 36, 57f, 60–63, 67–79, 83, 86, 93, 146, 194, 211, 224, 225, 264, 274, 292, 296
– Paradoxie-Erfahrung 269
– Widerfahrnis 58, 71, 91, 137, 205f, 208, 210f, 226, 246, 250, 257, 260, 265, 285
Erkenntnis
– *Wesenserkenntnis* 93, 95f, 201, 237
Erkenntnistheorie 12, 17, 41f, 81, 87f, 90, 92–95, 98, 159, 201, 213, 225
Erzählung 37, 69, 73, 75, 112–120, 131, 140, 144, 194, 217, 219–222, 231f, 234–236, 239f, 244f, 250, 261, 273, 276, 281–284, 287–292, 295, 298, 300f, 303, 309f, 323
– Meta-Erzählung 72f, 178, 196, 198, 240, 280f, 285
– story 35, 75f, 154, 171, 269
Eschatologie 86, 142, 160, 180, 199, 243, 249, 254, 300
– Neuschöpfung 249f, 296
Ethik 41, 51f, 66f, 82, 107f, 110, 115, 122f, 125, 136, 158f, 174–176, 178, 190–192, 195–197, 233, 261, 267, 269, 278f, 299
Evangelium 32, 57f, 70, 73, 81, 143, 146, 171, 194, 214–216, 224, 266, 286, 303, 310
Exodus 288

Fiktion 54, 76, 83, 114, 118f, 221, 236
Fragment 48, 52, 57, 73, 83, 172, 191f, 194, 197, 226, 257, 262
Funktion, narrative 75f, 114, 116, 118–222, 234f
Fürbitte 330, 334
Füssel, Kuno 177, 198

Gabe 131, 169, 183, 185–188, 247f, 302, 321, 335
Gadamer, Hans-Georg 11, 100–107, 109, 111f, 144, 201, 222
Ganzheitlichkeit 152f, 160, 162f, 174, 176
Gebet 142, 330, 333–335
Geheimnis 59f, 62, 81, 141, 214f, 225, 253, 284, 294, 325
Geist, Heiliger 61, 143, 224, 310, 320, 323–325, 330, 335f
Geschichte 18–21, 24, 26, 30, 36–38, 48–50, 54, 60, 62f, 73, 75, 83, 87, 89, 104, 111f, 114f, 117–120, 122f, 125, 130, 132–135, 137, 142, 143, 146, 164, 168f, 194, 198, 210f, 216–218, 220–224, 228–246, 248, 250, 252–254, 260f, 265f, 280, 284f, 289, 291f, 301, 306–309, 318, 320, 325, 327
– Geschichte Gottes 36, 54, 211, 217–220, 223f, 238–245, 249, 253, 285, 320
– Geschichtlichkeit 20, 48, 51, 100f, 103, 109, 111, 113, 134f, 137–139, 222, 298
– Universalgeschichte 133, 135, 231, 233, 235f, 240, 285
Glaube 12f, 15, 20f, 24f, 27f, 33, 37f, 41–43, 46, 48, 50–59, 62–64, 68–74, 77–79, 81, 83–86, 110f, 116, 133, 140, 142–144, 146, 150, 161, 165, 169, 176, 178, 183, 185, 187, 193f, 197–200, 204, 211f, 215f, 218, 220, 237f, 241, 243f, 246, 250, 253, 255, 257f, 261, 264–271, 273f, 276–278, 280–287, 289, 292–295, 299, 303–305, 308, 310, 314, 322f, 327f, 332, 334
Gott 11f, 16f, 19,–22, 27–29, 34–37, 39–41, 43–45, 47–50, 54, 56–61, 64, 67–77, 79–83, 85–88, 91, 93, 111, 132, 141–146, 149, 151–153, 155–160, 163–175, 177, 179–194, 197–203, 205, 211–220, 223–225, 227, 230, 238–241, 243–245, 249–257, 260–265, 267–269, 271–274, 277f, 280, 283–311, 314f, 317–336
– Allmacht Gottes 252, 255, 286, 289, 293f
– Gegenwart Gottes 16, 19, 21f, 25, 34, 79, 82f, 87, 193, 211, 216, 219, 261, 271, 293, 320f, 323–327, 329, 335f
– Gerechtigkeit Gottes 303f, 306
– Inkommensurabilität Gottes (und der Wirklichkeit) 198, 200
– Nähe Gottes 147, 200, 217–219, 224, 227, 250f, 253, 255–257, 260–263, 267–269, 271–274, 276f, 280f, 283f, 286–288, 292–294, 296–302, 307–311, 314f, 317–328, 330–336
– Schöpfer 79, 173, 188, 193, 215, 249, 251, 287–302, 305, 308, 326, 331, 334f
– seine Unverfügbarkeit 146, 260, 329
– Spalt in Gott 194, 268, 308, 334
– Tod Gottes 172, 181, 188
– ZimZum 294, 325
Greiner, Dorothea 335f
Griffin, David Ray 148–160, 163–165, 178, 181, 187, 198
Gutiérrez, Gustavo 16, 18f, 21, 149

Härle, Wilfried 203, 205, 275f, 295
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 73, 131, 133f, 167, 229, 231
Heidegger, Martin 56f, 93, 95, 100f, 103f, 107–109, 111, 117, 120, 122, 124, 134, 137–139, 144f, 165, 170, 181, 186, 188, 199, 201, 230f, 247, 326
Hermeneutik 11, 12, 19, 22–26, 28f, 32f, 36f, 60, 63f, 80, 84f, 100, 102f, 107, 109–111, 115, 117, 120, 133, 135, 137, 139, 142, 170–173, 187, 189, 191, 201, 209, 215, 221, 223, 237, 245f, 272, 282f
– hermeneutischer Zirkel 19, 22, 33, 36, 86
Herms, Eilert 42f, 45f, 62f
Hiob 75f, 220, 290–295, 305, 309, 327, 333
Holocaust *siehe* Auschwitz
Homosexualität 34–37, 223, 277, 298, 305
Horizont 39, 59, 67, 69, 71, 99, 101, 110, 112, 115f, 120, 122, 124–127, 137–139, 211, 222, 237, 247, 252, 264, 279, 283, 288, 295, 297, 324, 326, 328, 331–334
Husserl, Edmund 49, 65, 67, 71f, 81, 87, 92–99, 102f, 117, 120, 125, 129, 145, 165, 182, 201–208, 211, 213, 225, 227, 255, 268, 273f, 276, 280f, 295–297

Identität 23, 43, 45, 48, 65, 73, 87, 98, 118–120, 126, 128f, 133f, 139, 146, 172, 180f, 190–194, 198, 222, 226, 245, 252, 254, 260, 262, 264, 269, 281, 284f, 302
Immanenz 20, 124, 138, 168f, 179, 258
Inkarnation 21, 54, 144, 196, 245, 280, 300, 309, 315

Joest, Wilfried 36, 38, 41f, 217, 255, 274, 284, 290, 292f, 295–297, 308–310, 320, 325, 327f, 336
Johnson, Elisabeth A. 26f
Jüngel, Eberhard 42, 54, 55, 77f, 81, 211, 225, 252f, 255, 294, 296, 325, 327

Kant, Immanuel 41, 66, 81, 92–94, 132, 192, 206, 225, 237, 268
Kenosis 111, 143f, 245, 255, 280, 300–303, 306–311, 315, 317f, 320, 325f, 328, 333
khora 168
Klage 85, 252f, 255, 295, 310, 330–333
Konflikt
– Konflikt der Interpretationen 12, 110–112, 200f, 203, 208, 216, 237, 240, 256, 258, 264–266, 268–273, 277, 279–283, 285–287, 292, 299, 310, 319, 322, 324, 328, 330
Konstruktivismus 150, 153, 156
Kontext 11–13, 15–18, 22–28, 30–34, 38f, 44, 50, 64, 80–86, 90, 113, 123f, 129, 131f, 135f, 138, 142f, 176, 192f, 196, 200, 203f, 216f, 223, 227, 237, 239–242, 244, 251, 255, 257f, 262–267, 270, 272, 275–277, 279–283, 286–292, 296–298, 303, 305–309, 311, 315, 319, 324, 327–330
Kontingenz 115, 140, 143, 163, 189f, 253, 259, 262f
Kreuz 19, 58, 72, 75, 184, 188, 252, 260f, 286, 301–309, 311, 313–315, 317f, 320, 325f
Kultur 28, 64, 100, 103, 109, 119, 155, 176f, 237, 247, 269, 271, 282, 306

Lange, Dietz 11, 38–40, 42, 64–68, 70f, 148, 199, 205f, 210, 265, 269
Lebenswelt 12, 35, 99, 109, 115, 118, 170, 209, 226–238, 248, 256, 274–277, 297, 323
Lévinas, Emmanuel 85, 94, 108, 120–127, 136–139, 142, 165f, 174, 197, 210, 227–230, 232–234, 236f, 244, 247, 249
Liebe 60, 69, 72f, 87, 143–146, 175, 177, 180, 185f, 193f, 205, 249, 252–257, 260, 283, 286, 290, 292–294, 302, 304, 309, 315, 322, 325
Lindbeck, George A. 149, 155, 162
Lob/Lobpreis 120, 131, 186, 188, 255, 297f, 327, 330f, 335
Luhmann, Niklas 258f
Luther, Martin 11, 15, 41, 296, 303f, 327
Lyotard, François 72f, 75, 90, 96, 105–109, 120, 129, 134–136, 138, 141, 144f, 149, 153, 165, 182, 192, 199, 203f, 209, 227–237, 240, 245, 248, 251, 253f, 256, 258, 260f, 265f, 268f, 276, 278, 281, 285

Marion, Jean-Luc 86, 172, 181–188, 192, 205, 212–214, 238
Menschenrechte 84, 231, 273, 285
Messias 36f, 177, 321
Mesters, Carlos 21f, 24, 241
Metapher 111, 114, 116, 130f, 140, 160, 204
Metaphysik 11, 39f, 47, 65f, 90–92, 94, 110f, 122, 127, 130, 133f, 137, 143f, 160, 170, 181, 188, 229, 232f, 239, 245, 269
– ihre Verwindung 143, 165

Mildenberger, Friedrich 35, 44f, 63, 76, 87, 203, 217–224, 238–241, 249–252, 260f, 284f, 290f, 297, 330, 334
Möde, Erwin 177–181, 188, 192, 198, 205, 212, 238
Moderne 87, 89f, 92f, 98, 105, 111, 120, 131, 133–135, 148f, 151–153, 156f, 159f, 162f, 165, 173, 177f, 189, 191, 196, 198f, 232, 318
Murphy, Nancey 90, 120, 151, 153–155, 160–165, 174f, 236
Mystik 29, 40f, 140, 142, 179, 295, 297, 299, 325, 327, 350

Naturwissenschaft(en) 40f, 47f, 60, 109, 162f, 253, 295–297
Neuzeit 34, 38–42, 44f, 48, 55f, 62, 70, 73, 79, 83, 90–94, 133, 134, 136, 140, 177, 179, 228, 261, 297
Nihilismus 102f, 107, 109–111, 117, 133, 143, 149, 245f
Numinose, das 226

Offenbarung 21, 41, 54, 59, 65, 70–72, 74, 77, 87, 142f, 145, 164, 168, 177–181, 183f, 188, 193f, 204f, 211–214, 224, 227, 252, 257, 260, 262, 264, 272, 306, 324, 333
Ontologie 41, 56, 60, 64, 86–88, 90, 92, 94f, 97–100, 111, 114, 116, 120–123, 133, 137f, 143, 149, 151f, 163, 179, 185, 188, 201, 206, 209, 225, 233, 239, 245–248, 273, 287, 296
Opfer 30, 190, 197, 228, 231, 235, 294, 305, 309, 315, 318–320
Option für die Armen 19, 24, 28, 191–193, 197

Pannenberg, Wolfhart 41f, 46–51, 53, 60, 63, 68f, 81, 236, 242
Platon 90f, 167f
Pluralismus 12, 39, 85, 150, 176f, 263f, 267f, 274, 278f
Pluralität 24, 30, 34, 37, 64, 67f, 70, 74, 77f, 82, 86, 89, 100, 107, 117, 148, 162, 173f, 176–178, 189–197, 201, 226, 257, 261–263, 265, 267–269, 271–273, 276f, 279f, 282f, 286f, 293, 299, 320, 322, 324, 326, 329
Politik 17, 23, 71, 115, 132, 177, 195–198, 229, 238, 307, 310
Popper, Karl 46f, 50, 88, 160
Postmoderne 12f, 87–90, 93, 96, 98, 105, 109, 111, 132–138, 140f, 143–153, 155, 158–160, 162, 164, 170–174, 176–180, 188–192, 194–202, 204–206, 208f, 212, 215, 224f, 227f, 231f, 238f, 246, 248f, 255f, 258–263, 265f, 269f, 273–280, 283f, 286–288, 294f, 302, 323, 325, 328, 330–332, 334, 336
Praxis 12, 16–18, 20–25, 32, 45, 54, 69–71, 73, 79, 146, 149, 177, 190, 199, 201f, 212, 217, 227, 245f, 263, 267, 272, 275
Profetie 28, 193, 240, 321, 323

Radford Ruether, Rosemary 26–31
Rahner, Karl 58–61, 63, 254
Rechtfertigung 36, 42, 83, 204, 218, 245, 305f, 323
– Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre 246, 273
– Rechtfertigungslehre 305
– simul iustus et peccator 37, 327f
Refiguration 13, 111, 113, 115, 117, 119, 129, 131, 135, 143, 190, 200f, 216, 221f, 227f, 235, 237, 240, 245, 258, 263f, 266, 270, 272f, 286
Relationalität 23, 57, 73, 86, 124, 157, 175, 179f, 188, 192, 282, 284f, 296, 310
Ricoeur, Paul 12, 24, 54, 60, 76, 111–120, 125, 129–131, 135, 138–140, 164, 203, 207, 210f, 216, 220–224, 226–228, 235–237, 245, 247, 254, 258, 262f, 269, 272, 285, 324
Ritter, Werner H. 38, 52–55, 63, 77–79, 82, 193, 289, 327, 329
Rorty, Richard 110, 149

Sakrament 20f, 44, 76, 81, 219, 335
Schillebeeckx, Edward 64, 68–70, 73, 77, 198, 199, 277
Schleichermacher, Friedrich 38, 41, 56, 74, 144
Schöpfung 60, 73, 103, 122, 188, 193, 198, 243, 249–252, 288–290, 292–300, 302, 320
– Neuschöpfung 249f, 296
– Schöpfungsmittlerschaft 224, 249f
Schüssler Fiorenza, Elisabeth 15, 25–31, 271f
Schweigen 141, 186, 188, 194, 226, 229, 235
Segen 298, 321, 330, 335–337

Situation 11, 16f, 21f, 24, 29, 31, 34–36, 38, 57, 62, 67, 71, 80, 105, 108, 112, 115, 123, 143f, 163, 173, 190, 192f, 199, 208, 222, 224, 241f, 244, 248, 258, 261–265, 267, 273, 277, 279, 288, 298, 309–311, 318, 322f, 326, 328f, 332, 334, 336
Solentiname 310f
Sölle, Dorothee 177, 297, 315, 326
Sozialwissenschaften 23–25, 39
Spiritualität 21, 23, 153, 163, 201, 286, 295, 299, 315, 330–336
Sprache 12, 16, 27, 31, 44, 47, 51, 54, 56, 61, 64f, 70f, 75, 77, 81, 84, 86–88, 93, 100–104, 107, 109, 111–117, 120f, 123, 125–133, 136f, 139–142, 144f, 154f, 160f, 165–167, 170, 181, 183, 188, 201, 205f, 208–213, 218–221, 223, 225, 227f, 237, 239–242, 247f, 250f, 254f, 261, 266, 274, 276, 282, 292, 297, 333f
– Diskursart 73, 105–107, 146, 194, 234f, 237, 286
– linguistic turn 152
– lingustic turn 87, 136, 152, 154, 173, 201
– Satz 16, 23, 41, 46, 71–73, 75, 82, 105–110, 120, 129, 131, 136f, 140–142, 145, 229, 232, 234f, 247f, 251, 254f, 257f, 260, 281–283
– Sprachlichkeit 56–58, 100–103, 125, 202, 227
– Sprachspiel 20, 64, 71–77, 87, 104f, 107, 150f, 154, 199, 201f, 206, 208f, 214, 219, 223, 225, 231f, 234, 237, 242, 244, 261f, 265, 268, 270, 277
Spur 29, 37, 50, 99, 114, 116, 120–125, 127,–133, 135–137, 140–144, 148, 150, 165–170, 182, 188, 190, 192, 200, 221f, 227–229, 233, 235–237, 240, 253, 255f, 261f, 266f, 271, 273–275, 277, 286, 293, 297f, 309, 322, 325–327, 329, 335f
Stuhlmacher, Peter 84–86, 204, 209
Subjekt 35f, 39–42, 44, 48f, 52, 54f, 58–60, 63, 67, 73–78, 81, 83, 91, 93–96, 102, 107f, 112, 118–120, 122–128, 130–132, 135, 137–139, 141, 143–146, 153f, 157, 169, 172, 178–181, 185, 189–191, 194f, 197, 199, 201, 203, 206f, 210, 212f, 216, 220f, 223, 226, 231–234, 247f, 258, 262–266, 268f, 273, 278, 281, 285, 292, 309, 318, 326, 335
– Subjektivität 48, 58f, 75, 122f, 130, 189f, 194, 197
Sundermeier, Theo 85, 287
System, theologisches 12, 64, 136, 203, 257f, 268, 271, 275, 283, 286, 309, 325, 329

Taylor, Mark C. 149, 165f, 168–170, 172, 216, 256
Theodize 66
Theologie
– A/Theologie 149, 165, 168–170, 181, 188
– dialektische Theologie 38
– emanzipatorische Theologie 15, 25, 30, 38, 318
– feministische Theologie 25, 28, 30–34, 37, 314f
– negative Theologie 140, 167, 169, 256
– schwule Theologie 15f, 34–36
– Theologie der Befreiung 12, 15–26, 28, 30, 32–37, 39, 80, 87, 192, 272, 299, 305, 310, 314f
Tillich, Paul 42, 55, 60–63, 203, 257f, 260, 285
Tod 20, 124f, 128, 138f, 157, 169, 172, 177f, 181, 188, 194, 199, 247, 249f, 252, 254, 286, 288, 301f, 304–307, 310, 317–319, 326, 333
Track, Joachim 11, 38–40, 42, 47, 56, 70–75, 79, 89, 93, 104, 113, 136, 141, 144–146, 148, 193f, 199, 203, 205f, 208f, 212, 225, 227, 245, 253–255, 260f, 264, 274, 278–280, 286, 305, 309, 318–320, 323f, 330f
Tracy, David 149, 164, 174, 176
Tradition 13, 19, 26–28, 32, 34, 37, 41, 55, 69, 73, 76, 78, 83, 90, 100f, 103, 109–112, 114–116, 119f, 137, 142–144, 146, 153, 155, 161f, 164f, 167f, 170–173, 190, 192–194, 200f, 209–212, 214, 216, 218–220, 223f, 227, 234, 238, 240–244, 246f, 249, 254, 256, 258, 260, 262–273, 277, 280–282, 284, 286–291, 297, 299–301, 303f, 309, 317, 319–321, 323, 325, 327, 329, 330, 332, 335f
Traditionsgemeinschaft 209
Transzendenz 20, 45, 59f, 121f, 124f, 138, 140, 142f, 152, 258, 285, 291f
Trinität 37, 82f, 86f, 180, 193, 200, 252, 257, 284–287, 294, 296, 320, 329, 336

Vatikanisches Konzil, Zweites 18, 21
Vattimo, Gianni 100, 102–104, 107–113,

116, 118, 120, 132–135, 137–140, 142–145, 201, 227, 231, 233, 237–239, 244–247, 269, 279, 302, 308, 326, 333
Verantwortlichkeit 56, 121, 124f, 136f
Verkettung 99, 105–108, 110, 118, 136, 141, 148, 200, 202, 210, 215f, 221, 224, 228–230, 232, 236–238, 240f, 243–245, 248–250, 253–256, 258, 260, 262, 265–273, 275, 277–281, 284, 287–294, 296–298, 300–306, 308–311, 315, 317f, 320–322, 325–330, 333–336
Vernunft 41f, 44f, 62, 69, 92f, 114, 131, 135, 143f, 149, 178, 192, 204, 230, 233, 247, 268
– transversale Vernunft 234, 268f
Vorgängigkeit 45, 91, 94, 102, 108, 120f, 123, 125–128, 130f, 136, 140f, 143, 165, 167, 169, 181, 188, 204f, 208f, 213–215, 224, 227f, 232f, 237, 241, 248, 255, 262, 274, 278, 297, 334, 336

Wahrheit 11, 17, 24, 29, 39f, 48, 50, 69, 75f, 79–82, 85–88, 97, 99, 101–104, 109–111, 116–119, 123, 125, 130, 133, 142–144, 149, 151f, 158f, 161, 165, 173f, 177f, 189, 197, 201, 203, 208, 211, 216, 220, 229, 231, 245f, 257f, 265, 269, 281f, 287, 291, 293, 329
Welker, Michael 157, 254f, 282, 285, 296, 320, 324f
Welsch, Wolfgang 87, 89f, 105, 133, 178, 195f, 234, 261, 268, 278
Welt 11f, 15f, 18–21, 25, 30, 32, 38–40, 48, 52, 54–61, 63–65, 67f, 71f, 75–79, 81–84, 88, 90–92, 94, 97–99, 101–104, 107, 109, 111–113, 115–118, 120, 123, 125, 131, 136, 139, 143f, 151, 153–160, 163, 165, 169, 170, 172–174, 177, 179f, 183–187, 189, 193f, 197, 200f, 203, 206f, 209f, 212, 219, 221–223, 225–227, 235, 237f, 243, 247–255, 258f, 261–263, 265, 268f, 278f, 283, 286–289, 292–294, 296–299, 301f, 309, 314f, 317, 319, 323, 325f, 328, 330f, 334, 336
– Weltbild 12, 55f, 71, 104, 110, 113, 137, 140, 157, 163, 189–191, 194, 197f, 200f, 227, 258, 262f, 265, 277–280, 283, 287, 291, 296, 300, 323, 327–329, 333f
Whitehead, Alfred North 11, 150, 153, 155–159, 198, 296
Widerstreit 31, 64, 72–74, 79, 83, 86, 90, 94, 96, 99, 105–109, 111, 113, 133, 138, 141, 143, 145–147, 161, 165, 167, 169, 170f, 174f, 193f, 196f, 199–204, 206–208, 210f, 215f, 221, 224, 228f, 232–235, 237, 239–244, 246, 248, 250–253, 255–258, 260–263, 265f, 268–271, 273–275, 280–287, 290f, 293–296, 299, 301, 308–310, 319, 322f, 325, 328f, 331f, 334f
Wirklichkeit 11, 12, 19f, 22, 25, 31f, 37, 40f, 44–61, 63–66, 69–71, 74, 76–78, 83, 90–94, 100f, 103, 107, 110, 113–115, 120–122, 124, 131f, 135–138, 140, 144–146, 152f, 158, 160, 162, 164f, 173f, 179–181, 184, 186, 190–195, 197–202, 205f, 209, 212, 220, 225–228, 237, 243, 246–252, 254, 258f, 261, 263–266, 269, 271, 277–280, 283, 286, 288–291, 293, 295, 300, 303, 318, 322–324, 326–330, 333, 336
Wittgenstein, Ludwig 71, 87, 104–107, 141, 154, 160, 162, 201f, 206, 208, 225, 227, 281

Zeit 13, 15f, 18, 21, 30, 32, 35f, 49, 56, 59, 76, 78f, 89, 93, 96, 100f, 104, 113, 115–118, 120, 124–126, 132, 135, 138–140, 143, 145, 148, 164, 168, 172, 190, 198, 202, 210, 214, 217–219, 221, 223, 238–241, 243, 245f, 249f, 254, 264–266, 269, 271, 273, 279, 288f, 295f, 298, 307, 309, 311, 313f, 317, 322, 331
Zeitlichkeit 40, 100f, 113, 117, 124, 135, 138, 217, 284

Literaturverzeichnis

Albertz, Reiner und Claus Westermann: Art. ruah Geist, in: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, hg. v. Ernst Jenni und Claus Westermann, München/Zürich 1976, Bd. 2, 726–753. *[Art. Geist]*

Ales Bello, Angela: Teleo-Logía y Teo-Logía en Edmund Husserl, in: Husserl y la Teleologia, hg. v. Urbano Ferrer, Navarra 1995, XXVIII/1, 11–18. *[Teleo-Logía y Teo-Logía]*

Andrews, Isolde: Deconstructing Barth. A Study of the Complementary Methods in Karl Barth and Jacques Derida, Frankfurt/M. 1996 (= Studies in the Intercultural History of Christianity, 99). *[Deconstruction Barth]*

Auer, Alfons: Art. Frömmigkeit, LThK 4 **,** 398–405. *[Art. Frömmigkeit]*

Bader, Günter: „Erfahrung mit der Erfahrung", in: Wirkungen hermeneutischer Theologie. Eine Zürcher Festgabe zum 70. Geburtstag Gerhard Ebelings, hg. v. Hans Friedrich Gießen und Walter Mostert, Zürich 1983, 137–153. *[Erfahrung]*

Baesler, Ronald: The Notion of One History in the Theology of Gustavo Gutiérrez and Juan L. Segundo. A Thesis Submitted to the Faculty of Luthern Northwestern Theological Seminary. In Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Theology (masch.schr.), St. Paul, Minnesota 1992. *[One History]*

Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik. Bd. I/1, München 1932. *[KD I/1]*

Barth, Karl: Evangelium und Gesetz, in: ThExh 32 (1935), 1–31. *[Evangelium und Gesetz]*

Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik. Bd. I/2, Zollikon 1938. *[KD I/2]*

Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik. Bd. II/2, 2. Aufl., Zürich 1946. *[KD II/2]*

Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik. Bd. III/2, Zürich 1948. *[KD III/4]*

Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik. Bd. III/4, Zürich 1951. *[KD III/4]*

Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik. Bd. IV/1, Zürich 1953. *[KD IV/1]*

Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik. Bd. IV/2, Zürich 1955. *[KD IV/2]*

Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik. Bd. IV/3.1, Zürich 1959. *[KD IV/3.1]*

Bayer, Oswald: Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung, Tübingen 1986. *[Schöpfung]*

Bayer, Oswald: Vom Wunderwerk, Gottes Wort recht zu verstehen. Luthers Letzter Zettel, in: Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition, hg. v. Walter Haug und Dietmar Mieth, München 1992, 287–306. *[Wunderwerk]*

Beck, Ulrich: Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne, in: ders., Anthony Giddens, Scott Lash: Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse, Frankfurt/M. 1996. *[Nebenfolgen]*

Becker, Jürgen: Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 11–21, 3. überarb. Aufl., Gütersloh 1991 (= ÖTK NT 4/2). *[ÖTK NT 4/2]*

Beelitz, Thomas: Die dynamische Beziehung zwischen Erfahrung und Metaphysik. Eine Untersuchung der Spekulativen Philosophie von Alfred North Whitehead im Interesse der Theologie, Frankfurt/M 1991 (= Kontexte 8). *[Erfahrung und Metaphysik]*

Bennington, Geoffrey und Jacques Derrida: Jacques Derrida. Ein Portrait, Frankfurt/M. 1994. *[Portrait]*

Benoist, Jocely: Egología y Bonación: Primera Aprocimación a la Cuestión de la Presencia, in: Husserl y la Teleologia, hg. v. Urbano Ferrer, Navarra 1995, XXVIII/1, 109–141. *[Egología]*

Bertens, Hans: The Postmodern *Weltanschauung* and its Relation to Modernism: An Introductory Survey, in: A Postmodern Reader, hg. v. Joseph Natoli und Kinda Hutcheon, Albany (State University of New York Press) 1993, 25–70. *[Weltanschauung]*

Betz, Hans Dieter: Art. Hellenismus III. Neues Testament. TRE 15**,** 21–35. *[Art. Hellenismus]*

Beyer, Martin: Kontakt über Theorie. Studien zur theologischen Rezeption der Systemtheorie Niklas Luhmanns, Leipzig (Diss. masch.schr.) 1996. *[Kontakt]*

Birkhölzer, Horst: Reflektierte Praxis. Zum Gebrauch von Theorie beim Lernen für den Dienst des Pfarrers, München 1984. *[Praxis]*

Bloth, Peter Constantin: Art. Gebet IX. Praktisch-theologisch, TRE 12 **,** 95–103. *[Art. Gebet]*

Boff, Clodovis: Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung, München/Mainz 1983 (= Gesellschaft und Theologie: Fundamentaltheologische Studien, Nr. 7). *[Theologie und Praxis]*

Boff, Leonardo: Erfahrung von Gnade. Entwurf einer Gnadenlehre, Düsseldorf 1978. *[Gnade]*

Boff, Leonardo: Como Pregar a Cruz numa Sociedade de Cruzificados?, Petrópolis (Vozes) 1984. *[Pregar a Cruz]*

Boff, Leonardo: Jesus Christus, der Befreier, Freiburg u.a. (Herder) 1986. *[Jesus Christus]*

Boff, Leonardo: Ökologie und Spiritualität: Kosmische Mystik, in: EvTh 53 (1993), 438–451. *[Kosmische Mystik]*

Boff, Leonardo: Von der Würde der Erde. Ökologie, Politik, Mystik, Düsseldorf 1994. *[Würde]*

Booth, Wayne C.: Deconstruction as a Religious Revival, in: Christianity and Culture in the Crossfire, hg. v. David A. Hoekema und Bobby Fong, Grand Rapids/Cambridge (Eerdmans Publishing) 1997, 131–154. *[Deconstruction]*

Brandt, Hermann: In der Nachfolge der Inkarnation oder: Das Auftauchen Gottes in Lateinamerika, in: ZThK 78 (1981), 367–389. *[Auftauchen Gottes]*

Brandt, Hermann: Gottes Gegenwart in Lateinamerika. Inkarnation als Leitmotiv der Theologie der Befreiung, Hamburg (Steinmann & Steinmann) 1992 (= Hamburger Theologische Studien, Bd. 4). *[Gottes Gegenwart]*

Brandt, Reinhard: John Locke, in: Klassiker der Philosophie. Bd. 1, hg. v. Otfried Höffe, München 1981, 360–377. *[Locke]*

Brinkmann, Frank Thomas: Glaubhafte Welt – erlebte Gewißheit. Zur Bedeutung der Erfahrung in der deutschen protestantischen Aufklärungstheologie, Rheinbach-Merzbach 1994 (= Arbeiten zur Theologiegeschichte, Bd. 2). *[Glaubhafte Welt]*

Brown, Delvin: Boundaries of our Habitations: Tradition and Theological Construction, New York (State University of New York Press) 1994. *[Boundaries]*

Brox, Norbert: Der Erste Petrusbrief, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1986 (= EKK XXI). *[EKK XXI]*

Brumlik, Micha: Phänomenologie und theologische Ethik. Emmanuel Lévinas Umkehrung der Ontologie, in: Parabel. Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, hg. v. Michael Mayer und Markus Hentschel, Gießen 1990, 120–142. *[Lévinas]*

Bucher, Rainer Maria: Die Theologie in postmodernen Zeiten. Zu Wolfgang Wel[s]chs bemerkenswertem Buch ‚Unsere postmoderne Moderne', in: Theologie und Glaube 79 (1989), 178–191. *[Theologie]*

Buchheister, Kai und Daniel Steuer: Ludwig Wittgenstein, Stuttgart 1992 (= Sammlung Metzler. Realien zur Philosophie). *[Wittgenstein]*

Bühler, Pierre: „Déconstruction et herméneutique": Quelques thèses et quelques commentaires, in: La théologie en postmodernité, hg. v. Pierre Gisel und Patrick Evrard, Genève 1996, 387–403. *[Déconstruction]*

Bühler, Pierre: Hermeneutik, postmodern gesehen – Postmoderne, hermeneutisch gesehen, in: Spurensuche im Grenzland. Postmoderne Theorien und protestantische Theologie, hg. v. Hans Jürgen Luibl, Wien 1996, 65–84. *[Hermeneutik – Postmoderne]*

Caputo, John D.: Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project, Bloomington/ Indianapolis (Indiana University Press) 1987. *[Hermeneutics]*

Clark, J. Michael: Prophecy, Subjectivity, and Theodicy in Gay Theology: Developing a Construcitve Methodology, in: Constructing Gay Theology, hg. v. Michael L. Stemmeler und J. Michael Clark, Las Colinas (Monument Press) 1991, 27–44. *[Prophecy]*

Come, Holy Spirit, hg. v. Emilio Castro, Genf 1989 (= the ecumenical review, 41/3). *[Come, Holy Spirit]*

Come Holy Spirit Renew the Hole Creation. Six Bible Studies, hg. v. World Concil of Churches, Genf 1989. *[Holy Spirit]*

Croatto, José Severino: Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik, München (Kaiser) 1989 (= Ökumenische Existenz heute, Bd. 5). *[Hermeneutik]*

Crüsemann, Frank: Die unveränderbare Welt. Überlegungen zur „Krisis der Weisheit“ beim Prediger (Kohelet), in: Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Bd. 1, hg. v. Willy Schottroff und Wolfgang Stegemann, , 80–104. *[Welt]*
Crüsemann, Frank: Befreiungstheologische Hermeneutik und die Exegese in Deutschland, in: EvTh 50 (1990), 535–545. *[Hermeneutik]*

Dabney, Lyle: Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1997 (= NBST 18). *[Kenosis des Geistes]*
Davies, Peter: The Role of Disclosure in Coming out among Gay Men, in: Modern Homosexualities, hg. v. Ken Plummer, London/ New York (Routledge) 1992, 75–83. *[Disclosure]*
Delany, C. F.: Presidential Address: beyond Realism and Anti-Realism, in: Realism. Proceedings of the Ame-rican Catholic Philosophical Association 59(1984), hg. v. Daniel O. Dahlstrom, 1984, 2–18. *[Presidential Address]*
Denzinger, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann, 37. Aufl., Freiburg u.a. 1991. *[Denzinger/Hünermann]*
Derrida, Jacques: Implikationen. Gespräch mit Henri Ronse, in: ders.: Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta, Graz/Wien 1986, 33–51. *[Implikationen]*
Derrida, Jacques: Positionen. Gespräch mit Jean-Luis Houdebine und Guy Scarpetta, in: ders.: Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Luis Houdebine, Guy Scarpetta, Graz/ Wien 1986, 83–184. *[Positionen]*
Derrida, Jacques: Semiologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Kristeva, in: ders.: Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Luis Houdebine, Guy Scarpetta, Graz/ Wien 1986, 52–82. *[Semiologie und Grammatologie]*
Derrida, Jacques: Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiologie, in: ders.: Randgänge der Philosophie, Wien 1988, 85–118. *[Schacht und Pyramide]*
Derrida, Jacques: Die Form und das Bedeuten. Bemerkungen zur Phänomenologie der Sprache, in: ders.: Rangänge der Philosophie, Wien 1988, 159–174. *[Form]*
Derrida, Jacques: Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text, in: ders.: Randgänge der Philosophie, Wien 1988, 205–258. *[weiße Mythologie]*
Derrida, Jacques: fines hominis, in: ders.: Randgänge der Philosophie, Wien 1988, 119–141. *[fines hominis]*
Derrida, Jacques: Signatur Ereignis Kontext, in: ders.: Randgänge der Philosophie, Wien 1988, 291–314. *[Signatur]*
Derrida, Jacques: Chôra, Wien 1990. *[Chôra]*
Derrida, Jacques: Force of Law: The Mystical Foundation of Authority, in: Deconstruction and the Possibility of Justice, hg. v. Drucilla Cornell u.a., New York (Routledge) 1992. *[Force]*
Derrida, Jacques: How to Avoid Speaking. Denails, in: Derrida and Negative Theology, hg. v. Harold Coward und Toby Foshay, Albany (State University of New York Press) 1992, 73–142. *[How to Avoid Speaking]*
Derrida, Jacques: Post-Scriptum: Aporias, Ways and Voices, in: Derrida and Negative Theology, hg. v. Harold Coward und Toby Foshay, Albany (State University of New York Press) 1992, 283–323. *[Aporias …]*
Derrida, Jacques: The Gift of Death, Chicago (University of Chicago Press) 1995. *[Gift of Death]*
Diem, Hermann: Theologie als kirchliche Wissenschaft. Handreichung zur Einübung ihrer Probleme [Band I], München 1951. *[Theologie]*
Diem, Hermann: Theologie als kirchliche Wissenschaft. Handreichung zur Einübung iher Probleme, Band II: Dogmatik. Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus, 2. Aufl., München 1957. *[Dogmatik]*
Divine Representations: Postmodernism and Spirituality, hg. v. Ann W. Astell, New York/Mahwak (Paulist Press) 1994. *[Spirituality]*

Dreher, Luís H.: O Método Teológico de Friedrich Schleiermacher, São Leopoldo (IEPG/ Sinodal) 1995 (= Teses e Dissertações, Vol. 6). *[Método]*
Dreher, Martin N.: Was ist Befreiungstheologie?, in: Jahrbuch Mission 1988. Bayerischer Teil, Hamburg 1988, 308–324. *[Befreiungstheologie]*
Dreher, Martin N.: Luthers Theologia Crucis (Kreuzestheologie) und das Anliegen derTheologie der Befreiung, in: Lateinamerikansiche Theologie der Befreiung als Herausforderung an lutherische Theologie. Ein Reader – auch zur Vorbreitung auf die VIII. Vollversammlung des LWB 1990 in Curitiba /Brasilien, hg. v. Ökumenischer Studienausschuß der VELKD und des DNK/LWB, Hannover o.J., 61–79. *[Theologia Crucis]*
Drummond, John J.: Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism. Noema and Object, Dordrecht u.a. (Kluwer) 1990 (= Contributions to Phenomenology). *[Intentionality]*
Dussel, Enrique D.: Situação do Pensador da America Latina, in: idem: Caminhos da Libertação Latino-Americana, Tomo III, São Paulo (Paulinas) 1984, 123–149. *[Pensador]*

Ebeling, Gerhard: Die Evidenz des Ethischen und die Theologie, in: ders.: Wort und Glaube II, Tübingen 1969, 1–41. *[Evidenz]*
Ebeling, Gerhard: Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: ders.: Wort und Glaube, Bd. 3, Tübingen 1975, 3–28. *[Erfahrungsdefizit]*
Ehe, Ralf: Die „Informationsgesellschaft“ und die politische Dimension des Internets. Kap. 3: Reflexive Modernisierung, http://homes.cls.net/~Ralf.Ehe/Magister/ReflMod.html . *[Informationsgesellschaft]*
Eichholz, Georg: Die Theologie des Paulus im Umriß, 4. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1983. *[Paulus]*
Elert, Werner: Der christliche Glaube, 3. Aufl., Hamburg 1956. *[Glaube]*
Das Ende der alten Gewißheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne, hg. v. Walter Lesch und Georg Schwind, Mainz 1993. *[Ende]*
Engel, Herbert: Kirchliche Stellungnahmen von 1968 bis 1992, in: Was auf dem Spiel steht. Diskussionsbeiträge zu Homosexualität und Kirche, hg. v. Barbara Kittelberger, Wolfgang Schürger und Wolfgang Heilig-Achneck, München 1993, 84–128. *[Stellungnahmen]*
Engelhard, Paulus: Art. Wahrheit II. W. in der Geschichte der Philosophie und Theologie, LThK 10, 914–920. *[Art. Wahrheit]*
Evangelische Kirche im Rheinland: Beschluß der Landessynode: „Sexualität und Lebensformen sowie Trauung und Segnung“, http://www.ekir.de vom 12.01.1999. *[SuLTuS]*
Evangelischer Erwachsenenkatechismus, hg. v. Werner Jensch (u.a.), Gütersloh 1975. *[EEK]*

Feil, Ernst: Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis, München/ Mainz 1971. *[Bonhoeffer]*
Feldmeier, Reinhard: Nicht Übermacht noch Impotenz. Zum biblischen Ursprung des Allmachtsbekenntnisses, in: Werner H. Ritter u.a.: Der Allmächtige. Annäherungen an ein umstrittenes Gottesprädiket, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1997, 13–42. *[Ursprung]*
Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Mit Beiträgen von Hedwig Jahnow u.a., Stuttgart u.a. 1994. *[Feministische Hermeneutik]*
Flinn, Frank K.: Reconstructing the Deconstruction of Ontology, in: Religion, Ontotheology, and Deconstruction, hg. v. Henry Ruf, New York (Paragon House) 1989, 127–140. *[Ontology]*
Fox, Matthew: Visionen vom Kosmischen Christus. Aufbruch ins dritte Jahrtausend, Stuttgart (Kreuz) 1991. *[Kosmischer Christus]*
Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit, Reinbek b. Hamburg (Rowohlt) 1973. *[Pädagogik]*
Fuchs, Ottmar: Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22, München 1982. *[Klage]*
Füssel, Kuno: Kritik der postmodernen Verblendung. Ein politisch-theologischer Essay, in: Das Ende der alten Gewißheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne, hg. v. Walter Lesch und Georg Schwind, Mainz 1993, 134–150. *[Kritik]*

Gadamer, Hans-Georg: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 6. Aufl., Tübingen 1990 (= Gesammelte Werke I). *[Wahrheit und Methode]*
Gelder, Katrin: Glaube und Erfahrung. Eine kritische Auseinandersetzung mit Gerhard Ebelings „Dogmatik des christlichen Glaubens" im Kontext der gegenwärtigen evangelisch-theologischen Diskussion, Neukirchen-Vluyn 1992 (= NBST 11). *[Glaube]*
Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung. Endgültiger Vorschlag, hg. v. Lutherischer Weltbund und Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, o.O. 1997. *[GE]*
Gese, Hartmut: Art. Weisheit. RGG (3. Aufl.) 6**,** 1574–1577. *[Art. Weisheit]*
Gese, Hartmut: Art. Weisheitsdichtung. RGG (3. Aufl.) 6**,** 1577–1581. *[Art. Weisheitsdichtung]*
Gisel, Pierre: Résonances et mise en perspective. La théologie en condition postmoderne, in: La théologie en postmodernité, hg. v. Pierre Gisel und Patrick Evrard, Genève 1996, 405–427. *[Résonances]*
Glebe-Möller, Jens: The Possibility of Theology in a Postmodern World, in: Studia Theologica 46 (1992), 29–39. *[Possibility]*
Goldstein, Horst: Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung, Düsseldorf 1991. *[Lexikon]*
Gomez Romero, Isidro: Husserl y la Crisis de la Razon, Madrid (Edicíones Pedagógicas) 1995 (= História de la Filosofía). *[Husserl]*
Goppelt, Leonhard: Theologie des Neuen Testamentes, 3. Aufl., Göttingen 1981. *[Theologie]*
Goud, John F.: Emmanuel Levinas und Karl Barth. Ein religionsphilosophischer und ethischer Vergleich, Bonn/ Berlin 1992. *[Levinas]*
Grabes, Herbert: Ethics, Aesthetics and Alterity, in: Ethics and Aesthetics. The Moral Turn of Postmodernism, hg. v. Gerhard Hoffmann und Alfred Hornung, Heidelberg (Winter) 1996, 13–28. *[Ethics]*
Greiner, Dorothea: Segen und Segnen. Eine systematisch-theologische Grundlegung, 2. Aufl., Stuttgart u.a. (Kohlhammer) 1999. *[Segen]*
Griffin, David Ray: God and Religion in the Postmodern World: Essays in Postmodern Theology, Albany (State University of New York Press) 1989. *[God and Religion]*
Griffin, David Ray: Postmodern Theology and A/Theology: A Response to Mark C. Taylor, in: Varieties of Postmodern Theology, hg. v. David Ray Griffin, William A. Beardslee und Joe Holland, Albany (State University of New York Press) 1989. *[Postmodern Theology]*
Griffin, David Ray: Postmodern Theology as First-World Liberation Theology, in: Religion and the Postmodern View: 1991 Paine Lectures in Religion, hg. v. Ron Farmer, (University of Columbia) 1991, 1–22. *[Liberation Theology]*
Grimmer, Karl Friedrich: Nach dem Ende der Geschichte – die Nachgeschichte, in: Spurensuche im Grenzland. Postmoderne Theorien und protestantische Theologie, hg. v. Hans Jürgen Luibl, Wien (Passagen) 1996, 201–220. *[Nachgeschichte]*
Gutiérrez, Gustavo: Theorie und Erfahrung im Konzept der Theologie der Befreiung, in: Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen, hg. v. Johann Baptist Metz und Peter Rottländer, München/Mainz 1988, 48–60. *[Theorie und Erfahrung]*

Habermas, Jürgen: Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: Wege aus der Moderne, hg. v. Wolfgang Welsch, Weinheim 1988, 177–192. *[Die Moderne …]*
Hahn, Eberhard: Anmerkungen zur Lektüre der Heiligen Schrift in Brasilien, in: KuD 36 (1990), 111–155. *[Anmerkungen]*
Hailer, Martin: Theologie als Weisheit. Sapientiale Konzeptionen in der Fundamentaltheologie des 20. Jahrhunderts, Neukirchen-Vluyn 1997. *[Theologie als Weisheit]*
Haller-Beckmann, Regina von: Feministische Anfragen an die Kreuzestheologie, in: Ökumenische Perspektiven, hrg. v. Evangelischer Bund, LV Bayern (1997), 18–31. *[Anfragen]*
Hardtwig, Wolfgang: Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen als Grundproblem der deutschen Geschichte 1789–1871, in: Deutschlands Weg in die Moderne. Politik, Gesellschaft und Kultur im 19. Jahrhundert, hg. v. Harm-Hinrich Brandt und Wolfgang Hardtwig, München 1993. *[Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen]*
Härle, Wilfried: Dogmatik, Berlin/ New York (de Gruyter) 1995. *[Dogmatik]*
Haug, Walter: Grundformen religiöser Erfahrung als epochale Positionen: Vom frühmittelalter-

lichen Analogiemodell zum hoch- und spätmittelalterlichen Differenzmodell, in: Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition, hg. v. Walter Haug und Dietmar Mieth, München 1992, 75–108. *[Grundformen]*

Heckel, Theo K.: Der innere Mensch. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs, Tübingen 1993 (= WUNT – 2. Reihe 53). *[Innere Mensch]*

Heidegger, Martin: Sein und Zeit, 17., unveränderter Nachdruck der 15. Aufl., Tübingen 1993. *[Sein und Zeit]*

Heinrichs, Maurus: Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung im Dialog, hrg. v. Werner Dettloff, Paderborn u.a. 1984 (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, Heft 41). *[Offenbarung]*

Hemel, Ulrich und Martin Rothgangel: Die enzyklopädische Frage der Theologie am Ausgang des 20. Jahrhunderts, in: Religionspädagogik und Theologie. Enzyklopädische Aspekte. Festschrift zum 65. Geburtstag für Professor Dr. Wilhelm Sturm, hg. v. Martin Rothgangel Werner Ritter, Stuttgart u.a. (Kohlhammer) 1998, 25–35. *[Enzyklopädische Frage]*

Herms, Eilert: Art. Erfahrung IV. Systematisch-theologisch, TRE 10 **,** 128–136. *[Art. Erfahrung IV.]*

Herms, Eilert: Theologie – eine Erfahrungswissenschaft, München 1978 (= ThExh 199). *[Erfahrungswissenschaft]*

Hernan, David J.: Towards an Analytical Distinction, in: A Postmodern Reader, hg. v. Joseph Natoli und Linda Hutcheon, Albany (State University of New York Press) 1993, 175–192.

Hiddemann, Frank: Das protestantische Idiom. Was macht die Religion der Moderne in der Postmoderne?, in: Prozesse postmoderner Wahrnehmung. Kunst – Religion – Pädagogik. Dietrich Zilleßen zum 60. Geburtstag, hg. v. Bernd Beuscher u.a., Wien 1996, 149–158. *[Idiom]*

Höffe, Otfried: Immanuel Kant, in: Klassiker der Philosophie. Bd. 2, hg. v. Otfried Höffe, München 1981, 7–39. *[Kant]*

Hoffmann, Gerhard: Offene Systeme, in: Offene Grenzen – offene Systeme. IBM Hochschulkongreß ’92. Dokumentation, hg. v. IBM Deutschland GmbH, Bonn/ München 1992, Referat DR 5. *[Offene Systeme]*

Holland, Joe: The Postmodern Paradigm and Contemporary Catholicism, in: Varieties of Postmodern Theology, hg. v. David Ray Griffin, William A. Beardslee und Joe Holland, Albany (State University of New York Press) 1989, 9–27. *[Postmodern Paradigm]*

Huizing, Klaas: Die Bibel. Postmoderne Gebrauchsanweisung, in: Prozesse postmoderner Wahrnehmung. Kunst – Religion – Pädagogik. Dietrich Zilleßen zum 60. Geburtstag, hg. v. Bernd Beuscher u.a., Wien 1996, 113–122. *[Bibel]*

Husserl, Edmund: Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, hg. v. Ludwig Landgrebe, Hamburg 1948. *[EU]*

Husserl, Edmund: Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie (HUA VI), Gesammelte Schriften. Bd. 8, hrsg. v. Elisabeth Ströker, Hamburg 1992. *[Krisis (HUA VI)]*

Husserl, Edmund: Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft (HUA XVII), Gesammelte Schriften, Bd. 7, hrsg. v. Elisabeth Ströker, Hamburg 1992. *[Logik (HUA XVII)]*

Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch (HUA III/1), Gesammelte Schriften, Bd. 5, hrsg. v. Elisabeth Ströker, Hamburg 1992. *[Ideen, HUA III/1]*

Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen, 2. Bd. I. Teil (HUA XIX/1), Gesammelte Schriften. Bd. 3, hrsg. v. Elisabeth Ströker, Hamburg 1992. *[LU (HUA XIX/1)]*

Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen. 2. Bd. II. Teil (HUA XIX/2), Gesammelte Schriften Bd. 4, hrsg. v. Elisabeth Ströker, Hamburg 1992. *[LU (HUA XIX/2)]*

Janowski, Bernd: Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“, in: ZThK 91 (1994), 247–271. *[Tat]*

Jarschel, Haidi: Transformar Pedras em Pão e Rosas … – O próprio das feministas, in: Curso de Verão. Ano V, hg. v. José Oscar Beozzo, São Paulo (Paulinas) 1991, 47–56. *[Pedras]*

Joest, Wilfried: Gesetz und Freiheit. Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese, 3. Aufl., Göttingen 1961. *[Gesetz]*
Joest, Wilfried: Erfahrung als theologisches Prinzip in der älteren Erlanger Schule, in: Glaube und Gesellschaft. Festschrift für Wilhelm F. Kasch, hg. v. Klaus-Dieter Wolff, Bayreuth 1981, 165–176. *[Erfahrung]*
Joest, Wilfried: Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme, 2. durchges. u. erg. Aufl., Stuttgart u.a. (Kohlhammer) 1981. *[Fundamentaltheologie]*
Joest, Wilfried: Dogmatik. Bd. 1: Die Wirklichkeit Gottes, Göttingen 1984. *[Dogmatik 1]*
Joest, Wilfried: Dogmatik. Band 2: Der Weg Gottes mit dem Menschen, Göttingen 1986 (= UTB 1413). *[Dogmatik II]*
John, Ottmar: Zur Frage nach dem Subjekt kirchlicher Praxis angesichts der modern-postmodernen Situation, in: Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne, hg. v. Thomas Hausmanninger, Paderborn u.a. 1993, 203–224. *[Subjekt]*
Johnson, Elisabeth A.: She who is. The Mystery of God in Feminist Theological Discurse, New York (Crossroad) 1992. *[She who is]*
Jonas, Hans: Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, 2. Aufl., Frankfurt/M 1987 (= stb 1516). *[Gottesbegriff]*
Joy, Morny: Derrida and Ricoeur: A Case of Mistaken Identity (and Difference), in: Journal of Religion 68 (1988), 508–526. *[Derrida and Ricoeur]*
Joy, Morny: Conclusion: Divine Reservations, in: Derrida and Negative Theology, hg. v. Harold Coward und Toby Foshay, Albany (State University of New York Press) 1992, 255–282. *[Divine Reservations]*
Jüngel, Eberhard: Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth, Tübingen 1965. *[Gottes Sein]*
Jüngel, Eberhard: Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977. *[Geheimnis]*
Jüngel, Eberhard: Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den „Gottesbegriff nach Auschwitz", in: ders.: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, theologische Erörterungen III, München 1990, 151–162. *[Anfangen]*

Die Kirche im Zeitalter der Reformation, hg. v. Heiko A. Oberman, Neukirchen-Vluyn 1988 (= KThQ III). *[KThQ III]*
Klausnitzer, Wolfgang: Eine Kirche oder Einheit der Kirchen? Ökumenische Zielvorstellungen und ekklesiologische Grundlegungen, in: TThZ 108 (1999), 220–231. *[Einheit]*
Knuth, Hans Christian: Verstehen und Erfahrung. Hermeneutische Beiträge zur empirischen Theologie, Hannover 1986. *[Verstehen]*
Koch, Kurt: Befreiungstheologische Lektüre der Bibel, in: Stimmen der Zeit 11 (1989), 771–784. *[Lektüre]*
Koch, Klaus: Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: ders.: Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze 1, hg. v. Martin Krause Bernd Janowski, Neukirchen-Vluyn 1991 (Org. 1955), 65–103. *[Vergeltungsdogma]*
Köpf, Ulrich: Art. Erfahrung III/1. Mittelalter und Reformationszeit. TRE 10**,** 109–116. *[Art. Erfahrung III/1]*
Koslowski, Peter: Die postmoderne Kultur. Gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung, München 1987 (= Perspektiven und Orientierungen. Schriftenreihe des Bundeskanzleramtes, Band 2). *[Postmoderne Kultur]*
Kraus, Hans-Joachim: Psalmen. 1. Teilband Psalmen 1–59, 5. grundlegend überarbeitete und veränderte Aufl., Neukirchen-Vluyn 1978 (= BK AT XV/1). *[BK XV/1]*
Kraus, Hans-Joachim: Psalmen. 2. Teilband Psalmen 60–150, 5. grundlegend überarbeitete und veränderte Aufl., Neukirchen-Vluyn 1978 (= BK AT XV/2). *[BK XV/2]*
Krewani, Wolfgang Nikolaus: Einleitung: Endlichkeit und Verantwortung, in: Emmanuel Lévinas: Die Spur des anderen, Freiburg/München 1983, 9–51. *[Einleitung]*
Kuhn, Thomas S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 3. Aufl., Frankfurt/Main 1978. *[Revolution]*

Kummerling, Andreas: Bedeutung und der Zweck der Sprache, in: Von Wittgenstein lernen, hg. v. Wilhelm Vossenkuhl, Berlin 1992, 99–120. *[Bedeutung]*
Kunstmann, Joachim: Christentum in der Optionsgesellschaft. Postmoderne Perspektiven, Weinheim 1997. *[Optionsgesellschaft]*
Küster, Volker: Theologie im Kontext. Zugleich ein Versuch über die Minjung-Theologie, Nettetal (Steyler Verlag) 1995 (= Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Nr. 62). *[Theologie]*

Labarrière, Pierre-Jean: Postmodernité et déclin des absolus, in: La théologie en postmodernité, hg. v. Pierre Gisel und Patrick Evrard, Genève 1996, 141–153. *[Postmodernité]*
Lakeland, Paul: Postmodernity: Christian Identity in a Fragmented Age, Minneapolis (Fortress Press) 1997. *[Postmodernity]*
Lange, Dietz: Erfahrung und die Glaubwürdigkeit des Glaubens, Tübingen 1984 (= Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 18). *[Erfahrung]*
Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie, hg. v. Carl Friedrich Gethmann, Bonn 1991. *[Lebenswelt und Wissenschaft]*
Leiner, Martin und Andreas Grünschloß: Kontextuell „verbindliche" Theologie? Überlegungen zu Notwendigkeit und Grenze des Kontextprinzips in Thologie und Kirche, in: NZSTh 39 (1997), 65–86. *[Überlegungen]*
Lemopoulos, George: Come, Holy Spirit, in: the ecumenical review 41 (1989), 461–467. *[Holy Spirit]*
Lesch, Walter: Wer hat Angst vor Dekonstruktion? Jacques Derridas Herausforderung der Theologie, in: Das Ende der alten Gewißheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne, hg. v. Walter Lesch und Georg Schwind, Mainz 1993, 27–47. *[Wer hat Angst …?]*
Lévinas, Emmanuel: Die Philosophie und die Idee des Unendlichen, in: ders.: Die Spur des Anderen, Freiburg/ München 1983, 185–208. *[Idee des Unendlichen]*
Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen, in: ders.: Die Spur des Anderen, Freiburg/ München 1983, 209–235. *[Spur]*
Lévinas, Emmanuel: Intentionalität und Empfindung, in: ders.: Die Spur des Anderen, Freiburg/ München 1983, 154–184. *[Intentionalität]*
Lévinas, Emmanuel: Ist die Ontologie fundamental?, in: ders.: Die Spur des Anderen, Freiburg/ München 1983, 130–119. *[Ontologie?]*
Lévinas, Emmanuel: Sprache und Nähe, in: ders.: Die Spur des Anderen, Freiburg/München 1983, 261–294. *[Sprache und Nähe]*
Lévinas, Emmanuel: Die Zeit und der Andere, Hamburg 1984. *[Zeit und der Andere]*
Lévinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München 1987. *[Totalität und Unendlichkeit]*
Lévinas, Emmanuel: Intention, Ereignis und der Andere, in: ders.: Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 131–150. *[Humanismus]*
Libanio, João Batista: Teologia da Revelação a partir da Modernidade, São Paulo (Loyola) 1995 (= Fé e Realidade 31). *[Teologia da Reveleção]*
Liechty, Daniel: Theology in Postliberal Perspective, London/Philadelphia (SCM/Trinity Press) 1990. *[Theology]*
Lienkamp, Christoph: Denken nach Auschwitz in der Philosophie Jean Fraçois Lyotards. Eine Herausforderung für die Politische Theologie?, in: Das Ende der alten Gewißheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne, hg. v. Walter Lesch und Georg Schwind, Mainz 1993, 115–133. *[Denken]*
Lindbeck, George A.: The Church's Mission to a Postmodern Culture, in: Christian Faith in a Pluralistic World, hg. v. Frederic B. Burnham, San Francisco (Harper and Row) 1989, 37–55. *[Church's Mission]*
Lois, Julio: Christologie in der Theologie der Befreiung, in: Mysterium Libertationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, hg. v. Jon Sobrino Ignacio Ellacuría, Luzern (Exodus) 1995, 1, 213–241. *[Christologie]*

Lotz, Johannes B.: Art. Idee, in: Philosophisches Wörterbuch, hg. v. Walter Brugger, 14. Aufl., Freiburg/Br. u.a. 1976, 176f. *[Art. Idee]*
Lotz, Johannes B.: Art. Metaphysik, in: Philosophisches Wörterbuch, hg. v. Walter Brugger, 14. Aufl., Freiburg/Br. u.a. 1976, 242–244. *[Art. Metaphysik]*
Lotz, Johannes B.: Art. Scholastik, in: Philosophisches Wörterbuch, hg. v. Walter Brugger, 14. Aufl., Freiburg/Br. u.a. 1976, 335–337. *[Art. Scholastik]*
Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M (Suhrkamp) 1996 (= stw 666). *[Soziale Systeme]*
Luther, Henning: Identität und Fragment, in: ders.: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 160–182. *[Identität und Fragment]*
Lyotard, François: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Graz/ Wien 1986. *[Wissen]*
Lyotard, François: Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?, in: Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, hg. v. Wolfgang Welsch, Weinheim 1988, 193–203. *[Was ist …?]*
Lyotard, Jean-François: Der Widerstreit, München 1987 (= Supplemente, Bd. 6). *[Widerstreit]*
Lyotard, Jean-Francois: Die Moderne redigieren, in: Wege aus der Moderne, hg. v. Wolfgang Welsch, Weinheim 1988, 204–214. *[Moderne redigieren]*
Lyotard, Jean-François: Heidegger und „die Juden", Wien (Passagen) 1988. *[Juden]*
Lyotard, Jean François: Postmoderne für Kinder, Wien 1987. *[Postmoderne für Kinder]*

Maaßen, Monika: Biographie und Erfahrung von Frauen. Ein feministisch-theologischer Beitrag zur Relevanz der Biographieforschung für die Wiedergewinnung der Kategorie der Erfahrung, Münster 1993 (= FrauenForschung, Bd. 2). *[Biographie]*
Marion, Jean-Luc: Dieu sans l'Être. Hors-Texte, Paris (Fayard) 1982. *[Dieu sans l'Être]*
McMullin, Ernan: Truth and Explanatory Success, in: Realism. Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 59(1984), hg. v. Daniel O. Dahlstrom, 1984, 206–231. *[Truth]*
Mertens, Karl: Zwischen Letztbegründung und Skepsis. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls, Freiburg/ München 1996 (= Orbis Phaenomenologicus VI/1). *[Letztbegründung]*
Mesters, Carlos: Die Botschaft des leidenden Volkes, Neukirchen-Vluyn 1982. *[Botschaft]*
Mesters, Carlos: Flor sem Defesa, Petrópolis (Vozes) 1984. *[Flor]*
Mesters, Carlos: Der Fall Rut: Brot, Familie, Land, Erlangen 1988. *[Rut]*
Mesters, Carlos: Bibellektüre durch das Volk, in: EvTh 51 (1991), 3–7. *[Bibellektüre]*
Mesters, Carlos: A Bíblia lê a Bíblia. Sobre o fenômeno da releitura dentro da Bíblia, in: Estudos Bíblicos 32 (1991), 39–45. *[Bíblia]*
Metz, Johann Baptist: Ermutigung zum Gebet, Freiburg 1977. *[Gebet]*
Mickunas, Algis: Life-world and History, in: Prospects adn Projects for Phenomenology, hg. v. Burt C. Hopkins, Dordrecht (Kluwer) 1997, 26, 189–208. *[Life-world]*
Mieth, Dietmar: Der Wissenschaftscharakter der Theologie, in: ders.: Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik, Freiburg (CH) 1977, 135–163. *[Wissenschaftscharakter]*
Mieth, Dietmar: Die Bedeutung der menschlichen Lebenserfahrung. Plädoyer für eine Theorie des ethischen Modells, in: ders.: Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik, Freiburg (CH) 1977, 111–134. *[Bedeutung]*
Mieth, Dietmar: „Empirische" Grundlagen der Theologischen Ethik, in: ders.: Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik, Freiburg (CH) 1977, 23–59. *[Grundlagen]*
Mieth, Dietmar: Kontemplation und Gottesgeburt – Die religiöse Erfahrung im Christentum und die christliche Erfahrung des Religiösen bei Meister Eckhart, in: Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition, hg. v. Walter Haug und Dietmar Mieth, München 1992, 205–228. *[Kontemplation]*
Milbank, John: Problematizing the secular: the post-postmodern agenda, in: Shadow of Spirit. Postmodernism and Religion, hg. v. Philippa Berry und Andrew Wernick, Kondon/New York (Routledge) 1992, 30–44. *[Agenda]*

Mildenberger, Friedrich: Gottes Tat im Wort. Erwägungen zur alttestamentlichen Hermeneutik als Frage nach der Einheit der Testamente, Gütersloh (Mohn) 1964. *[Tat]*
Mildenberger, Friedrich: Das Gebet als Übung und Probe des Glaubens, Stuttgart 1968. *[Gebet]*
Mildenberger, Friedrich: Gotteslehre. Eine dogmatische Untersuchung, Tübingen (Mohr) 1975. *[Gotteslehre]*
Mildenberger, Friedrich: Grundwissen der Dogmatik, 2. Aufl., Stuttgart u.a. (Kohlhammer) 1983. *[Grundwissen]*
Mildenberger, Friedrich: Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften, Stuttgart u.a. (Kohlhammer) 1983. *[Theologie]*
Mildenberger, Friedrich: Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive, Bd. 1. Prolegomena: Verstehen und Geltung der Bibel, Stuttgart/ Berlin/ Köln (Kohlhammer) 1991. *[BD 1]*
Mildenberger, Friedrich: Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive. Bd. 2: Ökonomie als Theologie, Stuttgart/ Berlin/ Köln (Kohlhammer) 1992. *[BD 2]*
Mildenberger, Friedrich: Biblische Dogmatik. Eine biblische Theologie in dogmatischer Perspektive. Bd. 3: Theologie als Ökonomie, Stuttgart/ Berlin/ Köln (Kohlhammer) 1993. *[BD 3]*
Möde, Erwin: Fundamentaltheologie in postmoderner Zeit. Ein anthropologischer Entwurf, München 1994. *[Fundamentaltheologie]*
Möde, Erwin: Offenbarung als Alternative zur Dialektik der Moderne, 2., München 1995. *[Offenbarung]*
Mohanty, J.N.: Husserl on Relativism in the Late Manuscripts, in: Husserl in Contemporary Context. Prospects and Projects for Phenomenology, hg. v. Burt C. Hopkins, Dordrecht (Kluwer) 1997, 26. *[Husserl on Relativism]*
Moltmann, Jürgen: Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, 7. Aufl., München (Kaiser) 1968. *[Theologie der Hoffnung]*
Moltmann, Jürgen: Gotteserfahrungen. Hoffnung – Angst – Mystik, München 1979. *[Gotteserfahrungen]*
Moltmann, Jürgen: Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991. *[Geist]*
Moltmann, Jürgen: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, 6. Aufl., München (Kaiser) 1993. *[Gekreuzigte Gott]*
Moltmann-Wendel, Elisabeth: Ich bin gut, ich bin ganz, ich bin schön …, in: Publik-Forum 17 (1997), 50–52. *[Ich bin]*
Mora, José Ferrater: Art. Ricoeur, Paul, in: el mismo: Diccionario de Filosofía, tom.4, Madrid 1979, 2870–2872. *[Art. Ricoeur]*
Mueller, Enio R.: Teologia da Libertação e Marxismo. Uma relação em busca de explicação, São Leopoldo (IEPG/Sinodal) 1996 (= Téses e Dissertações, 7). *[Teologia]*
Mühlen, Karl Heinz zur: Hoffnung und Erfahrung nach Luthers Operationes in Ps 5,12, in: Rechtfertigung und Erfahrung. Für Gerhard Sauter zum 60. Geburtstag, hg. v. Michael Beintker u.a., Gütersloh 1995, 11–24. *[Hoffnung]*
Müller, Denis: La théologie postmoderne constructive et la situation actuelle de l'éthique théologique, in: La théologie en postmodernité, hg. v. Pierre Gisel und Patrick Evrard, Genève 1996, 213–228. *[Théologie]*
Murphy, Nancey: Anglo-American Postmodernity: Philosophical Perspecitves on Science, Religion, and Ethics, Boulder (Westview Press) 1996. *[Postmodernity]*
Murphy, Nancey: Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda, Valley Forge (Trinity Press) 1996. *[Beyond Liberalism]*

Nation, Mark: Living in Another World as One Response to Relativism, in: Theology without Foundations: Religious Practice and the Future of Theological Truth, hg. v. Stanley Hauerwas et.al., Nashville (Abingdon Press) 1994, 229–244. *[Another World]*

Nenon, Thomas: Two Models of Foundation in the Logical Investigations, in: Husserl in Contemporary Context. Prospects and Projects for Phenomenology, hg. v. Burt C. Hopkins, Dordrecht (Kluwer) 1997, 26. *[Two Models]*
Niedballa, Thomas: Christliches Sprachspiel und religiöse Erfahrung – Wittgenstein und die Theologie, Münster/Hamburg 1993 (= Studien zur Systematischen Theologie und Ethik, Bd. 3). *[Sprachspiel]*
Nitsche, Stefan Ark: David gegen Goliath. Die Geschichte der Geschichten einer Geschichte. Zur fächerübergreifenden Rezeption einer biblischen Story, Münster 1998 (= Altes Testament und Moderne, Bd. 4). *[David]*
Noth, Martin: Könige. I. Teilband, Neukirchen-Vluyn 1968 (= BK AT IX/I). *[BK IX/I]*

Ohlson, Elisabeth: Ecce Homo, http://www.eccehomo.nu vom 16.11.1999. *[Homo]*
Ohlson, Elisabeth: Ecce Homo. Bild 4, Text, http://www.eccehomo.nu/bild4/text4.html vom 16.11.1999. *[Homo 4, Text]*
Ohlson, Elisabeth: Ecce Homo. Bild 8, Text, http://www.eccehomo.nu/Bild8/Text8.html vom 16.11.1999. *[Homo, Bild 8, Text]*
Oliveros, Roberto: Geschichte der Theologie der Befreiung, in: Mysterium Libertationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Band 1, hg. v. Ignacio Ellacuria und Jon Sobrino, Luzern 1995, 3–36. *[Geschichte]*

Pannenberg, Wolfhart: Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt/Main 1973. *[Wissenschaftstheorie]*
Pannenberg, Wolfhart: Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983. *[Anthropologie]*
Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie. Band 1, Göttingen 1988. *[ST 1]*
Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie. Band 2, Göttingen 1991. *[ST 2]*
Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie. Band 3, Göttingen 1993. *[ST 3]*
Penchansky, David: The Politics of Biblical Theology: A Postmodern Reading, Macon (Mercer University Press) 1995. *[Poltics]*
Pluralismus und Identität, hg. v. Joachim Mehlhausen, Gütersloh 1995 (= Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 8). *[Pluralismus und Identität]*
Pöggeler, Otto: Die Krise des phänomenologische Philosophiebegriffs (1929), in: Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls, hg. v. Christoph Jamme und Otto Pöggeler, Frankfurt/M 1989, 255–276. *[Krise]*
Popper, Karl: Über die sogenannten Quellen der Erkenntnis, in: ders.: Auf der Suche nach einer besseren Welt, 2. Aufl., München 1987, 55–63. *[Quellen]*
The Postmodern Bible, hg. v. George Aichele et al., New Haven/London (Yale University Press) 1995. *[Bible]*
The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion, hg. v. John D. Caputo, Bloomington & Indianapolis (Indianapolis University Press) 1997. *[Prayers and Tears]*
Preuß, Horst Dietrich: Das Gottesbild der älteren Weisheit Israels, in: VT.S. XXIII (1972), 117–145. *[Gottesbild]*
Preuß, Horst Dietrich: Theologie des Alten Testaments. Band 2, Stuttgart u.a. 1992. *[Theologie 2]*

Radford Ruether, Rosemary: Feministische Interpretation: Eine Methode der Korrelation, in: Befreien wir das Wort. Feministische Bibelauslegung, hg. v. Letty M. Russel, München 1989, 131–147. *[Interpretation]*
Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Br. 1976. *[Grundkurs]*
Reck, Norbert: Von der Theologie des Subjekts zur subjektiven Theologie, in: Werkstatt Schwule Theologie 1/1996 (1996), 20–30. *[Subjektive Theologie]*
Reck, Norbert: Im Angesicht der Zeugen. Eine Theologie nach Auschwitz, Mainz (Grünewald) 1998. *[Angesicht]*
Reeling Brouwer, Rinse: Flikker-Theologie, in: Schwule Theologie. Bestandsaufnahme und Perspektiven, hg. v. Michael Brinkschröder, Münster 1994, 10–27. *[Flikker-Theologie]*

Reimer, Matthias: Bildung und Christentum. Der Bildungsgedanke Schleiermachers, Göttingen 1989 (= FSÖTh 58). *[Bildung]*
Richard, Pablo: Die Theologie in der Theologie der Befreiung, in: Mysterium Libertationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Band 1, hg. v. Ignacio Ellacuria und Jon Sobrino, Luzern 1995, 189–212. *[ThdB]*
Ricoeur, Paul: Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique, Paris (Seuil) 1969. *[conflit]*
Ricoeur, Paul: Hermeneutik und Strukturalismus, München 1973 (= Der Konflikt der Interpretationen I). *[Konflikt I]*
Ricoeur, Paul: Hermeneutik und Psychoanalyse, München 1974 (= Der Konflikt der Interpretationen II). *[Konflikt II]*
Ricoeur, Paul: Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen, in: Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften, hg. v. H.G. Gadamer und G. Boehm, Frankfurt/M 1978, 83–117. *[Text als Modell]*
Ricoeur, Paul: Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, in: ZThK 84 (1987), 232–253. *[Erzählung]*
Ricoeur, Paul: Narrative Funktion und menschliche Zeiterfahrung, in: Romantik – Literatur und Philosophie. Internationale Beiträge zur Poetik, hg. v. Volker Bohn, Frankfurt/M 1987, 45–79. *[Narrative Funktion]*
Ricoeur, Paul: Zeit und Erzählung. 1. Zeit und historische Erzählung, München 1988. *[ZuE 1]*
Ricoeur, Paul: Zeit und Erzählung. 2. Zeit und literarische Erzählung, München 1989. *[ZuE 2]*
Ricoeur, Paul: Zeit und Erzählung. 3. Die erzählte Zeit, München 1991. *[ZuE 3]*
Ricoeur, Paul: Das Selbst als ein Anderer, München 1996 (= Übergänge). *[Selbst]*
Ritschl, Dietrich: Gott wohnt in der Zeit. Auf der Suche nach dem verlorenen Gott, in: Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag, hg. v. Hermann Deuser u. a., München 1986, 250–261. *[Gott]*
Ritschl, Dietrich: Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, 2. Aufl., München (Kaiser) 1988. *[Logik]*
Ritschl, Dietrich: Implizite Axiome. Weitere vorläufige Überlegungen, in: Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns, hg. v. Wolfgang Huber u.a., München (Kaiser) 1990, 338–355. *[Weitere Überlegungen]*
Ritschl, Dietrich: Ökumenische Forschung im Kontext von Moderne und Postmoderne. Plädoyer für eine Hermeneutik des Vertrauens., in: Die Ambivalenz der Moderne. The Ambivalence of Modernity. Mdernitetens ambivalens, hg. v. Johannes Brossseder und Evah Ignestam, Uppsala (Tro & Tanke) 1999, 42–59. *[Ökumenische Forschung]*
Ritter, Werner H.: Offenbarung und Erfahrung. Reflexionen zum Glaubensverständnis, in: PTh 69 (1980), 555–567. *[Offenbarung]*
Ritter, Werner H.: Theologie und Erfahrung, in: Una Sancta 35 (1980), 161–175. *[Theologie und Erfahrung]*
Ritter, Werner H.: Erfahrung – Plädoyer für einen anderen „Stil" theologischen Denkens und Redens, in: Theologia Practica 20 (1985), 339–349. *[Erfahrung]*
Ritter, Werner [H.]: Die Bedeutung von Erfahrung im religiösen und theologischen Kontext, in: MThZ 37 (1986), 291–301. *[Bedeutung]*
Ritter, Werner H.: Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext, Göttingen 1989. *[Glaube und Erfahrung]*
Ritter, Werner H.: „Gott, der Allmächtige" im religionspädagogischen Kontext. Zur Problematik einer Glaubensaussage, in: ders. u.a.: Der Allmächtige. Annäherungen an ein umstrittenes Gottesprädikat, Göttingen (Vandenhoek & Ruprecht) 1997, 97–151. *[Gott]*
Roloff, Jürgen: Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien, Göttingen 1970. *[Kerygma]*
Roloff, Jürgen: Die Apostelgeschichte, Göttigen (Vandenhoeck&Ruprecht) 1981 (= NTD 5). *[NTD 5]*
Roloff, Jürgen: Die Kirche im Neuen Testament, Göttingen 1993 (= GNT 10). *[Kirche]*
Roloff, Jürgen: Neues Testament, 7. vollst. überarb. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1999. *[NT]*
Rosado Nunes, Maria José Fontelas: Die Stimme der Frauen in der lateinamerikanischen Theologie, in: Conc 32 (1996), 3–13. *[Stimme der Frauen]*

Rosemann, Philipp W.: Penser l'Autre: théologie négative et „postmodernité", in: Revue Philosophique de Louvain 91 (1993), 296–310. *[Théologie négative]*
Rosenau, Hartmut: Trinität – Zur Einführung, in: Marburger Jahrbuch Theologie X. Trinität, hg. v. Reiner Preul Wilfried Härle, Marburg (Elwert) 1998, 1–13. *[Trinität]*
Rössler, Andreas: Steht Gottes Himmel allen offen? Zum Symbol des kosmischen Christus, Stuttgart 1990. *[Himmel]*
Rothgangel, Martin: Religionsunterricht als Spiel, in: Tragfähigkeit der Religionspädagogik, hg. v. Hans-Ferdinand Angel, Graz u.a. 2000, 97–115. *[Spiel]*
Rottländer, Peter: Ethik der Solidarität im Spannungsfeld von Postmoderne und Kommunitarismus, in: Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne, hg. v. Thomas Hausmanninger, Paderborn u.a. 1993, 225–245. *[Ethik]*
Ruf, Henry: The Origin of the Debate over Ontotheology and Deconstruction in the Texts of Wittgenstein and Derrida, in: Religion, Ontotheology, and Deconstruction, hg. v. Henry Ruf, New York (Paragon House) 1989, 3–42. *[Origin]*
Ruhbach, Gerhard: Theologie und Spiritualität, Göttingen 1987. *[Theologie und Spiritualität]*

Salinas, Maximiliano: Dois Modelos de Leitura Teológica da História Latino-Americana, in: Raízes da Teología Latino-Americana, hg. v. Pablo Richard, São Paulo (Paulinas) 1988, 377–387. *[Modelos]*
Schaeffler, Richard: Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott, Freiburg i.Br. 1982 (= QD 94). *[Fähigkeit]*
Schaeffler, Richard: Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Frankfurt/M 1995. *[Dialog]*
Schaumberger, Christine: Subversive Bekehrung. Schulderkenntnis, Schwesterlichkeit, Frauenmacht: Irritierende und inspirierende Grundmotive kritisch-feministischer Befreiungstheologie, in: Christine Schaumberger, Luise Schottroff: Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie, München 1988, 153–288. *[Bekehrung]*
Schaumberger, Christine: Art. Bibel, in: Wörterbuch der Feministischen Theologie, hg. v. Elisabeth Gössmann u.a., Gütersloh 1991, 54–57. *[Art. Bibel]*
Schaumberger, Christine: Art. Erfahrung, in: Wörterbuch der Feministischen Theologie, hg. v. Elisabeth Gössmann u.a., Gütersloh 1991, 73–78. *[Art. Erfahrung]*
Schillebeeckx, Edward: Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg/Br. u.a. 1977. *[Christus]*
Schillebeeckx, Edward: Theologie der Erfahrung – Sackgasse oder Weg zum Glauben?, in: HerKorr (1978), 391–397. *[Sackgasse?]*
Schillebeeckx, Edward: Erfahrung und Glaube, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 25, hg. v. Franz Böckle u.a., Freiburg/Br. u.a. 1980, 73–116. *[Erfahrung]*
Schmeller, Thomas: Das Recht der Anderen. Befreiungstheologische Lektüre des Neuen Testaments in Lateinamerika, Münster 1994 (= Neutestamentliche Abhandlungen, NF 27). *[Recht]*
Schmetterer, Eva: „Was ist die Frau, daß du ihrer gedenkst?". Eine systematisch-dogmatische Untersuchung zum hermeneutischen Ansatz Feministischer Theologie, Frankfurt/M 1989 (= Athenäum Monographien: Theologie; Bd. 3). *[Frau]*
Schmidt, Werner H.: Einführung in das Alte Testament, 3. Aufl., Berlin u.a. 1985. *[AT]*
Schmidt, Werner H.: Exodus. 1. Teilband Exodus 1–6, Neukirchen-Vluyn 1988 (= BK AT II/1). *[BK II/1]*
Schnädelbach, Herbert: Phänomenologie und Sprachanalyse, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 25.1 (2000), 79–97. *[Phänomenologie]*
Schneider, Norbert: Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert. Klassische Positionen, Stuttgart 1998. *[Erkenntnistheorie]*
Schoberth, Wolfgang: Gottes Allmacht und das Leiden, in: Werner H. Ritter u.a.: Der Allmächtige. Annäherungen an ein umstrittenes Gottesprädikat, Göttingen (Vandenhoek & Ruprecht) 1997, 43–67. *[Allmacht]*
Scholem, Gershom: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt/M. 1967. *[Mystik]*
Schottroff, Luise: Der gekreuzigte Mesch Jesus aus Galiläa, in: dies.: Befreiungserfahrungen.

Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, München 1990, 284–290. *[Der gekreuzigte Mensch]*
Schottroff, Luise, Dorothee Sölle und Elisabeth Moltmann-Wendel: Art. Kreuz, in: Wörterbuch der feministischen Theologie, hg. v. Elisabeth Gössmann u.a., Gütersloh 1991, 225–236. *[Art. Kreuz]*
Schramm, Michael: „Dem Widerstreit gerecht werden". Die Herausforderung der theologischen Sozialethik durch die postmoderne Philosophie Jean-François Lyotards, in: Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne, hg. v. Thomas Hausmanninger, Paderborn u.a. 1993, 141–155. *[Herausforderung]*
Schüngel-Straumann, Helen: Art. Bibel, in: Wörterbuch der Feministischen Theologie, hg. v. Elisabeth Gössmann u.a., Gütersloh 1991, 49–54. *[Art. Bibel]*
Schürger, Wolfgang: „Gottes Erde – Land für alle" – Landprobleme in Brasilien und die Rolle der Kirchen, in: Brasilien. Die Unordnung des Fortschritts, hg. v. Detlef Schelsky und Rüdiger Zoller, Frankfurt/M 1994, 225–261. *[Landprobleme]*
Schürger, Wolfgang: Homosexualität im Spannungsfeld von „zeitgemäß" und „schriftgemäß", in: Zeitworte. Der Auftrag der Kirche im Gespräch mit der Schrift, hg. v. Heinrich Assel u.a., Nürnberg (Seubert) 1994, 131–146. *[Homosexualität]*
Schürger, Wolfgang: Aporie der Erfahrung – Erfahrung der Aporie. Randglossen zum Erfahrungsbezug emanzipatorischer Theologien, in: Werkstatt Schwule Theologie 2/1 (1995), 3–10. *[Aporie]*
Schürger, Wolfgang: Theologie auf dem Weg der Befreiung. Geschichte und Methode des Zentrums für Bibelstudien in Brasilien, Erlangen 1995 (= Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene, Bd. 24). *[Theologie]*
Schürger, Wolfgang: Einige Thesen zur Standortbestimmung Schwuler Theologie, in: Werkstatt Schwule Theologie 3/ 1 (1996), 8–18. *[Standortbestimmung]*
Schürger, Wolfgang: Menschen unter dem Kreuz – Impulse nicht nur aus Lateinamerika im „Konflikt der Interpretationen", in: Ökumenische Perspektiven, hrg. v. Evang. Bund, LV Bayern (1997), 32–51. *[Menschen unter dem Kreuz]*
Schürger, Wolfgang: Womit der Glaube steht und fällt, in: Korrespondenzblatt 114 (1999), 66–69. *[Womit …]*
Schürger, Wolfgang: Eingetragene Lebenspartnerschaften – (k)ein Anlass für einen Kulturkampf? Orientierungshilfe zu kirchlichen Stellungnahmen, in: Werkstatt Schwule Theologie 6 (2000), 286–293. *[Lebenspartnerschaften]*
Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg(CH) 1988. *[Brot]*
Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Zu ihrem Gedächtnis … Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München/Mainz 1988. *[Gedächtnis]*
Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Feministische Theologie in verschiedenen Kontexten, in: Conc 32 (1996), 1f. *[Feministische Theologie]*
Schütz, Frère Roger: Die Regel von Taizé, 12. Aufl., Freiburg u.a. 1980. *[Regel]*
Schwantes, Milton: Am Anfang war die Hoffnung. Die biblische Urgeschichte aus der Sicht der Armen, München 1992. *[Hoffnung]*
Schwehn, Mark R: Christianity and Postmodernity: Uneasy Allies, in: Christianity and Culture in the Crossfire, hg. v. David A. Hoekema und Bobby Fong, Grand Rapids/Cambridge (Eerdmans Publishing) 1997, 155–168. *[Christianity]*
Schweitzer, Albert: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 2, Tübingen (Mohr) 1913. *[Leben-Jesu-Forschung]*
Schweitzer, Friedrich: Am Ende der religiösen Normalbiographie? Religionspädagogische Begleitung von Lebensläufen in Bewegung, in: Prozesse postmoderner Wahrnehmung. Kunst – Religion – Pädagogik. Dietrich Zilleßen zum 60. Geburtstag, hg. v. Bernd Beuscher u.a., Wien 1996, 61–71. *[Normalbiographie]*
Schwöbel, Christoph: Pluralismus II. Systematisch-theologisch. TRE 26**,** 724–739. *[Art. Pluralismus]*
Schwöbel, Christoph: Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens. Vier Thesen zur Bedeutung der Trinität in der chrisltichen Dogmatik, in: Marburger Jahrbuch Theologie

X. Trinität, hg. v. Wilfried Härle und Reiner Preul, Marburg 1998, 129–154. *[Trinitätslehre]*
Seubert, Harald: Geschichtlichkeit, Zeit und der andere: Philosophische Marginalien zu einem Gespräch mit der ‚Biblischen Dogmatik', in: Zeitworte. Der Auftrag der Kirche im Gesrpäch mit der Schrift. Friedrich Mildenberger zum 65. Geburtstag, hg. v. Heinrich Assel u.a., Nürnberg 1994, 202–223. *[Marginalien]*
Sistermann, Rolf: Gemeinschaft ohne Konsens? Überlegungen (nicht nur) in religionspädagogischem Interesse, in: Prozesse postmoderner Wahrnehmung. Kunst – Religion – Pädagogik. Dietrich Zilleßen zum 60. Geburtstag, hg. v. Bernd Beuscher u.a., Wien 1996, 49–60. *[Gemeinschaft]*
Slenczka, Notger: Kontext und Theologie. Ein kritischer Versuch zum Programm einer „kontextuellen Theologie", in: NZSTh 35 (1993), 303–331. *[Kontext]*
Slenczka, Notger: Schwierigkeiten mit „kontextueller Theologie". Antwort an Martin Leiner und Andreas Grünschloß, in: NZSTh 40 (1998), 214–230. *[Schwierigkeiten]*
Sölle, Dorothee: Es muß doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott, Hamburg 1992. *[Mehr als alles]*
Sölle, Dorothee: Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei", Hamburg (Hoffmann und Campe) 1997. *[Mystik]*
Sölle, Dorothee, Kuno Füssel und Fulbert Steffensky: Die Sowohl-als-auch-Falle. Eine theologische Kritik des Postmodernismus, Luzern 1993. *[Sowohl-als-auch-Falle]*
Sommer, Manfred: Lebenswelt und Zeitbewußtsein, Frankfurt/M 1990. *[Lebenswelt]*
Specht, Rainer: René Descartes, in: Klassiker der Philosophie, hg. v. Otfried Höffe, München 1981, 1, 301–321. *[Descartes]*
Steffensky, Fulbert: Feier des Lebens. Spiritualität im Alltag, Stuttgart (Kreuz) 1984. *[Feier des Lebens]*
Stegemann, Wolfgang: Der Tod Jesu als Opfer? Anthropologische Aspekte seiner Deutung im Neuen Testament, in: Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung, hg. v. Richard Riess, Stuttgart u.a. 1996, 120–139. *[Tod Jesu]*
Steinhäuser, Martin: Homosexualität als Schöpfungserfahrung. Ein Beitrag zur theologischen Urteilsbegründung, Stuttgart 1998. *[Schöpfungserfahrung]*
Stellungnahme der Landessynode zu Fragen der Homosexualität, in: nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 48/ 23/24 (1993), 444–446. *[Fürther Erklärung]*
Stoiber, Edmund: Herausforderungen des 21. Jahrhunderts. Rede zum 50. Übersee-Tag am 6. Mai 1999 in Hamburg, http://www.bayern.de/Politik/Reden/1999/990506.html . *[Herausforderungen]*
Strahm, Doris: Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feminstische Theologie, Freiburg (CH) 1987. *[Aufbruch]*
Ströker, Elisabeth: Husserls Werk. Zur Ausgabe der Geammelten Schriften, Hamburg 1992. *[Husserls Werk]*
Stuhlmacher, Peter: Exegese und Erfahrung, in: Verifikationen. Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag, hg. v. Eberhard Jüngel, Tübingen 1982, 67–89. *[Exegese und Erfahrung]*
Stuhlmacher, Peter: Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik, 2, Göttingen 1986 (= NTD ErgR 6). *[Hermeneutik]*
Suchocki, Marjorie Hewitt: Constructing Theo-logy in a Deconstructive Age, in: Religion and the Postmodern View: 1991 Paine Lectures in Religion, hg. v. Ron Farmer, (University of Columbia) 1991, 37–47. *[Constructing Theology]*
Suchocki, Marjorie H.: Prozesstheologie und Evolution, in: Conc 36/1 (2000), 43–53. *[Prozesstheologie]*
Sundermeier, Theo: Erwägungen zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens, in: Die Begegnung mit dem Anderen, hg. v. Theo Sundermeier, Gütersloh 1991, 13–28 (= Theo Sundermeier: Konvivenz und Differenz, Erlangen 1995 [MF.NF 3], 87–101). *[Erwägungen]*
Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Tübingen 1998 (= UTB 2048). *[Selbstdarstellungen]*

Tamayo, Juan José: Rezeption der Theologie der Befreiung in Europa, in: Mysterium Libertationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Band 1, hg. v. Igancio Ellacuria und Jon Sobrino, Luzern 1995, 37–62. *[Rezeption]*
Taureck, Bernhard: Lévinas zur Einführung, Hamburg 1991. *[Einführung]*
Taylor, Mark C.: Erring. A Postmodern A/theology, Chicago (University of Chicago Press) 1984. *[Erring]*
Taylor, Mark C.: The End(s) of Theology, in: Theology at the End of Modernity: Essays in Honor of Gordon D. Kaufman, hg. v. Sheila Greeve Davaney, Philadelphia (Trinity Press) 1991, 233–248. *[End(s)]*
Taylor, Mark C.: Disfiguring: Art, Architecture, Religion, Chicago (University of Chicago Press) 1992. *[Disfiguring]*
Taylor, Mark C.: nO nOt nO, in: Derrida and Negative Theology, hg. v. Harold Coward und Toby Foshay, Albany (State University of New York Press) 1992, 167–198. *[nO nOt nO]*
Taylor, Mark C.: Reframing postmodernisms, in: Shadow of Spirit. Postmodernism and Religion, hg. v. Philippa Berry und Andrew Wernick, London/New York (Routledge) 1992, 11–29. *[Reframing]*
Taylor, Mark C.: La dénegation de Dieu, in: La théologie en postmodernité, hg. v. Pierre Gisel und Patrick Evrard, Genève 1996, 331–352. *[Dénagation]*
Tilley, Terrence W.: Postmodern Theologies: the challenge of religious diversity, Maryknoll (Orbis) 1995. *[Postmodern Theologies]*
Tillich, Paul: Der Mut zum Sein, 2. Aufl., Stuttgart 1954. *[Mut zum Sein]*
Tillich, Paul: Systematische Theologie. Band I, Stuttgart 1955. *[ST I]*
Tillich, Paul: Systematische Theologie. Band II, 3. Aufl., Stuttgart 1958. *[ST II]*
Tillich, Paul: Systematische Theologie. Band III, Stuttgart 1966. *[ST III]*
Track, Joachim: Art. Erfahrung III/2. Neuzeit. TRE 10**,** 116–128. *[Art. Erfahrung]*
Track, Joachim: Überlegungen zum Problem der religiösen Interpretation der Wirklichkeit, in: KuD 20 (1974), 106–137. *[Religiöse Interpretation]*
Track, Joachim: Erfahrung Gottes. Versuch einer Annäherung, in: KuD 22 (1976), 1–21. *[Erfahrung Gottes]*
Track, Joachim: Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott, Göttingen 1977 (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie). *[Sprachkritische Untersuchungen]*
Track, Joachim: Versöhnte und versöhnende Frömmigkeit, in: Spiritualität, hg. v. Herwig Wagner, Stuttgart 1987. *[Spiritualität]*
Track, Joachim: Lebensform, Bild und innere Erfahrung. Zur Bedeutung von Wittgensteins Interpretation religiöser Äußerungen, in: Von Wittgenstein lernen, hg. v. Wilhelm Vossenkuhl, Berlin 1992, 151–168. *[Lebensform]*
Track, Joachim: Dogmatik als Phänomenologie? Bemerkungen zum Verhältnis von Offenbarung, Erfahrung, Erkenntnis und Parteinahme in der christlichen Theologie, Wilfried Joest zum 80. Geburtstag, in: Phänomenologie, hg. v. Wilfried Härle und Reiner Preul, Marburg 1994, 11–44. *[Phänomenologie?]*
Track, Joachim: Das Opfer am Ende. Eine kritische Analyse zum Opferverständnis in der christlichen Theologie, in: Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung, hg. v. Richard Riess, Stuttgart u.a. (Kohlhammer) 1996, 140–167. *[Opfer]*
Track, Joachim: Theologie am Ende – am Ende Theologie? Ein Gespräch mit Jean-François Lyotard, in: Spurensuche im Grenzland. Postmoderne Theorien und protestantische Theologie, hg. v. Hans Jürgen Luibl, Wien 1996, 15–64. *[Theologie am Ende]*
Track, Joachim: Die Moderne im Kreuzfeuer gegenwärtiger Kritik, in: Die Ambivalenz der Moderne. The Ambivalence of Modernity. Mdernitetens ambivalens, hg. v. Johannes Brosseder und Evah Ignestam, Uppsala (Tro & Tanke) 1999, 15–41. *[Moderne]*
Track, Joachim: Pluralismus aus Glauben? Überlegungen zur gegenwärtigen Debatte um den Pluralismus in Theologie und Kirche, in: BThZ 17 (2000), 108–132. *[Pluralismus]*

Tracy, David: Theology and the Many Faces of Postmodernity, in: Theology Today 51 (1994), 104–114. *[Theology]*

Traitler, Reinhild: Feministische Theologie im Spannungsfeld zwischen Bibel und Erfahrung, in: Pastoraltheologie 81 (1992), 414–428. *[Spannungsfeld]*

Und die Frauen? Befreiungstheologen stehen Rede und Antwort, hg. v. Elsa Tamez, Münster 1990. *[Frauen]*

van den Brink, Gijsbert: Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence, Kampen 1993 (= Studies in Philosophical Theology 7). *[Almighty God]*

van den Brink, Gijsbert: Art. Allmacht, RGG IV/1 (1998), 319f. *[Art. Allmacht]*

Varieties of Postmodern Theology, hg. v. David Ray Griffin, William A. Beardslee und Joe Holland, Albany (State University of New York Press) 1989. *[Varieties]*

Vattentin, Joachim: Dekonstruktion. Theologie. Eine Anstiftung, in: Das Ende der alten Gewißheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne, hg. v. Walter Lesch und Georg Schwind, Mainz 1993, 13–26. *[Dekonstruktion]*

Vattimo, Gianni: Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik, Wien 1986. *[Jenseits vom Subjekt]*

Vattimo, Gianni: Das Ende der Moderne, Stuttgart 1990. *[Ende]*

Vattimo, Gianni: The Adventure of Difference, in: ders.: The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger, Baltimore (Johns Hopkins University Press) 1993, 137–157. *[Adventure]*

Vattimo, Gianni: Die Wahrheit der Hermeneutik, in: ders.: Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie, Frankfurt/M/ New York 1997, 111–139. *[Wahrheit]*

Vattimo, Gianni: Glauben – Philosophieren (Org.: Credere di credere), Stuttgart 1997. *[Glauben]*

Vattimo, Gianni: Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie, Frankfurt/M 1997. *[Interpretation]*

Vattimo, Gianni: Rekonstruktion der Rationalität, in: ders.: Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie, Frankfurt/M 1997, 140–158. *[Rationalität]*

Vergauwen, Guido: Faire la théologie aujourd'hui. Le catholicisme en condition de postmodernité, in: La théologie en postmodernité, hg. v. Pierre Gisel und Patrick Evrard, Genève 1996, 229–252. *[Faire la théologie]*

Vielhauer, Philipp: Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin u.a. (de Gruyter) 1975. *[Literatur]*

Völkner, Peter: Derrida und Husserl. Zur Dekonstruktion einer Philosophie der Präsenz, Wien 1993. *[Derrida und Husserl]*

von Lüpke, Geseko: Der Fingerabdruck Gottes, in: Publik-Forum Nr.16 (1999), 44–48. *[Fingerabdruck]*

Vorgrimmler, Herbert: Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken, Freiburg/Br. u.a. 1985. *[Rahner]*

Vries, Josef de: Wahrheit. II. Bedeutungsmannigfaltigkeit, in: Philosophisches Wörterbuch, hg. v. Walter Brugger, 14, Freiburg/Basel/Wien 1976, 448f. *[Wahrheit]*

Wagner, Herwig: Ökumenische Sprachschwierigkeiten im Gefolge einer neuen Erfahrungstheologie. Am Beispiel Südafrikas und Lateinamerikas, in: Erfahrung – Glaube – Theologie. Beiträge zu Bedeutung und Ort religiöser Erfahrung, hg. v. Horst-Dietrich Preuß im Auftrag des Dozentenkollegiums der Augustana-Hochschule, Calw 1983, 155–171. *[Sprachschwierigkeiten]*

Waldenfels, Bernhard: Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem, in: Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls, hg. v. Otto Pöggeler, Frankfurt/M 1989, 106–118. *[Lebenswelt]*

Walsh, Thomas G.: Deconstruction, Countersecularization, and Communicative Action: Prelude to Metaphysics, in: Religion, Ontotheology, and Deconstruction, hg. v. Henry Ruf, New York (Paragon House) 1989, 114–126. *[Deconstruction]*

Ward, Graham: Barth, Derrida, and the Language of Theology, Cambridge (Cambridge University Press) 1995. *[Barth, Derrida …]*
Was auf dem Spiel steht. Diskussionsbeiträge zu Homosexualität und Kirche, hg. v. Barbara Kittelberger, Wolfgang Schürger und Wolfgang Heilig-Achneck, München 1993. *[Was auf dem Spiel steht]*
Was sie glauben. Texte von Jugendlichen, hg. v. Robert Schuster, Stuttgart 1984. *[Was sie glauben]*
Weber, Elisabeth: Nachdenken als Nach-Denken: Anamnesis, in: Parabel. Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, hg. v. Michael Mayer und Markus Hentschel, Gießen 1990, 256–277. *[Nachdenken]*
Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte zur Postmoderne-Diskussion, hg. v. Wolfgang Welsch, Weinheim 1988 (= Acta Humanoria). *[Schlüsseltexte]*
Welker, Michael: Hoffnung und Hoffen auf Gott, in: Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag, hg. v. Hermann Deuser u.a., München 1986, 23–38. *[Hoffnung]*
Welker, Michael: Universalität Gottes und Relativität der Welt, 2., Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1988. *[Universalität Gottes]*
Welker, Michael: Implizite Axiome. Zu einem Grundkonzept von Dietrich Ritschls „Logik der Theologie“, in: Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns, hg. v. Wolfgang Huber u.a., München (Kaiser) 1990, 30–38. *[Fundamentaltheologie]*
Welker, Michael: Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1993. *[Gottes Geist]*
Welsch, Wolfgang: Postmoderne – Pluralität als ethischer und politischer Wert, Köln 1988 (= Kleine Reihe der Walter Raymond Stiftung, Heft 45). *[Pluralität]*
Welsch, Wolfgang: Unsere postmoderne Moderne, 2, Weinheim 1988 (= Acta Humaniora). *[Postmoderne Moderne]*
Welz, Frank: Kritik der Lebenswelt. Eine soziologische Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und Alfred Schütz, Opladen 1996. *[Kritik der Lebenswelt]*
Wendel, Saskia: Ästhetik des Erhabenen – Ästhetik der Theologie? Zur Bedeutung des Nicht-Darstellbaren bei Jean François Lyotard, in: Das Ende der alten Gewißheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne, hg. v. Walter Lesch und Georg Schwind, Mainz 1993, 48–72. *[Ästhetik]*
Werner, Wolfgang: Das Buch Jeremia. Kapitel 1–25, Stuttgart 1997 (= Neuer Stuttgarter Kommentar AT 19/1). *[Jeremia]*
Westermann, Claus: Genesis. 1. Teilband Genesis 1–11, Neukirchen-Vluyn 1974 (= BK AT I/1). *[BK I/1]*
Westermann, Claus: Genesis. 2. Teilband Genesis 12–36, Neukirchen-Vluyn 1981 (= BK AT I/2). *[BK I/2]*
Westphal, Merold: Postmodernism and religious reflection, in: International Journal for Philosophy of Religion 38/ God. Reason and Religion (1995), 127–143. *[Postmodernism]*
Whitehead, Alfred North: Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt/Main 1987 (= stw 690). *[Prozeß]*
Wiehl, Reiner: Zur philosophischen Bedeutung von Dietrich Ritschls theologischem Konzept der „Impliziten Axiome“, in: Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns, hg. v. Wolfgang Huber u.a., München (Kaiser) 1990, 127–139. *[Bedeutung]*
Wilfred, Felix: The Postmodern with Teeth: Opportunity for a Creative Western Theology, in: Inkulturation und Kontextualität. Theologien im weltweiten Austausch, Festgabe Ludwig Bertsch, hg. v. Monika Pankoke-Schenk u.a., Frankfurt/M 1994, 321–332. *[Postmodern]*
Winquist, Charles E.: Desiring Theology, Chicago/London (The University of Chicago Press) 1995. *[Desiring Theology]*
Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen, in: Ludwig Wittgenstein: Schriften. Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/M (Suhrkamp) 1960, 279–544. *[PU (a)]*
Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen, 3. Aufl., Frankfurt/Main 1975. *[PU (b)]*
Wolfinger, Franz: Ein gemeinsames Weltethos? Überlegungen zu einem aktuellen Streit, in:

Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne, hg. v. Thomas Hausmanninger, Paderborn u.a. 1993, 171–185. *[Weltethos?]*

Wolterstorff, Nicholas: Realism vs. Anti-Realism: How to Feel at Home in the World, ed. by Daniel O. Dahlstrom, 182–205, in: Realism. Proceedings of the American Catholic Philo-sophical Association 59(1984), hg. v. Daniel O. Dahlstrom, 1984, 182–205. *[Realism]*

Wörz, Michael: Wirtschaft, Ethik und Moral. Das Verhältnis von Wirtschaft, Ethik und Moral in der Systemtheorie Niklas Luhmanns und der Sozialphilosophie Emmanuel Lévinas' als Ansatz für eine Wirtschaftsethik als Dialog, Selbstorganisation und Beratung, Tübingen (Diss. masch.schr.) 1993. *[Wirtschaft …]*

Wright, G.E.: Art. Schöpfung II. Im AT. RGG (3. Aufl.) V**,** 1473–1476. *[Art. Schöpfung]*

Wunderlich, Reinhard: Pluralität als religionspädagogische Herausforderung, Göttingen 1997. *[Pluralität]*

Wunderlich, Reinhard: Pluralität und Selbstbegrenzung – die enzyklopädische Frage in der Postmoderne, in: Religionspädagogik und Theologie. Enzyklopädische Aspekte. Festschrift zum 65. Geburtstag für Professor Dr. Wilhelm Sturm, hg. v. Martin Rothgangel Werner Ritter, Stuttgart u.a. (Kohlhammer) 1998, 135–148. *[Pluralität und Selbstbegrenzung]*

Wyschogrod, Edith: Towards a Postmodern Ethics. Corporality and Alterity, in: Ethics and Aesthetics. The Moral Turn of Postmodernism, hg. v. Gerhard Hoffmann und Alfred Hornung, Heidelberg 1996, 53–67. *[Ethics]*

Zwick, Elisabeth: Geschichte in Gott? Ein Versuch zur Begründung der Eigenwertigkeit von Geschichte. Eine Untersuchung über das Spannungsfeld von Trinität und Geschichte, St. Ottilien 1987 (= Dissertationen: theologische Reihe 27). *[Geschichte]*