

Die Quelle des Glaubens und Denkens

Zum theologischen Ort der Heiligen Schrift heute

*Die Schrift nicht kennen,
heißt Christus nicht kennen*
(Hieronymus)

Karlheinz Ruhstorfer

„Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser, so lechzt meine Seele, Gott, nach dir. Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott“ (Ps 42). Durst gehört zu den quälendsten Erfahrungen, die der Mensch machen kann. Auf diese Grunderfahrung spielt der Psalmist an, wenn er die Sehnsucht nach Gott mit dem Durst eines Hirsches vergleicht. Doch während der Mensch offenkundig nicht lange ohne Wasser leben kann, scheint es durchaus möglich zu sein, ein Leben lang ganz ohne Gott zu glücklich und zufrieden verbringen zu können. Man kann nun aber auch mit Karl Rahner durchaus der Auffassung sein, dass kein Mensch wahrhaft ohne Gott lebt, ja dass ein impliziter Gottesbezug zum Wesen des Menschen gehört. Dann könnte der Durst nach Gott für den Menschen *als solchen* durchaus bedrohlich werden. Doch war der große Freiburger Theologe stets bemüht zu zeigen, dass und wie Gottes „Wasser des Lebens“ auch auf verschlungenen Wegen den scheinbar voll und ganz Ungläubigen zu erreichen vermag.

Wo aber wären die Quellen dieses Wassers zu finden? In Psalm 1 heißt es, dass der Mensch, der über Gottes Weisung bei Tag und bei Nacht nachdenkt, einem Baum gleicht, „der an Wasserbächen gepflanzt ist, der zur rechten Zeit seine Frucht bringt und dessen Blätter nicht welken“. Demnach wäre die lebensspendende Quelle die Tora, die Weisung Gottes für sein Volk, in welcher er seinen Willen kundgetan hat. Im weiteren Verständnis rückt damit die Bibel in den Blick. Auch das Neue Testament verwendet das Bild vom Wasser, bezieht es aber auf die Person Jesu von Nazareth, so im Johannesevangelium, wo Jesus, erschöpft von der Reise, eine Frau um Wasser bittet und mit Blick auf das gewöhnliche Trinkwasser sagt: „Wer von diesem Wasser trinkt, wird wieder Durst be-

kommen; wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird niemals mehr Durst haben; vielmehr wird das Wasser, das ich ihm gebe, in ihm zur sprudelnden Quelle werden, deren Wasser ewiges Leben schenkt“ (Joh 4,14). Hier erscheint Jesus selbst als Quelle und Wasser.

Im Folgenden wird zunächst das Verhältnis von Jesus Christus als der eigentlichen Quelle des Glaubens zur Heiligen Schrift bedacht (I.). In einem zweiten Schritt kommen dann die verschiedenen Bezeugungsinstanzen (*loci theologici*) dieses Anfangs zur Sprache (II.). Hier werden zuerst Schrift und Tradition (II.1.a) sowie Kirche und Lehramt (II.1.b) kurz vorgestellt, um dann weitere theologisch-philosophische Orte (II.2.) in den Blick zu nehmen. Dabei rückt zunächst das affirmative Verhältnis der spekulativen Theologie und Philosophie in den Blick (II.2.a). Sowohl Patristik und Scholastik wie auch neuzeitliches Denken werden in ihrer Bezogenheit auf die Schrift angesprochen. In einer Zeit, die sich ebenso offenkundig wie vordergründig nicht mehr als christlich begreift, gewinnen auch fremde oder säkulare *loci* an Bedeutung, denn auch sie enthalten Spuren der göttlichen Selbstmitteilung. Deshalb wird auch das klassisch moderne Denken des 19. und 20. Jahrhunderts als *locus theologicus alienus* erschlossen (II.2.b). Schließlich kommt das postmoderne Verhältnis zu Metaphysik und Heiliger Schrift zur Sprache, welches ebenfalls in seiner theologischen Relevanz bedacht werden muss (II.2.c). Diese theologischen und philosophischen Orte sind gewissermaßen verschiedene Wasserläufe, die in je eigener Weise sowie in ganz unterschiedlicher Quantität und Qualität ein heutiges Denken und Glauben befeuchten und damit beleben. Als Schluss soll ein kurzer Ausblick gegeben werden auf das mögliche Verhältnis der verschiedenen *topoi* zueinander.

1. Die Offenbarung im christlichen Verständnis oder: Jesus und die Bibel

Die Bibel ist das heilige Buch der Christen. Doch während in den anderen Buchreligionen, vor allem im Islam, die Heilige Schrift selbst als die wortwörtlich inspirierte Offenbarung Gottes vorgestellt wird, bleibt die Bibel im christlichen Verständnis nur in abgeleitetem Sinn Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil stellt fest, dass die eigentliche Offenbarung die Selbstgabe Gottes in Jesus Christus ist.¹ Im Grunde ist Christus selbst der Quell (*scatu-*

¹ DV 2 (DH 4202), „Es hat Gott in seiner Güte und Weisheit gefallen, sich selbst zu

rigo), dem dann Heilige Überlieferung und Heilige Schrift entspringen.² Streng genommen kann also nur Jesus Christus selbst der *Weg* zum göttlichen Vater und mithin der Ursprung der *Wahrheit* und des *Lebens* sein. Die christliche Offenbarung ist damit zuinnerst personaler Natur, weshalb der johanneische Jesus von sich sagen kann: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6).

Jedes Ereignis bedarf der Deutung, und jede Deutung geschieht in den Wissensformationen einer bestimmten Zeit, so auch das Ereignis der Menschwerdung Gottes. Jesus selbst hat sich zu Lebzeiten in Kategorien seines jüdischen Glaubens gedeutet, wenn er, wie anzunehmen ist, sich etwa als „Menschensohn“ bezeichnete³ oder sich in besonderer Weise in ein neuartiges Verhältnis zur Tora setzte – so in den Anti-Thesen der Bergpredigt: „Euch ist gesagt worden ... ich aber sage euch!“⁴ Damit ein Ereignis aber voll erfasst werden kann, muss es selbst abgeschlossen sein. Dies gilt um so mehr im Falle Jesu, da erst sein Tod und seine Auferstehung zum herausragenden Ausgangspunkt christlichen Glaubens werden.⁵ Schon kurz nach Ostern wird Jesus mit weiteren, der alttestamentlichen Tradition entstammenden Begriffen interpretiert. Als Beispiele seien die Hoheitstitel *christós* (der Gesalbte) und *kýrios* (der Herr) genannt.⁶ Indem Jesus in die Nähe Gottes rückt – etwa im Philipperhymnus (Phil 2,6–11) – und auf ihn schließlich Gottesprädikate wie eben die Bezeichnung als *kýrios* übertragen werden, verlässt der christliche Glaube seine Einbindung in das Judentum. Dabei war und ist es für die theologische Deutung wichtig, sowohl die Kontinuität Jesu zum Judentum herauszustreichen – er lebte voll und ganz als Jude seiner Zeit – als auch die Trennlinien zu sehen, welche schließlich zur Interpretation Jesu als menschengewordenem Gott und mithin zum Christentum führen.

offenbaren und das heilige Geheimnis seines Willens bekannt zu machen (vgl. Eph 1,9), dass die Menschen durch Christus, das Fleisch gewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und der göttlichen Natur teilhaftig gemacht werden (Eph 2,18; 2 Petr 1,4)“.

Vgl. dazu J. Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, in: J. Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, Freiburg – Basel – Wien 2005, 37–82, 52ff.

² DV 9 (DH 4212). Siehe dazu auch hier II.1.a.

³ G. Theißen / A. Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 32001, 470–480. Zum Ganzen siehe auch Th. Söding, Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Freiburg – Basel – Wien 2006.

⁴ Theißen / Merz, Jesus (n. 3) 456ff.

⁵ Interessant hierzu auch G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 3 Bde., Hamburg 1995, hier 3, 239 und 245. Die eigentlich religiöse Betrachtung Jesu, die Betrachtung *im Geist*, kann erst nach dem Tod Jesu einsetzen; erst hier wird der höchste und tiefste Punkt der Geschichte erreicht.

⁶ Theißen / Merz, Jesus (n. 3) 480–486.

Die maßgebliche und anfängliche Deutung des Jesus-Ereignisses finden wir in den biblischen Schriften des Neuen und selbstverständlich auch des Alten Testaments, da dieses die Heilige Schrift Jesu war und Jesus, wie gesagt, bereits von seinen ersten Jüngern in biblischen Kategorien interpretiert wurde. Damit wird die Heilige Schrift im Ganzen zur primären Quelle des Wissens über die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth zumal die Vorstellung einer zweiten Quelle, welche in mündlicher apostolischer Überlieferung bestünde, schlicht nicht greifbar ist.⁷

Im Umfeld der „Dritten Rückfrage“ nach dem historischen Jesus (Sanders, Dunn, Theißen) fand bezüglich des Ausgangspunkts des Wissens eine Akzentverlagerung statt, die für die systematische Theologie von größter Bedeutung ist. Es ist zu erinnern, dass die erste Rückfrage, die sich wesentlich im 19. Jahrhundert entfaltete, den Versuch darstellte, den „wirklichen“ Jesus hinter den spekulativ-dogmatischen Interpretationen freizulegen. Entscheidend für die „Liberale Leben Jesu Forschung“ war die Frage nach dem weltlichen oder historischen Referenten der biblischen Dokumente. Doch vor allem *Albert Schweizers* Werk „Vor Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ (Tübingen 1906), aber auch die Arbeiten *Rudolf Bultmanns* führten zum Zusammenbruch der Ersten Rückfrage. Doch forderte *Ernst Käsemann* 1954 eine neue Besinnung auf den historischen Jesus, da das christologische Kerygma selbst zur Frage nach der äußeren Wirklichkeit verpflichtete.⁸ Vor allem durch die Differenz zu urchristlicher Verkündigung und Judentum ermittelte die „Zweite Rückfrage“ das authentische Jesusgut. Dagegen ordnete

⁷ Noch immer relevant zu diesem Thema ist der Exkurs „Die Suffizienz der Schrift bei den Vätern und bei den Theologen des Mittelalters“, in: *Y. Congar*, Die Tradition und die Traditionen, Mainz 1965, 152–169. Siehe auch *J. Geiselman*, Die Heilige Schrift und die Tradition, Freiburg 1962, bes. 91–107 und 274–282; *ders.*, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen, in: *M. Schmaus* (Hg.), Die mündliche Überlieferung (München 1957), 123–206. Kritisch dazu *J. Ratzinger*, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (n. 1), passim; auch Ratzinger hält fest (*ders.*, Das Problem der Dogmengeschichte in der katholischen Theologie, Köln – Opladen 1966, 19): „In Wirklichkeit sind uns über die Schrift hinaus keine nachweisbar auf das apostolische Zeitalter zurückgehenden Nachrichten verblieben [...]“. Die Frage nach außerkanonischem Schrifttum liegt auf einer anderen Ebene. Dazu hier weiter unten. Zum Verhältnis Schrift und Jesus siehe auch *W. Kasper*, Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive, in: *W. Pannenberg*, Verbindliches Zeugnis I, Kanon – Schrift – Tradition, Freiburg – Göttingen 1992, 335–370 und zu den verschiedenen Deutungen Ratzingers und Kaspers *K.-H. Menke*, Wahrheit und Geschichte, Theorie und Praxis. Fragende Erinnerungen eines „Achtundsechzigers“, in: *ThGl* 96 (2006) 148–170, bes. 152ff.

⁸ Das Problem des historischen Jesus, in: *ZThK* 51 (1054) 125–153.

die so genannte „third quest“ Jesus stärker ins palästinensische Judentum seiner Zeit ein, darüber hinaus wurden nicht-kanonische Quellen berücksichtigt und das sozialgeschichtliche Interesse trat hervor. Für unseren Zusammenhang entscheidend scheint mir jedoch die Tatsache zu sein, dass die moderne Bindung an die weltlich-historische Referenz zurücktrat, ohne allerdings aufgegeben zu werden. So folgte auf die Flucht vor dem Dogma⁹ unmittelbar „the Flight from History“,¹⁰ da das Ende der spekulativen Metaphysik schließlich auch das Vertrauen in die Objektivität historischer Forschung erschütterte. Die Vorstellung, durch die Texte des NT hindurch auf die objektive Realität Jesu zu blicken, wurde geschwächt, gleichwohl blieb die Überzeugung bestehen, dass eine christliche Deutung der biblischen Schriften wegen der herausragenden Stellung der Inkarnation des göttlichen Worts niemals ganz auf die Frage nach dem historisch Fassbaren verzichten kann.¹¹ Dabei galt es, das Verhältnis von historischer Referenz und sprachlicher Signifikanz neu zu bestimmen.

Paul Ricoeur hatte bereits in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts das Verhältnis von Fiktionalität und Faktizität der Texte durch den Gedanken der Metaphorik neu zu fassen versucht.¹² Die Metapher legt einerseits „Zeugnis ab von der schöpferischen Kraft der Rede“¹³. Gerade durch das fiktionale Moment der Metapher wird das Vergangene vergegenwärtigt. Andererseits „enthält sie auch eine Dimension von Denotation, von äußerer Referenz“.¹⁴ Doch rückt das Sprachgeschehen selbst in den Vordergrund. Der Exeget *Jens Schröter* beschreibt das Ziel der Forschung wie folgt: „Das Ergebnis ist nicht der ‚wirkliche Jesus‘ *hinter* den Evangelien. Das Ergebnis ist eine historische Konstruktion, die den Anspruch erhebt, unter den gegenwärtigen Erkenntnisbedingungen plausibel zu sein.“¹⁵ Nicht die nackte Tatsache, sondern das Ereignis

⁹ *J.D.G. Dunn*, *Jesus Remembered*, Cambridge 2003, 25–65.

¹⁰ *Dunn*, op. cit. 67–98.

¹¹ Vgl. *W.H. Kelber*, *Der historische Jesus. Bedenken zur gegenwärtigen Diskussion aus der Perspektive mittelalterlicher, moderner und postmoderner Hermeneutik*, in: *J. Schröter – R. Brucker* (ed.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, Berlin – New York 2002, 15–66, 47.

¹² Siehe *P. Ricoeur*, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, in: *Ders. und E. Jüngel*, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Mit einer Einführung von Pierre Gisel*, München 1974, 24–44, 33.

¹³ *P. Ricoeur*, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, in: *Ders. und Jüngel*, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (n. 12) 45–70, 45.

¹⁴ *Ebd.*

¹⁵ *J. Schröter*, *Von der Historizität der Evangelien. Ein Beitrag zur gegenwärtigen*

nis in *Verbindung* mit der je zeitgemäßen Interpretation findet sich im Zentrum der Aufmerksamkeit. Dies impliziert, dass sich jede Zeit das Christusereignis unter den zu Gebote stehenden Denkformen neu aneignen kann und muss.

Es ist ein herausragendes Merkmal des neueren Denkens, dass an die Stelle der klassisch modernen Referenz als primärem Bezug die Struktur der Zeichen oder die Signifikanten getreten sind. Die *medialen* und *sprachlichen Gegebenheiten* rückten in den Vordergrund. Der entscheidende Sprachakt für die neuere Art von Exegese, wie sie von *James Dunn*¹⁶ oder *Jens Schröter*¹⁷ betrieben wird, ist die „produktive Erinnerung“, die in der Spannung zwischen Ereignis und Erzählung geleistet wird. Es geht nicht um die rein äußeren Tatsachen, sondern um die innere Einsicht in die gegenwärtige Relevanz des Geschehenen.¹⁸ Die Er-Innerung bewahrt das Gewesene im Geist und belebt es durch die jeweilige kreative Beziehung auf das konkrete Leben. Nach Ricoeur bietet die gedichtete Welt der Bibel dem Menschen einen Aufenthalt. Die „Textwelt“ ist ein „Entwurf von Welt, die ich bewohnen kann, um eine meiner wesenhaften Möglichkeiten darein zu entwerfen“¹⁹. So drängt auch das poetische Moment der Jesuserzählungen darauf, die alltägliche Wirklichkeit des Lesers zu verwandeln und zwar nicht durch die bloße Begegnung mit einer äußeren Wirklichkeit, sondern durch die er-innerte *Wahrheit* des Glaubens, die gleichwohl auch *Wirkliches* im Blick hat.²⁰

Die Heilige Schrift ist also einerseits ein historisch erforschbarer Text wie jeder andere, verfasst von Menschen einer bestimmten Zeit für Menschen eben derselben Zeit. Doch andererseits ist die Schrift, *im Geist* betrachtet, ihrerseits Bestandteil des

Diskussion um den historischen Jesus, in: Ders. u. R. Brucker (Hgg.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, Berlin-New York 2002, 163–212, 205f. Vgl. J. Schröter, A. Edelbüttel (ed.), *Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive*, Berlin 2004.

¹⁶ *Dunn*, Jesus (n. 9)

¹⁷ *J. Schröter*, *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*, Neukirchen-Vluyn 1997. Hier auch zur Frage nach den außerkanonischen Schriften im Umfeld des NT.

¹⁸ Schon die Texte des NT selbst leisten diese produktive Erinnerung, wenn etwa der johanneische Jesus mit der ihm in den Mund gelegten Wendung *egô eimí* zur menschgewordenen Gegenwart der göttlichen Herrlichkeit wird. Die Frage ist dann für die systematische Theologie nicht mehr: Hat er das wirklich gesagt?, sondern: Ist er es in Wahrheit?

¹⁹ *Ricoeur*, *Hermeneutik* (n. 12) 32.

²⁰ Siehe zum Ganzen auch *K. Wenzel*, *Zur Narrativität des Theologischen*, Frankfurt 1997.

Offenbarungsgeschehens und vor allem in diesem Sinne Glaubensquelle.²¹ Die biblischen Schriften sind die materialen Quellen, durch die das Wissen um die Offenbarung in Jesus Christus an uns kommt. Und wenn diese Selbstmitteilung Gottes nicht ihrerseits zur bloßen Vergangenheit werden will und soll, dann müssen die Schriften der Bibel selbst als ein Moment in der Selbstmitteilung Gottes aufgefasst werden: Das Wort Gottes, der göttliche *lógos*, der bei Gott ist und der selbst Gott ist, nimmt in Jesus Christus Fleisch an. Eben diese seine sinnlich leibliche Anwesenheit verlängert sich in die eucharistische Gegenwart des Leibes Christi und auch in die Kirche als dem gegenwärtigen Leib des Herren. Genau diese Selbstmitteilung Gottes wird für uns aber eröffnet und bleibend getragen durch die Heiligen Schrift. So ereignet sich schließlich auch und besonders in der Heiligen Schrift die Gegenwart des Wortes Gottes, ist sie doch in herausragender Weise selbst Mitteilung Gottes, selbst Wort Gottes.²² Schon das II. Vaticanum verweist in der Offenbarungskonstitution auf die Parallele von Eucharistie, Kirche und Heiliger Schrift, wenn es sagt:

„Die Kirche hat die Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der Liturgie, vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi ohne Unterlass das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht“ (DV 21).

Die Heilige Schrift ist demnach nicht nur das Zeugnis der Selbstmitteilung Gottes; sie ist, im *Heiligen Geist* aufgefasst, ihrerseits göttliche Selbstmitteilung.²³ Mit einem modifizierte Zitat aus der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*, wo die Kirche als eine komplexe Realität aus Göttlichem und Menschlichem bezeichnet wird,

²¹ Siehe dazu das III. Kapitel von *Dei Verbum*: Die göttliche Inspiration der Heiligen Schrift und ihre Auslegung (DH 4215–4220). Darin werden sowohl Gott wie auch die menschlichen Verfasser als *auctores* bezeichnet. Es handelt sich also keinesfalls um eine Verbalinspiration, vielmehr sind die menschliche Urheberschaft und die zeitliche Bedingtheit in aller Radikalität zu beachten.

²² Vgl. *J. Ratzinger*, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in: id., *Wort Gottes*, 83–116: 110f.: „[...] das Ereignis selbst kann ein ‚Wort‘ sein, wie es der biblischen Terminologie entspricht“, deshalb muss man damit rechnen, „dass Gott im Menschenworten als er selbst in der Welt sprechen könne“.

²³ *Walter Kasper* formulierte diesen Sachverhalt (n. 7) wie folgt: „Die Schriftwerdung des Wortes Gottes ist also ein inneres Moment des Ein-für-allemal der Offenbarung, deshalb nimmt sie an deren Inspirierbarkeit und Kanonizität (im Sinne von Maßstäblichkeit) teil (K. Rahner). Darum bezeugt die Heilige Schrift nicht nur Gottes Wort, sie ist Gottes Wort in menschlichem Wort und durch menschliches Wort. Sie ist geistgewirkte Ur-kunde des Evangeliums, durch welche Gott im Heiligen Geist immer wieder neu zu uns spricht“ (367).

könnte man formulieren: „Deshalb wird sie – *die Heilige Schrift* – in einer nicht unbedeutenden Analogie mit dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes verglichen. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das *textuelle Gefüge der Schrift* dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes.“²⁴

II. Die Heilige Schrift im Gefüge der Bezeugungsinstanzen

Die theologischen Orte sind nicht als eine Vielzahl von Quellen aufzufassen, aus welchen mehr oder weniger wasserreiche Ströme der Wahrheit fließen, vielmehr sind die Bezeugungsinstanzen Interpretationen der *einen* Quelle, die Jesus Christus selbst ist und die wiederum ihre herausragende und bleibende Gegenwart in der Heiligen Schrift gefunden hat.²⁵

1. Die Besonderheit der Heiligen Schrift

Nach dem bisher Gesagten ist klar, dass die Heilige Schrift nicht nur eine Bezeugungsinstanz neben anderen ist, vielmehr muss sie als *der Grund* vorgestellt werden, auf den alle anderen *loci* bezogen sind. Insofern die Bibel selbst als inspiriertes Gotteswort verstanden wird, ist sie als *Bedingung der Möglichkeit* für die anderen Instanzen zu begreifen.²⁶ Was aber besagt Bedingung der Möglichkeit von Bezeugungsinstanzen? Welche Instanzen wären heute zu beachten? Und in welcher Weise können unter den aktuellen Denk-Konstellationen der „Grund“ und das „Begründete“ in den Blick treten?²⁷ Für die Beantwortung dieser Fragen ist es nun unumgänglich, etwas auszuholen.

In jeder metaphysischen Denkart von Parmenides und Platon bis hin zu Hegels und Schellings Systemen war Gott, die göttliche Idee der Grund von allem oder das erste *Signifikat*. Die Transzen-

²⁴ *Lumen Gentium* 8 (DH 4118).

²⁵ Siehe das Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferungen des Konzils v. Trient, DH 1501, auch hier wird die auf Jesus selbst zurückgehende *puritas ipsa Evangelii* als die eine „Quelle aller heilsamen Wahrheit und Sittenlehre“ dargestellt.

²⁶ Dies hat auch *Peter Hünermann* herausgearbeitet, *Dogmatische Prinzipienlehre*, Münster 2003, 26.

²⁷ Siehe dazu *K. Ruhstorfer*, Zur Gegenwart der Offenbarung im Aufbau der Dogmatik, in: *ZkTh* 127/4 (2005) 449–481, darin den Abschnitt III. Die transzendente Weisung und die kategorialen Verhältnisse 463–474.

dentalphilosophie Immanuel Kants nennt Gott, Welt und Seele als die regulativen Vernunftideen, welche den letzten Grund als Bedingung der Möglichkeit von Allem weiteren darstellen. Aber auch die zwölf Verstandeskategorien sind transzendente Bedingungen von Erfahrung und Erkenntnis. An Stelle dieses geistigen Grundes trat im nachmetaphysischen Denken der Moderne ein stets anthropologisch vermittelter weltlicher *Referent*. Allem Verstand und aller Vernunft voraus geht nunmehr – uneinholbar – eine weltlich erfahrbare Realität. Dies galt auch noch für Martin Heidegger, wenn er nach dem erfahrbaren Sein selbst als der Bedingung der Möglichkeit von Seiendem fragte. Das weltlich gedachte Sein wird als das Existenziale vom Menschen in seiner Existenz als das Nichts erfahren. Karl Rahner versuchte, den metaphysisch-kantischen und den existenzphilosophisch-heideggerischen Begriff des Transzendentalen zu vermitteln. Für ihn wurde Gott zum Gegenstand in der *transzendentalen Erfahrung* und mithin zum übernatürlichen Existential. Dem *Transzendentalen* setzte er das *Kategoriale* als die Sphäre des endlichen Seienden entgegen. In einer abermaligen Wendung muss mit dem Eintritt in die so genannte Post-Moderne das Sprachliche als das Primäre angenommen werden.²⁸ Dies wurde auch für die Diskurse der Theologie zu einer verbindlichen Herausforderung.²⁹ Als Grund ist damit nicht mehr ein erstes *Signifikat*, nicht mehr ein erster *Referent*, sondern ein erster *Signifikant* aufzusuchen. Die Zeichen verbinden die Idealität des Signifikats mit der Sinnlichkeit des Bezugspunktes. Damit ist die maßgebliche Frage: Welches Zeichen, welche Zeichenstruktur, welcher Text lässt sich als Grund von der als „Sprachgestalten“ aufzufassenden Vielfalt des Kategorialen aufweisen? Anders ausgedrückt: Welcher transzendente Signifikant begründet die kategorialen Verhältnisse von Metaphysik, Moderne und Postmoderne?³⁰

Zunächst muss man bemerken, dass der post-moderne (Ab-)Grund selbst als die (un-)bestimmbare *écriture*, als eine (un)end-

²⁸ Dem entspricht der Versuch *H. Boeders* aufzuweisen, dass die abendländische Denkgeschichte nicht von der Gabe des Seins, sondern von der Gabe einer göttlichen Weisheit bedingt ist. Die Philo-sophia sei von epochalen Weisheitsgestalten hervorgerufen worden. Als maßgebliche Offenbarung für die Mittlere Epoche nennt Boeder das Neue Testament (Topologie der Metaphysik, München-Freiburg 1980, Das Vernunftgefüge der Moderne, München-Freiburg 1988; Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie, Würzburg 2006).

²⁹ Vgl. *Hünemann*, Prinzipienlehre (n. 26) 17.

³⁰ Hierzu auch *K. Ruhstorfer*, Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus, Paderborn u. a. 2004; *id.*, Zur Gegenwart der Offenbarung (n. 27).

liche (an)archische Zeichenstruktur auftritt, in welchem ein Zeichen auf das andere verweist und das kein Außen kennt. Doch tritt in der aktuellen Denklandschaft mehr und mehr die „Geschlossenheit“ (*clôture*) der Postmodernität selbst hervor. Der vormalige (Ab-)Grund, welcher sich mit dem Tod Gottes in der Moderne und dem Tod des Menschen in der Post-Moderne als Leere aufgetan hatte, gewinnt wieder eine neue Fülle.³¹ Das unvordenkliche Außen, von woher Foucault das „unablässige Geriesel der Sprache“ vernommen hat,³² nimmt nunmehr die Gestalt eines ersten Zuspruchs und mehr noch einer *ersten Schrift (archi-écriture)* an. Es zeichnet sich ab, dass gerade die biblische Offenbarung jene erste Gabe ist, welche die Geschichte des abendländischen Denkens bis hinein in die (Ab)Gründe der Postmoderne bedingt hat.³³ Damit kann die Heilige Schrift als *transzendente Weisung*³⁴ bezeichnet werden, als die göttlich-menschliche Weisung, welche die „unabweisbare Frage nach dem Einheitsgrund der Vielfalt von Sprachgestalten“ beantwortet.³⁵ Diese Sprachgestalten, die sich in unserer Geschichte entfaltet haben, meinen die Vielfalt des Gedachten, das durch die biblische Offenbarung hervorgerufen wurde. Sie können als das Bedingte oder das *Kategoriale* gelten. Die Verwendung dieses Begriffs gründet darin, dass die Strukturen des Bedingten durch die kantischen Kategorien, v.a. durch die Qualitätskategorien (Realität, Negation, Limitation)³⁶ bzw. die Qualitätsurteile (bejahend, verneinend, unendlich)³⁷ erschlossen

³¹ Dazu C.-A. Scheier, Im Anfang war das Wort – was war wo? Ein Philosoph liest in der Bibel (Manuskript), 6: „Darin wird der alte *logos* ein wesentlich Erinnerungtes und in der geschichtlichen Schrift der Welt Zugesprochenes“.

³² *Id.*, Das Denken des Außen, in: *id.*, Dits et écrits. Schriften, Bd. 1, Frankfurt 2001, 670–697, 679.

³³ Exemplarisch für eine bestimmte Achse der Geschichte wurde diese These erhärtet in: K. Ruhstorfer, Konversionen (n. 30). Siehe auch Scheier, Im Anfang (n. 31) 1: „Die Bibel macht in der abendländischen Denktradition Epoche, sie konstituiert als *Buch* einen ganzen Kulturraum“.

³⁴ Es ist noch einmal zu betonen, dass *transzendental* im hier intendierten Sprachgebrauch gerade kein vernünftiges Apriori (Signifikat) nach Art spekulativer Metaphysik, aber auch keine existentiales Apriori, wie Rahner dies in Anschluss an Heidegger expliziert, sondern einen primären Text eine anfängliche Schrift, der die Bedingung der Möglichkeit der Denk- und Glaubensgeschichte ist.

³⁵ Hünemann, Prinzipienlehre (n. 26), acht in seiner Theologischen Erkenntnislehre (26) deutlich, dass es Aufgabe einer transzendental-sprachlichen Theologie sei, „die vom Evangelium als eschatologischem Offenbarungsereignis her bedingten, geschichtlichen Formen der Kommunikation herauszuarbeiten.“ Und weiter: „Die unabweisbare Frage nach dem Einheitsgrund der Vielfalt von Sprachgestalten wird hier [...] im Aufgang Gottes als die *prima veritas* gesehen.“

³⁶ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (KrV), AA Bd. 3, Berlin 1911, 93.

³⁷ KrV 87.

werden.³⁸ Die Kategorien ermöglichen eine „Synthesis des Mannigfaltigen“.³⁹

Die *Transzendente Weisung* bedingt nicht nur das *affirmative* Verhältnis der spekulativen Theologie von den Kirchenvätern bis in den deutschen Idealismus, sondern sie ist auch noch die notwendige Voraussetzung für die anthropologische Moderne, die sich nach dem „Tod Gottes“ entfaltet. Auch die *Negation* der spekulativen Theologie und der biblischen Offenbarung im Kern der Moderne bleibt dem Negierten, vor allem aber dem biblischen Gedanken der Menschwerdung Gottes und des Todes des Gottmenschen verhaftet.⁴⁰ Dasselbe gilt in entsprechender Weise auch für die *De-Limitation* der Postmoderne, die vor allem die anthropologische Moderne und die theologische Metaphysik nach Art eines unendlichen Urteils dekonstruiert.⁴¹ Nach metaphysisch-theologischer Affirmation, nach modern-anthropologischer Negation und nach postmoderner *De-Limitation* haben sich die kategorialen Verhältnisse in gewisser Weise zu einer Figur zusammengeschlossen, doch gibt genau diese Geschlossenheit in neuer Weise Fug und Recht zur zeitgemäßen Erschließung der Heiligen Schrift. Die Vielfalt der kategorialen Verhältnisse rückt in das Gefüge der *loci theologici* ein und bietet so den hermeneutischen Schlüssel für ein zeitgemäßes Verständnis der *Transzendenten Weisung*. Die im angedeuteten Sinn unbedingte Wahrheit der Heiligen Schrift – ausgedrückt durch die Wendung *norma normans non normata* – wird durch das bedingte, vernünftige Vernehmen gegenwärtig gehalten.

Dabei darf die Bezeichnung *transzendente Weisung* nicht „in-

³⁸ Zur Verwendung der kantischen Kategorien siehe *Ruhstorfer*, *Konversionen* (n. 30) 39–47 und *Zur Gegenwart der Offenbarung* (n. 27) 463–474. Vgl. auch Kant, *KrV* (n. 36) 139ff. Während bei Kant die Kategorien auf die sinnliche Mannigfalt bezogen sind, deren Einheitspunkt das transzendente Ich darstellt, werden hier die Einheit und Vielheit des in der Geschichte Gedachten vermittelt. Als Einheitspunkt dieser sprachlichen Strukturen wird die *Transzendente Weisung* als der primäre Text aufgefasst. Diese unterscheidet sich nicht zuletzt durch ihren im Glauben angenommenen Sprecher oder Autor von jedem anderen Text.

³⁹ Kant, *KrV* (n. 36) 119, 25.

⁴⁰ Siehe dazu *K. Ruhstorfer*, „Der Gottmensch in Knechtsgestalt“. Marx, Nietzsche und Heidegger – drei maßgebliche Negationen metaphysischer Christologie, in: H. Zaborowski / A. Denker (ed.), *Heidegger – Nietzsche*. Kongressakten der Tagung in Meßkirch 26.-29.05. 2004, Amsterdam 2007.

⁴¹ *K. Ruhstorfer*, *Eine Spur christlicher Weisheit? Michel Foucault und die Grenzen der Postmoderne*, in: Ch. F. Bauer (ed.), „Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults“, Mainz 2003, 65–77; *id.*, *Adieu*. Derridas Gott und der Anfang des Denkens, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 51/1–3 (2004) 123–158. Zum Begriff der *De-Limitation* siehe auch hier den Abschnitt über die Postmoderne.

struktionstheoretisch“ missverstanden werden.⁴² Die Heilige Schrift gibt nicht bloß eine Information über ein Geschehenes, vielmehr nimmt sie – im Geist wahrgenommen – den Leser in das Geschehen mit hinein. Anders ausgedrückt ist sie, mit Eberhard Jüngel gesprochen, ein „existentialer Ort“, welcher dem Menschen Aufenthalt gewährt.⁴³ Da das Existenziale die Bedingung der Möglichkeit des Existentiellen ist, kann das Sprachgefüge der Bibel damit als die Bedingung der Möglichkeit von gelungener menschlicher Existenz aufgefasst werden. Wie ein Gedicht bietet es einen ausgezeichneten Aufenthalt, der durchaus als „Heimat“ zu bezeichnen ist. Gerade die narrative Exegese hat diesen Aspekt der Heiligen Schrift herausgearbeitet. Das dichterische Wohnen des auf die Selbstmitteilung Gottes hörenden Menschen meint aber nichts anderes als das Sein in Christus, das Bleiben im göttlichen Wort, von dem das Johannesevangelium spricht. In-der-Schrift-Sein bedeutet In-Christus-Sein. Die Selbstmitteilung Gottes meint also weder eine stets unanschauliche, kaum kommunizierbare innere Seinserfahrung noch eine bloße Instruktion, sondern sie meint immer ein vernehmbares und mithin vernünftiges Wort, das im Geist gehört als Wort Gottes verstanden werden kann und dem Menschen einen Aufenthalt und mehr noch ein zu Hause bietet.

2. Heilige Schrift und Tradition, Kirche und Lehramt

Vor der Geschichte des philosophisch-theologischen Denkens im engeren Sinn, das sich um die rationale Entfaltung des Glaubens bemüht, ist auf jenes Gefüge von vier *loci theologici* hinzuweisen, von denen das Zweite Vatikanische Konzil in einem Atemzug

⁴² Vgl. M. Seckler, Der Begriff Offenbarung, in: W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 2, Traktat Offenbarung, Freiburg u. a. 2000, 41–63. Es wäre in einer eigenen Untersuchung die Frage zu stellen, ob das Verdikt einer instruktionstheoretischen Verzeichnung tatsächlich die gesamte Geschichte der spekulativen Theologie trifft, die den Menschen nun einmal als *animal rationale* verstand und entsprechend auf die Vernünftigkeit der Offenbarung abhob. Dass die nachmetaphysische Moderne, welche den Menschen als Weltwesen begriff, ein Ungenügen bzw. eine theologisch-platonische Entfremdung durch theologische Spekulation feststellte, ist wiederum offenkundig. Es handelt sich wohl um einen Treppenwitz der Geschichte, dass Begriff und Sache der Selbstmitteilung Gottes, welcher nun die Instruktionstheorie ablösen soll, der zuhöchst spekulativen Theologie Hegels entstammt, Philosophie der Religion (n. 5) 3. 179. 199. Die Einschätzung Secklers trifft nicht die eigentliche Theologie- und Philosophiegeschichte, sondern deren anachronistisches und ideologisiertes Nachglimmen in der Neuscholastik.

⁴³ E. Jüngel, Credere in Ecclesiam – Eine ökumenische Besinnung, in: P. Walter / K. Krämer / G. Augustin (ed.), Kirche in ökumenischer Perspektive (Festschrift Kardinal Walter Kasper), Freiburg 2003, 15–32, 31f.

spricht, wenn es die Weitergabe (*transmissio*) der göttlichen Offenbarung erläutert, nämlich das Geflecht von Heiliger Schrift und Tradition sowie von Kirche und Lehramt.

a) Heilige Schrift und Tradition

Schon das klassische Werk der theologischen Erkenntnislehre, *De locis theologicis*, des Dominikaners Melchor Cano nennt an zweiter Stelle nach der *auctoritas Sacrae Scripturae* die *traditiones apostolicae*.⁴⁴ Zunächst ist zu bemerken, dass beide gerade nicht *pari loco* den Primat innehaben, sondern der Schrift allein der erste *locus theologicus* gebührt. Doch kaum ein theologischer Ort war derart schillernd und umstritten wie die apostolischen Überlieferungen. Damit wird nun aber ein Prozess des Überliefers angesprochen, der schon mit der Überlieferung bzw. Hingabe des Sohnes durch den Vater an und für die Menschen seinen Anfang nimmt (Röm 8,32). Sei es in der Menschwerdung, sei es in Tod und Auferstehung des Herrn, stets ist die Rede von *paradídōmi* bzw. *tradere* (z. B. 1 Kor 11,23). Das Glaubenswissen um diese Hingabe wird nun seinerseits weitergegeben (2 Petr. 2,21; Jud 3). Damit setzt ein Prozess ein, der bereits im NT als *parádosis*, *traditio* bezeichnet wird, wenn etwa Paulus feststellt, dass auch er nur überliefert, was ihm tradiert wurde (z. B. 1 Kor 11,23; 15,3). Und wie in der Überlieferung des Sohnes durch den Vater, die ebenso sehr Selbsthingabe des Sohnes ist, so muss auch hier Gott selbst als das logische Subjekt des Überlieferungsgeschehens betrachtet werden; der Heilige Geist verbürgt die Präsenz des Anfangsgeschehens in der Geschichte (Apg 2,32f.; 2Tim 3, 16; 2Petr 1,21). Dieser Überlieferungsprozess, der sich gewiss zunächst auch mündlich vollzieht, findet seine maßgebliche Greifbarkeit mit der Ausbildung des neutestamentlichen Schrifttums und schließlich mit der Fixierung des Kanons der Heiligen Schrift.⁴⁵ In diesem Sinn können die Schriften des Neuen Testaments ihrerseits als Produkt der urkirchlichen Glaubensüberlieferung betrachtet werden, die freilich im Zuge der Ausbildung des biblischen Kanons selbst maßgebliche Gestalt annehmen und somit der weiteren Tradition als eigene und prinzipielle Größe gegenüberreten. Die Schrift selbst wird dann zur Quelle und zum Maßstab (Kanon) für die weitere Überlieferung.

⁴⁴ Melchoris Cani Episcopi Canariensis ex Ordine Praedicatorum Opera, Venedig 1739 (Erstdruck Salamanca 1563), Index librorum et capitum (ohne Seitenzahl).

⁴⁵ Siehe dazu *Th. Söding*, Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons (QD 211), Freiburg – Basel – Wien 2005, 295–325.

Schon die frühen Kirchenväter schätzen die Schrift als die Quelle aller Wahrheit,⁴⁶ dabei wird auch die wahre Interpretation der Bibel mehr und mehr zu einem Thema der jungen Theologie. In diesem Zusammenhang treten sich Schrift und Tradition als zwei getrennte Größen gegenüber. Vinzenz von Lérins etwa nennt nunmehr zwei Autoritäten, nämlich diejenige des göttlichen Gesetzes (Bibel) und diejenige der Tradition der katholischen Kirche. Die wahre Überlieferung ist daran zu erkennen, dass sie von allen, immer und überall angenommen wurde.⁴⁷ Basilius führte die Unterscheidung ein, dass von den christlichen Wahrheiten einige (*tà mén*) aus der schriftlichen Offenbarung, einige (*tà dé*) aus der mündlichen Tradition stammen.⁴⁸ Genau diese – mit *Yves Congar* gesprochen – „geschmeidige“ Wendung, die zwei Ausprägungen der *einen* Überlieferung des Christusgeschehens aussagen will, wurde aber zur Reformationszeit mit *partim ... partim* übersetzt, wodurch die Vorstellung von zwei Quellen heraufbeschworen wurde.⁴⁹ Diese Formulierung fand schließlich Eingang in einen Entwurf für das Offenbarungsdekret des Tridentinums, nicht aber in dessen endgültige Fassung.⁵⁰ Das Konzil sprach, wie bereits erwähnt, nur von *einer* Quelle, nämlich dem Evangelium Christi (DH 1501), das in Schrift *und* (*et*) Tradition weitergegeben wird. In nachtridentinischer Zeit hat sich jedoch die Auffassung von zwei selbstständigen Quellen verbreitet und noch die Entwürfe

⁴⁶ Sehr schön zusammengefasst mit vielen Quellen belegt bei Congar (n. 7). Als herausragendes Exempel sei kurz auf Augustin (Doctr. Christ. 2, 42, 63) gehört: „Quidquid homo extra (divinas Scripturas) didicerit, si noxium est, ibi damnatur; si utile est, ibi inveniat.“

⁴⁷ Commonitorium II,1. Auch Vinzenz nimmt in materialem Sinn eine Suffizienz der Schrift an, wenn er formuliert: „Cum sit perfectus scripturarum canon sibi ad omnia satis superque sufficiat [!], quid opus est ut ei ecclesiasticae intelligentiae [!] iungatur auctoritas?“ und des Weiteren antwortet: Die Tiefe (*altitudo*) der Schrift bewirkt, dass sie nicht alle in demselben Sinn (*sensus*) begreifen, weshalb die kirchliche Vernunft (*intelligentia!*) notwendig wird. Es handelt sich beim Komplex Tradition und Kirche um keine blinde, sondern eine durchweg vernünftige Autorität! Zum Ganzen Congar (n. 7) 66f.

⁴⁸ De spiritu sancto 27, 66; SC 17,479: „Die von der Kirche bewahrten Lehren (*dógmata*) und die verkündigten Wahrheiten (*kêrygmata*) haben wir zum einen (*tà mén*) aus der schriftlichen Lehrunterweisung (*didaskalia*), zum anderen (*tà dé*) aus der mysterienhaft überkommenen Überlieferung der Apostel empfangen. Beide haben für die Frömmigkeit (*eusebeia*) dieselbe Kraft (*ischýs*)“.

⁴⁹ Congar (n. 7) 71; siehe auch Kasper (n. 7) 341: „Genau so war es freilich bei Basilius und in der altkirchlichen Theologie nicht gemeint. Die liturgischen und disziplinären Traditionen waren kein äußerlicher Zusatz zur Schrift, keine zweite Glaubensquelle; sie stammten vielmehr aus der einen Quelle, der *einen traditio*.“

⁵⁰ Dazu Geiselmann, Das Konzil von Trient (n. 7), bes. 137–147, und Die Heilige Schrift und die Tradition (n. 7) 91–107 und 274–282, dazu Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (n. 1), passim.

zur Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* trugen den Titel *De fontibus revelationis* – gemeint sind Schrift und Tradition.⁵¹ Doch auch hier spricht der endgültige Text nur mehr von einer Quelle, aus der sich Schrift und Tradition speisen. Es ist zu bemerken, dass das Tridentinum den Begriff *traditio* im Plural verwendet und damit konkrete bestehende Überlieferungen im Leben der Kirche anspricht, wie die Art der Messfeier, Fasttage, Kindertaufe etc.⁵² Das II. Vaticanum hingegen betrachtet *traditio* als einen „abstrakten Reflexionsbegriff“, der die Totalität der *einen* Überlieferung meint. Das Konzil kehrt so zu einer „ganzheitlicheren Sicht des Problems“ zurück,⁵³ da ‚Tradition‘ „die vielschichtig-eine Gegenwart des die Zeiten durchschreitenden Christumysteriums“ bezeichnet.⁵⁴ Entsprechend versteht man dann unter der weiteren apostolischen Tradition heute nicht mehr eine „Sammlung von nur mündlich weitergegebenen Geheimlehren“, vielmehr gilt mit Walter Kasper gesprochen: „Die im theologischen Sinn verstandene Tradition ist die in Lehre, Leben und Liturgie der Kirche geschichtlich wie geistlich ausgelegte Schrift“.⁵⁵

Die Tradition wird damit zu einem hermeneutischen Prinzip, welches jedoch nicht nur in einer Wiederholung oder bloßen Erklärung des Schriftbefundes bestehen kann, vielmehr führt der Prozess der zunächst spekulativ-theologischen und kirchlich-autoritativen Durchdringung zu einem tieferen Verständnis und mithin zur Entfaltung der geoffenbarten Wahrheit.⁵⁶ So enthält das neutestamentliche Schrifttum gewiss nicht die Trinitätslehre in expliziter Weise und doch ist sie nichts anderes als die unter bestimmten geistesgeschichtlichen Bedingungen in Leben, Liturgie und Lehre der Kirche entstandene Interpretation des Christusgeschehens selbst.⁵⁷ Dass Jesus Christus ganz Gott und ganz Mensch ist, göttliche und menschliche Natur vereint in einer Person, dies steht nicht *expressis verbis* in den biblischen Schriften und ist doch notwendige Interpretation des anfänglichen Befundes. So können die

⁵¹ J. Ratzinger, Einleitung zu DV, in: LThK², Erg. Bd. 2, 498–503.

⁵² Ratzinger, Kommentar zu DV, in: LThK², Erg. Bd. 2, 518 und Kasper (n. 7) 357

⁵³ Ratzinger, Kommentar (n. 52) 518.

⁵⁴ Ratzinger, Kommentar (n. 52) 519.

⁵⁵ Kasper (n. 7) 357 und 363. *Congar* bezeichnete die Vorstellung einer mündlichen Sonderquelle als eine Chimäre, Die Tradition und die Traditionen (n. 7) 205.

⁵⁶ Hierzu noch immer erhellend *Hegel*, Philosophie der Religion (n. 5) 1, 39: „Wenn aber Interpretation nicht bloß Worterklärung ist, sondern Erörterung des Inhalts, Erklärung des Sinnes, so muß sie eigene Gedanken in das zum Grunde liegende Wort hineinbringen“.

⁵⁷ Ebenso *Hegel*, Philosophie der Religion (n. 5) 3, 41: „Ohne diese Bestimmung der Dreieinigkeit wäre Gott nicht Geist und Geist ein leeres Wort“.

theologischen Entfaltungen, die zum Teil durch kirchliche Autoritäten wie etwa die großen Konzilien der alten Kirche bestätigt wurden, ihrerseits zur *regula fidei* werden. Die Geschichte des Denkens und Glaubens setzt Maßstäbe, die in jeder weitere Interpretation berücksichtigt werden müssen.⁵⁸ Dies ist ein ebenso legitimer wie notwendiger hermeneutischer Prozess, wobei die jeweiligen theologisch-dogmatischen Festlegungen noch einmal in ihrem geschichtlichen Kontext gedeutet werden müssen. Das Bewusstsein der Geschichtlichkeit auch der verbindlichen Deutungen wurde katholischerseits nicht zuletzt durch die Tübinger Schule, um nur *Johannes E. Kuhn*⁵⁹ und *Johann A. Möhler*⁶⁰ zu nennen, durch *John Henry Newman*⁶¹, *Maurice Blondel*⁶², *Henri de Lubac*⁶³ und *Yves Congar* geschärft. So kann es heute als Konsens gelten, dass auch Dogmen der geschichtlichen Hermeneutik bedürfen.⁶⁴

Damit weitet sich aber die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition in diejenige nach dem Verhältnis von Dogma und Geschichte. „So wurde das Verhältnis von Dogma und Geschichte, von historischer und dogmatischer Schriftauslegung zum großen Problem des 20. Jahrhunderts.“⁶⁵ Wenn aber Dogma und Tradition nicht vorschnell ausschließlich mit kirchlicher Autorität und Lehramt identifiziert werden sollen, dann muss die theologisch-philosophische Überlieferung im Ganzen in den Blick rücken und die Frage nach der *traditio* grundsätzlich in die Frage nach der Geschichte der Wahrheit als solcher gestellt werden. Theologische Orte (*loci*) und geistes-geschichtliche Orte müssen in eine Relation gebracht werden. Wenn jede Geschichtsphase sich die Vergangenheit neu aneignen muss und nicht einfach die „Münze“ weiterreichen kann, dann muss Klarheit herrschen über

⁵⁸ Dies besagt keinesfalls, dass der Bestand an dogmatischem Gehalt zur Norm für die historisch-kritische Schriftexegese als solche wird, fragt diese doch nach einem ursprünglichen Sinn der Texte, welcher der dogmengeschichtlichen Entfaltung zeitlich vorausgeht.

⁵⁹ Einleitung in die katholische Dogmatik, Tübingen ²1859, 149–185.

⁶⁰ Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, Mainz 1834.

⁶¹ An Essay on the Development of Christian Doctrine, London ²1878.

⁶² Histoire et dogme (1904), in: Les premier écrits de Maurice Blondel. Paris 1956. Übers.: Geschichte und Dogma, Mainz 1963.

⁶³ Le problème du développement du dogme, in: Recherche de science religieuse 35 (1948) 130–160.

⁶⁴ *K. Rahner*, Zur Frage der Dogmenentwicklung, in: Ders., Schriften zur Theologie I. Einsiedeln 1962, 49–90; *ders.*, Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen, in: Schriften zur Theologie XIII, Einsiedeln 1978, 11–47; *Ratzinger*, Das Problem der Dogmengeschichte (n. 7); *Kasper* (n. 7) 354ff.

⁶⁵ *Kasper* (n. 7) 355.

die jeweilige geschichtliche Gegenwart und die Verschiebungen, Brüche und epochalen Differenzen in der Geschichte von Theologie und Philosophie.⁶⁶

Sacra traditio besagt die eine „Selbstausslieferung Gottes in die Gegenwart der Geschichte“.⁶⁷ In diesem Sinne ist sie strenggenommen nicht nur die Überlieferung von Gewesenem, sondern das, was stets neu auf die Kirche zukommt.⁶⁸ Die Tradition ist das eigentlich Zukünftige, die Zukunft, die ihr Maß an der konkreten, geschichtlich ergangenen und mithin einmaligen Selbstmitteilung Gottes im Menschen Jesus Christus hat, welche in herausragender Weise – ein für allemal – in der Schrift bezeugt wird, aber doch noch einmal für das Kommende offen ist.⁶⁹ Die durch die Heilige Schrift vermittelte Gegenwart Christi birgt damit stets ein traditionskritisches Moment, so wie auch die im eben angedeuteten Sinn verstandene Tradition die Schriftdeutung von biblizistischer Engführung bewahrt. Schrift und Tradition bilden folglich einen sich wechselseitig kritisch erschließenden Komplex,⁷⁰ der gerade durch die Treue zum *Gewesenem*, durch die sich stets erleuchtende *Gegenwart* des Geistes und durch dadurch erschlossene Offenheit für die *Zukunft* gewissermaßen einen „Spiegel“ bildet, „in dem die Kirche während ihrer Pilgerschaft auf Erden Gott, von dem sie alles empfängt, anschaut“ (DV 7).

b) Kirche und Lehramt

Die Offenbarungskonstitution spricht davon, dass die Kirche als das Gottesvolk mit seinen Hirten, dem Geflecht von Schrift und Tradition „inhäriert“ (DV 10). Beide, Kirche und Hirten, sind damit eindeutig dem einen Wort Gottes untergeordnet. Dies entspricht auch dem Befund, wie er bereits in den „*Loci theologici*“ des Melchor Cano auftritt, der nach Schrift und Tradition die Instanzen *Ecclesia Catholica*, *Concilia* und *Ecclesia Romana* nennt. Erstere deutet Cano als die allumfassende Gemeinschaft derjenigen, die auf das Wort Gottes hören, weil sie von Gott berufen sind. Er geht dabei vom Wortsinn *ecclesia* aus und übersetzt es ins Lateinische als *convocatio* oder *quod omnes ad se vocat*.⁷¹ Aus der

⁶⁶ Dazu hier II. 2. Die theologisch-philosophischen Topoi.

⁶⁷ W. Beinert, Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Bd. 1, Paderborn u. a. 1995, 128.

⁶⁸ Vgl. Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (n. 1) 79.

⁶⁹ Vgl. dazu Blondel (n. 62) 69.

⁷⁰ Vgl. Kasper (n. 7) 360f.

⁷¹ Cano (n. 44) 112.

Universalität des göttlichen Anspruchs in Schrift und Tradition geht auch die Katholizität der Kirche hervor, die eine in sich gefügte *societas*⁷² oder *res publica*⁷³ darstellt. Unter *Concilia* versteht Cano die außerordentlichen Versammlungen von *sacerdotes* und besonders *episcopi*, die Entscheidungen über Glaubensfragen treffen.⁷⁴ Der fünfte Ort nun gebührt nach Cano der *Ecclesia Romana*, d. h. dem Bischof von Rom.⁷⁵

Während sich in der Neuzeit (Trient) und in der Moderne (I. Vaticanum) diese drei Ort mehr und mehr auf das *magisterium* und hierbei vor allem auf die Person des Papstes zusammenzogen, setzte das II. Vaticanum andere Akzente. Das *solum magisterium* von *Humani generis* (DH 3886) erscheint zwar noch in der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*, doch lässt der Kontext, wie Joseph Ratzinger verdeutlicht hat, klar werden, „daß die auf das Lehramt beschränkte Funktion der authentischen Auslegung ein spezifischer Dienst ist, der nicht das Ganze der Gegenwartsweise des Wortes umfasst, in der es eine unersetzliche Funktion gerade auch der Gesamtkirche, Bischöfe und Laien zusammen gibt.“⁷⁶ Die Weichenstellungen der Offenbarungskonstitution betreffen einerseits das Verhältnis von Laikat und Lehramt⁷⁷ sowie andererseits von Theologie und Lehramt. Der Tatsache, dass das Konzil noch vor dem Magisterium die Kirche als die Gesamtheit der Glaubenden nennt, kommt nach Ratzinger größte Bedeutung zu. Mit Blick auf die Laien hebt der heutige Pontifex hervor, dass diese „nicht bloß weltliche, sondern auch wahrhaft kirchliche und geistliche Funktion“ erfüllen (527).“ Dadurch wird die Stellung der Laien in Kirche deutlich aufgewertet. Das Volk Gottes als *locus theologicus* umfasst sämtliche kirchlichen Stände. Dem Kirchenvolk als ganzem „von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien“ (Augustinus) spricht *Lumen Gentium* schließlich die Unfehlbarkeit zu, wenn es betont, dass die Gesamtheit der Glaubenden im Glauben nicht irren kann (LG 12). Die Aufwertung der Laien und die geistliche Kompetenz aller Getauften als solcher führt in der Folge des II. Vaticanums mehr und mehr zur Ausbildung des *sensus fidelium* als eigenem *locus theologicus*.⁷⁸

⁷² Cano (n. 44) 112.

⁷³ Cano (n. 44) 118.

⁷⁴ Cano (n. 44) 146.

⁷⁵ Cano (n. 44) 185.

⁷⁶ Ratzinger, Kommentar (n. 52) 526f.

⁷⁷ Ib.

⁷⁸ Beinert (n. 67) 167–188; D. Wiederkehr (ed.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes –

Eine Entwicklung der katholischen Kirche in der Neuzeit⁷⁹ und Moderne brachte es mit sich, dass die Theologie als rationaler Zugang zur Heiligen Schrift und mehr noch die Heilige Schrift selbst immer radikaler den Vorgaben des Lehramtes unterstellt wird. Wiewohl, wie bereits erwähnt, *Dei Verbum* noch einmal das *solum magisterium*, welches diese Entwicklung zusammenfasst, aufnimmt, bleibt doch bestehen, dass im Artikel 10 „erstmal ein lehramtlicher Text ausdrücklich die Unterordnung des Lehramtes unter das Wort, seinen Dienstcharakter“ betont.⁸⁰ Die Schrift nimmt damit wieder den ersten Platz in der Topologie des Glaubens ein, sie kann nicht mehr als sekundäre Begründung von in sich stehenden lehramtlichen Aussagen herangezogen werden. Die Heilige Schrift kann fortan nicht mehr vom Lehramt her ihre Erklärung finden, das vorgeblich als das „Klare“, das „Dunkle“ der Schrift erleuchte.⁸¹ Damit einher geht, dass die Aufgabe der Theologie nicht mehr nur darin bestehen darf, das „Vorhandensein der lehramtlichen Aussage in den Quellen zu beweisen“. Dies führe, so der heutige Pontifex, zu einer „Entmündigung der Quellen“.⁸² Die primäre Quelle des Glaubens wurde durch das Konzil aus der „Schutzhaft (wozu manchmal das Tun des Lehramtes in der Geschichte doch tendiert haben dürfte)“ entlassen und das *magisterium* auf das „lauschende Vernehmen gegenüber den Quellen“ verpflichtet.⁸³ Das Vernehmen des Anfangs ist von Alters auch her die erste und vornehmste Aufgabe der Vernunft.⁸⁴ Das Lehramt öffnet sich so selbst für die Arbeit der wissenschaftlichen Erschließung der Schrift durch die Theologie.

Das Lebensprinzip der Theologie ist eben nicht die lehramtliche Vorgabe, sondern nach das Wort Gottes selbst. In *Dei Verbum* (24) und im Priesterausbildungsdekret *Optatam Totius* (16) wird die

Konkurrent oder Partner des Lehramts? Freiburg 1994; R. W. Schmucker, *Sensus fidei*. Der Glaubenssinn in seiner vorkonziliären Entwicklungsgeschichte und in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, Regensburg 1998; D. Burghart, *Institution Glaubenssinn*. Die Bedeutung des *sensus fidei* im kirchlichen Verfassungsrecht und für die Interpretation kanonischer Gesetze, Paderborn 2002. Zur Problematik der Identifikation von Glaubenssinn und Intention des Konzils siehe auch Ratzinger, *Kommentar* (n. 52) 526f.

⁷⁹ Dazu H. Smolinsky, *Schrift und Lehramt*. Weichenstellungen in der römisch-katholischen Kirche des 16. Jahrhunderts, in: Th. Schneider u. W. Pannenberg (ed.), *Verbindliches Zeugnis III*, *Schriftverständnis und Schriftgebrauch*, Freiburg-Göttingen 1998, 204–220.

⁸⁰ Ratzinger, *Kommentar* (n. 52) DV 527.

⁸¹ *Ib.*

⁸² *Ib.*

⁸³ Ratzinger, *Kommentar* (n. 52) 526f.

⁸⁴ *Thomas von Aquin*, *Summa Theologiae* (STh), Rom 1950ff., S.Th. I 79, 6 co.

Heilige Schrift als die Seele der ganzen Theologie bestimmt. Die Tatsache, dass die Heilige Schrift selbst den Ausgangspunkt der theologischen Betrachtung darstellt, hat nach Ratzinger „eine nahezu revolutionierende Bedeutung“ für die katholische Theologie.⁸⁵ Damit wurde aber die Praxis obsolet, dass „die Schrift grundsätzlich nur unter dem Aspekt des Beweises für vorhandene Aussagen betrachtet wurde“. Zunächst muss also die Bibel „aus sich selbst gesehen, bedacht und befragt werden bevor die Entfaltung der Überlieferung und die dogmatische Analyse einsetzen kann“.⁸⁶

Die geforderte „Schriftunmittelbarkeit“ der Theologie führt aber zur prinzipiellen Frage, welcher theologischen Disziplin nun mit welchen Methoden die Aufgabe der Schriftauslegung zukommt. Es scheint, dass hier zunächst nicht die systematischen Fächer, sondern die eigentliche Exegese den Anfang zu machen hat. Die neue Problemlage führt aber in ein vielschichtiges hermeneutisches Problem, das zu lösen noch immer eine der dringlichsten Aufgaben der Theologie ist,⁸⁷ die nicht von einer einzigen Disziplin allein angegangen werden kann. Heutige wissenschaftliche Exegese beschränkt sich nicht nur auf historische, philologische und literaturwissenschaftliche Methoden. Immer häufige reflektiert sie auf ihre wissenschaftstheoretischen und philosophischen Grundlagen.⁸⁸ Andererseits ist es für jede nachkonziliare Systematik selbstverständlich geworden, die Ergebnisse der exegetischen Fächer zum Ausgangspunkt der eigenen Reflexionen zu machen. Die neuartige Freisetzung der Bibel widerspricht jedenfalls nicht der oben gemachten Behauptung, dass für eine heutige umfassende Deutung von Schrifttexten, deren Wirkungsgeschichte in den hermeneutischen Prozess mit einbezogen werden muss. Genauer gesagt fordert die gegenwärtige Situation geradezu eine systematische Erschließung der philosophisch-theologischen Orte selbst, wie ich bereits weiter oben zu zeigen versucht habe. Zunächst aber ist an dieser Stelle festzuhalten, dass das II. Vaticanum, mit Walter Kasper gesprochen, den „im späten Mittelalter aufgekommene[n], und in der neuzeitlichen Schultheologie teilweise „zum Prinzip erhobene[n] ekklesiologische[n] Fideismus und Lehramtspositivismus“ (op. cit. 360) verabschiedet hat.

⁸⁵ Hier und im Folgenden *Ratzinger*, Kommentar (n. 52) 577.

⁸⁶ *Ib.*

⁸⁷ Siehe dazu *K. Ruhstorfer*, Zur Gegenwart der Offenbarung (n. 27).

⁸⁸ Vgl. dazu *Ratzinger*, Schriftauslegung (n. 22) 114: „Der Zeitpunkt für eine gründliche neue Methodenreflexion der Exegese scheint gekommen zu sein. Die wissenschaftliche Exegese muß das philosophische Element an einer Reihe ihrer Grundaxiome erkennen, und sie muß von da aus auch die Ergebnisse überprüfen, die auf diesen Axiomen beruhen.“

3. Die theologisch-philosophischen Topoi

Nach Melchor Cano folgen nun die theologisch-philosophischen oder wissenschaftlichen Topoi. Die *auctoritas sanctorum*, gemeint sind die Kirchenväter, stellen hierbei zunächst eine geschichtliche Größe dar, anders als die scholastischen *doctores*, deren Zeit sich in Canos Wahrnehmung noch in seine Gegenwart erstreckt. Ebenso erscheint die *ratio naturalis* als ein gegenwärtiger, weil der Zeit enthobener Ort theologischer Vergewisserung, während die davon unterschiedene Autorität der *philosophi* wieder in die Geschichte des Denkens hinabreicht. Wie deutlich das Geschichtsbewusstsein Canos bereits ausgeprägt ist, zeigt sich daran, dass er die Profangeschichte als *humana historia* als eigenen und letzten *locus theologicus* nennt. Zu bemerken ist hier, dass die Grenze zwischen den eigentlich theologischen Orten und den sogenannten *loci alieni* überschritten wird. Gleichwohl Vernunft, Philosophie und Geschichte für Cano primär keine (offenbarungs-)theologische Aufgabe haben, sind sie wie die Natur auf die Gnade doch auf die *loci proprii* ausgerichtet und finden in den eigentlich theologischen Orten ihre Vollendung. Umgekehrt bleiben die theologischen Wissenschaften ihrerseits wesentlich auf die fremden Orte angewiesen.

Die Heilige Schrift nimmt nach dem bisher Gesagten den prinzipiellen Ort im Gefüge der theologischen Topologie ein. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit aller weiteren Orte. Dies gilt nicht nur für Tradition, Kirche und Lehramt, sondern in eigentümlicher Weise auch für die Geschichte des Denkens bis in unsere Gegenwart hinein. Wenn dem so ist, dann müssen heute geschichtliche und systematische Betrachtung sowie eigene und fremde *loci* Hand in Hand gehen. Die Bedeutung der fremden Instanzen wird vor allem deshalb entscheidend, da sich viele entscheidende Fortschritte der Geistesgeschichte in den letzten 500 Jahren außerhalb des sichtbaren Gefüges der katholischen Kirche ereignet haben, gleichwohl aber heutiges Denken und Leben bestimmen. Die Sphäre der Rationalität muss heute als eine schwer zu übersehende Landschaft vorgestellt werden, die – *prima vista* – nicht mehr auf die Heilige Schrift bezogen werden kann. Für viele heutige Rationalitätstypen erscheinen Glaube und Theologie als Randphänomene, die sich weniger durch allgemein kommunikable Vernünftigkeit als durch innere Erfahrung, Gefühl, Autorität, Glaube, Geschmack, zufällige Herkunft oder willkürliche Setzung auszeichnen. Demgegenüber soll hier behauptet sein, dass die Geschichte des Abendlandes sowohl in der Neuzeit als auch in der nachmetaphysischen Moderne und in der Postmoderne durch den

Gedanken der Menschwerdung Gottes und folglich durch die Heilige Schrift, die diesen Gedanken bezeugt, bestimmt ist. Wenn dem so ist, dann muss diese Geschichte ihrerseits für eine Hermeneutik der Schrift herangezogen werden, wobei eine Beschränkung auf vordergründige *loci proprii* nicht mehr möglich ist.

Zunächst muss der große Komplex der spekulativen Philosophie und Theologie herangezogen werden, der sich von den frühen Kirchenvätern bis zu Hegel und Schelling gegenüber der christlichen Offenbarung affirmativ verhält. In epochal noch einmal verschiedener Weise wird der Gehalt der Heiligen Schrift in reine Vernunft übersetzt. Philosophie und Theologie sind dabei phasenweise austauschbare Begriffe – so in der Patristik –, phasenweise aber auch komplementäre Größen, von denen zuweilen die Eine, manchmal die Andere die Leitungskompetenz beansprucht. Für Thomas v. Aquin etwa ist die Philosophie der Theologie untergeordnet und für Hegel die Theologie eine noch nicht ganz zu sich gekommene Philosophie. In allen ihren Phasen zielt die spekulative Vernunft auf die im Text geborgene Idee oder das *Signifikat*.⁸⁹

Seit dem frühen 19. Jahrhundert wird die Weltlichkeit der Welt freigesetzt. Dies führt zur Verabschiedung des spekulativen Grundverhältnisses. An die Stelle der theologischen Vernunftwissenschaft tritt die *anthropologische* Philosophie (Feuerbach) oder ein Denken, das auch noch den ererbten Namen der Philosophie ablegt (z. B. Marx). Der durch die reine Vernunft – wie im Spiegel – erkennbare Gott ist nicht länger der Konstruktionspunkt des Wissens. Ausgangspunkt ist die Erfahrung von Welt. Das Denken versteht sich als eine Besinnung auf den stets weltlichen *Referenten*. Der Tod Gottes ist das Signum dieser Geschichtsphase, auch wenn sich hier eine neue Art von Theologie ausbildet. Die Negation der Metaphysik und teilweise auch die Negation der Heiligen Schrift als prinzipielles Wissen um die Bestimmung des Menschen kennzeichnen die Moderne. Auch die im strengen Sinn moderne Theologie, die sich im Protestantismus des 19. Jahrhunderts entwickelt hat, teilt den methodischen Atheismus, wenn sie sich als reine Historie bzw. Geschichtswissenschaft versteht, um hier nur an Ritschl und Harnack oder die aufkommende historisch-kritische Exegese zu verweisen.

Die so genannte Postmoderne löst sich aber auch noch vom

⁸⁹ Siehe dazu *Hegel*, Philosophie der Religion (n. 5) 3, 239 und 245 und Bd. 177; 156f., 285; *Thomas v. Aquin*, Summa Theologiae 1, 1, 2 und In Matth XXVII, n. 2321, ed. R. Cai (Turin-Rom 1951) 358: „Officium est enim boni interpretis non considerare verba, sed sensum“ – *sensus* bedeutet jedoch nicht „Sinn“ im modernen Verstand, sondern „vernünftiger Gehalt“, „Idee“ oder eben „Signifikat“.

Versuch, philosophische Theologie und theologische Philosophie sowie die beide bedingende Offenbarungsschrift zu negieren. Das unendliche Urteil oder die De-Limitation der Grenzen tritt an die Stelle der Negation und Substitution. Statt dem modernen „nicht so, sondern so“ tritt das postmoderne „weder noch“, das untrennbar verbunden ist mit dem „sowohl als auch“. Die Grenzen werden ebenso gezogen wie perforiert. Das Spiel der *Signifikanten* steht im Fokus der postmodernen Wissensentfaltung. Mit dem Tod des Menschen wird aber das Zentrum des modernen Wissens, der weltliche Mensch, aufgegeben, genauer, de-konstruiert, eben weil es sich hier nicht mehr um Unterschiede im Ganzen bzw. prinzipielle Negationen oder Affirmationen handelt. Die spekulative Betrachtung der Wahrheit, die weltliche Besinnung auf die Wirklichkeit und die beides de-konstruierende Reflexion auf die sinnlich-geistigen Zeichen von etwas, das als Spur an- und abwesend ist, verbinden sich jedoch zu einer Figur, die im Ganzen auf die Menschwerdung Gottes, seine *kénôsis*, ja auf den Tod des Gott-Menschen Jesus Christus bezogen ist und folglich für eine heutige Hermeneutik der Offenbarung herangezogen werden muss.

a) Die spekulative Theologie und Philosophie oder der Primat des Signifikats

Die metaphysische Theologie und die Schriften des Alten Testaments entstehen in zunächst getrennten Welten. Dennoch führen gewisse Parallelen und mehr noch eine ausgeprägte Komplementarität zwischen griechischer und hebräischer Sphäre dazu,⁹⁰ dass sich beide bereits in vorchristlicher Zeit derart nahe kommen, dass jüdische Gelehrte wie Philo von Alexandria eine Abhängigkeit etwa Platons von biblischen Schriften bzw. von Mose postu-

⁹⁰ Siehe O. Kaiser, Die Bedeutung der griechischen Welt für die alttestamentliche Theologie, Göttingen 2000, bes. 310: „Als der homerischen und der biblischen Religion gemeinsam können wir vor allem folgende Vorstellungen betrachten: So wie Jahwe vermutlich ursprünglich ein auf einem Berge wohnender Wettergott gewesen ist, der sich im Nachklang davon noch im Alten Testament zum Verkehr mit Mose und seinem Volk auf dem Sinai/Horeb niederließ, wohnte nach homerischer Vorstellung auch Zeus auf dem Olymp, um dort seine göttlichen Kinder um sich zu versammeln und von dort seine Blitze zu streuen. Nicht anders als Jahwe galt auch Zeus als Wahrer des Rechts und Rächer des Rechtsbruchs, der in seinem Zorn alle Rechtsübertretungen ahndet. Die einschlägigen Worte der israelitischen Propheten, Hesiods und Solons legen für den Glauben an die göttliche Sanktion des Rechts ein eindrückliches und in seinen Grundzügen übereinstimmendes Zeugnis ab. Und so wie Mose den Dekalog und die Rechtsbücher durch göttliche Offenbarung empfangen haben soll, galten auch Zeus und zumal Apoll als die eigentlichen Geber des Rechts.“

lierten.⁹¹ Die Übersetzung etwa des Gottesnamens JHWH in der LXX (Ex 3,14) als *ho ôn* lässt ebenfalls auf eine intime Berührung von Griechischem und Jüdischem schließen, da sich hier der Parmenideische Anfang der Metaphysik und die Offenbarung der Tora in eigentümlicher Weise nahe kommen, die es ermöglicht platonische Philosophie und jüdische Offenbarung zu verbinden. An dieser Stelle muss allerdings eine eingehende Betrachtung der ersten, griechisch-hebräischen Epoche unserer Geschichte entfallen. Es kann hier nur behauptet werden, dass die erste Epoche in je eigener Weise im griechischen und hebräischen Kontext den allgegenwärtigen *Gott über uns* im Blick hat, dessen Gerechtigkeit (*díkê*) bzw. Gesetz (*thora*) den Menschen die alles entscheidende Weisung gibt, Kraft deren sie unterscheiden können, wie es ist und wie es nicht ist, bzw. wie es zu sein hat und wie es nicht zu sein hat.

Mit der Abfassung der ersten neutestamentlichen Texte einher geht nun aber die definitive Öffnung der neuen jüdischen Sekte auf das Griechentum. Schon die Tatsache dass die neutestamentlichen Schriften in griechischer Sprache verfasst sind, prädestiniert das Christentum für eine Verbindung mit griechischem Denken. Das *lógos*-Lied im Johannesprolog sowie Aussagen des Paulus über die vernünftige Erkennbarkeit aus der Schöpfung (Röm 1,20) und das Erkennen Gottes „wie im Spiegel“ sind entscheidende Vorgaben für die Ausbildung der spekulativen Vernunft der zweiten Epoche, deren Konstruktionspunkt der *Gott unter uns*, Jesus Christus, ist.

Väter und Doktoren oder der Gott unter uns

Mit den frühen Kirchenvätern beginnt jene Geschichte, in welcher die philosophische Tradition der griechisch-lateinischen Antike mit dem Christentum und seinem jüdischen Erbe untrennbar verschmilzt. Für eine heutige Hermeneutik der biblischen Schriften ist daher die Interpretation durch die Kirchenväter ein unverzichtbarer Topos, hat sich doch in den ersten fünf Jahrhunderten die grundlegende *theória* und *prâxis* des Christentums entwickelt. Der Mensch dieser Tradition verstand sich stets als *zôon lógon échon*, als Lebewesen, das sich durch seine Geistigkeit auszeichnet. Dem kommt die biblische Offenbarung entgegen, da sie ihrerseits Gott als anfänglichen Geist bzw. prinzipiellen *lógos* denkt (Joh 1,1). Die Auszeichnung des Menschen besteht in seiner Gottebenbildlichkeit und die Gottebenbildlichkeit in seiner Geistigkeit (Gen 1,26f.). Mit

⁹¹ Vgl. auch entsprechende frühchristliche Versuche. Zum Ganzen *E.J. Bickerman, The Jews in the Greek Age*, Cambridge/Mass. – London 1988, 226–231.

diesem Sachverhalt beginnt die der zweite Epoche der spekulativen Vernunft, die sich stets von 1 Kor 13,12 her begreift: *Videmus nunc per speculum in enigmate tunc autem facie ad faciem*. Die menschliche Geistigkeit erkennt in sich „wie im Spiegel“ die Geistigkeit Gottes. Dabei handelt es sich in der Väterzeit niemals um kahle und dürre Vernünftlei, sondern die weisheitliche Theologie der Kirchenväter zeichnet sich – anachronistisch gesprochen – durch die existentielle Tiefe der Schriftinterpretation aus.

Die Interpretation christlicher Gedanken durch die *lógos*-Spekulation Justins des Märtyrers kann als die Geburtsstunde christlicher Theologie bzw. Philosophie angesehen werden. Eine erste umfassende und systematische Interpretation der Heiligen Schrift und eine erste spekulative Entfaltung christlicher Philosophie finden sich bei Origenes.⁹² Der Alexandriner bietet nicht nur weitläufige Exegesen biblischer Texte, sondern auch eine spekulative Hermeneutik. In *De Principiis* unterscheidet er einen dreifachen Sinn (*noêmata*) der Schrift, d. h. in drei Weisen gibt die Bibel zu denken (*noeîn*).⁹³ Wie der Mensch aus Fleisch (*sárx*) und Leib (*sôma*) sowie Seele (*psychê*) und Geist (*pneúma*) besteht; so auch die Schrift.⁹⁴ Ausgangspunkt ist der Wortsinn, der die beschriebenen äußeren, sinnlich erfahrbaren Ereignisse zum Gegenstand hat. Die Seele, das Lebensprinzip, verbindet sinnliche und geistige Welt. Der seelische Sinn ist schon von einer niedrigen Geistigkeit und Verständigkeit und betrifft somit den Menschen in seiner inneren Realität, bleibt jedoch noch sinnlichen Vorstellungen verhaftet. Der eigentlich geistlich/geistige Sinn jedoch ist rein von jeder Verbindung mit Materialität, er bezeichnet die Idealität der „himmlischen Dinge“.⁹⁵ Es ist für heutige Ohren darauf hinzuweisen, dass zu dieser Zeit Geistlichkeit und Geistigkeit/Vernünftigkeit schlechthin austauschbare Begriffe waren. Da der Geist Gottes die Schriften mitverfasst hat,⁹⁶ müssen sie im selben Geist gelesen werden. Dies ist aber nur denen möglich, die Gnade des Heiligen Geistes und das heißt hier auch, denen Weisheit (*sapientia*) und Wissenschaft (*scientia*) gege-

⁹² Vgl. dazu H. Reventlow. *Epochen der Bibelauslegung*, 4 Bde., München 1990–2001, hier 1, 170–193 und bes. 199f.

⁹³ *De Principiis* IV, 2, 4 (zit. nach *Vier Bücher von den Prinzipien*, hg. und übers. v. H. Görgemanns und H. Karpp, Darmstadt 1992, 708f.).

⁹⁴ Im Hintergrund steht hier die neuplatonische Stufung: *sôma, psychê, nous, hên*, also die Ausrichtung auf das transzendente Eine und dessen beide Hypostasen Seele und Geist. Es ist wichtig, hier auf die Nachbarschaft von Plotin und Origenes hinzuweisen. Doch auch die Diktion des 1. Korintherbriefs 15,35–49, bes. 45, ist zu beachten, wo Paulus einen „seelischen Leib“ von einem „geistigen“ unterscheidet.

⁹⁵ *Ib.*

⁹⁶ *De Principiis* (n. 93) I Praef. 8 (94).

ben ist. Denjenigen, die mit hervorragenden Geistesgaben ausgestattet sind – Origenes nennt sie auch *amatores sapientiae*, also die Philo-sophen –, kommt es zu, auch für die Anderen, die für die Erforschung des göttlichen Wissens zu träge sind, die Bibel auszulegen und das bedenkt, die *ratio* des darin Gesagten mitzuteilen.⁹⁷ Aufgefordert durch das Schriftwort Hos 10,12: „*Inluminare vobis lumen scientiae!*“ zielt die Exegese darauf, die Reihe (*series*) biblischer Aussagen zu einem Ganzen (*corpus ex horum omnium*) durch die Vernunft zu vervollständigen (*ratione perficere*). Entscheidend ist dabei, dass offenkundige und notwendige Aussagen zu einem einzigen Corpus zusammengefügt werden. Die Einheit der Wahrheit, die in der einen Schrift aufgefunden wird, entspricht der Einheit Gottes.⁹⁸ Bei Origenes jedenfalls nimmt sich die reine Vernunft (*pneúma, noús*), die ihrerseits durch den göttlichen Geist bedingt ist und sich ihm unterstellt weiß, der geoffenbarten Wahrheit an, um sie auf ihre innere Logik hin zu durchdringen. Da Gott, der Schöpfer, wie er in den Schriften des Alten und Neuen Bundes beschrieben wird, selbst für die menschliche Vernunft transzendent ist – es ist hier an das absolute Jenseitigkeit des neuplatonischen Eines zu erinnern – bedarf es für uns Leib-Geist-Wesen der Vermittlung durch den fleischgewordenen Sohn, Jesus Christus, um in die himmlische Welt zurückzukehren. Die Erkenntnis Jesu aber steht wiederum unter der Bedingung der Teilhabe am Heiligen Geist.⁹⁹

Augustinus, der für die weitere Entwicklung im Abendland maßgeblich wird, sieht in jungen Jahre die volle Identität zwischen neuplatonischem Denken und biblischer Offenbarung gegeben.¹⁰⁰ Paulus und die Platoniker lehren in seiner Wahrnehmung gleichermaßen die eine Wahrheit. Ja, erst durch die Kenntnis der Bücher von Plotin und Porphyrios wird das Christentum, werden die biblischen Schriften für Augustin denk- und glaubwürdig.¹⁰¹ Dennoch ist bereits für den frühen Augustinus Christus selbst als *virtus atque sapientia Dei* (1 Kor 1,24) der Mittler zwischen menschlicher und göttlicher Geistigkeit.¹⁰² Die Heilige Schrift spielt zunächst nur eine geringe Rolle, so zitiert Augustin in seinem Erstlingswerk

⁹⁷ De Principiis (n. 93) I Praef. 3 (86).

⁹⁸ De Principiis (n. 93) I Praef. 10 (98). Vgl. dazu aus heutiger Perspektive Söding (n. 45) 156–186.

⁹⁹ De Principiis (n. 93) 4, 4, 5 (800).

¹⁰⁰ De Academicis (Acad.) 2, 2, 5f.

¹⁰¹ K. Ruhstorfer, Die Platoniker und Paulus. Augustins neue Sicht auf das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit. Confessiones 7, in: Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern, ed. N. Fischer und C. Mayer, Freiburg-Basel-Wien 1998, 283–342.

¹⁰² Acad. 3, 19, 42.

„Über die Akademiker“ nur 1 Kor 1,24¹⁰³ und Mt 7,7¹⁰⁴. Augustinus sucht in den Schriften die göttliche Weisheit. Er sucht den göttlichen Geist. Das bedeutet für ihn aber auch, er sucht Einsicht (*intellectus*) in das anfängliche *verbum*. Noch spät wird Augustin bezüglich der *lógos*-Spekulation des Johannesprologs die Identität mit den Neuplatonikern feststellen,¹⁰⁵ wobei er die entscheidende Differenz in der Menschwerdung Gottes annimmt. Die Demut des *verbum incarnatum* wird fortan dem Stolz der Platoniker entgegengesetzt, welche die in den Schriften geoffenbarte Wahrheit über Christus in seiner Knechtsgestalt gerade nicht annehmen. Entsprechend gewinnt die Frage nach der Schrifthermeneutik zunehmend an Bedeutung.¹⁰⁶ So verfasst Augustin ab 396 ein Werk „Über die Christliche Lehre“, welches die bis dahin gründlichste und umfassendste Reflexion auf die Bibelexegese darstellt.¹⁰⁷ Zwar kann die naive Schriftlektüre, wie gerade das *tolle lege* in der Bekehrungsszene im 8. Buch der *Confessiones* zeigt, zur Wahrheit führen, doch warnt Augustinus im Vorwort zu *De doctrina christiana* davor, die allgemein kommunikable, weil vernünftige Exegese gering zu schätzen. Das charismatische Beharren auf einer unmittelbaren, geistgegebenen Einsicht, führt nach Augustin zur Hauptsünde der *superbia*.¹⁰⁸ Die Lektüre der Schrift muss vielmehr nach bestimmten rationalen „Regeln“ erfolgen.¹⁰⁹ Die vornehmste Aufgabe der Vernunft ist es, die in den Heiligen Schriften enthaltene Wahrheit über Jesus Christus aufzufinden und einzusehen, so weit dies dem Menschen möglich ist. Augustinus fasst den Inhalt der Schrift in den drei paulinischen Haupttugenden Glaube, Hoffnung und Liebe zusammen.¹¹⁰ Der *intellectus fidei* führt ihn aber auch zur spekulativen Trinitätslehre. Die höchste geschöpfliche Wirklichkeit,¹¹¹ die menschliche *mens*, d. h. die Dreifalt aus Gedächtnis, Verstand und Wille, kann vermittelt durch die Schrift den dreifaltigen Schöpfer Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist wie im Spiegel erkennen. Daraus erhellt, wie sehr Augustinus auf die

¹⁰³ Acad. 2, 1, 1.

¹⁰⁴ Acad. 2, 3, 9.

¹⁰⁵ Conf. 7, 9, 13.

¹⁰⁶ Siehe K. Flasch, Augustinus. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980, 305–314.

¹⁰⁷ Dazu auch Reventlow (n. 92) 2, 85–104 und v.a. K. Pollmann, *Doctrina Christiana*. Untersuchung zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus' *De doctrina christiana* (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie 41), Freiburg (Schweiz) 1996

¹⁰⁸ Doctr. Christ. prooem. passim.

¹⁰⁹ Doctr. Christ. prooem. 1.

¹¹⁰ Doctr. Christ. 39. 43, 93.

¹¹¹ Ciu. 11, 2.

Vernünftigkeit der Bibel selbst abhebt, weshalb er auch seinem Werk über die christliche Lehre der eigentlichen Schriftbetrachtung eine biblisch fundierte Darstellung der „Sachen“, will sagen des systematisch erfassten Inhalts der Schrift vorausgehen lässt.¹¹² Spekulative Philosophie ist für den späten Augustin nichts anderes als Auslegung der biblischen Schriften, die ihrerseits ihre Mitte in Jesus Christus haben, den Mittler zwischen Gottheit und Menschheit,¹¹³ er vermittelt zwischen dem göttlichen Urbild und dem geschaffenen Abbild. Dabei hebt Augustinus besonders auf die Realität der Inkarnation ab. Eben weil Gott Mensch und nicht nur *mens* geworden ist, werden Geistigkeit und Sinnlichkeit versöhnt. Von diesem Punkt her wird klar, warum auch Augustin bei aller Liebe zur Idealität des in der Schrift zu Denkenden entschieden am Wortsinn festhält. Er übernimmt die Lehre vom vierfachen Schriftsinn. Es gilt zu unterscheiden, was der Text an Ewigem (*aeterna*) nahe legt, an Getanem (*facta*) erzählt, an Zukünftigem (*future*) voraussagt und für das Handeln fordert (*agenda*).¹¹⁴

Die Schriftauslegung der Väter ist auch für die Ökumene von höchster Relevanz nicht nur mit Blick auf die orthodoxen Kirchen, sondern auch auf die reformatorischen, genießen doch in beiden Konfessionsgruppen die Väter hohe Verehrung. Doch muss ebenso die scholastische Tradition des Mittelalters für eine geschichtsbewusste systematische Theologie herangezogen werden. Wiewohl sich vor allem die katholische Kirche bis heute mit dem Denken v.a. des Thomas von Aquin in besonderer Weise verbunden weiß (OT 16), ist zu beachten, dass diese Tradition der abendländischen Kirchenspaltung vorausliegt, so dass heute auch protestantische Theologen gerade die Hochscholastik als ein Moment der eigenen Geschichte ansehen können,¹¹⁵ um hier nur Wolfhart Pannenberg zu nennen.¹¹⁶

Schon im ersten Artikel der *Summa theologiae* macht Thomas klar, dass die in den Heiligen Schriften geoffenbarte Wahrheit, das Spezifikum der theologischen Wissenschaft ausmacht. Die Notwendigkeit der Offenbarung begründet er mit 2Tim 3,16 und Jes 64,4.¹¹⁷ Das Offenbarungswissen deckt sich zum Teil mit den Inhalten der philosophischen Theologie, welche die *ratio naturalis*

¹¹² So in Buch 1.

¹¹³ Dies wird besonders deutlich aus der Komposition der Bücher 7 und 8 in den *Confessiones*, siehe ebd. 7, 9, 13f. und 20, 26f. sowie 8, 12, 29f.

¹¹⁴ Gen. lit. 1,1.

¹¹⁵ Siehe auch *Reventlow* (n. 92) 3, 195–212, bes. 212.

¹¹⁶ *W. Pannenberg*, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988, 313f. oder 321f.

¹¹⁷ S.Th. 1, 1, 1.

aus sich hervorbringen kann, zum Teil überschreitet es deren Bereich. In beiden Fällen enthält die Bibel schlechthin die höchsten Prinzipien des menschlichen Wissens. Die *Sacra doctrina* ist eine Wissenschaft, die von einer höheren Wissenschaft das Prinzip empfängt, nämlich von der *scientia Dei et beatorum*. Das göttliche Wissen wird über die Mitte der Heiligen Schrift mit der menschlichen Vernunft zusammengeschlossen.¹¹⁸ Damit ist aber die Vernunft als das höchste Auslegungsorgan ausgesprochen. Das Spezifische der Vernunft (*intellectus*) ist es, gerade das prinzipielle Wissen zu vernehmen. Insofern aber die Offenbarungsinhalte nicht selbstevident sind (*per se notum*), handelt es sich hier um eine Fortbestimmung des augustinischen *intellectus fidei*. Der Glaube ersetzt, was Vernunft und Sinnen nicht von sich her aufgeht. Dennoch werden die Glaubensinhalte in ihrer inneren Vernünftigkeit aufgewiesen.¹¹⁹ Nicht nur in den zahlreichen und weitläufigen Schriftkommentaren realisiert Thomas seine rationale Exegese, sondern die *Summa theologiae* selbst ist insofern radikal in der Schrift begründet, als ein Großteil der Artikel das Autoritätsargument aus der Heiligen Schrift empfängt. Aber auch wenn Thomas Augustinus oder andere Kirchenväter als Autoritäten zitiert, handelt es sich hierbei meistens um deren Interpretation von biblischen Gedanken. Thomas reflektiert im Kontext des Gesetzes noch einmal auf die Heilige Schrift, wobei er das Alte Testament als *vetus lex* vom Neuen Testament als *nova lex* unterscheidet. Der Dekalog wird als das Zentrum des Alten Testaments vorgestellt und mit dem natürlichen Sittengesetz identifiziert.¹²⁰ Thomas setzt die *nova lex* mit dem Evangelium gleich, das nicht auf Tafeln auf Stein geschrieben ist, sondern, wie er mit Augustinus festhält, „in die Herzen der Gläubigen.“¹²¹ Das Evangelium handelt im Grunde von der durch Jesus Christus vollbrachten Liebe. Der *Gott unter uns* ist auch in der *Summa theologiae* der Kons-

¹¹⁸ S.Th. 1, 1, 2.

¹¹⁹ W. Metz (Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens, Hamburg 1998, 9–15) unterscheidet bei Thomas vier Arten von Offenbarungswahrheiten: 1. solche, welche die Vernunft auch aus sich selbst entwickeln könnte, (z. B. dass Gott existiert) 2. solche, die einmal geoffenbart von der Vernunft vollkommen durchdrungen werden können (z. B. Notwendigkeit der Gnade, Vorherbestimmung), 3. Streng übrational ist v.a. die Trinitätslehre, die nicht begriffen, wohl aber spekulativ nach bedacht und nachgezeichnet werden will, so dass sich hier gerade kein Sprung in den Glauben, wohl aber die „Höchstform thomasischer Spekulation“ findet. Und 4. rein historisch-kontingente Wahrheiten, die nur in ihrer Vernunftentsprechung aufgewiesen werden können (z. B. die historischen Tatsachen des Lebens Jesu).

¹²⁰ S.Th. 1–2, 100.

¹²¹ S.Th. 1–2, 106, 1 co.

truktionspunkt der *sacra doctrina*, er ist „für uns der Weg, der zu Gott führt“.¹²² Das Wissen über ihn entnehmen wir der Heiligen Schrift, die Thomas in den *articuli fidei*, also im Apostolischen Glaubensbekenntnis zusammengefasst sieht. Die ausführliche Durchdringung der Schriftaussagen über Jesus findet sich in besonderer Weise in der *tertia pars* der *Summa*, welche auch die Ekklesiologie, Sakramentenlehre und Eschatologie als Entfaltung der Christologie verhandelt.

Auch die scholastische Spekulation ist keine bloße Instruktion, sondern eine ausgezeichnete Gegenwartsweise Gottes bei uns, so dass Thomas durchaus das nunmehr wissenschaftliche Nachsinnen über die göttliche Wahrheit als höchstes Tun des Menschen begreifen kann, zumal es von sich aus zur Praxis führt.¹²³ Eucharistie und vernünftige *contemplatio* der biblisch begründeten Wahrheit gelten für Thomas als zwei ausgezeichnete Weisen, wie Gott sich in Jesus Christus als dem fleischgewordenen *lógos* uns mitteilen will. Es soll in diesem Kontext nicht der Reichtum mittelalterlicher Theologie auf den Aquinaten enggeführt werden, vielmehr gilt es, die Vielfalt und Breite zu bemerken. Beachtlich in dieser Epoche ist auch die hohe Wertschätzung, welche die Theologie als *magisterium cathedrae magistralis* erfährt. *Ratio* und *auctoritas* befinden sich in einem maßvollen, weil seinerseits vernünftigen Verhältnis.

Das neuzeitliche Glauben und Denken oder der Gott in uns

Wie protestantische Theologen das Denken der Kirchenväter und mittelalterlichen Theologen für sich längst neu entdeckt haben, so sind für katholische Theologie sowohl die Reformatoren des 16. Jahrhunderts als auch die neuzeitliche Philosophie keine fremden Bezeugungsinstanzen mehr. Schon das Ökumenismusdekret des II. Vaticanums hat klar gestellt: „Denn was wahrhaft christlich ist, steht niemals im Gegensatz zu den echten Gütern des Glaubens, sondern kann immer dazu helfen, dass das Geheimnis Christi und der Kirche vollkommener erfasst werde“ (UR 4). Dies gilt sowohl für die Glaubenstraditionen der reformatorischen Kirchen als auch für die neuzeitliche Philosophie. Stets war die biblische Offenbarung in ihrem Kerngedanken der Menschwerdung Gottes für die Ausbildung des neuzeitlichen Menschenbildes die entscheidende Vorgabe. Anders gewendet: Das neuzeitliche Denken ist gleichsam der Katalysator, der notwendig ist, um die freiheitlichen und menschheitlichen Potenzen der Heiligen Schrift zu erschließen. In unseren Tagen wächst

¹²² S.Th. 1, 2, prooem.

¹²³ S.Th. 1, 1, 5.

die Einsicht, dass Freiheit, Menschenrecht und Würde des Menschen Prinzipien sind, die nur durch den steten Zufluss aus der biblischen Wahrheit ihre Lebenskraft erhalten können. Das Gespräch zwischen Joseph Ratzinger und Jürgen Habermas am 19.01.2004 in München¹²⁴ hat dies deutlich gemacht. Andererseits bedarf die katholische Kirche dringend der weiteren Rezeption neuzeitlichen Freiheitsdenkens, die bereits mit dem II. Vaticanum begonnen hat, um hier nur dessen neuartige Betonung des allgemeinen Heilswillens Gottes (*Lumen Gentium* 16) und die Gewährung der Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*) zu erinnern.

Die Neuzeit hat als ihren Konstruktionspunkt nicht mehr den *Gott unter uns*, sondern den *Gott in uns*. Hierbei bleibt aber entscheidend, dass der Geist Gottes, der Heilige Geist, stets auch der Geist Christi ist. Entsprechend rückt das „Subjekt“ oder „der Mensch“ in den Mittelpunkt des Denkens, der Kunst und der Literatur. Doch erhält sich das spekulative Grundverhältnis, so dass weiterhin Gott das (über-)vernünftige Prinzip von allem bleibt. Entscheidend ist hierbei, dass Gottheit und Menschheit, Objekt und Subjekt, Gott und Welt sich in einem disjunktiven oder dialektischen Verhältnis befinden. Die Wechselwirkung oder Gemeinschaft tritt als die entscheidende Relationskategorie an die Stelle des mittelalterlichen hypothetischen Ursachengefüges von Erstursache und Zweitursache bzw. allgemein gesprochen von Ursache und Wirkung.¹²⁵ Man mag die Neuzeit bereits mit dem Denken der *via moderna* und deren Betonung des Individuums sowie der Freiheit Gottes beginnen lassen, man mag den italienischen Humanismus oder die Reformation nennen. Jedenfalls trägt schon die frühe Neuzeit entscheidendes für die Geschichte des Verständnisses der Heiligen Schrift bei, um hier nur auf die neue Erschließung deren Textkorpus in den Ursprachen durch die Humanisten (Gianozzo Manetti, Lorenzo Valla) zu verweisen.¹²⁶ Die Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam stellt einen Höhepunkt humanistischer Exegese dar.¹²⁷ Die neuzeitliche Dialektik zwischen Vernunft und Glaube / Heiliger Schrift kommt in Martin Luthers *sola fide* und *sola scriptura* radikal zum Durchbruch. Die Vernunft ist nicht län-

¹²⁴ Siehe Zur Debatte 34 (1/2004) 2–7; *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*. Gesprächsabend in der Katholischen Akademie in Bayern am Montag, 19. Januar 2004.

¹²⁵ Vgl. hierzu die Kantischen Relationskategorien (-urteile): Ursache – Wirkung (hypothetisch); Wechselwirkung / Gemeinschaft (disjunktiv).

¹²⁶ *Reventlow* (n. 92) 3, 9–29.

¹²⁷ *P. Walter*, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*, Mainz 1991.

ger dem Glauben hypothetisch untergeordnet, sondern disjunktiv entgegengesetzt. Wodurch freilich auch die Dynamik neuzeitlicher Philosophie, die sich nicht zufällig nach Descartes im protestantischen Raum entfaltet, freigesetzt wird. Vor allem die Aufklärung zeigt sich ihrerseits spröde gegen die Theologie der Offenbarung. Gleichwohl kommt es im Zenit neuzeitlicher Philosophie in den Positionen Kants, Fichtes, Schellings und vor allem Hegels zur Versöhnung von Offenbarung und Vernunft, Glaube und Wissen – ausgehend vom Konstruktionspunkt des Göttlichen in uns. Das ist der Geist, die Vernunft, der Begriff.

Vor allem Kant, der der Aufklärung noch sehr nahe steht, wird oft als Beispiel eines Rationalismus verzeichnet, welcher der biblischen Offenbarung keine besondere Bedeutung beimesse. Doch das Gegenteil ist der Fall. Es kann gezeigt werden, dass er sich selbst in Harmonie mit dem christlichen Glauben begreift. Anders gewendet: Die Menschwerdung Gottes und die Gabe des Geistes sind Bedingungen der Möglichkeit für den Kantischen Gedanken auch und gerade da, wo die Autonomie von neuzeitlicher Freiheit und Vernunft als solche in aller Klarheit hervortreten. Die Philosophie Immanuel Kants ist nur im Horizont des christlichen Abendlandes denkbar, doch damit wird sie ihrerseits zu einem nicht unbedeutenden hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis der Heiligen Schrift, vor allem in einem Punkt, der für die Lutherische Tradition entscheidend ist, nämlich die Rechtfertigung des Menschen. Es kann hier nur daran erinnert werden, dass das Dasein Gottes für Kant ein notwendiges Postulat der reinen praktischen Vernunft ist. Doch auch die Existenz der Kirche ist eine Forderung, welche die reine Vernunft erhebt. Dabei wird sie als ein „ethisches gemeines Wesen“, als ein „Volk unter göttlichen Geboten“ vorgestellt.¹²⁸ Sie ist die Gemeinschaft derjenigen, welche nicht nur pflichtgemäß, sondern aus Pflicht handeln. Der die Kirche konstituierende Glaube allerdings ist ein „historischer (Offenbarungs-)Glaube“.¹²⁹ Kant leitet die Notwendigkeit der Offenbarung aus der konkreten Beschaffenheit des Menschen als eines ethischen und gesellschaftlichen Wesens ab. Die „Schrift“ selbst muss ein „Gegenstand der Hochachtung“ sein.¹³⁰ Der Zweck der Schrift besteht darin, „bessere Menschen zu machen“, wie Kant

¹²⁸ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (RGV), AA 6, Berlin 1907, 99.

¹²⁹ RGV (n. 128) 102. Siehe dazu K. Ruhstorfer, *Kirchlichkeit und Christlicher Offenbarungsglaube in der Religionsphilosophie Immanuel Kants*, in: N. Fischer, *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, Freiburg 2004, 58–84, bes. 68–75.

¹³⁰ RGV (n. 128) 106f.

mit 2Tim 3,16 deutlich macht.¹³¹ Dabei kommt es nach Jak 2,17 auf die Werke an, die freilich nicht nur pflichtgemäß, sondern aus Pflicht vollbracht sein wollen, d. h. aus Freiheit und aus Achtung gegenüber dem Sittengesetz. Der „Geist Gottes, der uns in alle Wahrheit leitet“ (Joh 16,3) entscheidet über die Wahrheit der Schrift.¹³² Der Gehalt der Offenbarungswahrheit soll im Fortgang der Menschheitsgeschichte in Vernunftwahrheit überführt werden, dies ist die kantische Fassung der *fides quaerens intellectum*, des Glaubens, der dereinst in vernünftiger Schau aufgehen soll.¹³³ Bis dahin ist der Kirchenglaube, wie er auf „Schriftgelehrsamkeit“ ausgehend von der Kenntnis der Ursprachen, von historischen Begebenheiten und kritischem Urteil basiert, nötig.¹³⁴ Gewiss findet sich bei Kant eine Engführung auf den sittlichen Gehalt der biblischen Schriften. Doch kennt er auch eine Antinomie und man könnte auch sagen eine Disjunktion zwischen Glauben und Vernunft, die jetzt noch nicht aufgelöst werden kann, so dass bestimmte Fragen für die theoretische Vernunft jetzt unbeantwortbar sind. Die Frage nach Rolle der Gnade im Rechtfertigungsgeschehen ist ein Beispiel für diese Disjunktion. Göttliche Gnade und freie sittliche Tat des Menschen bilden die beiden Pole der Entgegensetzung.¹³⁵ Entweder wirkt Gott die Rechtfertigung oder der Mensch. Vor allem in der Frage nach der stellvertretenden Rechtfertigung des Sünders kulminiert diese Problematik, die letztlich durch die Heilige Schrift vorgegeben ist. Theoretisch kann die Antinomie von Gnade und Freiheit nicht gelöst werden, weil das Wissen darüber „das ganze Speculationsvermögen unserer Vernunft“ übersteigt,¹³⁶ jedoch in praktischer Hinsicht müssen wir einsehen, dass das moralische Streben aus Freiheit *für uns* den Anfang zu machen hat. Dennoch bleibt es dabei, dass *an sich*, und das heißt in theoretischer Hinsicht der Glaube an die stellvertretende Rechtfertigung des Menschen durchaus notwendig ist,¹³⁷ da wir uns „die Entsündigung uns nicht anders *begreiflich machen*“ können.¹³⁸ Das Wissen darüber wird aber im Kirchenglauben bewahrt, der erst im Eschaton seine Bedeutung verliert, wenn der Glaube in Schau übergegangen sein wird.

¹³¹ RGV (n. 128) 111f.

¹³² RGV (n. 128) 111.

¹³³ Dazu *Ruhstorfer*, Kirchlichkeit und christlicher Offenbarungsglaube (wie 129) 72f.

¹³⁴ RGV (n. 128) 113.

¹³⁵ RGV (n. 128) 116.

¹³⁶ RGV (n. 128) 117f.

¹³⁷ RGV (n. 128) 118.

¹³⁸ Ebd.

Wenn das Zweite Vatikanische Konzil in *Lumen Gentium* in neuer Weise Menschen, die nicht an Gott glauben, eine Heilsmöglichkeit einräumt, sofern sie „nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen“,¹³⁹ dann ist hier durchaus der Einfluss Kantischen Denkens zu spüren, das jedem Menschen die Möglichkeit zur Rechtfertigung zuspricht, sofern er den Geist Gottes, der in jedem Menschen weht, in sich als die Stimme der Vernunft vernimmt und entsprechend handelt.¹⁴⁰ Dass auch Kant nicht bei einem bloßen, religionslosen Moralismus stehen bleibt, konnte hier nur angedeutet werden, ebenso kann hier nur behauptet werden, dass die Religionsphilosophie die höchsten bzw. tiefsten Punkt Kantischer Spekulation darstellt.¹⁴¹ Seine gesamte Philosophie ist auf die Erneuerung des Menschen durch Freiheit und Vernunft gesammelt. Den Übergang zum sittlichen Tun der Wahrheit, umschreibt der Philosoph in Paulinischen Termini mit dem „Absterben am alten Menschen“, mit der „Kreuzigung des Fleisches“ und dem „Anziehen des neuen Menschen“.¹⁴² Des Weiteren wäre zu zeigen, dass Kants Lehre mit dem Ternar Glaube (sowohl Vernunftglaube als auch konstituarischer Kirchenglaube), Hoffnung (auf das Höchste Gut) und Liebe (als Vernunfttrieb zur Sittlichkeit) zusammengefasst werden kann.¹⁴³ So scheint Kant in besonderer Weise dem Denken des Paulus Denken verbunden zu sein.

Wie der Königsberger die paulinische Disjunktion von Gesetz und Freiheit, Fleisch und Geist aufarbeitet, so interpretiert Fichte in der sechsten Vorlesung der *Anweisungen zum seligen Leben* die Dialektik von Gott und Wort, die er dem Prolog des Johannesevangeliums entnimmt, als Ur dualität von Sein und Dasein.¹⁴⁴

¹³⁹ *Lumen Gentium* 16.

¹⁴⁰ Vgl. ebd.: „Was nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe.“ Diese Rezeption geschah nicht zuletzt auf Grund der Vermittlung durch Karl Rahner.

¹⁴¹ H. Folkers, Der Begriff der Kirche in philosophischer Sicht. Der Ansatz Kants und Hegels, in: Gerhard Rau – Hans-Richard Reuter – Klaus Schlaich (ed.), Das Recht der Kirche. Bd. I. Zur Theorie des Kirchenrechts, Gütersloh 1997, 76–125, bes. 79–102; K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Hamburg 1960 und v.a. K. Fischer, Immanuel Kant und seine Lehre, Heidelberg ⁵1910 sowie E. Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie, in: Kant-Studien 9 (1904) 21–154 und A. Schweitzer, Die Religionsphilosophie Kant's von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Leipzig u. Tübingen 1899;

¹⁴² RGV (n. 128) 74.

¹⁴³ Vgl. K. Ruhstorfer, Kirchlichkeit und christlicher Offenbarungsglauben (n. 129) 74.

¹⁴⁴ Siehe dazu H. Folkers, Das Johannesevangelium in Fichtes „Anweisungen zum seligen Leben“, in: K. Ruhstorfer, W. Metz (ed.): Christlichkeit der Neuzeit – Neuzeitlichkeit des Christentums. Zum Verhältnis von freiheitlichem Denken und christlichem Glauben, Paderborn 2008.

Während Kant und Fichte sich noch in einer gewissen Distanz zur kirchlichen Orthodoxie befinden, nähert sich *Hegel* in den *Vorlesungen zur Philosophie der Religion* am weitesten der Kirchenlehre und damit auch der christlichen Offenbarung an, so sehr, dass er seiner Spekulation zuschreibt, der wahren christlichen Dogmatik die Flucht in den Begriff ermöglicht zu haben.¹⁴⁵ Hegel schätzt aber auch das Alte Testament als die Schrift des Judentums, das er als die Religion des Erhabenen deutet. Freilich zentriert sich für Hegel die Botschaft der Heiligen Schrift auf die Person Jesu Christi. In Christus sind Gottheit und Menschheit ein für allemal versöhnt, der Gegensatz zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, Unsterblichkeit und Sterblichkeit, Güte und Sündigkeit wurden in Jesus von Nazareth vermittelt. Er wird für Hegel zur Mitte der Weltgeschichte. Deshalb wird die Geschichte Jesu, wie sie von den Evangelisten überliefert wird, zur Mitte der Darstellung des Christentums. Das Christentum ist für Hegel nicht nur die offenbare Religion, sondern auch die geoffenbarte.¹⁴⁶ Ersteres besagt, dass Gott sich selbst in der christlichen Religion den Menschen zu wissen gibt. Die Selbstoffenbarung (3,199) oder Selbstmitteilung Gottes (1,279) gründet in seiner Geistigkeit. Gott ist Geist, d. h., er teilt sich als unendlicher Geist dem endlichen mit, „so ist Geist dies, sich zu manifestieren, für den Geist zu sein“ (1,79). In dieser Hinsicht ist das Christentum zuhöchst die offenbare Religion. „[I]n ihr ist *es* offenbar, was Gott *ist*, dass er gewusst werde, *wie er ist* [...]“ (3,2). Mit der Anspielung auf 1Joh 3,2 (Wir wissen aber, [...] daß wir ihm gleich sein werden; denn wir werden ihn sehen, wie er ist) deutet Hegel an, dass die christliche Religion zur vollkommenen Gotteserkenntnis führt und zwar aufgrund der Dynamik des göttlichen Geistes und des göttlichen Begriffs selbst, der im Menschen zu sich kommen will. Doch bedarf die offenbare und absolute Religion (3,179), insofern sie als Religion wesentlich auf konkrete Vorstellungen und Bewusstseinsgehalte bezogen ist und bleibt, auch des Gegenständlichen, das „auf äußerliche Weise an uns kommen“ muss (180). Dieses positive Moment besteht in nichts anderem als in der Bibel (180f.). Durch die Heilige Schrift kann das Innerste des Menschen, sein Geist, sein Denken, seine Vernunft, auf „ganz unmittelbare Weise“ getroffen werden. „So ist

¹⁴⁵ Hierzu und zu Folgendem siehe *K. Ruhstorfer*, Die Heilige Schrift in Hegels „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“, in: id. – Metz (ed.), *Christlichkeit der Neuzeit* (n. 144).

¹⁴⁶ *Hegel*, *Philosophie der Religion* (n. 5) 3, 179; 1827. Auch die weiteren Angaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

für den Christen die Bibel diese Grundlage, die Hauptgrundlage, die diese Wirkung auf ihn hat, in ihm anschlägt, seinen Überzeugungen diese Festigkeit gibt“ (181). Gerade in der protestantischen Kirche sollte der Lehrbegriff wesentlich auf die Bibel gegründet sein und den Kirchenlehren einen „äußeren Halt“ bieten (1,39). Die Religion und der Kirchenglaube stellen die Form dar, in welcher die Wahrheit für alle Menschen gegeben ist (1,292), während die Philosophie und Wissenschaft nur für Wenige der Weg zur Wahrheit sind (vgl. 3,97). Religion und Philosophie haben, wie Hegel immer wieder versichert, denselben Inhalt, nur eben die Religion in Form der Vorstellung und die Philosophie in Form des Begriffs (1,292). Der Philosophie geht es nunmehr nicht darum, die „Religion umzustößen, d. h. zu behaupten, als ob der Inhalt der Religion nicht für sich selbst Wahrheit sein könne“ (1,159). „[D]ie substantielle Wahrheit hat nicht erst die Philosophie zu geben; nicht erst auf Philosophie haben die Menschen zu warten gehabt, um das Bewusstsein, die Erkenntnis der Wahrheit zu erlangen“ (ebd.). Die Wahrheit, um die es Hegel letztendlich zu tun ist, kann nur die göttliche Wahrheit sein, die Wahrheit Gottes. Sie ist einzusehen und zu begreifen. Hegel sagt bezogen auf das Wort Jesu aus der Bergpredigt: „„Selig sind, die reinen Herzens sind, denn die werden Gott schauen“. Dies ist das Größte, was gesagt werden kann. Ferner wird in dieser Rede alle Unfreiheit Äußerlichkeit, Aberglaube aufgehoben. Daher ist es von unendlichem Wert, dass das Volk die Bibel in der Hand hat, sie ist das absolute Volksbuch“ (3,284). Die Bibel vermittelt das Wissen, welches für das Volk notwendig ist, um in die Anschauung oder Vorstellung Gottes zu kommen. Sie bildet damit die Grundlage der allgemeinen Bildung. Mit Blick auf die anschauliche Vermittlung der Wahrheit im Allgemeinen, aber auch auf die geschichtliche Genese geht die Positivität der Offenbarung und damit die Heilige Schrift der Philosophie voraus. Doch ist dies nur die eine Seite, da der Progress der philosophischen Wissenschaft andererseits rein auf den Begriff gegründet ist.

Wenn Hegel *biblia remota* seine spekulative Philosophie entwirft, dann nicht um die Bibel überflüssig zu machen, sondern um deren Inhalt spekulativ einzuholen, um ihre Botschaft für die Hörer seiner Zeit annehmbar zu machen, was nur möglich ist, wenn Gottheit und Menschheit im Geist vermittelt sind. Die neuartige Wechselwirkung zwischen Gott und Mensch findet auch einen Niederschlag in der Dialektik zwischen Offenbarung und Vernunft, Begriff und Welt, Ewigkeit und Zeitlichkeit. Die wesentli-

chen Inhalte christlicher Dogmatik werden an Hegels geschichtlichen Ort frei reproduziert. Dabei kommen neuzeitliche Würde des Menschen, die Vernunft und die Freiheit zu höchstem Ansehen. Insofern die Geschichte der Welt als Geschichte Gottes gedacht wird, erschließt Hegel die Dimension der Geschichte und Geschichtlichkeit in neuer Weise. Nicht zuletzt darin wird damit eine der entscheidenden Vorgaben für das 19. Jahrhundert.¹⁴⁷ Kein geringerer als Karl Rahner hat sich in besonderer Weise um die Rezeption Hegelscher Dialektik in der katholischen Theologie verdient gemacht, wiewohl vieles zu seiner Zeit nur *under cover* möglich war, deutete er in radikal neuer Weise die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur sowie göttlicher und menschlicher Geschichte.¹⁴⁸ Auch das Rahnersche Theologumenon von der „Selbstmitteilung Gottes“ geht auf Hegels Fassung der Offenbarung als Selbsterschließung des Geistes zurück, und die Rede von der Identität von ökonomischer und immanenter Trinität ist ohne die Hegelsche Vorgabe undenkbar.¹⁴⁹ Ulrich Wilckens wiederum hat gezeigt, dass und wie die Hegelsche Dialektik ihrerseits dem Paulinischen Gedanken entspringt oder anders gewendet, wie erst bei Hegel die Paulinische Logik begriffen wird.¹⁵⁰ Allem voran ist die *Wechselwirkung* oder *Gemeinschaft* von Gott und Mensch die bleibende Verpflichtung, die Hegel einem heutigen Verständnis der Heiligen Schrift hinterlassen hat. Wenn Hegel für die protestantische Theologie nicht zu *dem* Systematiker geworden ist wie Thomas für die katholische Tradition,¹⁵¹ dann wohl vor allem deshalb, weil nach ihm das spekulative Denken überhaupt zu einem Ende kam und die Geschichte der nach-metaphysischen Moderne begann.

¹⁴⁷ Siehe auch *Barth*, *Die protestantische Theologie* (n. 141) 343–378.

¹⁴⁸ *K. Rahner*, *Probleme der Christologie heute*, in: Ders., *Schriften zu Theologie*, Bd. 4, 137–156, 147.

¹⁴⁹ Vgl. dazu *Hegel*, *Philosophie der Religion* (n. 5) 1, 41 und 43.

¹⁵⁰ *U. Wilckens*, *Der Brief an die Römer 1*, Neukirchen-Vluyn 1978, 334f.: „Als Logik der Versöhnung als Negation der Negation ist sie [die paulinische Logik der Soteriologie in Röm 5,12] erst in der Neuzeit – vor allem bei *Hegel* zur Wirkung gekommen. [...] Ja, Hegel hat die Methode seiner ganzen Philosophie durch den ursprünglich paulinischen Gedanken der Versöhnung als Aufhebung der Negation grundgelegt und damit *die traditionelle formale Logik durch eine neue dialektische ersetzt, nach welcher die Negation als produktive Kraft begriffen wird* [Hervorhebung K.R.]. Sie hat ihre Voraussetzung in der geglaubten Versöhnung als der ‚Negation der Negation dieser Trennung, dieser Scheidung‘ zwischen Gott und der ihm entfremdeten Welt, die Hegel freilich nicht in der Rechtfertigung des Sünders, sondern im Grundgedanken des altkirchlichen Dogmas erfüllt sieht: ‚Einheit der göttlichen und menschlichen Natur: Gott ist Mensch geworden.‘“

¹⁵¹ Siehe *Barth*, *Die protestantische Theologie* (n. 141) 343.

b) Die moderne Besinnung oder der Primat des Referenten

Ein wesentliches Moment abendländischer Denk- und Glaubensgeschichte ist die Erfahrung des Todes Gottes im 19. und 20. Jahrhundert. Während sich etwa die Philosophie Hegels noch als spekulative Theologie und mithin als affirmative Deutung der biblischen Wahrheit verstanden hat, trat spätestens mit *Ludwig Feuerbach* und *Karl Marx* ein Denken in die Welt, das sich vom mehr als zweitausendjährigen theologischen Erbe zu befreien versuchte und sich dabei als Anthropologie im radikalen Sinn des Wortes begriff. Die Erfahrung des Todes Gottes war eines der wichtigsten Daten der nachmetaphysischen Moderne.¹⁵² Dies hat in weltgeschichtlicher Bedeutung Friedrich Nietzsche ausgesprochen.¹⁵³ Das Denken wandte sich seither in neuer und prinzipieller Weise der Weltlichkeit der Welt und der rein anthropologischen Dimension des Menschen zu, was zur Ausbildung von neuartigen Naturwissenschaften, Medizin, Psychologie, Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften, aber auch zu moderner Kunst und Literatur als Früchten jener Geschichtsphase führte. Vor allem aber die denkerischen Besinnungen der Moderne von Schopenhauer bis Heidegger wurden zu theologischen Herausforderungen ersten Ranges. Daneben aber entwickelte sich eine das Wesen des weltlichen Menschen verfehlende, weil die modernen Bestimmungen des Menschen biologistisch, soziologistisch-ökonomistisch verkehrenden und in diesem Sinne per-verse oder dia-bolische Moderne, die sich in den modernen Ideologien konkretisierte. Diese verabsolutierten stets bestimmte Teilaspekte weltlicher Realität, seien sie nun Rasse, Klasse, Volk oder Individuum.¹⁵⁴ Die absolute Behauptung einer Doktrin, welche die transzendente Weisung der Heiligen Schrift ersetzt, ist der abgründigste Punkt moderner Negation von Offenbarung und spekulativer Vernunft.

¹⁵² Vgl. dazu auch *H. Boeder*, Das Vernunftgefüge (n. 28).

¹⁵³ Also sprach Zarathustra, KSA 4, München-Berlin-New York 1988, 14.

¹⁵⁴ Bezogen auf *G. Agambens* These vom „Konzentrationslager“ als biopolitischem Paradigma des Abendlandes schreibt *C.-A. Scheier*, Das Ende des Menschen – der Anfang der Menschlichkeit?, in: Menschenbilder und Menschenbildung. Interdisziplinäre Vortragsreihe zu Grundfragen der modernen Anthropologie, Frankfurt – New York 2005, 135–149, 147: „Weit entfernt davon, das biopolitische Paradigma der Moderne, geschweige des Abendlandes zu sein, ist das Konzentrationslager nach allem vielmehr das Modell einer sich radikal verfehlenden, einer im Innersten verkehrten, also genau: einer dia-bolischen Moderne, ihr Projekt, das immer dann und dort realisiert wird, wo irgend eine Ideologie oder ein Fundamentalismus die politische Macht an sich reißt: Irgendeine Doktrin wird geschichtlich stillgestellt und als ‚natürliche‘ Norm aufgezwungen.“

Zudem findet sich im Horizont der Moderne neben der atheistischen Grund-Dimension auch eine eigentümliche Christlichkeit. In radikaler Abgrenzung zur spekulativen Theologie Hegels entwickelte *Sören Kierkegaard* ein existentielles Glaubensdenken, welches der anthropologischen Wende zur Weltlichkeit der Welt Rechnung trug. Der Sprung des je persönlichen Glaubens in den göttlichen Abgrund trat an die Stelle des begründenden Denkens der Metaphysik. Dies hatte größte Auswirkungen auf das Verständnis der Heiligen Schrift, welche bei Kierkegaard als Ursprung für die Kraft der Negation der bisherigen und vor allem der herrschenden kirchlichen, theologisch und philosophischen Verhältnisse betrachtet wurde.¹⁵⁵ Vor allem im Protestantismus bildeten sich aber eigene spezifisch moderne Theologien aus, welche sich die Methoden der neuen Wissenschaften allen voran der Philologie und Geschichtswissenschaft zueigen machten,¹⁵⁶ während der Katholizismus sich nach dem Auslaufen der Tübinger Schule in die Neuscholastik flüchtete. Aber auch die liberale Theologie eines *Albrecht Ritschl*,¹⁵⁷ *Ernst Troeltsch*¹⁵⁸ und *Adolf von Harnack*¹⁵⁹, die sich in Harmonie mit einer bestimmten protestantisch geprägten Kultur wussten, fand nicht zur Versöhnung mit modernen Zeitprinzipien, die sich stets ihrer anti-theologischen Ausrichtung gewiss waren. In dieser Geschichtsphase war die Theologie bemüht, den historischen Jesus vom metaphysischen Dogma zu befreien und damit auch in Glaubensdingen der weltlichen Wirklichkeit gegen die spekulativ-theologische Wahrheit zum Durchbruch zu verhelfen.¹⁶⁰ Der Ausgangspunkt dieser Theologie war stets die weltliche Wirklichkeit, sei es im Sinne der historischen Realität, sei es im Sinn der existentiellen Erfahrung. Vor allem nach dem Ersten Weltkrieg trat die Kluft zwischen moderner Welt samt ihrer Wissenschaften und moderner Theologie radikal ans Licht. Die Dialektische Theologie eines

¹⁵⁵ Vgl. *S. Kierkegaard*, Philosophische Brocken, Gesammelte Werke, Abt. 10, Düsseldorf-Köln 1952, 67, 107 und ders., Zeitungsartikel 1854/55, IX und X, Gesammelte Werke, Abt. 34, Düsseldorf-Köln 1959, 38, 42f.

¹⁵⁶ *F.W. Graf (ed.)*, Profile des neuzeitlichen Protestantismus, 3 Bde. (v.a. Bd. 2 u. 3), Gütersloh 1990–1993; *H. Stefan – M. Schmidt*, Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus, Berlin – New York 1973.

¹⁵⁷ Siehe v.a. *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3 Bde., Bonn 1870–1874.

¹⁵⁸ *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen 1902.

¹⁵⁹ *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 Bde., Tübingen 1886–90; *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900.

¹⁶⁰ Siehe hier I. *Die Offenbarung im christlichen Verständnis oder Jesus und die Bibel*.

Karl Barth¹⁶¹ oder Rudolf Bultmann setzte jedoch nicht auf eine Synthese zwischen moderner Wissenschaft und christlichem Glauben. Gerade die Rede Bultmanns von den beiden verschiedenen Sichtweisen auf das Auge, derjenigen des Augenarztes und derjenigen des Liebenden veranschaulicht die Kluft zwischen modernem Wissen und Glauben.¹⁶² Dennoch entspringt das Fächerspektrum heutiger Theologie in ihrer Methodenvielfalt – und zwar in Protestantismus und Katholizismus – dieser Geschichtsphase. Wenn man heute die Theologie auf ihre Wissenschaftlichkeit anspricht, werden zumeist klassisch moderne, nachmetaphysische Referenz-Disziplinen zur Sprache kommen, wie etwa Geschichts- und Literaturwissenschaften, Soziologie, Psychologie, die sich allesamt – anders als die spekulative Vernunft – durch methodischen Atheismus auszeichnen, ist ihr Ausgangspunkt doch nicht mehr das durch die Offenbarung des göttlichen *lógos* und des göttlichen Geistes vermittelte spekulative Verhältnis von menschlicher Vernunft und göttlicher Wahrheit, sondern der unvermittelte Bezug auf die Welt und ihre Wirklichkeit.

Entscheidend für die Einbeziehung des nach-metaphysischen Denkens als *locus theologicus alienus* scheint mir jedoch, dass es gerade heute darauf ankommt, die Herkünftigkeit der gesamten anthropologischen Moderne *in ihrer Negation* des theologischen Grundes zu begreifen. Bereits Feuerbach verwies in diese Richtung, wenn er die moderne Anthropologie als das Wesen der Christologie auffasste.¹⁶³ Betrachtet man den Zusammenhang der Menschwerdung Gottes mit der Eigentümlichkeit der Moderne, dann kommt die Verneinung von spekulativer Theologie und Christentum in den Blick, welche den Kern der Moderne prägt.¹⁶⁴ Die Negation des Göttlichen als solche trägt diejenige Dimension des Christlichen aus, die im Tod Gottes am Kreuz ihren Grund hat. Sie manifestiert sich im Tod Gottes im Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Dann aber werden Schopenhauer, Feuerbach und Kierkegaard und mehr noch Marx, Nietzsche und Heidegger in ihrer Negation des Christentums, in ihrer Destruktion der Metaphysik – *ex negativo* – zu Garanten der Gegenwart des christ-

¹⁶¹ Der Römerbrief, 21922.

¹⁶² Siehe R. Bultmann, *Der Gottesgedanke und der moderne Mensch*, in: ZThK 60 (1963) 335–348; ebenso ders., *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung* (1924), in: Ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1 (1933), Tübingen 8. Aufl. 1980, 1–25, 4.

¹⁶³ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, §§ 1–4, kritische Ausgabe von G. Schmidt, Frankfurt 1967.

¹⁶⁴ Vgl. dazu A. Glucksmann, *La troisième mort de Dieu*, Paris 2000.

lichen Prinzips in der Moderne,¹⁶⁵ bleibt doch das Negieren stets dem Negierten verhaftet, wie besonders *Heidegger* immer wieder erfahren hat. Gerade hier ist dann die Spur zu einem erweiterten Verständnis des Christlichen aufzunehmen. Die Chiffre, unter welcher das spezifisch Christliche *sub contrario* hier präsent ist, ist die leidende Kreatur, der weltliche Mensch, der in seinem Wesen enteignet ist: Der Gottmensch in Knechtsgestalt.¹⁶⁶

Vor allem *Karl Marx*¹⁶⁷, *Friedrich Nietzsche*¹⁶⁸ und *Martin Heidegger*¹⁶⁹ negierten Christentum und Metaphysik und substituieren die darin enthaltene Bestimmung des Menschen. Der christliche Glaube samt seiner Theologie wird zum Bestandteil der Enteignungsgeschichte des Menschen. Nach Marx lindert der christliche Glaube den Schmerz der leidenden, weil in ihrer Produktivität enteigneten Menschheit und verschleiert dadurch die Notwendigkeit einer Umwälzung der bestehenden Verhältnisse. Für Nietzsche wird das Christentum selbst – aufgefasst als Gestalt der Moral – zum Widersacher des Lebens und zur Quelle des Leidens schlechthin, indem es den Menschen vorgeblich auf eine nichtige Hinterwelt ausrichtet. Für Heidegger fällt das Christentum in die Geschichte der Seinsvergessenheit. Der rettende künftige Gott, den Heidegger erwartet, wird dem Christlichen entgegengesetzt.¹⁷⁰ Zweierlei ist

¹⁶⁵ *Ruhstorfer*, „Der Gottmensch in Knechtsgestalt“ (n. 49).

¹⁶⁶ Paradigmatisch sei hier Marxens Beschreibung des leidenden Gottmenschen in Knechtsgestalt zitiert, Karl Marx, *Auszüge aus James Mills Buch „Eléments d'économie politique“*; in: *Marx-Engels-Werke*, Berlin 1973, Erg.-Bd. I, 451: „Es ist daher ein identischer Satz, daß der Mensch sich selbst entfremdet, und daß die Gesellschaft dieses entfremdeten Menschen die Karikatur seines wirklichen Gemeinwesens, seines wahren Gattungslebens sei, daß daher seine Tätigkeit als Qual, seine eigne Schöpfung ihm als fremde Macht, sein Reichtum als Armut, das Wesensband, was ihn an den andren Menschen knüpft, als ein unwesentliches Band und vielmehr die Trennung von andren Menschen als sein wahres Dasein, daß sein Leben als Aufopferung seines Lebens, daß die Verwirklichung seines Wesens als Entwirklichung seines Lebens, daß seine Produktion als Produktion seines Nichts, daß seine Macht über den Gegenstand als die Macht des Gegenstandes über ihn, daß er, der Herr seiner Schöpfung, als der Knecht dieser Schöpfung erscheint.“ Zum Ganzen C.-A. Scheier, *Der Mensch, diese Fabrikware der Natur ... Bemerkungen zur geschichtlichen Selbstbestimmung des Menschen*, in: Braunschweiger Beiträge für Theorie und Praxis 88–2 (1999) 57–60.

¹⁶⁷ Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: K. Marx, *Die Frühschriften*, hg. von S. Landshut, Stuttgart 1971, 207.

¹⁶⁸ *Der Antichrist. Ein Fluch auf das Christentum*, KSA Bd. 6, München-Berlin-New York 1988, 165–255; Also sprach Zarathustra, KSA Bd. 4, München-Berlin-New York 1988.

¹⁶⁹ *Phänomenologie und Theologie*; in: Ders., *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1996, 45–79; Einführung in die Metaphysik, GA 40, Frankfurt a. M. 1983, 8f. Heidegger macht deutlich, dass derjenige, für den die „Bibel göttliche Offenbarung und Wahrheit ist“, der alles entscheidenden Seins-Frage nicht ernsthaft nachgehen könne.

¹⁷⁰ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, 403. Dazu *Walter Strolz*, „Martin

hier zu bemerken: Zum einen entspringt die jeweilige Krise, auf die diese Denker reagieren, der Moderne selbst, um hier nun die Industrialisierung, den im Tod Gottes gründenden Nihilismus und die entfesselte moderne Technik zu nennen. Zum andern erhalten sich in deren Denken Grundstrukturen biblischer Heilsgeschichte: Die gute Schöpfung der Welt, das Wohnen Israels im gelobten Land, das Leben des Gottessohnes auf Erden sind ursprüngliche Heilzustände, die dann durch den Sündenfall, das ägyptische oder babylonische Exil, den Tod Jesu kontrastiert werden, um jedoch mit der Vergebung der Sünden, mit der Rückkehr ins Land und der Auferstehung von den Toten überwunden zu werden. Diese Struktur findet sich etwa auch bei Marx, wenn er das anbrechende Reich Gottes, das Jesus verkündigt hat, durch die künftige Kommunistische Gesellschaft substituiert.¹⁷¹ Sie findet sich auch bei Nietzsche, der den Nihilismus durch die erhoffte Welt des Gottes Dionysos zu überwinden versucht und so das Ursprüngliche als das Künftige verheißt.¹⁷² Und sie liegt auch Heideggers Seinsgeschichte zugrunde, die einen unverstellten vor-metaphysischen Urzustand annimmt, auf den die Seinsvergessenheit folgt, welche durch die erwartete Ankunft des Seins im Geviert von Himmel und Erde, Göttlichen und Sterblichen gelichtet wird.¹⁷³ Entscheidend ist bei den modernen Eschatologien oder Utopien, dass sie eine rein weltliche Erlösung erhoffen. Der anthropologische Mensch der Moderne findet seine Auferstehung aus dem Leid der Welt, d. h. seinen Himmel nur auf Erden. Doch liegt gerade darin eine Spur biblischer Weisheit: der Wille zum Heil des Menschen, das diesen in seiner Gesellschaftlichkeit, seiner Geist-Leiblichkeit und in seiner auf den Tod vorgreifenden Existenz betrifft.

Betrachtet man die Tatsache, dass nur im christlichen Abendland sich eine Moderne im Abstoß von der christlichen Neuzeit ausbilden

Heidegger und der christliche Glaube“; in: H.-J. Braun (ed.), Martin Heidegger und der christliche Glaube, Zürich 1990, 38: „Heidegger ist in seinem Denken unterwegs zum ‚göttlichen Gott‘ *außerhalb* der biblischen Offenbarung. Was er den ‚Schritt zurück zum anderen Anfang‘ nennt, ist seine Begegnung mit dem Griechentum, mit der Dichtung Hölderlins und, maßgeblich von ihr inspiriert, die Auseinandersetzung mit Nietzsches tragischem Versuch, an die Stelle des toten Gottes der übersinnlichen Welt die Lehre vom Übermenschen zu setzen.“

¹⁷¹ Das Kapital, Bd. 3; in: Marx-Engels-Werke, Berlin 1974, Bd. 25, 828 und Die Deutsche Ideologie 361, in: Ders., Die Frühschriften, hg. v. S. Landshut, Stuttgart 1971.

¹⁷² Nachlass 1887/1888, KSA 13, München-Berlin-New York 1988, 266, 177ff.; Ecce homo, KSA 6, 255–374, 374, 31f.

¹⁷³ Überwindung der Metaphysik, in: Ders., Vorträge und Aufsätze, Stuttgart ⁷1994, 67–95; Das Ding, in: Vorträge und Aufsätze, Stuttgart ⁷1994, 157–179, 170f.

konnte, dass nur hier die Mensch- und mithin Welt-Werdung Gottes in aller Radikalität gedacht ist, und dass nur hier Gott als Mensch in der Person Jesu von Nazareth stirbt, dann geht daraus eine erste Ahnung hervor, was es bedeutet, dass die Heilige Schrift als die Transzendente Weisung auch die Negationen der Moderne hervorgerufen oder doch zugelassen hat. Dann aber ist heute umgekehrt zu fragen, was die Marxistischen Analysen wirtschaftlicher Ungerechtigkeit, was Nietzsches Besinnung auf das leibliche Leben und was Heideggers Andenken an das weltliche Sein für ein Verständnis der Heiligen Schrift austragen. Gewiss gibt es von Marx inspiriertes Christentum, um hier katholischerseits nur an die Theologie der Befreiung oder den Theoretiker *Gaston Fessard*¹⁷⁴ zu erinnern. Es gibt Reaktionen auf Nietzsche bei *Erich Przywara*¹⁷⁵. Es gibt auch eine breite Rezeption Heideggers, um nur noch einmal auf *Karl Rahners*¹⁷⁶ systematische Theologie oder *Rudolf Bultmanns* existenzialistische Schriftexegese zu erinnern, doch bedeutet es durchaus anderes und mehr, die modernen Negationen als *loci theologici alieni* freizusetzen, da nur dann die Radikalität der Moderne gewürdigt werden kann, wenn sie nicht schon durch eine inner-moderne Opposition gebrochen wird. Nach dem Untergang der marxistischen und faschistischen Ideologien und nachdem Ende der klassischen Moderne überhaupt gewinnt das heutige christliche Denken eine neue Freiheit gegenüber dieser Geschichtsphase. Vielleicht ist erst heute zu ermessen, dass und wie die Moderne im Christentum gründet, woran nicht zuletzt noch einmal *Gianni Vattimo* erinnert hat.¹⁷⁷ Erst durch diese Phase abendländischer Geschichte wurde die weltliche Dimension des Menschseins in aller Breite und Tiefe, aber auch in aller Abgründigkeit erschlossen, um hier noch einmal an die naturwissenschaftlichen, psychologischen, historisch-philologischen, soziologisch-wirtschaftswissenschaftlichen und medizinischen Disziplinen zu erinnern. Das ganzheitliche Wohl des Menschen wurde damit jedoch von der Konzentration auf die Geistigkeit des Menschen auf die Leiblichkeit in all ihren Facetten gelenkt. Paulinisch gesprochen, der Mensch ist nicht nur *pneúma*, sondern auch *psychê*, leibliches Le-

¹⁷⁴ Pax nostra. Examen de conscience international, Paris 1935; dazu und zum folgenden *K. Ruhstorfer*, Das moderne und postmoderne Interesse an den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola, in: Theologie und Philosophie 73 (1998) 334–363, zu Fessard und Marxismus 350–352.

¹⁷⁵ Crucis Mysterium. Das christliche Heute, Paderborn 1939, dazu *Ruhstorfer*, Das moderne und postmoderne Interesse 353–357.

¹⁷⁶ Hörer des Wortes. Zur Grundlegung der Religionsphilosophie, München 1941, dazu *Ruhstorfer*, Das moderne und postmoderne Interesse 357–362.

¹⁷⁷ Glauben – Philosophieren, Stuttgart 1997.

ben. Um den Menschen in seiner Leiblichkeit, die auch die Zwischenmenschlichkeit und Geschichtlichkeit prägt, zu erlösen, entäußerte sich Gott seiner Gottheit, wurde Mensch und kam zur Welt – auch zur weltlichen Welt der Moderne.

c) Die postmoderne Denkart oder der Primat der Signifikanten

Nach 1945, mit dem Übergang in die so genannte Postmoderne, fand die radikale Diastase zwischen Glauben und Vernunft, Theologie und Anthropologie, Religion und Philosophie, die modernes Denken auszeichnet, allmählich ein Ende. Die Postmoderne lässt vom Überwindungsgestus der Moderne ab, ohne diese ihrerseits im Ganzen überwinden zu wollen, würde doch gerade durch die Negation der Negation entweder die Überwindungsgeste wiederholt oder eine Synthese heraufbeschworen, die ebenfalls abgelehnt wird. Die Negation geht über in die De-Limitation, ein Schweben oder Oszillieren zwischen Ja und Nein,¹⁷⁸ das vorhandene Grenzen stets auf deren Überschreitbarkeit abfragt.¹⁷⁹ In endloser Weise werden nach Art des „unendlichen Urteils“¹⁸⁰ konkrete anthropologische, aber auch theologische Bestimmungen verneint, ohne zu einem Unterschied im Ganzen zu finden. Während bei Hegel schließlich die Limitation oder das unendliche Urteil zur Synthese drängt,¹⁸¹ wird für die Postmoderne gerade die Synthese, der

¹⁷⁸ J. Derrida, Ousia und gramme 62f., in: id., Randgänge der Philosophie, Wien 2¹999, 57–92.

¹⁷⁹ J. Derrida, Tympanon 13f., in: id., Randgänge (n. 178) 13–29. Die Aufsatzsammlung kreist um das Thema der Begrenzung „marge“, wie der frz. Titel „Marges de la philosophie“ verdeutlicht.

¹⁸⁰ Siehe Kant, KrV (n. 36) 88 und ders., Logik, AA Bd. 9, Berlin 1923, 103f. bes. 104: „Denn es wird durch dasselbe [das unendliche Urteil] über die endliche Sphäre A hinaus nicht bestimmt, unter welchen Begriff das Objekt gehöre, sondern lediglich, daß es in die Sphäre außer A gehöre, welches eigentlich gar keine Sphäre ist, sondern nur die *Angrenzung einer Sphäre an das Unendliche* oder die *Begrenzung selbst*.“ Bemerkenswert ist, dass das negative Urteil die Copula des Urteils, also das „Sein“ negiert und somit definitiv wird. Da nach Scheier aber im Welt-Urteil die Copula der Ort des theologischen Grundes ist, wird in der klassischen Moderne, also in der Phase der Negation Gott bzw. die Metaphysik negiert. Das unendliche Urteil bezieht sich nach Kant auf das Prädikat und damit auf die Sphäre des endlos Endlichen, es negiert eine unendliche Reihe von einzelnen Prädikaten. Deshalb ist die Postmoderne vor allem auf die Sphäre der schlechten Unendlichkeit bezogen, welche ihre Entfaltung in der Moderne findet. Deshalb werden im Postmodernen Kontext jeweils konkrete, regionale oder periphere Dispositive negiert. – Zum Begriff der De-Limitation sowie zur Verwendung dieser Kategorie auf die Postmoderne siehe *Ruhstorfer*, Konversionen (n. 30) 43–47.

¹⁸¹ G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. 2, Frankfurt 2¹990, 324–326.

Schluss, zum Stein des Anstoßes.¹⁸² Deshalb trägt fortan jede Unterscheidung und Entscheidung den Keim zu ihrer partiellen Negation in sich. Die Negationen aber gehen ins Endlose, wodurch sich der Raum *différance* öffnet. Derrida bemerkt bezogen auf die Differenzialität der Zeichen bei Saussure, dass der¹⁸³

„[...] bezeichnete Begriff [le concept signifié] niemals an sich selbst in hinreichender Präsenz, die nur auf sich selbst verweisen würde, gegenwärtig ist. Jeder Begriff ist von Rechts wegen und wesentlich in eine Kette oder in ein System eingeschrieben, in dessen Innerem er durch das systematische Spiel von Differenzen auf den Anderen, auf die anderen Begriffe verweist. Ein solches Spiel, die *différance*, ist nicht einfach ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Begrifflichkeit [conceptualité], des Begriffsprozesses und Begriffssystems überhaupt“ (La *différance* 11).

So hinterlässt das Subjekt/Begriff/Zeichen A eine „Spur“ (trace) oder eine „Bahnung“ (frayage), die sich jedoch immer weiter von dem einen bestimmenden Ursprung entfernt.¹⁸⁴ Da aber der Ursprung, die Bedeutung, die Präsenz des Zeichens A niemals gegeben war, ist es das Zeichen des Zeichens, die Spur der Spur von etwas, das niemals gegenwärtig war, ja dessen Spur notwendig das Erlöschen der Spur impliziert.¹⁸⁵ Die Spur, die sich im Aufschub

¹⁸² Siehe auch E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961, 11f. bes. 12: „Wir haben diese Beziehung Metaphysik genannt. Es ist verfrüht und in jedem Fall ungenügend, sie im Gegensatz zur Negativität als positiv zu qualifizieren. Es wäre falsch, sie als theologisch zu qualifizieren. Sie geht der verneinenden oder bejahenden Antwort voraus; sie stiftet nur die Sprache, in der weder das Ja noch das Nein das erste Wort ist. Diese Beziehung zu beschreiben, macht das eigentliche Thema dieser Untersuchungen aus.“ Bezogen auf herrschende Strömungen des Denkens G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris 1968, 1: „Alle diese Zeichen weisen auf einen allgemeinen Anti-Hegelianismus: die Differenz und die Wiederholung sind an die Stelle des Identischen des Negativen, der Identität und des Widerspruchs getreten.“ Programatisch J. Derridas Aufsatzsammlung *Marges de la philosophie*, Paris 1972. M. Foucault, *Die Ordnung des Diskurses* 45: „Ich weiß wohl, [...] dass unsere gesamte Epoche, sei es in der Logik oder in der Epistemologie, sei es durch Marx oder durch Nietzsche, Hegel zu entkommen versucht.“

¹⁸³ F. de Saussure, *Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin 1967, 140. Siehe auch ebd. 143; dazu J. Derrida, *La différence*, in: Ders., *Marges de la philosophie*, Paris 1972, 2–39, 11 auch A. Letzkus, *Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas*, München 2002, 104.

¹⁸⁴ Derrida, *La différence* (n. 183) 19.

¹⁸⁵ Derrida, *La différence* (n. 183) 25: „Das Paradoxe an einer solchen Struktur ist, in der Sprache der Metaphysik, jene Inversion des metaphysischen Begriffs, die den folgenden Effekt produziert: Das Anwesende (le présent) wird zum Zeichen des Zeichens, zur Spur der Spur. Es ist nicht mehr das, worauf jede Verweisung in letzter Instanz verweist. Es wird zu einer Funktion einer verallgemeinerten Verweisungsstruktur. Es ist Spur und Spur des Erlöschens (effacement) der Spur.“

(*différance*) zeigt, geht in die Zukunft, und die Grenzen, welche durch die *différance* bezeichnet werden, sind „porös“. Gleichwohl kommen die Wege über die Grenzen an kein Ziel, sie sind aporetisch. Die Weglosigkeit – Aporie – erscheint ihr als die (un-)mögliche Wahrheit. Dabei geht die Destruktion der Metaphysik (Heidegger) über in die Dekonstruktion (Derrida).

Im Horizont der Postmoderne verliert der anthropologisch gedachte Mensch seine zentrale Position im Gefüge des Wissens. Auf den „Tod Gottes“ folgt konsequenterweise der so genannte „Tod des Menschen“,¹⁸⁶ d. h. das moderne Subjekt wird als Konstruktionspunkt des Wissens dekonstruiert. Die neuen Wissenskonstellationen zeichnen sich durch die Betonung der Sprachlichkeit der Diskursformationen, der Zeichen und Strukturen aus, wodurch die Fixierung auf die weltliche Wirklichkeit aufgebrochen wird. Damit ist die Moderne als die Sphäre des primären Bezugs auf die weltliche Wirklichkeit (*Referenz*) verlassen, und es öffnet sich die Dimension der *Signifikanten*. Die (un-)endlichen Zeichenstrukturen besitzen kein Zentrum und kein Prinzip. Bezogen auf die sprachliche Verfasstheit auch des prinzipiellen Wissens spricht *François Lyotard* deshalb davon, dass die „großen Erzählungen“, welche dem Menschen der Moderne seine Bestimmung gaben, ihre Glaubwürdigkeit eingebüßt haben.¹⁸⁷ Hierbei ist zu bemerken, dass eben das prinzipielle Wissen, das die Postmoderne als (un-)verbindlich gewordenes kennt, auf seine Sprachlichkeit – eben als „Erzählung“ – angesprochen wird. Dieser Sachverhalt ist für die nicht unmögliche Anerkennung der Heiligen Schrift als Transzendentaler Weisung *nach* der Postmoderne entscheidend.

Ähnlich, wie schon im Horizont der Moderne die eigentliche Dynamik des Gedankens von einer pervertierten Form unterschieden werden muss, ist es notwendig, eine analoge Unterscheidung im postmodernen Kontext anzubringen. Während die *dia-bolische* Moderne sich jedoch in den totalitären Ideologien und Systemen manifestiert, zeigt sich die *per-vertierte* Postmoderne in der allenthalben zu beobachtenden Beliebigkeit, einem Relativismus, der sich als Kehrseite der Globalisierung und ebenfalls offenkundigen weltweiten Normierungen abzeichnet. In aller Radikalität ist davon das Wirken der v.a. französischen *maître-penseurs* zu unterscheiden, das niemals auf eine bloße Ent-Wertung von Werten zielt und das gerade nicht der grenzenlosen Willkür des „anything

¹⁸⁶ M. Foucault, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt 1974.

¹⁸⁷ F. Lyotard, Das postmoderne Wissen, Wien 1994.

goes“ das Wort redet. Das postmoderne Denken ist nicht schlechthin prinzipienlos, vielmehr (an)erkennt diese Geschichtsphase in der (un-)möglichen Forderung, dem je Anderen gerecht zu werden, ihr nicht-prinzipielles Prinzip.¹⁸⁸

Da sich das Denken der neueren Phänomenologie und des Poststrukturalismus unter der überwältigenden Impression der Gulags und Konzentrationslager¹⁸⁹ konstituiert und hierbei in Abgrenzung von den totalitären Ideologien, aber auch den „festgestellten“ Gesellschaftsstrukturen und Wissensformationen der anthropologischen Moderne zunächst relativierende Züge an sich trägt, richtet sich der Focus doch gerade darauf, die Menschen aus nichtbegründeten und nichtbegründbaren Wissens- und Machtformationen zu befreien. So unterläuft schon *Maurice Merleau-Ponty* die marxistische Substitution des in der Bibel verheißenen Endzustands der Welt durch die Fixierung auf die kommunistische Gesellschaft.¹⁹⁰ Merleau-Ponty macht klar, dass eine bestimmte Form von „Humanismus“, der kein Außen mehr kennt, zum Terror führt.¹⁹¹ Gewiss verglimmt bei Merleau-Ponty und ebenso bei Foucault und anderen postmodernen Denkern die explizite Bezugnahme auf das Christentum bzw. auf die biblische Offenbarung. Gleichwohl lässt sich zeigen, wie etwa bei Foucault eine subkutane Verbindung gerade zum Paulinischen Schrifttum besteht.¹⁹² Trotz der (an-)archischen Grundstruktur findet gerade im postmodernen Kontext die Spur des Verlöschens der Spur desjenigen Anfangs, der in der Bibel Schrift geworden ist. In der Foucaults Zuwendung zu den Marginalisierten, zu Sündern und Verbrechern,¹⁹³ zu den Wahnsinnigen¹⁹⁴ und Kranken¹⁹⁵ zeigt sich ein Reflex jesuanischen Handelns. Schließlich fordert der späte Foucault eine Ethik der Freundschaft oder eine Spiritualität, die wie eine unbeantwortbare Frage auf etwas ausgerichtet ist, das allerdings die erneut zur Sprache gebrachte Transzendente Weisung beantworten kann.¹⁹⁶

¹⁸⁸ A. Letzkus (n. 183) 299.

¹⁸⁹ So zuletzt G. Agamben, *Homo sacer* 1–3, Frankfurt 2002–2003, v.a. Bd. 3. Was von Auschwitz bleibt.

¹⁹⁰ M. Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt 1974, 248

¹⁹¹ M. Merleau-Ponty, *Humanismus und Terror* (Bd. 1), Frankfurt 1966.

¹⁹² Dies habe ich zu zeigen versucht in *Ruhstorfer*, *Konversionen* (n. 30).

¹⁹³ *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt 1994.

¹⁹⁴ *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt ¹²1996.

¹⁹⁵ *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, Frankfurt am Main 1993.

¹⁹⁶ Siehe auch K. Ruhstorfer, *Foucault und Christentum. Grundzüge der neueren theologischen Rezeption*, in: *ThRv* 97 (2001) 1–18.

Anders als bei Foucault, wird mit *Emmanuel Levinas* die Heilige Schrift selbst zum Gegenstand der Untersuchung und mehr noch zur *Quelle* der Inspiration. Levinas sieht im Alten Testament einen Gott der Andersheit gegeben, der nicht von Termini griechischen Seinsdenkens kontaminiert ist.¹⁹⁷ In eigentümlicher Nähe zu Levinas nimmt Jacques Derrida zwei *Quellen* der Religion und mehr noch des abendländischen Denkens überhaupt an. Zum einen die mit Heidegger verbundene griechische Quelle, die *chôra*, und zum anderen die mit Levinas verbundene hebräische Quelle, die Derrida mit dem Namen der *Gerechtigkeit* oder dem *Messianischen* verbindet. Über den „Namen“ der *chôra* versucht Derrida in die Ritzen des platonischen Denkens einzudringen, dieses aufzusprengen und zu dekonstruieren. Darüber hinaus will die Bezugnahme auf die *chôra* jedoch mehr besagen, denn sie ist – neben der „Ur-Spur“ (archi-trace), der „Ur-Schrift“ (archi-écriture), der „Marke-Mark-Marsch“ (marge-marque-marche) u. a. – ein Element in der Kette von „nicht synonymen Substituten“ für den (Nicht-)Begriff der „différance“, der seinerseits ein (Nicht-)Substitut für den metaphysischen Begriff Gottes, des Anfangs (*archê*), des Prinzips ist.¹⁹⁸

Ebenso wie der Gedanke der *chôra* von einer ins Endlose verlängerbaren Reihe von Negationen getragen ist („Sie ist nicht das Sein, nicht das Gute, nicht Gott, nicht der Mensch, nicht die Geschichte“),¹⁹⁹ so auch die aus dem hebräischen Kontext stammende Rede vom Messianischen: „Die messianische Dimension hängt von keinem Messianismus ab, sie folgt keiner bestimmten Offenbarung, sie gehört keiner abrahamischen Religion eigentlich an“²⁰⁰. Dennoch sieht sich Derrida „aus linguistischen, kulturellen Gründen [...], aus Gründen, die mit provisorischer Rhetorik und historischer Strategie zusammenhängen“, gezwungen, dem Messianischen „unter uns“ weiterhin „Namen“ zu geben, die von den abrahamischen Religionen geprägt sind.²⁰¹ Was aber besagt die Rede vom „Messianismus“ im Unterschied zum Messianischen? „Messianismus jüdischen, christlichen oder islamischen Typs, Idee im kantischen Sinne, Eschato-teleologie neo-hegelianischen mar-

¹⁹⁷ Zu theologischen Levinas-Rezeption siehe *E. Dirscherl*, Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas, Würzburg 1996; *J. Wohlmuth* (ed.), Emmanuel Levinas. Eine Herausforderung für die christliche Theologie. Paderborn-München-Wien-Zürich 1998; S. Sandherr, Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken Emmanuel Lévinas', Stuttgart 1998.

¹⁹⁸ Vgl. *J. Derrida*, La différance (n. 183)13.

¹⁹⁹ *Derrida*, Foi et savoir, in: id., La religion. Séminaire de Capri, Paris 1996, 31.

²⁰⁰ *Derrida*, Foi et savoir (n. 199).

²⁰¹ Ebd.

xistischen oder post-marxistischen Typs“²⁰² all diese Erwartungen der einen, ganz anderen Zukunft gründen in der Verheißung eines eschatologischen Endzustandes. Sie haben ihr Urbild in der Verheißung, die an Abraham ergangen ist, in das gelobte Land zu ziehen. Dabei ist die Ankunft der anderen Zukunft stets an eine Bedingung geknüpft, in biblischer Rede an die Erfüllung des Gesetzes, das im Gotteswillen seinen Grund hat. Von diesem Begriff des „Messianismus“ unterscheidet Derrida „das Messianische (messianique) oder die Messianizität (messianicité) ohne Messianismus (messianisme)“²⁰³ Wie die *chôra* bezeichnet das Messianische eine Leerstelle: „Die (Er-)Öffnung [ouverture] auf die Zukunft [avenir] oder auf das Kommen [venue] des Anderen als Thronbesteigung/Antritt der Gerechtigkeit [justice], ohne Erwartungshorizont und ohne prophetische Vorausdeutung.“²⁰⁴

Damit kommt Derrida einer biblischen Theologie nahe wie kaum ein anderer zeitgenössischer Philosoph vor ihm. Dennoch bleibt er noch innerhalb der Grenzen der Postmoderne befangen. Derrida wird theologischerseits so intensiv rezipiert wie wenig andere Denker der Gegenwart bis hin zur Entfaltung einer dekonstruktiven Bibelexegese.²⁰⁵ Im Äußersten des Entzugs der Anerkennung eines Prinzips, der zugleich die größten Nähe Derridas zum biblischen Denken zeigt, ereignet sich gleichsam die Kehre.²⁰⁶ *Die Spur des Verlöschens der Spur der anfänglichen Quelle kehrt sich in Erinnerung*, Erinnerung an die *archi-écriture*, die sich nun als Heilige Schrift entziffern lässt.

Nach der Affirmation der christlichen Offenbarung in der spekulativen Theologie der Metaphysikgeschichte, nach der Negation

²⁰² J. Derrida, Force de loi. 'Le fondement mystique de l'autorité' (Cardozo Law Review, Vol. 11, July/Aug. 1990, Numbers 5–6) 966.

²⁰³ Derrida, Foi et savoir (n. 199) 27.

²⁰⁴ Ebd.

²⁰⁵ Zum Einfluss Derridas auf die Schriftauslegung siehe *St. D. Moore*, Poststructuralism and the New Testament. Derrida and Foucault at the foot of the cross, Minneapolis 1994; *B. D. Ingrassia*, Postmodern theory and biblical theology. Vanquishing God's shadow, Cambridge 1995, *Y. Sherwood (ed.)*, Derrida's bible. (Reading a page of scripture with a little help from Derrida), New York 2004; *D. Rutledge*, Reading marginally. Feminism, deconstruction and the Bible, Leiden- Köln 1996; *M. Hintze*, Bibelauslegung in der Postmoderne – postmoderne Bibelauslegung? Ein interdisziplinärer Versuch über die Bibelauslegung im Kontext der Postmodernediskussion und einer Beispielexegese von Gal 3, 6–18, Marburg 1997. Zur allgemeinen theologischen Rezeption im englischen Sprachraum siehe *J. Valentin*, Das Echo Jacques Derridas in der angelsächsischen Theologie, in: ThRv 97 (2001), 18–29.

²⁰⁶ Siehe dazu *C.-A. Scheier*, Nur noch eine Spur der Spur? Vom schwierigen Verhältnis des philosophischen Denkens zur theologischen Tradition, in: Braunschweiger Beiträge für Theorie und Praxis 96 (2001) 2, 45–49 bes. 49.

Gottes und seiner Offenbarung durch die moderne Welt und deren Selbstausslegung, nach der Dekonstruktion der Postmoderne haben sich gemäß den Kantischen Urteilsformen die möglichen Verhältnisse zur christlichen Offenbarung vervollständigt: Das Ja der spekulative Theologie und Philosophie, das Nein der klassischen Moderne, das sowohl Ja als auch Nein bzw. weder Ja noch Nein der Postmoderne. Die spekulative Theologie geht von der Realität, die Moderne von der Negation und die Postmoderne von der De-Limitation aus. Dabei ist, wie angedeutet wurde, das semiotische Dreieck geeignet, das Gefüge aus Metaphysik, Moderne und Postmoderne zu beschreiben. Die Metaphysik nimmt im Signifikat, will sagen in der rein geistigen Idee – eben dem göttlichen *lógos* – ihren Anfang (*archê*), die Moderne nimmt den Ursprung im Referenten oder in der äußeren Wirklichkeit an, die Postmoderne nun kennt ein Spiel der Signifikanten oder Zeichen ohne Anfang und Ursprung. Wenn dem so ist, dann hat die Postmoderne als unbegrenzte Sphäre des Denkens bereits ihre Grenze erreicht. Sie wird zu *einer* Phase in der Geschichte und zu *einem* der möglichen Verhältnisse zur biblischen Wahrheit. Damit wird aber auch sie zu einem bleibenden Ort im Gefüge der *loci theologici*. Wie schon die Moderne so ist auch die Postmoderne ein ambivalentes Gebilde das kritisch in eine heutige systematische Theologie integriert werden muss, auch wenn dies gegen ihre eigene unmittelbare Intention geht.

Die para-doxe christliche Wahrheit besteht darin, dass das Göttliche im Menschen und das Menschliche in Gott gefunden wird – ungetrennt und unvermischt –, dass der rein geistige *lógos* Fleisch wird und dass Gott im Menschen Jesus Christus stirbt. Der katabatische Grundzug der christlichen Offenbarung, konkret, der Gedanke des Abstiegs Gottes bis in das Äußerste menschlicher Schwäche und menschlichen Elends hinein ist dasjenige entscheidende Moment christlicher Wahrheit, welches vielleicht erst mit Moderne und Postmoderne ans volle Licht der Geschichte getreten ist. Doch sind die Deszendenz Gottes, sein Tod am Kreuz, sein Tod in der Geschichte und sein tausendfaches Leiden und Sterben in und mit den einzelnen Menschen nicht Gottes letztes Wort.²⁰⁷ Die Erniedrigung Gottes zielt darauf, den Menschen zu Gott zu erhöhen. Die Entäußerung (*kénôsis*) will in die Herrlichkeit Gottes vermitteln. Die Unfreiheit der Knechtsgestalt vermittelt in die Freiheit der Kinder Gottes. Säkularisierung und mehr noch die Profanierung, um mit einem Ausdruck von Giorgio

²⁰⁷ *Glucksmann* (n. 164).

Agamben zu sprechen²⁰⁸, entpuppen sich schließlich als ein Moment der Heilsgeschichte, das einen neuen Blick auf das heilige Geheimnis selbst freigibt, auch wenn dieses gerade nicht im *saeculum* aufgeht. So zeigt sich mit dem Ende der Postmoderne, dass und wie sehr die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus und ihre biblische Bezeugung der Grund für die Geschichte des Abendlands bis heute sind.²⁰⁹

Bezogen auf die Gesamtheit der *loci theologici* in deren Verflechtung kann man mit Walter Kaspers Deutung von *Dei Verbum* 10 eine neuartige Konzeption erblicken. Schon das Konzil habe auf die Zurückführung der verschiedenen *loci* auf ein „einziges Letztprinzip“ verzichtet. Vielmehr anerkenne es „eine Vielzahl von interdependenten Prinzipien, von denen ‚jedes auf seine Art‘ mit allen anderen zusammen wirkt und mit allen anderen zusammen eine Gesamtstruktur oder eine Gesamtkonstellation bildet: Innerhalb dieser Gesamtkonstellation kommt der Schrift ihre besondere und einmalige Bedeutung zu“, ²¹⁰ ist sie doch, wie gezeigt sein sollte, die Transzendente Weisung, welche die Kategorialen Verhältnisse bedingt.

III. Der Ort der Heiligen Schrift in der Systematischen Theologie

Gemäß den soeben angestellten Überlegungen könnten Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie den Anweg zur christlichen Offenbarung bauen. Ausgehend von der gegenwärtigen Problemlage wären postmoderne und moderne Denkart zunächst kritisch zu erschließen, denn auch sie inhärieren dem Gedanken der Kenosis und der Menschwerdung Gottes (Gianni Vattimo), den die Heilige Schrift bezeugt. Doch kommen von der Betrachtung gegenwärtiger Denk- und Lebenswelten her darüber hinaus auch mögliche andere *loci theologici alieni* ins Spiel. Bedenkt man, dass die Kritik am Eurozentrismus des westlichen Denkens ein Resultat der Postmoderne ist, dann rücken in der globalisierten Gegenwart auch die anderen Religionen, allen voran das Judentum in den Blick. Eine derartige Weitung des Horizonts wurde bereits mit der Erklärung des II. Vaticanums zu den nichtchristlichen Religionen (*Nostra Aetate*) grundgelegt. So ist es geboten, für die Religionen der Welt einen eigenen

²⁰⁸ G. Agamben, *Profanierungen*, Frankfurt 2005, 70–92.

²⁰⁹ Vgl. G. Steins (ed.), *Das Buch, ohne das man nichts versteht. Die kulturelle Kraft der Bibel*, Münster 2005.

²¹⁰ Kasper (n. 7) 360.

„fremden“ theologischen Ort anzusetzen. Selbstverständlich müssen, wie angedeutet, die bereits vorhandenen Reaktionen der christlichen Theologie auf die Herausforderungen von Moderne und Postmoderne beachtet werden. Hier ist noch einmal explizit auf die fundamentale Bedeutung der verschiedenen exegetischen Methoden hinzuweisen, auf welche auch die systematische Theologie angewiesen bleibt. Neben der klassischen historischen Kritik seien hier nur die neueren linguistischen und narrativen Methoden sowie der canonical approach erwähnt. Sodann gilt es, die affirmative Explikation der christlichen Wahrheit in der spekulativen Theologie der Neuzeit, des Mittelalters und der Väterzeit zu bedenken. Schließlich kann dadurch die Heilige Schrift als oberste und erste Bezeugungsinstanz für das Christusgeschehen und in diesem Sinn als Quelle des Glaubens und Denkens erschlossen werden, aus welcher sich sämtliche Verhältnisse zu ihr, die sich in der abendländischen Geschichte entfaltet haben, speisen, wobei sie selbst aber durch die bisherige Geschichte nicht erschöpft wird, sondern in stets neuer und unerwarteter Weise zu denken und glauben gibt. Wenn das Sprudeln der Quelle durch die Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie sichergestellt ist, dann kann die Dogmatik ausgehend von der Heiligen Schrift als der Seele der ganzen Theologie eine zeitgemäße Glaubenslehre entfalten (vgl. OT 16). Eine derart ein- und ausatmende systematische Theologie hätte zu ihrem beseelenden Prinzip die Heilige Schrift. In ihr ist in herausragender Weise das Lebensprinzip schlechthin, der Atem Gottes, gegenwärtig. Denn wie Luft, Wasser und Brot belebt die Bibel die Menschen in ihrem wesentlichen Denken, Leben und Sein bis heute.