

Heilige Texte?

Zum Verständnis von Bibel, Schrift und Wort Gottes im Christentum – im Gespräch mit I. U. Dalferth

Jörg Dierken

I.

Das Heilige ist kein Ding, und kein Ding ist als solches heilig. Das gilt auch für die Bibel, sei es als Buch mit bedrucktem Papier in entsprechendem Einband, sei es als Digitalisat in entsprechendem Speicher und Bildschirm – jedenfalls außerhalb seines religiösen Gebrauchs. Dieser These von Ingolf U. Dalferth¹ sei unumwunden zugestimmt. Gleichwohl können Dinge, auch Bücher, sakralisiert werden. Sakralisierung geschieht für jemanden, so Dalferth weiterhin. Ich möchte hinzufügen: Das Sakrale fungiert als Sakrales, indem es dem Diskurs entzogen wird – allerdings nicht im Sinne einer zielgerichteten Handlung von jemandem, der als dieser identifizierbar ist. Die Hintergründe des Diskursentzugs bleiben verdeckt. Warum für jemanden etwas sakral ist, wird nicht durch Deliberation oder Debatte fassbar. Vielmehr gilt, dass das Sakrale negativ zum Diskursiven steht. Man diskutiert nicht darüber, bringt keine Gründe oder Argumente herbei. Seine Geltung macht sich vielmehr indirekt über zwei aufeinander bezogene Negationen bemerkbar: Das Sakrale zeigt sich spätestens im Verstoß gegen es, der als Tabubruch geahndet wird. Und dies erfolgt ohne komplizierte Legitimationsprozedur, da die Zustimmung als gesetzt gilt und die Akteure im Wider-

¹ Vgl. INGOLF U. DALFERTH, Heilige Texte und die Heilige Schrift. Bibel, Schrift und Wort Gottes im Christentum, in diesem Band, 176–203. DERS., Wirkendes Wort. Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie, Leipzig 2018.

spruch vereint. Das ist eine der sozialen Funktionen des Sakralen. Diese doppelte Negativität zeigt sich nicht nur bei sakralisierten Dingen. Wer gegen *political correctness* verstößt, wird tendenziell ohne weitere Debatte als sozial nicht satisfaktionsfähig gebrandmarkt. Gegen-Tabubrüche, etwa im Zeichen nationaler Identitätspolitik, rufen zuverlässig Empörungswellen hervor und schließen selbst chaotisch auseinanderdriftende Reihen von Populisten zusammen. Auch Dinge wie Bücher und gar die zur Bibel verbundene Sammlung Heiliger Schriften können diese Logik aufrufen. Wer beim Amtsantritt auf die Bibel schwört, der bekräftigt, dass ihm im Fall eines Meineids Amts- und Gesichtsverlust drohen und die archaische Logik der nicht beherrschbaren Urfehde aufbricht, mit allen negativen Folgen für ihn selbst. Sie soll natürlich mit dem Schwur ausgeschlossen werden, Misstrauen soll vielmehr der Gegenseite zuzurechnen sein. Das zeigt sich auch in der Verkehrung. Die trotzig-präsentation der Bibel vor der St. Johns Church in Washington durch den nicht gerade für seine Pietät bekannten Donald Trump sollte bannende und bindende Wirkungen hervorrufen. Nachdem sich der ehemalige Präsident gewaltsam einen Weg durch die demonstrierende Menge hatte bahnen lassen, sollte die skurrile Geste eine sprachlich nicht verhandelbare Demarkationslinie zwischen Freund und Feind markieren und die einen mit ihm als Führer verbinden, während die anderen tendenziell zum Verstummen gebracht werden sollten. Aufschlussreich an dieser Szene ist, dass die Bibel auch außerhalb ihres regulären und erwartbaren Gebrauchs durch Lesen quasi sakral fungiert, wenn auch in einem gegenläufigen Sinn. Das Objekt ruft durch seinen Nimbus zuverlässig Projektionen und Antiprojektionen auf und wirkt gerade in ihnen.

Wer dies durchschauen und darüber aufklären will, tut gut daran, sich dem Bannkreis solcher Sakralität zu entziehen. Nicht zuletzt dazu dient Dalferths Gegenüberstellung der Differenzen innerweltlicher Sakralität und Profanität anhand der Leitdifferenz von Gott und Welt. Die innerweltliche Sakralisierung wird über eine Differenz hierzu, nämlich die Differenz von Gottes Heiligkeit und der Weltlichkeit der Welt, entzaubert. Mit Gottes Heiligkeit wird Sakralität weltlich gleichsam exterritorialisert, ihre Legitimität fällt gegenüber dem einzigen Heiligen auf der anderen, transzendenten Seite. Man mag freilich fragen, ob diese Leitdifferenz tatsächlich anders geartet ist als jene – oder ob sie einer in Umkehrung ähnlichen Logik folgt wie der der innerweltlichen Sakralisierung. Auch der durch Differenzsetzung zum Weltlichen ausgezeichnete Gott ist Gott für jemanden. Und dies ist er nicht durch einen Diskurs, er ist ihm vielmehr immer schon vorausgesetzt. Indes sei mit Dalferth betont, dass Gott für den christlich Glaubenden

den, der sich vor ihm verortet sieht, so verstanden wird, dass er nicht nur Gott für ihn allein ist. Für ihn ist er als Gott zugleich Gott auch für alle anderen. Das gilt jedenfalls für den monotheistischen Gottesgedanken. Bereits damit ist Gott etwas anderes als eine lediglich diskursentzogene Größe, die im Extremfall willkürlich gesetzt ist. Und damit ist grundsätzlich die mit der Sakralisierung verbundene Logik der Exklusion unterlaufen. Allerdings kann auch der monotheistische Gott in einer solchen Weise ›Gott‹ für seine Anhänger sein, dass sie über ihn seine Nicht-Anhänger als Gegner identifizieren und mithin exkludieren.² Allerdings untergräbt dies seine Exklusivität. Demgegenüber ist eine wesentliche Pointe des monotheistischen Gottes, die Urgestalt von Subjektivität darzustellen, welche dem Zusammenhang wechselseitiger Exklusionen enthoben ist und daher zum Ankerpunkt für ein Ethos der Universalität wird. Diese Spannung ist mit Gott und dem Verhältnis von ihm und den Glaubenden mitgesetzt und lässt sich im Gespräch mit Dalferth weiter bearbeiten. Die klassische Beschreibung von Heiligkeit allein, nach der ihr das Erleben von Nichtigkeit und Hingabe des Menschen entspricht, bleibt hingegen jener Logik der Sakralisierung recht ähnlich.³ Ein *mysterium tremendum* unterstellt alles der Ausstrahlung seiner Negativität, es selbst bleibt hiervon jedoch unberührt. Ein Schlüssel zur Bearbeitung jener Spannung von Universalität und Exklusion ist daher, wie die verschiedenen Dimensionen des Negativen im Blick auf Gott zu stehen kommen. Zwar unterscheidet die Über- oder Ungegenständlichkeit Gottes ihn von der Sakralität eines Dinges, aber damit ist die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Negativität nicht erledigt.

Dalferths Gegenfigur zu innerweltlicher Sakralisierung ist eine ereignishaft verstandene Heiligung durch Gott. »Weltliches wird geheiligt, indem es durch Gott auf Gott bezogen und für Gottes Gegenwart geöffnet wird.«⁴ Damit ist nicht nur der Bezugspunkt für Differenzen zu innerweltlichen Sakralisierungen markiert, sondern dieses Geschehen der Heiligung eröffnet eine Reihe weiterer Differenzen. Sie betreffen die Kommunikationsvollzüge

² Vgl. dazu JAN ASSMANN, Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003; vgl. auch JÖRG DIERKEN, (Un-)Vermeidbar? Zur Kritik von Fundamentalismus, in: CONSTANTIN PLAUL/MARIANNE SCHRÖTER/CHRISTIAN SENKEL (Hrsg.), Phänomen Fundamentalismus. Vom Reiz des Einfachen in Religion, Politik und Wissen, Halle 2022, 74–83.

³ Vgl. klassisch dazu: RUDOLF OTTO, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1917), München 1987.

⁴ DALFERTH, Heilige Texte (s. Anm. 1), 179.

dieses Geschehens und die dabei beanspruchten Medien mit ihren verschiedenen semiotischen Elementen, sie betreffen die Orientierung der in sie verflochtenen Akteure mitsamt deren Veränderung, und sie betreffen religiöse und soziale Formative von Gemeinschaft. Es geht um die Unterschiede von Bibel, Schrift und Wort Gottes in kommunikativen Zusammenhängen, ohne die keine inneren Verweisungsstrukturen entstehen. Zudem kommen die Unterschiede von Gesetz und Evangelium sowie von altem und neuem Menschen in Betracht. Schließlich werden die Unterschiede von Altem und Neuem Testament thematisch, ohne die es keine innere Zusammengehörigkeit der Bibel als Heilige Schrift gäbe. Angesichts dieser Fülle von Differenzrelationen drängt sich die Rückfrage auf, inwiefern die Anfangs- und Endpunkte des Geschehens der Heiligung in einer Identitätsfigur wie »durch Gott auf Gott« zusammenlaufen können – jedenfalls soweit sie selbst keinen Ort für Negativität und Differenz mehr zu haben scheint.

Diese Frage nach Differenz und Negativität in Gott sei in drei Hinsichten konkretisiert. Sie beziehen sich auf den Gebrauch der Schrift in der Kirchengemeinschaft (III.), auf das Verhältnis von Gesetz und Evangelium (V.) und über den Zusammenhang des Alten und Neuen Testaments auch auf die Relation von Judentum und Christentum (VII.). Mit diesen Stichworten sind wesentliche Dimensionen des Schriftprinzips und seiner methodischen Bearbeitung verbunden. Dieses für den Protestantismus zentrale Theologumenon unterliegt angesichts seiner grundlegenden Krise⁵ durch die historistische Kritik einem erheblichen Umformungsdruck. Da damit vermeintliche Selbstverständlichkeiten protestantischer Theologie wegrutschen, die auch deren enzyklopädische Integration von Fächern und Fragerichtungen betreffen, seien vor die genannten Rückfragen jeweils noch knappe Überlegungen zum Schriftprinzip und seinem systematischen Charakter (II.), zum Thema des kulturellen Gedächtnisses in seinem Umhof (IV.) sowie zu der von ihm beförderten religionsgeschichtlichen Denkweise und ihren Implikationen eingefügt (VI.). Sie greifen einige kulturtheoretische Perspektiven auf, die von Dalferth auf Distanz gebracht werden, und bringen sie mit dem theologischen Thema der Negativität in Gott zusammen. Eine Schlussbemerkung bündelt diese im Blick auf Dalferths Theologie (VIII.).

⁵ Vgl. zu dem Stichwort klassisch: WOLFHART PANNENBERG, Die Krise des Schriftprinzips, in: DERS., Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967, 11–21; dazu auch DALFERTH, Wirkendes Wort (s. Anm. 1), 3ff.

II.

Insbesondere die in der lutherischen Orthodoxie vorgenommene Systematisierung des reformatorischen Schriftprinzips hat dazu geführt, dass dieses Lehrstück einen für die gesamte Theologie konstitutiven Status einnehmen sollte. Dabei wurde eine Hermeneutik der Übereinstimmung ausgebildet.⁶ In typologischer Zuspitzung sollte das Schriftprinzip als unerschütterliches Fundament aller theologischen Gehalte fungieren, weil diese auf Aussagen der nach ihrem Literalsinn zu verstehenden, in sich widerspruchsfreien, vollkommenen, klaren, zum Heil hinreichenden und letztlich sich selbst interpretierenden Heiligen Schrift zurückzuführen seien. Der Text der Schrift sei von Gott verbal inspiriert, darum über allen Irrtum erhaben, von absoluter Autorität für die zum wahren Glauben führende Predigt und von supranaturaler Wirkungskraft für den Weg des sündigen Menschen zum Heil. Das äußere und das innere Zeugnis des göttlichen Geistes entsprächen einander, der Inspiration des äußeren Textes korrespondiere eine innere Inspiration des Geistes beim Leser. Zwischen Produktion und Rezeption walte grundsätzliche Übereinstimmung, gehe es doch um die Offenbarung Gottes im Wort. Ihr seien Theologie und Kirche gänzlich verpflichtet, Dogmatik und Predigt schrieben die biblisch-exegetische Auslegung und Applikation des mit dem Bibeltext identischen Wortes Gottes fort. Mag es auch gewisse Variationen im Blick auf eine direkte Inspiration von Buchstabenzeichen oder eine eher indirekte Inspiration unter Akkommodation an Sprache und Stil der Verfasser gegeben haben, mögen auch unterschiedliche Akzente beim Umgang mit Spannungen und unklaren Stellen oder der Fokussierung des inneren oder äußeren Zeugnisses des Geistes gesetzt worden sein: Grundsätzlich dominiert eine Hermeneutik der Übereinstimmung.

Sie wird mitsamt dem Schriftprinzip ins Wanken gebracht, wenn die Methoden der Schriftauslegung von der Bestätigung ihrer Autorität auf die Vergegenwärtigung von Differenzen innerhalb der biblischen Schriften und der zeitlichen Abstände zwischen ihrer Entstehung und ihrer heutigen Lektüre umgestellt werden. Der mit der historischen Bibelkritik einsetzende

⁶ Vgl. HEINRICH SCHMID, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt (1843), neu hrsg. v. HORST GEORG PÖHLMANN, Gütersloh ⁹1979, 40ff.; MARTIN OHST/CARL-HEINZ RATSCHOW, Art. Schrift, Heilige. IV. Kirchengeschichtlich, V. Systematisch-theologisch, in: TRE Bd. 30, 1999, 412–433; CHRISTOPH SCHWÖBEL, Art. Bibel. IV. Dogmatisch, in: RGG⁴ Bd. 1, 2008, 1426–1432; TRAUGOTT KOCH, Repetitorium Dogmatik, o. O., o. J., 30ff.

Prozess dieser Umstellung ist außerordentlich vielschichtig und kann hier ebenfalls nur in typologischer Zuspitzung angedeutet werden.⁷ Er hat dazu geführt, dass die Krise des im altprotestantischen Sinn verstandenen Schriftprinzips auf Dauer gestellt wurde. Es hat sich davon nicht erholt. Seine Stelle nahmen verschiedene theologische Denkmuster ein. Sie reichten von der Fokussierung ewiger moralischer Vernunftwahrheiten, die durch ihre zeitlich bedingten Ausdrucksgestalten hindurch scheinen (Lessing, Kant), sodann über geschichtliche Erinnerungen an den Anfang des Christentums in Gestalt des als selbstwirksam verstandenen Stifters (Schleiermacher) oder in Gestalt des von ihm initial gesetzten Geistes (Hegel), weiter über Bemühungen um eine durch das Leben Jesu verbürgte ethisch-vorbildliche Religiosität (ältere Leben-Jesu-Forschung) bis hin zu Bemühungen um eine existenziale Gleichzeitigkeit mit dem in Frage stellenden und Glauben verlangenden Wort Gottes (Bultmann) oder der durch das sich selbst imponierende Wort Gottes etablierten Gegenwart gegen die von Sünde gezeichnete Wirklichkeit (Barth). Weitere Entwicklungen galten und gelten der religionsgeschichtlichen Einordnung der biblischen Religion bei tendenzieller Einklammerung ihres Geltungsanspruchs (Historismus, Religionsgeschichtliche Schule) oder seiner universalgeschichtlichen Affirmation (Pannenberg). Zudem gibt es Bemühungen zur projektiven Verankerung aktueller Debatten und Interessen bei biblischen Gestalten und v. a. Jesus (Kontextuelle Bibelauslegungen). Hinzu kommen Versuche, die ›Sache‹ Jesu (Marx) oder einen ›Begriff‹ des Christentums (Wagner) zu benennen, um kritischer Skepsis gegenüber supranaturalen Vorstellungen oder thematischer Abständigkeit vieler in den biblischen Texten behandelten Themen gegenüber heutigen Fragen Rechnung zu tragen. Demgegenüber bleibt eine Rezeptionsästhetische Verschiebung der Inspiration auf den Leser (Körtner) dem alten Schriftprinzip noch recht nahe. Die Liste der an seine Stelle tretenden Denkmuster ließe sich leicht verlängern. Sie zeigt,

⁷ Vgl. JÖRG LAUSTER, Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Tübingen 2004, bes.: 11–65; JAN ROHLS, Ideengeschichte des Christentums, Bd. 2: Schrift, Tradition und Bekenntnis, Tübingen 2013, bes.: 233–563; klassisch dazu WILHELM DILTHEY, Leben Schleiermachers, Bd. 2: Schleiermachers System als Philosophie und Theologie, Teilband I: Schleiermachers System als Philosophie; Teilband II: Schleiermachers System als Theologie, Gesammelte Schriften Wilhelm Dilthey 14, Göttingen 1966, 597–689; CONSTANTIN PLAUL, Verstehen und Religion im Werk Wilhelm Diltheys, Tübingen 2019, bes.: 26–71.

dass mit dem Schriftprinzip auch die Hermeneutik der Übereinstimmung in eine Dauerkrise geraten ist.

Dennoch lässt sich das, für das das Schriftprinzip einst stand, nicht einfach streichen. Ohne die Gestalt Jesu Christi, wie sie in unterschiedlicher, teils auch spannungsvoller Weise in den neutestamentlichen Texten präsentiert wird, fehlte den höchst divergenten christlichen Gruppen, Gemeinschaften und Individuen der Bezugs- und Ankerpunkt für einen produktiven Streit um die christliche Identität. Und die Eigenart des Christlichen lässt sich ohne Bezüge auf den ethischen Monotheismus, wie er in den Narrativen beider Testamente zur Darstellung kommt, in keiner Weise verstehen. Allerdings sei vorgeschlagen, das Schriftprinzip nicht in einem konstitutiven Sinn zu interpretieren, sondern ihm einen regulativen Status zuzuerkennen. Dass die Schrift neben der Stellung als »iudex« und »norma« auch als »regula« zur Beurteilung christlicher Lehren fungiere, betont bereits die Konkordienformel.⁸ Mit dem regulativen Status verbindet sich allerdings keine Hermeneutik der möglichst bruchlosen Übereinstimmung, sondern eine Hermeneutik von Differenzen. Es geht dabei um Differenzen von Bibel, Schrift und Wort Gottes, um Differenzen von Mensch und Gott, von Sünder und Gerechtfertigtem sowie um Differenzen von Geschichte und Gegenwart, Genesis und Geltung. Diese und weitere Differenzen haben ihren Ort in dem Kommunikationszusammenhang des Christlichen. Darin bilden sie einander mehrfach überlagernde Limitationsdialektiken. Deren Urgestalt und Fluchtpunkt sind die Differenzen von Mensch und Gott oder Geschöpf und Schöpfer, über die sich der Mensch durch Unterscheidung seiner endlichen Eigenart vergegenwärtigt, aber in der Differenz des Endlichen auch an der Freiheit Gottes oder der Kreativität des Kreators teilhat. Die Differenzen von Bibel, Schrift und Wort Gottes verweisen auf ihre Funktionen im Kommunikationszusammenhang des Christlichen, sei es als Grenze der Interpretation durch das »Vetorecht der Quellen«, sei es als Grund von Imagination des eigenen Gemeintseins und der Befähigung zur Hervorbringung eigener Schriften und Worte, die in religiösem Gebrauch transparent für Gott werden können.⁹ Diese Limitationsdialektiken sind wechselseitig miteinander verbunden, und sie haben ihren Ort in

⁸ BSK, 769.

⁹ Vgl. MICHAEL MOXTER, Schrift als Grund und Grenze von Interpretation, in: ZThK 15 (2008), 146–169.

der Mitwirkung an den letztlich sich selbst regulierenden Vollzügen der christlich-religiösen Kommunikation.¹⁰

In ihr als Ziel aller theologischer Fächer liegt auch der Schlüssel zu einem enzyklopädischen Verständnis von Theologie. Die praktische religiöse Kommunikation bildet das Integral der theologischen Fächer, einschließlich der exegetischen und systematischen. Vor diesem Hintergrund legt es sich nahe, die Schriftthematik nicht primär von der theologischen Prinzipienlehre mit ihren religions-, sozial- und kulturtheoretischen Zusammenhängen aus zu explizieren, sondern sie ebenso im Kontext der Ekklesiologie zu verorten. Darin reflektiert sich auch der historische Umstand, dass der Kanon nicht ohne die Kirche zustande gekommen ist. Die Ekklesiologie steht in einem sachlichen Zusammenhang mit der Pneumatologie. Für die Schriftthematik bedeutet dies, dass sie im Horizont von Gott als Geist thematisch wird. Das schließt auch die Wirkungsgeschichte des Anfangs des Christentums im Lichte seiner gegenwärtigen Aneignung ein. Auch hier gilt eine wechselseitige Limitationsdialektik.

Die Schriftthematik im Zeichen einer Differenzhermeneutik zu verstehen, lässt mancherlei Anschlüsse an reformatorische und lutherische Figuren zu. So rückte die Schrift in unterschiedlichen konfliktträchtigen Kontexten in den Fokus, von denen die Auseinandersetzung mit Rom auf der einen und die mit dem linken bzw. schwärmerischen Flügel der Reformation auf der anderen Seite nur zwei markante Beispiele sind. Es ist daher gefragt worden, ob es je ein Schriftprinzip ohne Krise gegeben habe.¹¹ In den Rang eines formalen Prinzips ist es zusammen mit dem Materialprinzip der Rechtfertigung ohnehin erst im 19. Jahrhundert gerückt worden. So sehr für Luther unumstößlich war, dass die Glaubensartikel auf der nach ihrem grammatischen Sinn zu verstehenden und sich selbst auslegenden Schrift als Wort Gottes basieren, so sehr sei die Schrift im Geist auszulegen und werde erst mit der Predigt zum gegenwärtigen Wort Gottes. Zudem gibt es Abstufungen der Verbindlichkeit von biblischen Texten nach Maßgabe des christologischen Kriteriums, inwieweit sie ›Christum treiben‹. Hierfür wie-

¹⁰ In etwas altertümlicher Terminologie könnte mit Schleiermacher von ›Kirchenleitung‹ gesprochen werden. Dies lässt sich gut beziehen auf das Diktum Luthers, dass die Schrift niemandem, der nicht ›hundert Jahre lang mit den Propheten [...], mit Christus und den Aposteln die Kirchen geleitet hat‹, »genug geschmeckt« hat. MARTIN LUTHER, WA.TR 5, 168.

¹¹ Vgl. FRIEDEMANN STENGEL, *Sola scriptura im Kontext. Behauptung und Bestreitung des reformatorischen Schriftprinzips*, Leipzig 2016.

derum ist die Relation von Gesetz und Evangelium maßgeblich. Zugleich soll die Schrift der Gemeinde als Maßstab zur Beurteilung, ob die Predigt recht ist, dienen. Das Wort Gottes wird als solches erst im aneignenden Glauben an die göttliche Verheißung der Vergebung der Sünden heilswirksam, mit dem Kontrast von Unheil und Gericht. Über den Glauben befindet allerdings kein Mensch, sondern nur Gott. Dessen Urteil ist dem Menschen ebenso verborgen wie es die Gemeinschaft der wahren Glaubenden ist – so sehr die Schrift die geistliche Kommunikation in der sichtbaren Kirche fundiert, limitiert und reguliert.

III.

Eine erste Hinsicht, in der die Rückfrage an Dalferth nach dem Umgang mit Negativität und Differenz konkretisiert werden soll, betrifft die Differenz von Text und Gebrauch, in dem dieser zu einem heiligen Text werden kann. Texte sind nicht als solche ›heilig‹. Sie können es Dalferth zufolge nur werden im Zusammenhang ihres Gebrauchs durch eine Gemeinschaft, für die sie den Charakter von heiligen Texten annehmen. Dabei gewinnen sie Achtung und Respekt, im Optimalfall nicht nur für und durch diese Gemeinschaft, sondern auch durch andere, die darin ihren Respekt dieser Gemeinschaft gegenüber ausdrücken. Das strahlt auch in die Umkehrung dieser Konstellation aus, wie die Trump-Szene zeigt. Für Dalferths Verständnis der religiösen Poetik eines heiligen Textes im Zusammenhang seines Gebrauchs ist nun maßgeblich, dass die Für-Relation des Gebrauchs eine transzendierende, tendenziell universale Dimension annimmt: Ein Text wird nicht nur für diese partikulare Gemeinschaft sakralisiert – und sie *cum grano salis* mit ihm –, sondern für diese Gemeinschaft gilt, dass sie sich als durch den Gebrauch des Textes konstituiert versteht und in solchem Selbstverständnis über sich hinausdrängt und tendenziell für alle offen wird. Das geschieht freilich nur dann, wenn und weil in dem Text von Gottes Universalität in Differenz zum Menschen überhaupt die Rede ist. Durch Gott und vor ihm werden alle Menschen gleich heilig. Damit wird die Für-Relation von einer anderen, nämlich der Durch-Relation zwischen Gott und Mensch, ›überschrieben‹,¹² wie Dalferth in Anklang an die mediale Technik des Überschreibens, gleichsam zwischen Palimpsest und Festplatte oszillierend, formuliert. Diese Überschreibung geht mit einer Veränderung derer einher,

¹² Vgl. DALFERTH, Heilige Texte (s. Anm. 1), 183f.

für die der Text durch Gott in seinem Gebrauch heilig wird. Sie selbst werden anders, und mit ihrem Anderswerden wird in ihr Fürsichsein ein Für-Andere-Sein eingeschrieben. Genau dieser Perspektiven-, Positions-, Identitäts- und Gemeinschaftswechsel kennzeichnet nach Dalferth das Geschehen, in dem der biblische Text zum Wort Gottes wird. Ohne die »Neuorientierung«¹³ des Lebens der diesen Text lesenden, besser vielleicht der im Medium des Textes kommunizierenden Personen lasse sich der Text nicht im christlichen Sinn als ›heilig‹ verstehen. Dabei unterlaufe die Relation zu Gott in seiner Differenz zum Menschen überhaupt die partikularen Differenzen menschlicher Gemeinschaft und codiere diese zugleich im Zeichen von »kreative[r] Liebe« neu,¹⁴ gleichsam in Teilhabe an der Kreativität des Kreators von allen. Diese ereignislogische Figur der Umkehrung und Neuorientierung ist zentral für Dalferths weitere Präzisierung der Schrift als Beschreibung von Texten, die in der Kirche kanonisch gebraucht werden, und der Bibel als deren Sammlung.

So plausibel Dalferths Fokussierung auf die in der Logizität des Ereignisses gedachte Figur der Umkehrung – mit allen weiteren Facetten – für die Qualifizierung der biblischen Texte der Heiligen Schrift zum Wort Gottes ist, so sehr erhebt sich damit die Frage, ob dies in soziologisch-ekklesiologischer Hinsicht nicht dazu führen müsste, die kirchliche Gemeinschaft der christlichen Schriftkommunikation ebenfalls ereignislogisch zu denken – etwa im Sinne einer Geistgemeinschaft. Diese ähnelt eher der unsichtbaren Kirche. Eine ereignislogische Gemeinschaft lässt sich nicht umstandslos auf institutionelle ekklesiale Formen übertragen. Als Gegenstand institutioneller Programmatik würde ›Umkehrung‹ schwerlich im Einklang mit evangelischer Freiheit handhabbar sein. Für diese sichtbaren kirchlichen Formen bietet sich hingegen ein regulatives Verständnis von biblischen Texten, Schrift und Wort Gottes an, das den Vollzug der Umkehr selbst nicht identifiziert und von den institutionellen Fixierungen her offen hält. Darüber hinaus mag man fragen, wie mit dem Problem umgegangen werden kann, dass der in Differenz zum endlichen Menschen gedachte Gott nicht zu einer ebenfalls endlichen, weil durch die Differenz zu seinem anderen definierte Größe wird – oder aufgrund seiner Universalität zum Allumfassenden gerät, der als Kreator jenseits der Differenz von Sein und Nicht-Sein steht. Will man nicht wie Paul Tillich zu Figuren von einem Gott über Gott kommen – die letztlich auf eine uneingestandene negative Theologie ver-

¹³ A.a.O., 184.

¹⁴ Ebd.

weisen –, dann müsste die Universalität Gottes, in der Gott als Schöpfer von allem zugleich anders als dieses ist, sich mit der durch die Sein-Nicht-Sein-Differenz markierten Endlichkeit seiner menschlichen Geschöpfe zusammendenken lassen. Damit wird die Differenz des Endlichen ihrerseits im Gottesgedanken thematisch: Sie wird zum Ankerpunkt einer kreativen Dynamik, die gleichsam *sub specie Dei* in den für das Kreatürliche maßgeblichen Differenzen von Alt und Neu, Fürsichsein und Anderswerden, Umkehrung und Neuorientierung manifest wird. Diese haben mithin selbst eine Bedeutung für Gott. Das erlaubt es, jenen ungegenständlichen Übergangspunkt von Nichts und Sein vom Kontext eines narrativ vergegenwärtigten Lebenszusammenhangs der Neuorientierung und Umkehrung, welche auf Universalität ausgerichtet sind, her zu verstehen. Die biblischen Texte sind nicht nur von Gott im Jenseits der Sein-Nichts-Differenz her zu fassen, sondern weisen ebenso aus der Deutung von Erfahrung und Erleben auch auf ihn hin. Sie enthalten große Narrative, die zu zentralen Symbolen zwischen Schöpfung und Erlösung, Sünde und Gnade, Unheil und Heil verdichtet werden. Die kontrafaktischen Figuren von Umkehrung und Neuorientierung gehören zentral hinzu, wie auch die eines Ganzseins des eigenen Lebens im Zusammenhang mit tendenziell allen im Lichte der raum- und zeitübergreifenden Universalität Gottes. Für diese Narrative und Symbole stellt die sichtbare Kirche eine Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft dar, deren Regeln nicht zuletzt durch den Umgang mit der Heiligen Schrift strukturiert sind.

IV.

Mit der Kirche als Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft ist das im Umfeld der Schriftthematik stehende Stichwort ›Tradition‹ aufgerufen. Es hat bekanntlich einen hohen kontroverstheologischen Status, gerade angesichts der Entdeckung des Schriftprinzips als Gegenhalt gegen eine Verwaltungs- und Deutungshoheit der Tradition durch die Hierarchie der sichtbaren römischen Kirche. So sehr sich ohne Tradition, die bereits in den biblischen Schriften selbst angelegt ist, jene Narrative und Symbole schwer kommunizieren und verstehen lassen, so wenig liegt ein Schlüssel zum Umgang mit dem Problem der Tradition darin, es in etwas ermäßigter Form der Regie einer klerikalen Verwaltung der Schriftautorität zu unterstellen. Das spannungsreiche Feld der Thematik von Schrift und Tradition lässt sich selbst im Zeichen einer limitativen Dialektik, die produktiven Widerstreit

aufbrechen lässt und damit Neuerungen aufzunehmen erlaubt, fassen. Das betrifft ebenso eine Unmittelbarkeit des Buchstabens gegenüber der Vermittlung des Geistes, aber auch den mitunter verfremdenden Umgang mit biblischen Narrativen und Symbolen als Gehalten von Bildern und Klängen in Kunst und Musik. Neben solchen und weiteren Phänomenen der Kultur ist auch deren Eingang in das gesellschaftliche Ethos zu nennen. Hierfür mag die schöpfungstheologische Figur der Gottebenbildlichkeit des Menschen und das Ethos der Menschenwürde ein Beispiel sein, ebenso ließe sich der unendliche Wert auch des hinfälligen und erniedrigten Menschen nennen, der in der Fluchtlinie der Menschwerdung Gottes sowie des Leidens des Mensch Gewordenen steht.

Als begrifflicher Rahmen zur Reformulierung der Thematik von Schrift und Tradition sei die von Jan Assmann entwickelte Figur des kulturellen Gedächtnisses aufgenommen.¹⁵ Sie integriert neurologische, soziologische kulturelle und religiöse Dimensionen. Ohne erinnerndes Gedächtnis, das episodische Erfahrungen und semantische Lerngehalte umfasst und sich in kommunikativen Konstellationen ausbildet, gibt es keine personale Identität, die für alle Interaktion beansprucht wird. Die Bildung des Gedächtnisses impliziert auch das Vergessen dessen, was nicht aus der Fülle von Eindrücken, Erlebnissen und Lerngehalten herausgehoben wird. Anders als das unmittelbare kommunikative Gedächtnis, das sich über den Zusammenhang der wenigen Generationen gleichzeitig Lebender erstreckt, gehen in das kulturelle Gedächtnis die formativen Kräfte der Gesellschaft ein, wie sie in Mythen und Bildern, Narrativen und Symbolen enthalten sind. Hierzu gehören auch die biblischen Überlieferungen. Im kulturellen Gedächtnis geht es um die »Interaktion zwischen Psyche, Bewußtsein, Gesellschaft und Kultur«.¹⁶ Während das konnektive, gemeinschaftsbildende Gedächtnis primär rituell geübt wird und sich dabei regionale Überlieferungen und Normen einprägen, geht es im kulturellen Gedächtnis auch um das »Uralte, Abgelegene, Ausgelagerte« und »Nichtinstrumentalisierbare, Häretische, Subversive«.¹⁷ Es bildet sich insbesondere im Zusammenhang von Schriftkulturen aus, und Religion spielt dabei eine maßgebliche Rolle. Als »Prinzip der Bewahrung und Veränderung« ermöglicht die Kommunikation über das

¹⁵ Vgl. JAN ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992; DERS., *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000.

¹⁶ ASSMANN, *Religion und kulturelles Gedächtnis* (s. Anm. 15), 20.

¹⁷ A. a. O., 41.

Medium der Schrift Präsenz von Abwesendem und Distanz in der Aneignung.¹⁸ Zugleich geht mit schriftbezogener Kommunikation bei der Bildung des kulturellen Gedächtnisses eine Formverschiebung des Heiligen einher: Wenn der Kult nicht in gemeinsamem Ritus mit entsprechendem Opfer erfolgt, sondern in seinem Zentrum die Erinnerung von schriftlich gefassten großen Erzählungen und Narrativen steht, kommt es mit der Präsenz von Abwesendem zum Bewusstsein elementarer Transzendenz und Universalität. Deren Inbegriff ist der Gedanke des monotheistischen Gottes. Mit ihm geht ein Formwandel des Heiligen einher: Heilig ist nur dieser, nicht jedoch sind innerweltliche Kultobjekte heilig. Die Transzendenz des monotheistischen Gottes ist nicht nur die Voraussetzung für das Verständnis von Universalität, sondern die Heiligkeit dieses Gottes wird zum Ankerpunkt für eine Desakralisierung innerweltlicher Dinge und Größen. Nur die Schrift mag nach Assmann eine Ausnahme sein, ihre Heiligkeit geht mit ihrer Kippfunktion beim Formwandel des Heiligen einher.

So sehr das kulturelle Gedächtnis Gehalte aus dem tiefen Brunnen der Vergangenheit umfasst, so sehr unterliegt es beständigem Wandel und neuen Aufbrüchen. Mit der hermeneutischen Dimension des Verstehens geht eine praktische des Gestaltens einher. In diesem Zusammenhang lässt sich die Rolle der Kirche als Beitrag zur Bildung des kulturellen Gedächtnisses verstehen. Durch ihren Umgang mit Schrift und Tradition gehört sie soziologisch zu den Bildungskräften dieses Gedächtnisses. Sie ist eine Kommunikationsgemeinschaft von dessen großen Narrativen im Zeichen der Universalität des monotheistischen Gottes, der Gleichheit und Freiheit seiner menschlichen, in der Differenz des Endlichen stehenden Ebenbilder, der Desakralisierung immanenter weltlicher Dinge und Größen sowie der kontrafaktischen Neuorientierung des seiner Fehlbarkeit inne gewordenen Menschen. Die Narrative beinhalten, um nur wenige weitere Facetten aufzurufen, die Kreatürlichkeit des Menschen und der Welt im Lichte der Kreativität des Schöpfers, die mit der Teilhabe an seiner Freiheit mitgesetzte Möglichkeit von Abweichen und Fall, die Linien zur prophetischen Figur der Umkehrung, das Neuwerden im Zeichen der Negativität des Todes Gottes, die kontrafaktische Negation des Todes in der Auferstehung Jesu Christi.

Das kulturelle Gedächtnis solcher großen Narrative ist nicht auf die Kirche beschränkt, ihre Symbolik hat vielfältige Resonanzen. Als Erzähl- und Erinnerungsgemeinschaft jener Narrative des kulturellen Gedächtnisses markiert die Kirche jedoch ihren Platz in der vielfältigen Kultur. Und damit

¹⁸ A. a. O., 101.

wirkt sie daran mit, den Kontext präsent zu halten, ohne den der Text der Schrift schwerlich zum Wort Gottes wird – so sehr dieses qua Geist wirkt und weht, wann und wo es will. Doch auch diese Kontingenz ist ohne Kontext kaum zu fassen. Gerade wenn solche Kontingenz im Zusammenhang des medialen Umbruchs von einer Schrift- und Buchkultur hin zu einer Kultur ikonischer digitaler Kommunikation gesteigert wird und ein Rückzug protestantisch-reflexiver Frömmigkeitsformen im westlichen Norden mit einem globalen Zuwachs pentecostaler Kultpraktiken unmittelbarer Geistwirkungen einher geht,¹⁹ ist ein Regulativ für die religiöse Kommunikation angezeigt, jedenfalls in den protestantischen Kirchen. Auch dafür steht das im Zeichen des kulturellen Gedächtnisses reformulierte Schriftprinzip.²⁰ Es erlaubt ebenso die Verortung des Protestantismus in ökumenischer Offenheit wie es Differenzen innerhalb des Spektrums des Christlichen und an seinen Grenzen nicht einebnen. Das dürfte im Blick auf die pentecostalen Aufbrüche in der Gegenwart von besonderer Bedeutung sein. Wenn die Entmythologisierung, vielleicht auch Entfetischisierung des Textes als solchen es erlaubt, den kulturellen Medienwechsel von schriftlicher zu elektronischer Kommunikation aufzunehmen, bedarf es gleichwohl auch für die ikonische Geistkommunikation angemessener Regulative, die selbst in solcher Kommunikation aufgerufen werden können. Das gilt auch, wenn die geistliche Kommunikation letztlich in der Selbstkommunikation Gottes gründet, die nicht in etwas anderes abgeleitet.²¹

V.

Ein zweiter Aspekt der Rückfrage an Dalferth betrifft die Vollzugsweise des Wortes Gottes als Gesetz und Evangelium. In gut reformatorischer Tradition betont Dalferth die zentralen Koordinaten, die für das Geschehen der Umwendung und Neuorientierung maßgeblich sind. Der Begriff des Gesetzes ruft dabei den Erfahrungsbezug in seiner ganzen Breite auf, in und vor dem das Evangelium in seiner kontrafaktischen Neuorientierung zur Geltung kommt. Dass dieses seinerseits eine Lebensform im Ganzen eröffnet,

¹⁹ Vgl. dazu DALFERTH, *Wirkendes Wort* (s. Anm. 1), 427ff.

²⁰ Eine Deutung des Schriftprinzips in der Logik des Ikonischen bietet MALTE DOMINIK KRÜGER, *Das andere Bild Christi. Spätmoderner Protestantismus als kritische Bildreligion*, Tübingen 2017, 530ff.

²¹ Vgl. DALFERTH, *Wirkendes Wort* (s. Anm. 1), Xff.66ff.

die im Zeichen der Verheißung von Liebe in Fülle steht, wird an der Negativfolie des Gesetzes in seiner kontrafaktischen Dimension, das Nichtseinsollende der Sünde im Bewusstsein des Sünders um sich selbst aufzudecken und damit zu seiner kritischen Selbstbeurteilung anzuleiten, entfaltet. Damit erhebt sich die Frage, ob und wie die Negativität des Sündenbewusstseins in das Evangelium hineinreicht – sozusagen als mitlaufende Erinnerung, die überdies das je eigene Gemeintsein vermittelt.²²

Eine besondere Pointe gewinnt diese Frage in Hinsicht auf Gott und seine Autorität, von der Dalferth mit Blick auf die Rede der neutestamentlichen Texte spricht.²³ So sehr deutlich wird, dass diese Autorität sich auf das Heilshandeln und seine Verdichtung im eschatologischen Kommen des Reiches Gottes bezieht, so sehr stellt sich die Frage, ob die Negativität im Selbstverhältnis des durch Gottes Wort in Gesetz und Evangelium zur Umkehrung und zum neuorientierenden Glauben gekommenen Menschen auch eine Konsequenz für Gott hat. Müssten nicht in Gott selbst Dimensionen des Kontrafaktischen gedacht werden? Würden damit nicht Differenz und Gegensätzlichkeit in Gott selbst Platz greifen? Dies betrifft schon den Umstand, dass die mit dem monotheistischen Gott gesetzte Ordnung der Gerechtigkeit nach dem Zusammenhang von Tun und Ergehen den Tod des Sünders verlangt, aber derselbe Gott in der Ordnung seiner Gnade davon abweicht und eben das Leben des Sünders will. Er fällt sich sozusagen selbst in den Arm angesichts der Verkehrung seines Geschöpflich-Anderen. Die mit der Negativität in Gott verbundene Theodizeethematik findet ihre umkehrende Zuspitzung in der Unheilstheodizee der Prophetie, um mit Max Weber zu sprechen.²⁴ Und sie erreicht ihren Gipfel, wenn mit der Gestalt Jesu Christi die Negativität des Todes Gott selbst betrifft. Die Auferstehung ist dann die zweite, kontrafaktische Negation, die ebenfalls kontrafaktisch Gott zum Geist im Glauben der Gemeinde werden lässt. Und dieser lebt von der kontrafaktischen *promissio* des Kommens von Gottes Reich. Dieser Lebensvollzug von Gott als Geist im Leben der Gemeinde unterläuft als ganzer in seiner Performanz die Frage nach Faktizität oder Fiktionalität der Auferstehung.

²² Dieses Motiv ist klassisch von FRIEDRICH SCHLEIERMACHER expliziert worden. Vgl. MARTIN REDEKER (Hrsg.), *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (21830/31), Berlin 1960, §§ 123.124.

²³ Vgl. DALFERTH, *Heilige Texte* (s. Anm. 1), 188ff.

²⁴ Vgl. MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie*, hrsg. v. JOHANNES WINCKELMANN, Tübingen 1972, 314ff.

Die einander mehrfach überlagernden Negativitäts- und Kontrafaktizitätsfiguren werden allerdings unkenntlich, wenn der Bezug auf das Gesetz abgeblendet wird, wie es – mehr noch und anders als bei Dalferth – in der gegenwärtig vor allem in der praktischen Theologie gern gebrauchten Formel von der ›Kommunikation des Evangeliums‹ der Fall ist.²⁵ Ohne Bezug auf die Thematik des Gesetzes gerät die Kommunikation des Evangeliums in die Nähe zu einer charismatisch angehauchten Rezitation eines nur lieben Gottes, der nicht von Negativität angekränkt ist. Freilich muss die mit der Gesetzesthematik verbundene Erfahrungsnähe von dem erbsünden-theologischen Naturalismus abgelöst werden, der sie in der alten lutherischen Tradition vor dem Hintergrund des mittelalterlichen Bußwesens ausgezeichnet hat. Die Thematik des Gesetzes lässt sich heute am ehesten in Verbindung mit den innerweltlichen Sakralisierungen und religioiden Moralisierungsforderungen aufrufen, die die politisch-ethische Kultur prägen. Die Kontingenzen und Ambivalenzen des individuellen Lebens kommen hinzu.

VI.

Die primäre Stoßrichtung der nach den Umbrüchen der Aufklärung erfolgten Neujustierung des Methodenarsenals der Bibelforschung war auf die Genese der Texte und ihrer Gehalte gerichtet. Das konnte einerseits im Interesse der Kritik an Geltungsansprüchen geschehen. Der kirchliche Anspruch, dass die Texte die göttliche Offenbarungswahrheit beinhalten, sollte durch Nachweise von inneren Widersprüchen, historischen Bedingungen und sprachlichen Mängeln erschüttert werden.²⁶ Andererseits stand hinter der historisch-kritischen Bibelforschung auch das Bemühen, dem durch Inkarnation in die Welt gekommenen und im Schriftwort präsenten Logos Gottes möglichst nahezukommen, um die Texte als Wort Gottes zu

²⁵ Diese ursprünglich und in etwas weiterer Konnotation auf Ernst Lange zurückgehende Formel ist in der gegenwärtigen Praktischen Theologie insbesondere von CHRISTIAN GRETHLEIN geprägt worden. Vgl. DERS., *Kommunikation des Evangeliums in der Mediengesellschaft*, Leipzig 2003; DERS., *Kirchentheorie. Kommunikation des Evangeliums im Kontext*, Berlin 2018.

²⁶ Vgl. als klassisches Dokument hierzu BARUCH DE SPINOZA, *Tractatus Theologico-Politicus*, in: GÜNTER GAWLICK/FRIEDRICH NIEWÖHNER (Hrsg.), *Opera – Werke*, Lateinisch u. Deutsch 1, Darmstadt ²1989.

verstehen.²⁷ Beide Bestrebungen sind in der Geschichte der Entwicklung der historisch-kritischen Methoden vielfältige Verwicklungen eingegangen und haben sich entsprechende Auseinandersetzungen geliefert. Im Zweifel obsiegt dabei die Kritik – jedenfalls wenn die Geltungsansprüche sich unmittelbar auf die Texte und ihre zu doktrinalen Lehren verdichteten Gehalte beziehen. Nach Ernst Troeltschs klassischer Beschreibung der historischen Methoden in der Theologie ist am Ende immer die Trias von Kritik, Analogie und Wechselwirkung als Maßstab der methodischen Prüfung anzulegen.²⁸ Und der erlaubt keine unmittelbaren Übertragungen von Gehalten, insbesondere wenn sie supranaturalen Art sind, in eine andere Zeit, für die solches unglaublich geworden ist. Die biblischen Texte seien darum nurmehr als geschichtliche Zeugnisse der Religion ihrer Zeit zu verstehen. Ihre Geltung lässt sich nach dem Diagnostiker des Historismus auf dem Weg kritischer Historisierung schwerlich begründen.²⁹

Demgegenüber geht es beim religiösen Umgang mit der Schrift, bei dem sie zum Wort Gottes in der entsprechenden Kommunikation werden kann, nicht primär um die genetische Einsicht in das Gewordensein. Wenn vielmehr von Geltung die Rede ist, ist dies nicht in juristischem Sinn gemeint – so sehr es Nähen von juristischer und theologischer Hermeneutik und Dogmatik gibt.³⁰ Eher könnte von existentieller, sozialer und kultureller Evidenz die Rede sein, die durch Sinn und Bedeutung der in den Texten dargestellten Narrative und Symbole eröffnet werden kann. Das ist bereits der Fall, wenn das Bewusstsein eigenen Gemeintseins und eigener Neuorientierung entsteht, etwa indem neue Möglichkeiten des Verständnisses und der Führung des Lebens oder der grundlegenden Einstellungen in ihm aufkommen.³¹ Freilich kann auch das Gegenteil eintreten, Sinn und Bedeutung können etwa in nihilistischen Stimmungen verdüstert werden. Solche

²⁷ Vgl. zu diesem Motiv: GERHARD EBELING, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: DERS., Wort und Glaube, Bd. 1, Tübingen 1967, 1–49; vgl. auch UDO SCHNELLE, Einführung in die Evangelische Theologie, Leipzig 2021, 110ff.

²⁸ ERNST TROELTSCH, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie (1898), in: DERS., Gesammelte Schriften, Bd. 2, 2. Neudruck der 2. Auflage Tübingen 1922, Aalen 1981, 729–753.

²⁹ Vgl. ERNST TROELTSCH, Der Historismus und seine Probleme, in: DERS., Gesammelte Schriften, Bd. 3, 2. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1922, Aalen 1977.

³⁰ Vgl. HANS-GEORG GADAMER, Art. Hermeneutik, in: HWPh Bd. 3, Darmstadt 1974, 1061–1073; MOXTER, Schrift (s. Anm. 9).

³¹ Dies ist eine von Dalferth vielfach beschriebene Denkfigur.

Evidenz gibt es nur als gegenwärtige. Anders als in klassisch-historistischer Perspektive sind Erinnerung und Gedächtnis jener Narrative und Symbole primär auf Gegenwart ausgerichtet. Das Vergangene wird im Bestreben des Verständnisses und der Orientierung im Gegenwärtigen präsent³² – natürlich mit den Limits, die in der Formel »Vetorecht der Quellen« angezeigt ist. Dass Vergangenes immer nur in der Gegenwart erscheint, lässt sich gut mit der Grundfigur des kulturellen Gedächtnisses verbinden. Geschichtsbewusstsein ist nach einem bekannten Diktum Schlegels rückwärtsgewandte Prophetie.³³

Es kann mit einem solchen religionsgeschichtlichen Verständnis der biblischen Texte verbunden werden, das die Herkunft des eigenen religions-, besser vielleicht: christentumsgeschichtlichen Ortes zu erfassen sucht. Religions- und christentumsgeschichtliches Denken ist bereits im Spiel, wenn es um die Vergegenwärtigung des historischen Ortes des Schriftprinzips und seiner Krise zu tun ist, um Verständigung über einen gegenwärtigen Umgang damit zu befördern. Ein solches Denken meint keine einfache Teleologie, die diesen Ort als Endpunkt einer folgerichtigen, vielleicht gar alternativlosen Entwicklung ansieht. Auch ist nicht gemeint, den eigenen Ort als Durchgangspunkt eines in einer höheren, vielleicht auch verborgenen Notwendigkeit gründenden Prozesses auf ein letztes Ziel hin zu verstehen. Die geschichtsphilosophische Figur des Fortschritts, die auch auf die Religionsgeschichte ausgestrahlt hat, ist unglaublich geworden – insbesondere in einer Zeit, in der kaum einmal mehr die Bewahrung eines erreichten Lebenszustands realisierbar scheint.³⁴ Dennoch ist eine schwache Teleologie nicht hinfällig. Sie geht damit einher, dass die Bestimmung des eigenen religionsgeschichtlichen Ortes im Interesse eigener Orientierung und eigenen Handelns erfolgt. Damit ist immer eine Zielperspektive verbunden. Sie verlangt einen Gehalt in dem, was durch Gewordensein ist. Und sie bedarf der Vergegenwärtigung von Möglichkeiten des Andersseins. Das gilt nicht nur für Orientierung und Handeln in ihrer formalen Struktur,

³² So auch SCHNELLE, Einführung (s. Anm. 27), 94.

³³ Vgl. FRIEDRICH SCHLEGEL, Die Athenäums-Fragmente. Fragment 80, in: DERS.: Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801), hrsg. und eingel. v. HANS EICHNER, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe 2, 1. Abteilung, München u. a. 1967, 176.

³⁴ Vgl. dazu JÖRG DIERKEN, Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung, Leipzig 2012; DERS., Heilsgeschichte, Religionsgeschichte, Offenbarungsgeschichte. Probleme und Perspektiven christlichen Geschichtsdenkens, in: GUNTHER WENZ, Theologie der Religionsgeschichte. Zu Wolfhart Pannenberg's Entwurf, Göttingen 2021, 17–34.

da beides ohne die Alternativen möglichen Andersseins mit der Exekution eines faktischen Geschehens zusammenfallen würde. Sondern die Perspektiven eigener Orientierung und eigenen Handelns bedürfen der Differenzen anderer Perspektiven, um als solche bestimmbar zu sein. In diesem Sinn präsentiert die in Umkehrung aus der Gegenwart verstandene Religionsgeschichte auch religiös herausfordernde und attraktive, für die Bestimmung der eigenen Orientierung und des eigenen Handelns bedeutsame Alternativen und Differenzen. Das drängt sich im Blick auf die Bibel insbesondere an der Thematik der beiden großen Ausgänge der Religionsgeschichte Israels, Judentum und Christentum, sowie der entsprechenden Bücher auf.

VII.

Damit ist die dritte Hinsicht meiner Rückfrage nach Negativität und Differenz im Gottesgedanken berührt. Sie gilt dem Zusammenhang von Altem und Neuem Testament. Mit Dalferth sei unterstrichen, dass für Christen nicht die Hebräische Bibel zum Wort Gottes wird, dass es nur einen vom Neuen Testament her erschlossenen Zusammenhang der Bibel aus Altem und Neuem Testament gibt, dass die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nicht auf die von Altem und Neuem Testament abbildbar ist und dass das Alte Testament von Christen christologisch gelesen wird. Rückfragen beziehen sich auf das Schema Verheißung und Erfüllung als hermeneutischer Zugriff auf die Einheit der Testamente und ihre – *cum grano salis* – heilsgeschichtliche Lektüre,³⁵ die von der Einheit Gottes in seinem Heilshandeln mit seinem Volk ausgeht. Die Differenzen in Gott, die sich schon in den Fluchtlinien der Figuren von Gesetz und Evangelium aufdrängen, lassen sich ebenso in einer religionsgeschichtlichen *Relecture* der beiden Testamente, die zugleich sensibel ist für die religiöse Differenz des Jüdischen und des Christlichen und diese im Optimalfall in einem offenen Diskurs anerkennt, zur Geltung bringen. So ist zu betonen, dass ohne die im Alten Testament ausgebildeten religiösen Symboliken des Schöpferischen und des Prophetischen, der Einzigkeit Gottes und der hierin verankerten ethischen Ordnung des liebevollen Füreinander-Einstehens sowie der Erlösung im Zeichen von deren Realisierung sich das Neue Testament religiös nicht verstehen lässt – bis in die Denkmuster der Christologie hinein. Schon aus diesem Grund lässt sich das Alte Testament nicht aus der christlichen Bibel

³⁵ Vgl. DALFERTH, Heilige Texte (s. Anm. 1), 194ff.

entfernen, so sehr manche Gehalte Grundmotiven des christlichen Glaubens nicht entsprechen.³⁶ Ein puristisch gereinigtes Neues Testament würde auch seine Bedeutung im kulturellen Gedächtnis untergraben. Jene Symboliken und die in ihrem Zeichen stehenden Lebensformen sind auch im nachmaligen Judentum präsent. Dessen Gemeinsamkeit mit dem sich im Gegenüber konstituierenden Christentum ist allerdings gebrochen – am stärksten natürlich im Blick auf die Messianität Jesu, die christlicherseits am Ende Gott selbst die Stelle des wiederkehrenden Davididen einnehmen lässt und ihn zugleich in die empirische Misserfolgsgeschichte Jesu mit ihrem Ende im Kreuz verflucht. Dieses Verständnis Jesu als Messias bzw. Christus trennt das Christliche vom Jüdischen. Aus christlicher Perspektive ist allerdings dennoch die jüdische Nichtanerkennung Jesu als Messias in ihrem religiösen Sinngehalt nachvollziehbar, auch wenn sie gerade nicht geteilt wird. Wenn die Kategorien von Erlösung ernst genommen werden, bleibt die Frage nach ihrem Ausstand angesichts vielfältiger gegenteiliger Erfahrungen offen. Wenn freilich Erlösung nur im Modus ihres Ausstands erinnert wird, verflüchtigt sich der Sachgehalt dieser Kategorie. Beides beschreibt eine mit dem Christlichen verbundene, religiös offene Fragedialektik, die das Judentum gerade für ein christliches Verständnis bereits mit seiner Existenz artikuliert. Schon darum ist es religiös eben in seiner Andersheit anzuerkennen. Welche Positionierung im Judentum zu dieser Fragedialektik eingenommen wird, ist christlicherseits nicht zu dekretieren – gerade wenn das Judentum in seiner Differenz vom Christentum aus als andere Seite der christlichen Positionierung umstandslos und selbstverständlich anerkannt wird. Dies dürfte den Umgang miteinander erleichtern, da die Streit bergende Vorstellung vom selben Gott bei zwei konkurrierenden Ausgängen der einheitlichen (Heils-)Geschichte Israels durch zwei gerade in ihren Differenzen aufeinander bezogene Deutungsperspektiven ersetzt wird.

Deren Differenz hat freilich auch Auswirkungen auf den Gottesgedanken und führt hier bekanntlich zu zwei Konzepten des Monotheismus. Deren eines, christliches ist so zu explizieren, dass es eben nicht zur Zwei-Götter-Lehre der Testamente, aber auch nicht zum Tritheismus kommt. Perspektiven hierfür bietet das Motiv der mehrdimensionalen christologi-

³⁶ Eine etwas andere Position zu dieser Thematik vertritt NOTGER SLENCZKA, die allerdings in der entsprechenden Debatte vielfach sinnentstellend verzerrt worden ist. Vgl. DERS., *Vom Alten Testament und vom Neuen. Beiträge zur Neuvermessung ihres Verhältnisses*, Leipzig 2017.

schen Umkehrung, in deren Zeichen die Verhältnisbestimmung von ökonomischer und immanenter Trinität steht. Deren Motive sind festzuhalten, auch wenn es wohl keine spannungsfreie Durchführung gibt. Dass die Universalisierung des Adressatenkreises der Botschaft der Erlösung über die Differenzrelation von Gott und Mensch – und mithin: von Allen, um mit Dalferth zu sprechen, oder noch kürzer mit Hegel: ›in Einem – Alle‹ – erfolgt,³⁷ ist dann plausibel, wenn der Zusammenhang des Monotheismus Israels mit dem Gott, der in Jesus Christus Mensch wird und am Kreuz stirbt, im Zeichen von Umkehrungsfiguren verstanden wird. Empirisch gilt freilich dennoch, dass die Symbolik des Gottes, der die Universalität und Ganzheit des Heils für alle über die Kontrafaktizität der christologischen Umkehrung und Umdeutung heraufführt, in christlich-besonderer Perspektive artikuliert wird. Sie weiß sich freilich mit ihrem göttlichen Gehalt im Geist verbunden – und mit den jüdischen Trägern der anderen Deutung solidarisch.

VIII.

Man mag abschließend fragen, ob das Konzept Dalferths, das gewissermaßen die kritische Vermessung des Menschlichen in das von Differenz bestimmte Verhältnis von Gott zu den Menschen hineinnimmt und von diesem her beleuchtet,³⁸ hintergründig konstruktivistische Züge aufweist. Diese Frage könnte zum Gegenstand religionskritischer Dekonstruktion werden, entfaltet Dalferth doch – wie es manch prominenter Religionskritiker der Religion vorhält –, die Anerkennung und das Verständnis des Menschlichen auf einem Umweg. Die religionskritische Spitze erledigt sich

³⁷ Vgl. DALFERTH, Heilige Texte (s. Anm. 1), 183f.; GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 3: Die vollendete Religion, hrsg. v. WALTER JAESCHKE, G. W. F. Hegel, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte 5, Hamburg 1984, 49.

³⁸ Man könnte geradezu von einer Umkehrung eines Grundmotivs einer an Kant und Schleiermacher orientierten Theologie sprechen, die Gott nicht von der Vergegenwärtigung des Menschlich-Endlichen her und aus dessen Perspektive als Grenze und Grund versteht, sondern mit Gott einsetzt, um von hier aus die Differenz des Menschlich-Endlichen zu verstehen. Freilich findet sich auch die erstere Figur bei INGOLF U. DALFERTH, vgl. etwa DERS., Sünde. Die Entdeckung der Menschlichkeit, Leipzig 2020, 391–418. Dieses Kapitel lässt sich geradezu als Relecture Schleiermachers lesen. In einem weiteren Sinn sind freilich beide Figuren nicht voneinander trennbar – so eine Grundeinsicht einer kritizistisch angeleiteten Hegel-Lektüre.

freilich in dem Maße, in dem zum Verstehen von Phänomenen und zum Umgang mit ihnen stets Konstrukte erforderlich sind. Sie müssen sich daran messen lassen, ob sie solches Verstehen und solchen Umgang leisten. Darin liegt ihre realistische Erdung. In diesem Sinn ist ein Verständnis des Menschlichen auf einem Umweg, das sich in seinem Vollzug plausibilisiert, gerade angemessen. Er ist besser als der direkteste Weg zu Missverstehen und Missachtung. Und im Blick auf die Konstruktivität einer ›radikalen‹, weil mit Gott anhebenden Theologie wie der von Dalferth³⁹ lässt sich auf die darin verankerte Pointe hinsichtlich Bibel, Schrift und Wort Gottes verweisen, wonach für jeden Gebrauch ein Primat des Textes bereits vorausgesetzt ist. Der Text ist bei allem Lesen und in aller darauf bezogenen Kommunikation immer schon als solcher beansprucht. Insofern ist er nicht hintergebar.

Allerdings ist auch er nur ein Bestandteil einer Kommunikation des Wortes Gottes, die maßgeblich als »Selbstkommunikation«⁴⁰ verstanden wird. Im Blick auf den Text bedeutet dies, dass diese Kommunikation nicht an den Text gebunden – und damit nicht den Bedingungen des gegenwärtigen kulturellen Medienwechsels ausgeliefert ist. Wenn die Selbstvermittlung Gottes das kommunikative Geschehen leitet, dann ist es auch nicht durch die vielfach elektronischen Medien eines pentecostalen Christentums festgelegt. Allerdings ist diese Pointe dieses Gedankens der göttlichen Kommunikation wiederum durch die Differenz der medialen Formen vermittelt, wenn die »Selbstvermittlung«⁴¹ Gottes nicht leer werden soll. In einem weiteren Sinn gehören diese Differenzen daher zu der Selbstvermittlung Gottes hinzu und machen sie durchsichtig darauf, dass gerade die kommunikative Selbstvermittlung Gottes dadurch ausgezeichnet ist, sich zum Geist des Andersseins aufzuschließen.

³⁹ Vgl. INGOLF U. DALFERTH, *Radikale Theologie*, Leipzig 2012.

⁴⁰ DALFERTH, *Wirkendes Wort* (s. Anm. 1), 70.

⁴¹ Ebd.