

Thesen zur Theologie im Diskurs der Moderne

VON KURT ANGLET

Den Anlaß für die Abfassung der folgenden Thesen gaben eigene Überlegungen zum Diskursbegriff, die sich Emmanuel Lévinas verdanken¹ sowie Jürgen Habermas' „Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits“, in dem Habermas an „die Eigenart des theologischen Diskurses“² erinnert; mit der Öffnung der Theologie gegenüber den humanwissenschaftlichen Diskursen wachse „die Gefahr, den eigenen Status im Geflecht wechselseitiger Vereinnahmungsversuche zu verlieren.“³ Der Identitätsverlust der Theologie, den Habermas anmahnt, hat weniger methodische Gründe, die das Verhältnis von Theologie und Wissenschaft im allgemeinen betreffen; darüber ist in den vergangenen Jahrzehnten, u. a. von namhaften Theologen wie Pannenberg oder Rahner, ausgiebig reflektiert worden. Nicht in der Abgrenzung theologischer und humanwissenschaftlicher Positionen liegt das Problem eines gemeinsamen Diskurses, sondern in der – Sprache. Mag nämlich, wie Heidegger vermerkt⁴, die Position des Nihilismus überschritten sein, „aber *seine Sprache ist geblieben*.“

Die Verkennung dieses Sachverhalts hat sich für die Theologie verhängnisvoller erwiesen als die Annäherung an die eine oder andere nihilistische Konzeption der modernen Philosophie. Denn jeder philosophische Gedanke, jedes Kunstwerk schöpft seine Authentizität aus sich heraus – nicht so in der Theologie: Ihre Wahrheit gründet in der Überlieferung. Und zwar nicht in einem vagen, allgemein-religionsphilosophischen Sinne, in der „Idee“ des Christentums. Vielmehr formuliert der Apostel Paulus im Sinne einer *conditio sine qua non*: „Durch dieses Evangelium werdet ihr gerettet, wenn ihr an dem Wortlaut festhaltet, den ich euch überliefert habe.“ (1 Kor 15, 2a) Das Festhalten am Wortlaut [logos] apostolischer Überlieferung – vergleichbar dem „*ejn brera*“ der Tora, der Rückbindung menschlichen Freiheitsbewußtseins an ihre Weisung im Judentum⁵ – folgt einer soteriologischen Perspektive, wie sie ein im Profanen beheimatetes Denken überhaupt nicht zu entwerfen vermag. Nicht umsonst verweigert sich Habermas einer Öffnung des philosophischen Diskurses auf eine „Transzendenz von außen“, die den Einbruch des göttlichen Logos in die Zeit markiert. Denn aufgrund ihres methodischen Atheismus sieht sich die Philosophie der Moderne vor die Alternative gestellt, den theologischen Wahrheitsanspruch entweder zu leugnen oder aus sich heraus einen soteriologischen Anspruch

¹ K. Anglet, Gebet als Wesen des Diskurses. Zur Boten-Metapher des Gebets, in: ThPh 72 (1997) 497–526.

² J. Habermas, Texte und Kontexte, Frankfurt am Main 1991, 127–156, hier 133.

³ Ebd.

⁴ Siehe dazu unten These X.

⁵ Vgl. hierzu E. Lévinas, Vier Talmud-Lesungen, Frankfurt am Main 1993, 71 f.

zu formulieren, der sie unweigerlich in die Nähe der totalitären Systeme der Moderne rückte.

Wo sie gleichwohl auf eine Synthese theologischer Intentionen und einer nihilistischen Weltdeutung aus ist – wie in der Philosophie Walter Benjamins –, verharrt sie in einer Zweideutigkeit, die zum Signum einer sich selbst verabsolutierenden Moderne geworden ist⁶. Ihre Ambivalenz teilt sich dem theologischen Gedanken mit, der im Diskurs der Moderne seine Begründung sucht, anstatt ihr Wesen und ihre Geschichte von der „Schrift“ aus, von der Lehre der eigenen Überlieferung zu interpretieren. „Die Schrift ist nicht ein Geschichtenbuch, sie ist das *Modell* des Denkbaren“, stellt Lévinas klar. „Die Schrift verleiht den Ereignissen einen Sinn, nicht verlangt sie einen von ihnen.“⁷ Wird Lévinas’ Formel umgekehrt, so geht die Heilsgeschichte in der Weltgeschichte auf; virtuell unterscheidet sich die „Schrift“ nicht – wie eingestandenermaßen bei Gunkel und Gressmann – von einem Stück Weltliteratur. Der Theologe wird zum Philologen, seine Weisheit gleicht der des literarischen Zitats, dessen Bedeutung sich menschlicher Interpretation verdankt – nicht der Sprache der Überlieferung als dem „Modell des Denkbaren“.

Entsprechende Tendenzen finden sich nicht allein in der modernen Bibel-exegese; ebenso unterliegt ihr die theologische Systematik, soweit sie, unbekümmert um ihr eigenes theologisches Fundament, in der narrativen Struktur biblischer Texte oder in aktuellen Philosophemen nach einer Selbstbegründung sucht. Damit soll keineswegs einem Rückzug in den theologischen Binnenraum das Wort geredet werden, zumal zur Zeit ohnehin der stark rezeptive Zug im systematischen Bereich auffällt. Im Gegenteil, wie es keine große Theologie gegeben hätte, wenn sie der Herausforderung des hellenistischen Geistes ausgewichen wäre – in der Spätantike primär der des Platonismus, im Mittelalter der des Aristotelismus⁸, so dürfte auch die Gegenwartstheologie kaum ihre akademischen Kreise überschreiten, insofern sie sich nicht auf die Deutung der „Sprache des Nihilismus“ versteht.

Die vorliegenden Thesen wollen in diese Richtung Denkanstöße geben. Die Zitate sind dabei absichtlich länger gehalten, um bestimmte philosophische Positionen schlaglichtartig zu beleuchten, da sie sich in der Kürze der Darlegung einer genaueren Explikation entziehen.

⁶ Zu Benjamin vgl. *K. Angler*, Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson, Berlin 1995. In nuce: *ders.*, Eschatologie ausgefallen oder vorbehalten?, in: *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 176 (2./3.08.1997), 48. – Zu Benjamins Geschichtsbegriff vgl. auch (in These II) *Z. Baumans* Studie „Moderne und Ambivalenz“.

⁷ *E. Lévinas*, Stunde der Nationen. Talmudlektüren, München 1994, 39.

⁸ Vgl. hierzu vor allem die einschlägigen Studien von *M. Grabmann* im dritten Band von „Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik“, hrsg. von *L. Ott*, München 1956.

I.

Im Diskurs der Moderne ist die Theologie kaum präsent. Gewiß, christliche Denker wie Péguy, Maritain oder Marcel fanden zu ihrer Zeit Beachtung, aber sie blieben Einzelgänger. Ebenso fehlt es im 20. Jahrhundert nicht an bedeutenden Theologen wie Rahner, Balthasar, Lubac oder Barth, die einen nachhaltigen Einfluß auf die Entwicklung von Theologie und Kirche ausübten. Doch wird man ihre Namen vergeblich im Diskurs der Moderne suchen – wie etwa Pascal nicht aus dem Diskurs der Neuzeit fortzudenken ist. Die *Mésalliance* von Theologie und Moderne ist nicht zuletzt ablesbar an Schriften, die der Gegenwart gewissermaßen den Spiegel vorhalten: an Petersons „Fragmenten“ oder am ersten Abschnitt von Benjamins „Theologisch-politischem Fragment“. Bezeichnenderweise handelt es sich um Fragmente, um Bruchstücke theologischer Deutungen unserer Zeit gegen den Geist der Zeit; um Zeugnisse der christlichen Eschatologie und des jüdischen Messianismus, die auch der theologische Zeitgeist zu Epiphänomenen der eigenen Überlieferung bagatellierte.

II.

Wer heute ihr messianisches und eschatologisches Element zu aktualisieren sucht, muß außer der „Leidensgeschichte der Bibel im 19. Jahrhundert“⁹ der Säkularisierung theologischer Begriffe im 20. Jahrhundert eingedenk sein, der so bedeutende wie unterschiedliche Autoren wie Carl Schmitt, Martin Heidegger oder Walter Benjamin ihre Aura – und ihre Zweideutigkeit verdanken. Der Versuch einer Synthese von Theologie und säkularem Geschichtsbewußtsein im Werk Benjamins ist gescheitert, mußte scheitern, weil die Zweideutigkeit der Begriffe für den theologischen Gedanken tödlich ist, insofern er seine Evidenz aus der Offenbarung Gottes – nicht aus Philosophemen schöpft, deren Richtmaß das menschliche Subjekt und seine Geschichte abgeben. Die Ausweitung seiner Reflexion auf den geschichtlichen Raum schlägt auf den philosophischen Gedanken zurück, wie Benjamin im „Passagen-Werk“ durchblicken läßt:

„Ein Aspekt auf die Zweideutigkeit der Passagen: ihr Reichtum an Spiegeln, der die Räume märchenhaft ausweitet und die Orientierung erschwert. Denn mag diese Spiegelwelt mehrdeutig, ja unendlich vieldeutig sein – zweideutig bleibt sie doch. Sie blinzelt – ist immer dieses Eine und nie Nichts, aus dem ein anderes sogleich heraussteigt. Der Raum, der sich verwandelt, tut es im Schoße des Nichts. In seinen trüben, verschmutzten Spiegeln tauschen die Dinge den Kaspar-Hauser-Blick mit dem Nichts. Es ist so ein zweideutiges Zwinkern vom Nirwana herüber.“¹⁰

⁹ G. Scholem, *Tagebücher 1913–1917* (nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923), hrsg. von K. Gründer/F. Niewöhner, Frankfurt am Main 1995, 447.

¹⁰ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. V.2 (Das Passagen-Werk), hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt am Main 1982, 672. – Benjamins „Gesammelte Schriften“ (hrsg. von R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1974 ff.) werden weiterhin als GS zitiert.

Es mahnt an den Exotismus von Schopenhauers Philosophie, auf den bereits Kant in seiner Schrift „Das Ende aller Dinge“ anzuspielen scheint, in der er „das Ungeheuer von System des LAOKIUN von dem höchsten Gut, das im Nichts bestehen soll“¹¹, am Horizont des 19. Jahrhunderts heraufziehen sieht. So monströs die Verflüchtigung theologischer Transzendenz in die Selbsttranszendenz menschlichen Geistes noch im ausgehenden 18. Jahrhundert empfunden worden sein mag – im 20. Jahrhundert ist sie zum philosophischen Gemeingut geworden; altväterlich erscheint allenfalls die lebensphilosophische Einkleidung des Nihilismus von Schopenhauer bis Simmel. Gleichwohl bildet er den unverhohlenen Fluchtpunkt der philosophischen Abkehr von einer theologisch gedeuteten Transzendenz. Ihr zentrifugaler Charakter läßt sich bei Benjamin vom zweiten Abschnitt des „Theologisch-politischen Fragments“ an ablesen, wie ihn Zygmunt Bauman in seinem Werk „Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit“¹² mit Blick auf die neunte These „Über den Begriff der Geschichte“ verzeichnet:

„Bei näherem Hinsehen erweist sich die Hoffnung auf Ankunft als der Drang zu fliehen. In der linearen Zeit der Moderne steht nur der Punkt der Abreise fest: Und es ist die unaufhaltsame Bewegung jenes Punktes, die das unglückliche Dasein an einer historischen Zeitlinie ausrichtet. Nicht die Antizipation einer neuen Seligkeit gibt dieser Linie eine Richtung, sondern die Gewißheit vergangener Schrecken; das Leiden von gestern, nicht das Glück von morgen. Was das Heute betrifft – es verwandelt sich in Vergangenheit, noch bevor die Sonne untergegangen ist. Die lineare Zeit der Moderne erstreckt sich zwischen der Vergangenheit, die nicht dauern, und der Zukunft, die nicht sein kann. Es gibt keinen Raum für ein Mittleres. Im Verfließen verflacht sich die Zeit in ein Meer des Elends, so daß sich der Wegweiser über dem Wasser halten kann.“

Es ist die Position, die Benjamins Philosophie anzeigt: die Flaschenpost eines Toten, das Memento eines in den Fluten der Geschichte Untergegangenen. Von ihr unterscheidet sich die Position eines Überlebenden der Weltkriege, die Heideggers, nicht grundlegend. In seiner Schrift „Zur Seinsfrage“ (ursprünglich: „Über ‚Die Linie‘“) begreift er das „über“ nicht im Sinne von „hinüber“, „trans“, „meta“, sondern nur in der Bedeutung von „de“, „peri“ – entsprechend seiner Sicht des Nihilismus: „Die Vollendung des Nihilismus ist jedoch nicht schon dessen Ende. Mit der Vollendung des Nihilismus *beginnt* erst die Endphase des Nihilismus. Deren Zone ist vermutlich, weil sie von einem Normalzustand und dessen Verfestigung durchherrscht wird, ungewöhnlich breit. Deshalb ist die Null-Linie, wo die Vollendung zum Ende wird, am Ende noch gar nicht sichtbar.“¹³ Der Versuch des Heidegger von „Sein und Zeit“, sie „im Vorlaufen auf den Tod“ existentialontologisch zu unterlaufen, ist ebenso gescheitert wie Benjamins Absicht, Vollendung und Ende in einem messianischen Nihilismus miteinander

¹¹ Vgl. *I. Kant*, Werke, Bd. 6, hrsg. von *E. Cassirer*, Berlin 1914, 420.

¹² Frankfurt am Main 1995, 24.

¹³ *M. Heidegger*, *Zur Seinsfrage*, Frankfurt am Main 1977 (1956) 13.

kurzzuschließen; das sei – so endet das „Theologisch-politische Fragmet“ – „die Aufgabe der Weltpolitik, deren Methode Nihilismus zu heißen hat.“¹⁴ Beängstigend nicht allein das Programm, das die geschichtliche Realität des 20. Jahrhunderts auf bravouröse Weise eingelöst hat; beängstigend auch der „Ausfall aller Eschatologie“¹⁵, der im Spätwerk die Verflüchtigung der Erlösung zum „limes“¹⁶, zu einem asymptotischen Grenzwert auf der Fluchtlinie eines apokalyptischen Fortschritts entspricht. – „Wie steht es aber dann mit der Aussicht auf ein Überqueren der Linie?“ – fragt Heidegger. „Ist der menschliche Bestand schon im *trans lineam* oder betritt er erst das weite Vorfeld vor der Linie? Vielleicht bannt uns aber auch eine unvermeidliche Augentäuschung. Vielleicht taucht die Null-Linie in der Form einer planetarischen Katastrophe jäh vor uns auf. Wer überquert sie dann noch? Und was vermögen Katastrophen? Die zwei Weltkriege haben die Bewegung des Nihilismus weder aufgehalten noch aus ihrer Richtung abgelenkt.“¹⁷ Darüber vermag auch nicht die Rückkehr zur „Normalität“ zu täuschen, in der die Erosion überkommener Sinndeutungen ihre Fortsetzung findet, ohne daß sich über zutreffende Zeitdiagnosen hinaus eine Alternative zur nihilistischen Grundtendenz der Epoche absehen ließe. Im Gegenteil, im letzten Drittel dieses Jahrhunderts dominiert in den Spielräumen der sog. Postmoderne die Lust am Zweideutigen,

„ein vertrauter Umgang mit dem Unausdrückbaren, Unaussprechbaren, dem Nichtgesagten, das man im Schlechtgesagten zu finden sucht, im Lapsus, im Skatologischen; eine Genealogie als Exegese, Wortleichen werden mit Etymologischem aufgebläht, des Logos entkleidet und von der Brandung der Texte getragen – so sieht die Moderne aus, ihr schmerzhafter Bruch des Diskurses, den ihre ehrlichsten Vertreter sicher nicht verleugnen, der aber schon in Gemeinplätze, in modisches Geschwätz umgemünzt zu werden pflegt.“¹⁸

III.

Der linguistische Nihilismus geht einher mit der Aushöhlung der grundlegenden Kategorien des Denkens, wie sie auf dem Felde der Theologie Erik Peterson bereits in den zwanziger Jahren registrierte: „Das Raffinierte: Wir werden gezwungen, Geld zu verdienen, damit wir verhindert werden, jene Wendung zu vollziehen, wo wir die Kategorien entdecken.“¹⁹ Der Zusammenhang zwischen ihrer Bestimmung und der kontemplativen Lebensform im Zeitalter von Patristik und Scholastik dürfte ebensowenig zufällig sein wie der zwischen der Subversion der „*oikonomia*“ und der Ökonomie der

¹⁴ Vgl. *Benjamin*, GS II.1, 204.

¹⁵ Vgl. *Benjamin*, GS I.1, 259.

¹⁶ *Benjamin*, GS I.3, 1235.

¹⁷ Heidegger 13 f.

¹⁸ E. Lévinas, *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*, München/Wien 1988, 8f.

¹⁹ Zitiert nach *Barbara Nichtweiß*, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg u. a. 1992, 542.

Selbstprofilierung im zeitgenössischen Wissenschaftsbetrieb, durch die sich ganze Zonen der theologischen Überlieferung in eine terra incognita verwandeln²⁰. Bezeichnend das derzeitige Desinteresse an einer *theologia crucis*, einem Grundelement christlicher Soteriologie²¹, das weder dem hedonistischen Zeitgeist schmeichelt noch in die Konzeption eines religiösen Synkretismus paßt, dem die Weisheit von Lessings Ringparabel näher liegt als die Torheit des Kreuzes. Soweit man diese nicht verschämt verleugnet, wird sie bisweilen allzu wörtlich genommen, um die Universalität der Kreuzesbotschaft Jesu durch ein philosophisches *forum externum* absegnen zu lassen. So vermerkt Jürgen Habermas in seinem „Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits“ zu entsprechenden Bemühungen eines amerikanischen Theologen:

„Gary M. Simpson vergleicht die Lebenswelt, die sich über kommunikatives Handeln und kritisierbare Geltungsansprüche reproduziert, mit einer ‚forensisch geladenen‘ Welt und meint, daß sich am Kreuz Gott selbst diesem Forum unterwerfe. Deshalb könne sich keines ihrer Segmente, auch nicht (...) die Theologie, gegen Ansprüche argumentativer Rechtfertigung immunisieren. Wenn dies aber der *gemeinsame* Boden von Theologie, Wissenschaft und Philosophie ist, was konstituiert dann noch die Eigenart des theologischen Diskurses? Was trennt die theologische Binnenperspektive von der Außenperspektive derer, die mit der Theologie in ein Gespräch treten?“²²

Infolge der Mißachtung der Differenz zwischen der Eigenart des theologischen Diskurses und der Geltungskriterien des philosophischen zielt der Versuch ihrer Synthese ins Leere. Es zeugt keineswegs von theologischer Sprödigkeit, wenn Habermas den Hinweis auf den Kreuzestod Christi als

²⁰ Bereits vor einem halben Jahrhundert registrierte *Henri de Lubac*, *Corpus mysticum*. Eucharistie und Kirche im Mittelalter (1949), Einsiedeln 1969, 287f.: „So räsontiert notwendig heute die Vernunft, auch die christliche. Wir können es nicht ändern, daß sie seit langem säkularisiert ist. Die Atmosphäre, in der sie sich normalerweise bewegt, der natürliche Rhythmus ihres Atems sind von dem der Väterzeit ganz verschieden. Bei diesen war die Triebkraft des Denkens nicht die Identität, auch nicht die Analogie, sondern *Anagogie*. War sie in ihrem Ausgangspunkt immer gründlich inkarniert, so war sie zugleich als Bewegung immer aufsteigend: von der Schöpfung empor zu Christus, von Christus hinauf bis in die *invisibilia Dei*. Alles Sinnliche war für sie ein Sakrament, es wollte weniger organisiert und begründet als im Steigen durchlaufen sein. *Universa pertingens, universa pertransiens*. Im weitesten Sinn also war diese Anagogie, nach einem Ausdruck des Hieronymus, der damit Origenes wiedergibt – *perspicacia intuitus sacramentorum*. ‚Vernünftig sein‘ und ‚kontemplativ sein‘ war im Innersten ein und dasselbe: *hominis est rationale contemplativumque proprium*. Hält man es für bedeutungslos in einem Geistesleben, wenn die menschliche Vernunft und der Logos Gottes durch das gleiche Wort bezeichnet wurden? Das ungeschaffene Bild des Vaters und die nach Gottes Bild geschaffene Kreatur besaßen eine intime Verwandtschaft, und die Bestimmung der Vernunft war es, diese Verwandtschaft zu erweisen und zu vollenden. Ausgehend von der Natur, ausgehend von der Geschichte oder von der Schrift oder von der Liturgie: ausgehend von jeglichem schwang sich der Geist zur geistlichen Einsicht empor: immer im Licht des geistlichen Wortes, immer im Drang des göttlichen Geistes.“ – Trotz der Dynamik, die man gemeinhin mit dem Wesen des modernen Geistes verbindet, charakterisieren all seine Versuche, über sich hinauszugehen, seiner „Selbsttranszendenz“, eine ausgesprochene Kurzatmigkeit, wie sie Hölderlin mit Blick auf „Sömmersings Seelenorgan und das Publikum“ vermerkte: „Gerne durchschaun sie mit ihm das herrliche Körpergebäude, / Doch zur Zinne hinauf werden die Treppen zu steil.“ (*F. Hölderlin, Sämtliche Werke*, hrsg. von *F. Beissner*, Bd. 1, 234)

²¹ Vgl. hierzu das Beiheft 8 der ZThK: Die Heilsbedeutung des Kreuzes für Glaube und Hoffnung der Christen, Tübingen 1990.

²² *Habermas* 133.

„ein *superadditum*“²³ mit Blick auf moralische Gebote und ethische Einsicht abtut; er könnte sich guten Gewissens auf Thomas von Aquin berufen, der in seiner „*Summa Theologica*“ die philosophische Ethik weder als Ableger der Moralthologie begreift noch – wie einige Interpreten irrtümlich meinen – einem theologischen System integriert. Dadurch hat er ihrer Autonomie gegenüber der Theologie Rechnung getragen, insofern sich eine philosophische Ethik nicht auf ein theokratisches Gebilde, sondern auf ein menschliches Gemeinwesen bezieht, das Menschen unterschiedlicher religiöser und politischer Denomination umfaßt. Zwar kann es durchaus eine theologische Begründung einer philosophischen Ethik im Sinne einer *theologia naturalis* geben, wie sie im philosophischen Diskurs der Moderne Lévinas mit seiner schöpfungstheologischen Begründung des menschlichen Angesichts präsentiert. Aber nicht allein aus profaner Perspektive erscheint der Versuch einer Synthese von christlicher Erlösungsbotschaft und neuzeitlichem Freiheitsgedanken unter Berufung auf ihre Universalität problematisch. Beruht doch die Universalität des Erlösungswerkes Jesu keineswegs auf einer weltübergreifenden Gemeinschaft der Menschen im Sinne von Lessings Ringparabel, sondern auf der Erfüllung der Abrahamsverheißung: aus ihrem Horizont ist die Gotteskindschaft zu begreifen, deren Universalität nicht aus dem Kontext der Heilsgeschichte Israels ablösbar ist²⁴. Denn auch „der Messias kommt nicht aus Athen und nicht aus Rom“²⁵. Folglich ist seine Botschaft aufgrund der Überlieferung Israels – „gemäß der Schrift“ (1 Kor 15, 4f.) – zu deuten, insofern er nicht selbst – wie den Emmaus-Jüngern – ihren Sinn erschließt. Oder mit Scholems Worten: „Der Messias wird auch der letzte, *erste* Sprachphilosoph sein: Er wird das Judentum aus seiner Sprache herleiten.“²⁶

IV.

Scholems Diktum könnte zwei Tendenzen innerhalb der zeitgenössischen christlichen Theologie als Motto dienen: einmal der Rückbesinnung auf den jüdischen Ursprung des Christentums, dann der Entgegensetzung des memorativen Elements der jüdischen Tradition gegenüber der argumentativen, dem Identitätsdenken verhafteten hellenistischen Vernunft²⁷, um

²³ Ebd. 144.

²⁴ Vgl. hierzu K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen/Basel 1995, 764.

²⁵ E. Peterson, *Theologische Traktate* (=Ausgewählte Schriften, Bd. 1), hrsg. von B. Nichtweiß, Würzburg 1994, 145.

²⁶ Scholem 406.

²⁷ Als „zu flächig“ nennt Habermas J. B. Metz' Antithese zwischen anamnetischer Vernunft und griechisch-philosophischem Identitätsdenken sowie sein Bild der philosophischen Tradition in seinem Aufsatz „Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft?“, in: *ders.*, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*. Philosophische Essays, Frankfurt am Main 1997, 98–111, hier 101. – Sie wirkt sowohl aus philosophischer wie aus theologiegeschichtlicher Sicht nicht sonderlich überzeugend, wie Lubacs Ausführungen zum kontemplativen Element der

der Theologie den Einstieg in das sog. nachmetaphysische Zeitalter zu erleichtern. Beide Tendenzen haben freilich ihre Tücken, auch wenn eine Rückbesinnung auf den jüdischen Ursprung der christlichen Überlieferung nicht nur aus moralischen Gründen geboten ist, sondern um den Blick auf die gemeinsame theologische Substanz von Juden und Christen, aber auch für die Konstruktion falscher Kontinuitäten und fragwürdiger Harmonisierungen zu öffnen.

Denn das Wort vom jüdischen Ursprung des Heils (Joh 4,22) erhalte, wie Peterson im Anschluß an die oben zitierte Feststellung fortfährt, „nun einen tiefen und erschreckenden Sinn in dem Augenblick, wo der Messias der Juden von den Heiden geglaubt, von seinem Volke aber verworfen ist.“²⁸ Den Bruch zwischen Judentum und Christentum, der sich zunächst als Bruch im Judentum darstellt, auf ein Mißverständnis zurückführen zu wollen bedeutet, auch das Sühneopfer Christi und die Kirche als ein Mißverständnis zu begreifen, die ihren Ursprung nicht in der Synagoge gesehen hat, sondern in der Passion Jesu, symbolisch gesehen, in der Seitenwunde seines Leibes. (Bezeichnenderweise endet der erste öffentliche Synagogauftritt Jesu mit einem Eklat, mit einer Provokation Jesu und seiner Vertreibung. Der Anstoß, den seine Heimatgemeinde an seiner Person nimmt, resultiert nicht aus seiner Berufung auf den Propheten Jesaja, sondern – abgesehen von seiner Herkunft – aus dem Hinweis auf die Hilfe, die Gott zur Zeit der Propheten Elija und Elischa einer heidnischen Witwe und dem syrischen Heerführer Naaman, also Fremden, zuteil werden ließ. Noch im Diognet-Brief aus dem dritten Jahrhundert – zu einem Zeitpunkt, als das Christentum noch nicht die Privilegien einer Staatsreligion kannte, die die Juden zu Fremden abstempelte – klagte der Verfasser, die Christen würden von den Juden bekämpft wie Fremde. Wie schmerzhaft die Ausgrenzung von christlicher Seite empfunden wurde, mag daraus ersehen werden, daß bis in die Zeit Hadrians hinein alle Bischöfe von Jerusalem Juden waren.)

Die Einsicht Scholems, derzufolge der Messias das Judentum aus seiner Sprache herleite, richtet sich gegen eine biologistische Auffassung seiner Erwählung, wie sie sein Antipode Oskar Goldberg lehrte. Sie wendet sich zugleich gegen assimilatorische Tendenzen, die mit der hebräischen Sprache zugleich das Fundament der eigenen Überlieferung und der Verheißungen an das eigene Volk preisgeben. Deren Deutung freilich ist sowenig wie die Tora selbst an die eigene Sprache gebunden. Nach dem Mischna-Traktat Megilla 8b, 9a-b dürfen zwar nicht die Tephillin und Mezuzoth, wohl aber die Bücher der Heiligen Schrift auch in griechischer Sprache geschrieben werden. Für sie plädiert Lévinas in seinem Kommentar „Die Übersetzung

Patristik zeigen (s. o. Anm. 20). Man denke auch an das anamnetische oder das dialogische Element der platonischen Philosophie, dem sich etwa Gadamer in seiner Hermeneutik verpflichtet weiß; oder an die Gestalt der Mnemosyne, die bei Benjamin und Aby Warburg eine nicht unwichtige Rolle spielt.

²⁸ Peterson 145.

der Schrift“, denn sie sei „die Sprache des Entzifferns. Sie entmystifiziert. Sie entmythisiert. Sie entpoetisiert auch. Das Griechische ist Prosa, die Prosa des Kommentars, der Auslegung, der Hermeneutik.“²⁹ Es ist die Sprache des philosophischen Diskurses, der Deutung und Begründung, was nicht allein in linguistischer Hinsicht von Bedeutung ist, weil dadurch erst eine Explikation des theologischen Wahrheitsgehalts der Heiligen Schrift über die lokalen Grenzen des Judentums hinaus möglich wurde. Man lese nur einmal Cyrills von Jerusalem Deutung des Heiligen Geistes aufgrund der Regen-Metapher³⁰ oder die Deutung seiner Wirkungen durch das Bild vom Sonnenstrahl bei Basilius dem Großen³¹ – die Klarheit ihrer Prosa hebt sich wohltuend ab von der psycho-pädagogischen Erbauungsliteratur unserer Tage, deren „süßsaure Katechetensprache“ (Beckett) wohl jeder versteht, aber keinem mehr was sagt.

Damit seien nicht die spezifischen Probleme verhehlt, die mit dem Selbstverständnis des griechischen Geistes zusammenhängen. Jedoch nicht zuletzt die Invektiven einiger zeitgenössischer Theologen gegen die Christologie zeugen von ihrer philosophischen und historischen Naivität³²: Anscheinend ist ihnen nicht bewußt, daß die chalcidonische Zwei-Naturen-Lehre erst dem holistischen Naturbegriff der griechischen Philosophie abgerungen werden mußte, dem sich die auswendige Natur als Epiphanie des göttlichen Wesens präsentiert³³. Wollte die junge Kirche ihr Christusverständnis nicht

²⁹ *Lévinas*, Stunde der Nationen 87.

³⁰ Vgl. PG 33, 931–935; 939–942.

³¹ Vgl. PG 32, 107–110..

³² So in der Einführung zu Heft 1 von CONCILIUM 29 (1993): „Messias und Messianismus“, deren Autoren zufolge die messianische Stellung Jesu „als etwas Kontextgebundenes und Proleptisches gesehen werden (sollte), als eine Vorwegnahme der Umgestaltung der Welt“ (6). – Abgesehen davon, daß die Differenz zwischen (nicht-christlichem) Judentum und Christentum „auf die Aussage ‚Jesus ist der Messias‘ (...) zurückzuführen“ ist (vgl. *Berger*, Theologieggeschichte 19), verfehlen religionshistorische Floskeln wie die vom „messianischen Mythos“ (Einführung 4) sowohl den neutestamentlichen Kontext der Messianität Jesu als auch deren theologische Fundierung durch das Alte Testament (siehe dazu unten These IX). Trotz der ‚Umarmungsstrategie‘ gegenüber „den jüdischen Brüdern und Schwestern“ (Einführung 6) steht die hier forcierte Konzeption dem Bibelhistorismus eines Bousset oder Mowinckel näher als der Problematik des jüdischen Messianismus, über die zwei neuere Studien Aufschluß geben: *M. Voigts*, Jüdischer Messianismus und Geschichte. Ein Grundriß, Berlin 1994; *Eveline Goodman-Thau*, Zeitumbruch. Zur messianischen Grunderfahrung in der jüdischen Tradition, Berlin 1995. – Was bei den üblichen zeitgenössischen christlich-jüdischen Synthesen herauskommt, ist ein Potpourri von „Messiasvorstellungen bei Juden und Christen“ – so der Titel eines von *E. Stegemann* herausgegebenen Buches (Stuttgart u. a. 1993). Nach seinem Klappentext leitet sich das Christentum „aus messianisch-esoterischen Gruppierungen zur Zeit des Zweiten Tempels“ her: Offensichtlich hat sich sein Herausgeber, anders als etwa Walter Benjamin in seiner Vorrede zum Trauerspielbuch, niemals über die Problematik des Esoterischen im Verhältnis zum Wahrheitsgehalt theologischer Lehre Rechenschaft abgelegt.

³³ Vgl. *W. Schadewaldt*, Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen. Tübinger Vorlesungen Bd. 1, Frankfurt am Main 1978, 229: „Die Tatsache, daß die Natur bei den Griechen nicht zum Objekt wurde, sondern lebendiges Gegenüber des Menschen blieb, und zwar, da sie ihn bedingte, etwas Höheres als der Mensch und damit göttlich und heilig, das ist der Hauptunterschied zwischen der ganzen antiken Naturauffassung und der neuen, die mit der Renaissance aufkommt und in der diese Vorstellung langsam verschwindet, bis wir heute vor der Natur stehen als reinem Materialbereich oder etwas Gespenstischem, be-

gnostischen oder apolinaristischen Remythologisierungen aussetzen, so mußte sie auf der Basis der philosophischen Terminologie der Griechen über die hellenistische Vorstellungswelt hinausgehen – allein deshalb gleicht der Hellenismusvorwurf einem Pleonasmus, vorgebracht von den Wegbereitern einer Historisierung des Christentums, die auch dessen alttestamentliche Substanz untergrub³⁴. Sowenig fideistische Leerformeln einzulösen vermögen, was eine christologische Differenzierung des griechischen Naturbegriffs leistete, sowenig hat der Bibelhistorismus – wie das Beispiel Bultmanns zeigt – etwas dem präsentischen Zeitbegriff der Griechen entgegenzusetzen, um die elliptische Struktur von Christusgeschehen und Parusie, der beiden Brennpunkte der christlichen Eschatologie, zu explizieren. Ihre Entfaltung aber, letztlich die eines christlichen Geschichtsbegriffs kann nicht an einer Sprache vorbei erfolgen, die „dem Universum der vom Offenbarungsgeschehen entkoppelten, begründenden Rede angehört“³⁵. Es genügt weder der Rückgriff auf einzelmenschliche noch auf kollektive Erfahrungen, um Wahrheit im philosophischen oder theologischen Sinne zu begründen: Er mag Betroffenheit stiften oder – wie heute üblich – in Appellen kulminieren, die im politischen Leben zumeist Eingeständnisse der eigenen Hilflosigkeit darstellen. Würde der theologische oder philosophische Diskurs der Moderne daraus seine Evidenz zu schöpfen suchen, so unterschiede er sich virtuell nicht von einem lyrischen Vortrag, der der Darstellung menschlicher Erfahrungen weitaus angemessener sein kann als der diskursive Weg.

Habermas hat den Versuch, der Moderne bestimmte Elemente der biblischen Überlieferung zu amalgamieren, auf den Punkt gebracht:

„An jenen Bruchstellen, wo eine neutralisierende Übersetzung dieser Art nicht mehr gelingen will, muß sich der philosophische Diskurs sein Versagen eingestehen; der metaphorische Gebrauch von Vokabeln wie Erlösung, messianisches Licht, Restitution der Natur usw. macht die religiöse Erfahrung zum bloßen Zitat. In diesen Augenblicken ihrer Ohnmacht geht die argumentative Rede, jenseits von Religion und Wissenschaft, in Literatur über, in einen Darstellungsmodus, der sich nicht mehr frontal an Wahrheitsansprüchen mißt. In analoger Weise verliert auch die Theologie ihre Identität, wenn sie religiöse Erfahrungen nur noch zitiert und nicht mehr unter den Beschreibungen des religiösen Diskurses selbst als eigene Basis anerkennt. Deshalb meine ich, daß zwischen einer Theologie und einer Philosophie, die sich der Sprache der religiösen Schriftstellerei bedienen und über die Brücke literarisch gewordener religiöser Erfahrung entgegenkommen, ein Gespräch mißlingen muß.“³⁶

herrscht von Größen, für die man Ausdrücke hat und der Meinung ist, damit auch die Erscheinungen verstanden zu haben. Das alles war bei den Griechen anders und wahrscheinlich richtiger, und diese Auffassung wirkt sich in der ganzen griechischen Naturauffassung aus, bis sie völlig vom Logos durchdrungen und damit wissenschaftlich wird bei Aristoteles. Aber auch hier ist es noch so, daß die Physis einen bestimmten Rang im Seienden einnimmt, den Rang eines Überbaus, der doch letztlich hinführt auf den Gott, so daß das Seiende im ganzen gar nicht anders gesehen werden kann als im Bilde einer lebendigen Hierarchie.“

³⁴ Vgl. hierzu A. Grillmeier, Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des christlichen Dogmas, in: *ders.*, Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg i. Br. 1975, 423–488.

³⁵ Habermas 136.

³⁶ Ebd.

V.

Bereits vor Jahrzehnten hat Erik Peterson mit Blick auf den internen theologischen Diskurs auf die von Habermas skizzierte Aporie verwiesen, die in der Reduktion der Sinngehalte der kirchlichen Dogmatik auf die Lebenswelt des Einzelnen beschlossen liegt: „Es besteht die Gefahr,“ vermerkt Peterson zur Interpretationsleistung des zeitgenössischen Theologen, „daß er unter der Last dieser Aufgabe verzweifelnd den existentiellen Ausdruck seiner Verzweiflung darin findet, daß er Literat wird. Daß uns dann vielleicht noch einmal eine christliche Dogmatik auf Grund der Brüder Karamasoff geschenkt wird.“³⁷ Petersons Ironie zielt nicht allein auf die Methodik, denn „es gibt keine Theologie, zu der es nicht wesentlich gehört, daß in ihr argumentiert wird. Aber es scheint, als ob diese einfache Voraussetzung, die nun einmal zur christlichen Theologie gehört, uns in der Gegenwart völlig verlorengehen soll.“³⁸ Sie betrifft in erster Linie das Selbstverständnis der Theologie, deren Gegenstand sich von einem literarischen dadurch grundlegend unterscheidet, daß der Theologe niemals sein Autor ist, wie etwa Destojewski der Autor der Brüder Karamasoff, sondern nur der Verfasser der Deutung der eigenen Lehre sein kann; seine Interpretation folglich nicht literaturwissenschaftlichen oder sozialwissenschaftlichen Kriterien unterworfen werden kann, sondern sich am Wahrheitsgehalt der eigenen Überlieferung ausweisen muß. Oder wie Peterson in „Was ist Theologie?“ betont: „Theologie gibt es nur unter der Voraussetzung der Autorität der Propheten und der Autorität Christi – mit anderen Worten, *die in der Theologie sich manifestierende Autorität ist abgeleitete Autorität.*“³⁹ Damit sind nicht nur einem Dogmatismus Grenzen gesetzt, einem religiösen „Fundamentalismus“, der sich als Stimme Gottes mißversteht; ebenso einem religiösen Subjektivismus, der seine Selbstmanifestationen mit der Selbstoffenbarung Gottes verwechselt.

VI.

Wohin eine Theologie führt, die sich nicht der „abgeleiteten“ Autorität des Dogmas verpflichtet weiß, deutet ein Menschenalter nach Petersons theologischer Grundlegung bereits der Titel einer jüngeren theologischen Arbeit an: „Aporetische Theologie“⁴⁰. Einleitend vermerkt ihr Verfasser:

„Die Skizze eines aporetischen Stils von Theologie in fundamentaler Begründungs- und Zuordnungsperspektive sucht zeitreflex und kontextrelevant zu argumentieren. Sie sucht dies gleichsam als eine *kleine* Theologie; ihre theoretische Bescheidenheit als

³⁷ E. Peterson, Über die Forderung einer Theologie des Glaubens. Eine Auseinandersetzung mit Paul Althaus, in: ZZ 3 (1925) 281–302, hier 297.

³⁸ Peterson, Theol. Traktate 21.

³⁹ Ebd. 24.

⁴⁰ G. M. Hoff, Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie, Paderborn u. a. 1997.

Selbstrücknahme soll nicht falscher Stil, leere Form sein, gerade im Bewußtsein ihrer Gefährdung als bloße Geste, bloßer Stil. Es ist ihr ernst gemeint; ernst im Ernst der Nachfolge.⁴¹

Derlei „Ernst“ wagt man kaum zu widersprechen, ohne fürchten zu müssen, zugleich den Autor zu verletzen und seine gute Absicht in Zweifel zu ziehen. Aber nicht nur daß er Benjamins These „Über den Begriff der Geschichte“ allzu wörtlich nimmt, derzufolge die Theologie „heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen“⁴². Auch wird sein Leser den Verdacht nicht los, daß es sich bei ihrer Selbstverkleinerung um eine „hermeneutische Überkompensation“ handelt: Steht doch „ihre theoretische Bescheidenheit“, ihre Empfehlung als *theologia parva*, im auffälligen Widerspruch zu ihrer nicht gerade kleinen Zielsetzung („in fundamentaler Begründungs- und Zuordnungsperspektive ... zeitreflex und kontextrelevant zu argumentieren“). Der Widerspruch klärt sich, wenn man nach dem Grund ihrer „Selbstzurücknahme“ fragt: Nicht etwa hinter den Wahrheitsgehalt der eigenen Überlieferung nimmt sie sich zurück, um ihn auf dem Boden der Moderne zur Geltung zu bringen; vielmehr beruft sich Hoff auf die Lyrik Bernhards und die Prosa Camus', auf den Existentialismus Heideggers und den Kontextualismus Derridas.

Hoff liegt dabei nicht nur ganz im Trend der Zeit, daß er die Dogmatik kleinschreibt, „theoretische Bescheidenheit“ übt. Seit Nietzsches Spott über die „hinterweltlerischen“ Geister fürchtet mancher zeitgenössische Theologe nichts mehr, als ins Abseits zu geraten; daher liegt ihm viel an einer „kontextrelevanten“ Argumentation. Sei es auch um den Preis ihrer eingestanden in inhaltlichen Aporetik kommt es darauf an, mitreden zu können, selbst wenn am Ende nicht mehr herauskommen sollte, als daß die Theologie im Kontext menschlicher Selbstauslegungen als eine Lesart unter anderen Anerkennung findet – freilich nicht nur auf Kosten ihres Wahrheitsanspruchs, sondern auch ihrer kritischen Funktion. Treffend haben jüngst Ulrich Schödlbauer und Joachim Vahland in ihrem Buch „Das Ende der Kritik“⁴³ jenen Trend auf die Formel gebracht: „Wenn alles geht, kann jeder mit jedem.“ Infolge der Ausweitung des Lustprinzips auf den geistigen Bereich erscheinen Geltungsfragen als Relikte einer abgegoltenen Vergangenheit. Dabei ist es gleichgültig, ob sie nun durch den Roman, den Mythos oder die Heilige Schrift tradiert wird, da dem einen Text soviel oder sowenig Glauben wie dem anderen geschenkt wird. Daraus resultiert ihr endloses Interpretieren und Vergleichen, die schlechte Unendlichkeit der Bedeutungen, an denen sich der zeitgenössische Kontextualismus ergötzt. Von ihr hebt sich der theologische Diskurs grundlegend ab: „Um zu Endlichkeiten der Bedeutung zu gelangen, muß man unterbrechen, sind Punkte zu setzen. Man muß die krebsartige Vermehrung von Interpretationen und Neuinter-

⁴¹ Ebd. 2.

⁴² *Benjamin*, GS I.2, 693.

⁴³ Berlin 1997, 118.

pretationen zum Stillstand bringen.“⁴⁴ Laut Steiner lassen sich die römischen Lehrdekrete des Mittelalters oder Lehrwerke wie die „Summe“ des Thomas

„als eine Reihe von Versuchen ansehen, einen hermeneutischen Endpunkt zu setzen. Ihrem Wesen nach proklamieren sie, daß der Primärtext *dieses* und *das* bedeuten kann, *jenes* aber nicht. Die Gleichungen, die rationales Verständnis und explanative Autorität ins Verhältnis zur Offenbarung setzen, sind komplex, aber letztlich lösbar. Dementsprechend läßt sich das Dogma als hermeneutische Punktsetzung definieren, als die Verkündigung eines semantischen Abschlusses. Orthodoxe Ewigkeit ist das genaue Gegenteil der Unendlichkeit interpretatorischer Revision und Kommentierung. Laut Glaube, Logik und Grammatikauffassung der Scholastik ist (wie später bei Hegel) Ewigkeit gefügte Ordnung und geschlossene Form. Unendlichkeit ist satanisches Chaos.“⁴⁵

Obgleich der Vergleich der scholastischen *Quaestiones* mit Hegels Systembegriff problematisch wirkt, hat Steiner den häretischen Kern des kontextualistischen Zugriffs auf die Überlieferung treffend umschrieben:

„Folglich läßt sich Häresie als ‚nicht endende Neudeutung‘ und Neubewertung definieren. Die Häresie verwirft exegetische Endlichkeit. Kein Text fordert: *ne varietur*. Der Häretiker ist jemand, der den Diskurs ohne Ende fortsetzt. Seine Neuinterpretationen und Revisionen, seine neuen ‚Übersetzungen‘ erzeugen selbst dort, wo sie sich aus strategischen Gründen zur Rückkehr zur authentischen Quelle bekennen, erzeugen selbst dort, wo sie versichern, sie würden das Verständnis des Primärtextes erleichtern und könnten den Bedürfnissen einer unstabilen Welt angemessener entsprechen, eine in die Breite führende Hermeneutik ohne Ende. Die römisch-katholische Warnung, daß Interpretation ohne Ende selbst dort, wo sie beansprucht, ‚fundamentalistisch‘ zu sein und auf den Urtext zurückzuführen, zunächst in historische Kritik, dann in mehr oder weniger metaphorischen Deismus und schließlich in Agnostizismus übergeht, hat logisch und historisch gesehen ihre Berechtigung. Sekundärer Diskurs ist, wo er ohne Endlichkeit auftritt, schismatisch.“⁴⁶

Es mag für die Unerfahrenheit eines Nachwuchstheologen sprechen, im Zeichen der Kontextrelevanz seine eigene Konzeption als „aporetische Theologie“ zu titulieren. Uneingestandenermaßen dürfte die Theologie so mancher Routiniers aporetischer Natur sein, d. h., ihre Interpretation von Dogma und Heiliger Schrift, soweit diese sachfremden – psychologischen, soziologischen oder literaturkritischen – Kriterien oder einem philosophischen System unterworfen werden. Denn die Differenz von theologischer und literarhistorischer Interpretation ist nicht intratextueller Art, sondern grundlegender Natur, was allzuleicht übersehen wird. „Sich immer wieder klarmachen,“ heißt es in einer Aufzeichnung Benjamins im „Passagen-Werk“, „wie der Kommentar zu einer Wirklichkeit (...) eine ganz andere

⁴⁴ G. Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München/Wien 1990, 66.

⁴⁵ Ebd. 66f. – Der Einwand, die Freiheit der Auslegung werde auf diese Weise ungebührlich eingeschränkt, verwechselt Freiheit mit Narrenfreiheit: Selbst Picasso wehrte sich „dagegen, dass es drei oder vier oder tausend Möglichkeiten geben soll, mein Bild zu interpretieren. Ich möchte, dass es nur eine einzige gibt, und in dieser einzigen muss es bis zu einem gewissen Grade möglich sein, die Natur zu erkennen, die schliesslich nichts anderes ist, als eine Art Kampf zwischen meinem inneren Sein und der äusseren Welt, wie sie für die meisten Menschen existiert.“ (*P. Picasso*, (90) *Zeichnungen und farbige Arbeiten*, hrsg. von H. Keller, Basel o. J., 72.)

⁴⁶ Steiner 67.

Methode verlangt als der zu einem Text. Im einen Fall ist Theologie, im anderen Philologie die Grundwissenschaft.“⁴⁷ Wird die theologische Überlieferung aber philologischen Kriterien unterworfen, dann gibt es kein Halten: Christus am Kreuz steht neben Sisyphos am Abhang, die Passion Christi unterscheidet von der Passion des Dionysos nur die Imagination der Schmerzen; nicht die Wirklichkeit der Schöpfung und Erlösung Gottes bildet mehr den Maßstab theologischer Hermeneutik, sondern die grenzenlose Phantasie des Lesers bzw. des Kommentars, der – wie in einem Werk Roland Barthes – die Exerzitien eines Ignatius von Loyola mit den sexuellen Exzessen eines Marquis de Sade zu einem Ganzen zu verknüpfen vermag. Der Widersinn solcher Verknüpfungen kommt nicht von ungefähr; er hat durchaus seine Vorgeschichte, in der sich Theologie und Textphilologie näher standen als heute:

„Nur wenig im Geschäft unserer Ausbildung in Literatur, Musik und Kunst, unserer Vorlesungen und Seminare wäre dem Denken des hl. Hieronymus oder Augustinus fremd. Die Evolution klassischer und mittelalterlicher Verstehensmethoden zur modernen Philologie und Hermeneutik während des 17., 18. und frühen 19. Jahrhunderts ist die einer dichtgeknüpften Kontinuität. Und das gilt auch für die Vertiefung der Textforschung von Spinozas *Tractatus theologico-politicus* bis zur interpretatorischen Methodologie Schleiermachers. Die Musen haben immer Zutritt zur Akademie gehabt.“⁴⁸

Im Kontext der Moderne sei dieser Zutritt jedoch problematisch geworden, da der „sekundäre Diskurs“, der Textkommentar, im ästhetischen Bereich wohl sein methodologisches Instrumentarium von der biblischen und theologischen Exegese übernommen habe, jedoch zur Interpretation weltlicher Texte, Kunstwerke und Kompositionen zurückkehre. „Dieses zweifache Moment eines unmittelbaren theologischen Vermächtnisses und einer Rückkehr zur Ästhetik löst Mehrdeutigkeiten höchst undurchdringlicher und folgenreicher Art aus.“⁴⁹ Von der Renaissance über die Aufklärung bis ins 19. Jahrhundert hinein ist der Textkommentar weitgehend durch die Befassung mit griechisch-römischen Quellen, also durch die Klassik bestimmt. Zwar finde sich kritische Beschäftigung mit zeitgenössischer Kunst, Musik und Literatur. „Doch noch in ihrer ernstesten Ausprägung, wie bei Samuel Johnsons *Lives of the Poets* oder Lessings *Hamburgische Dramaturgie*, schreibt sich solche Kritik selbst dem Zeitschriftenjournalismus zu. Sie erhebt keinen Anspruch auf das Akademische, sie verachtet es sogar.“⁵⁰ Die Erosion dieser wesentlichen Unterscheidung erblickt Steiner in der

„Macht der Amerikanisierung, die charakteristisch ist für diese Moderne. Das amerikanische Universitätssystem übernimmt um die Wende zu unserem Jahrhundert die pädagogischen Programme, die Ideale höherer Lehre und Forschung auf Doktoran-

⁴⁷ Benjamin, GS V.1, 574.

⁴⁸ Steiner 48f.

⁴⁹ Ebd. 49.

⁵⁰ Ebd. 49f.

denebene, die bibliographische Orientierung auf das Sekundäre von der deutschen Universität. Deren System wurde von Wilhelm von Humboldt in Berlin und von den charismatischen Autoritäten in Jena und Göttingen formuliert und institutionalisiert. Wenn auch auf einer Ebene präzedenzloser Großzügigkeit und Verstärkung repräsentiert sich in Amerikas Universitätsseminaren, seinen geisteswissenschaftlichen Forschungsinstituten und den an gelehrten Publikationen orientierten Kriterien für Lehrstuhlberufungen das deutsche Ideal eines akademischen Humanismus aus dem 19. Jahrhundert.“⁵¹

War das deutsche Modell klassisch und hierarchisch bestimmt, so das amerikanische demokratisch und pragmatisch, eher am Jetzt als an der Vergangenheit, an Gegenwart und Zukunft orientiert. Darin sieht Steiner die Abkehr von der Transzendenz, ihre Umdeutung in eine utopische Immanenz, in die Verwirklichung menschlicher Träume begründet. Doch vollzog sich diese vorab im europäischen Raum, im Historismus des 19. Jahrhunderts und in der Lebensphilosophie, so in Georg Simmels „Lebensanschauung“, insbesondere in dem Kapitel „Die Transzendenz des Lebens“, das nicht unwesentlich zur Inspiration von Heideggers Existentialontologie beitragen sollte: „wie Heidegger den ersten Schritt tat, der aus der dialektischen Umspielung des Lebensbegriffs ontologischen Ernst machte“⁵². Und es ist nicht allein die Abkehr von einer theologisch begründeten Transzendenz, die bei namhaften Historikern des 19. Jahrhunderts wie J. Burckhardt bis ins Biographische hinein ihren Niederschlag finden sollte, sondern die Orientierung am ästhetischen Paradigma, das bis in unser Jahrhundert hinein seine Gültigkeit behalten sollte⁵³. Soweit es in der Theologie über den individuellen Stil eines Interpreten hinaus irgendeine Geltung beansprucht, würde es sie richten, da sie ihr Richtmaß in der Sprache der Offenbarung – und nicht in literarischen Maßstäben besitzt.

VII.

Mochte Scholem bei seiner anekdotischen Formulierung über den Messias als den ersten und letzten Sprachphilosophen, die zur Rückbesinnung auf die Sprache messianischer Offenbarung herausfordert, an die hebräische Sprache gedacht haben, so reicht sie über die *lingua hebraica* hinaus, da sie weniger einem Sprechen als einem Hören, genauer: dem Gottesgehorsam gilt. Was darunter zu verstehen ist, hat Lévinas in seiner Abhandlung „Über religiöse Rede und Gottesfurcht“ gegenüber Paul Ricœurs Theorie poetischer Metaphorik ausgeführt.

⁵¹ Ebd. 50.

⁵² Vgl. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965, 65 (Anm. 1). – Gadamer verweist (ebd. 229, Anm. 3) auf Heideggers Bewunderung für Simmel.

⁵³ So ziert folgende Selbstcharakterisierung anlässlich seines 75. Geburtstages den Rückentext von G. *Duby*, Héloïse, Isolde und Andere. Frauen im zwölften Jahrhundert, Frankfurt am Main 1997: „Ich bin kein Historiker wie die anderen. Ich sehe mich als Schriftsteller und mag weder auf eine lyrische Sprache noch auf Mittel der maliziösen Ironie verzichten.“

„In ihr gebe das Symbol spekulativ zu denken. Imperative oder von außen herangebrachte Lehren seien, wenn die außergewöhnliche Persönlichkeit des Boten sie prägt, imstande, sich in der Seele des Hörenden bezeugen zu lassen, diese Macht des Bezeugens, die es nur im poetischen Sprechen gebe, sei die eigentliche Tiefe des Seelenlebens. Das Transzendente könne eher diese Phantasie verführen oder öffnen, als den Willen bezwingen. Es gebe dort eine Vermittlung, die der Freiheit einen gewissen Gehorsam nahelege, eine ‚Abhängigkeit ohne Heteronomie‘, die Transzendenz und Innerlichkeit miteinander versöhne.“⁵⁴

Allein der Gedanke solcher ‚Abhängigkeit‘ schmeichelt dem autonomen Geist: Er vermag von der Süße der poetischen Worte, der Bilder und Klänge zu kosten, ohne sich an sie zu verlieren; desgleichen vermag er das Bittere und Grausame zu goutieren, da es in seiner Freiheit steht, jederzeit den Blick abzuwenden oder das Ohr zu verschließen. Dies jedoch ist „einem Denken, das bereits Diskurs ist (dem Lesen und Lernen der *Tora*)“, verwehrt, da die religiöse Rede „zwischen *Tora* und Diskurs, die die Transzendenz aufscheinen lassen, sinntragende Haltungen des Willens ins Spiel bringt, ein Seelenleben des Gehorsams, das ‚älter‘ ist als das von poetischer Phantasie lebende Denken, eine Disziplin, so heteronom, daß sie gar von einer Erziehungsgemeinschaft, älter als die spezifischen Möglichkeiten des Sprachspiels, abhängt.“⁵⁵

Die „Erziehungsgemeinschaft“ beruht auf der Weggemeinschaft von Gott und den Menschen, wie sie die *Tora* von den Tagen der Vorzeit an kennt, von Noach, der „seinen Weg mit Gott ging“ (Gen 6, 9), bis hin zu Abraham, dem aufgrund seiner Treue Gottes Verheißungen zuteil wurden; von Jakob über Mose bis zu David. Wodurch sich ihre Größe, die der historischen Unscheinbarkeit Israels kontrastiert, von der Größe weltgeschichtlicher Gestalten unterscheidet, ist der Verzicht auf jegliche Eigenmächtigkeit, die die Völker der Heiden und ihre Großen beherrscht. Handeln diese aus sich heraus, aus den Antrieben ihres Machtgefühls und Geltungsbewußtseins, so zeichnet die Patriarchen Israels „ein Seelenleben des Gehorsams“ aus, die Rücknahme des eigenen autonomen Willens hinter Gebot und Verheißung Gottes. Denn Gottes „Heteronomie“ meint nicht das Walten einer blinden Schicksalsmacht, sondern den „heteros nomos“ – ein anderes Gesetz als das der menschlichen Eigenmächtigkeit, das unsägliches Leid über die Menschheit brachte. Im Dekalog hat es über die Grenzen Israels hinaus jene universale Geltung erfahren, der gegenüber alle ethischen Imperative zu Abstraktionen verblassen, da ihre Beobachtung menschlichem Belieben überantwortet bleibt. Denn auch die Charta der Menschenrechte, auf die sich heutzutage alle Welt gewissermaßen als kleinsten moralischen Nenner beruft, ist das Papier nicht wert, solange ihr nicht eine Charta der Menschenpflichten beigegeben ist, die eine eindeutige Mitverantwortung für die virtuellen Opfer impliziert. Ansonsten bleibt es bei bloßer

⁵⁴ E. Lévinas, *Jenseits des Buchstabens*. Bd. 1: Talmud-Lesungen, Frankfurt am Main 1996, 132.

⁵⁵ Ebd.

Menschenrechtsrhetorik, in der sich ein hypokritischer Pazifismus gefällt, der guten Gewissens aller Welt den Frieden erklärt, während er die Opfer von Kriegen und Bürgerkriegen ihrem Schicksal überläßt. Spätestens hier zeichnen sich die Grenzen einer Moral ab, die ihre eigenen Spielregeln zum Gesetz der Menschheit erhebt, wohingegen nach jüdisch-christlicher Überlieferung die Universalität des Gesetzes von der Signatur des göttlichen Namens, vom „Ich bin, der ‚ich bin (da)“ (Ex 3, 14) verbürgt wird.

VIII.

Alle neuzeitlichen Versuche einer intramundanen Selbstbegründung vermögen nicht zu überzeugen: die transzendente Herleitung des Ich aus dem Selbstbewußtsein des Geistes sowenig wie seine existentialontologische aus der Faktizität menschlichen Daseins; ihre Fluchtlinie bildet der Tod des Ich, die Nivellierung aller Einzelnen. Es überrascht nicht, daß deren prinzipielle gattungsspezifische Austauschbarkeit eine Analogie aus der ökonomischen Sphäre herbeizieht, an der sich der Unterschied zwischen dem animal rationale und der theologischen Bestimmung menschlicher Einzigkeit ablesen läßt. „Wenn ich von Einzigkeit spreche,“ vermerkt Lévinas, „sage ich auch Andersheit des Nächsten: Der Einzige ist der Andere in hervorragender Weise: Er gehört keinem Genus an oder bleibt nicht in seinem Genus. Es gibt einen alten talmudischen Text, der mich immer beeindruckt hat. Gott ist vollkommen außer-ordentlich. Um Münzen zu prägen, benutzen die Staaten einen Stempel. Mit einem einzigen Stempel gelingt es ihnen, viele gleiche Stücke herzustellen.“⁵⁶ Die Reproduzierbarkeit des einen Bildes weist auf die Multiplizierbarkeit historischer Größe, letzthin auf die ökonomische Selbstmanifestation politischer Macht. Von ihr ist Gottes Selbstoffenbarung grundsätzlich unterschieden:

„Gott vermag mit dem Stempel, der sein Bild aufdrückt, eine Mannigfaltigkeit vieler Unterschiede zu schaffen: viele ‚Ichs‘, Unikate in ihrem Genus. Ein litauischer Rabbiner des 18. Jahrhunderts, Rabbi Chaim Voloziner, folgerte daraus, daß ein jeder – da er einzig auf der Welt sei – für das ganze Universum verantwortlich sei! Was wohl auch heißen soll, daß jenseits des Rechts – und wenn einmal das Recht in seiner ganzen Strenge respektiert wird – unendliche, nicht ableitbare, ungeahnte Ressourcen der Barmherzigkeit des Einzelnen zur Verfügung stehen – Macht der Einzigkeit.“⁵⁷

Der Einzigkeit Gottes, ließe sich anfügen, auf die die Einzigkeit des Menschen zurückgeht, die seine Einzigartigkeit, seine Individualität übertrifft. Während sich ein Mensch durch seine Individualität von seinen Mitmenschen absetzt, werden die Menschen als Geschöpfe des unsichtbaren Gottes über ihre gattungsspezifischen Grenzen hinaus als Wesen erkennbar, deren Angesicht den „Stempel Gottes“, sein Ebenbild offenbart. Deshalb kann kein Ich, so unscheinbar es sein mag, von einem anderen Individuum ver-

⁵⁶ E. Lévinas, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München/Wien 1995, 262f.

⁵⁷ Ebd. 263.

achtet werden, ohne zugleich seinen Schöpfer zu mißachten. Dessen Einzigkeit transzendiert jegliche gattungsspezifische wie individuelle Größe, da sie selbst – vor allem Verstehen – aus dem Antlitz des Geringsten spricht.

Daraus ergibt sich keine abstrakte Verantwortung, kein Kanon von Postulaten, deren Beobachtung dem Einzelnen freisteht, sondern die einmalige Konstellation einer unerbittlichen Strenge des Rechts und einer Barmherzigkeit, deren Ursprung und Quelle Gottes Barmherzigkeit darstellt. Denn auch nach christlicher Überlieferung ist die Erkenntnis Gottes und die Liebe zu Gott nicht von seinen Geboten, vom halachischem Element der Tradition ablösbar (vgl. 1 Joh 2,3; 5,3); das „neue Gebet“, das durch Christus offenbar geworden ist, verweist auf „ein altes Gebot, das ihr von Anfang an hattet. Das alte Gebot ist das Wort, das ihr gehört habt“ (1 Joh 2,7). Hören aber ist – trotz der etymologischen Affinität – etwas anderes als Hörigkeit: Es folgt keinem Menschenwort, ja, es vermag sich den Anordnungen der herrschenden religiösen Autorität zu widersetzen, wie Petrus und Johannes dem Hohen Rat (vgl. Apg. 4,19; 5,29–32). Doch vom Gestus revolutionärer Empörung und Auflehnung unterscheidet es sich durch einen Gehorsam, der in der Transzendenz Gottes – nicht in menschlichen Eingebungen und Visionen – gründet. In ihr wird jeglicher Selbstbezug überschritten, wodurch sich das Wirken des Messias entscheidend von obskuren religiösen oder politischen Erlöserfiguren abhebt⁵⁸.

Daher überzeugt aus theologischer Sicht nicht die Alternative zwischen einer Transzendenz von außen und einer „Transzendenz von innen“, die das Fundament einer „Transzendenz ins Diesseits“ abgeben soll: Ihre Quelle bleibt immer nur das Selbst, das sie zu transzendieren vorgibt. „Als kommunikativ Handelnde“, schreibt Habermas,

„sind wir einer in die sprachlichen Reproduktionsbedingungen eingelassenen Transzendenz ausgesetzt, ohne ihr *ausgeliefert* zu sein. Diese Konzeption reimt sich schlecht auf die produktivistische Illusion einer sich selbst erzeugenden Gattung, die sich an die Stelle eines verleugneten Absoluten setzt. Die sprachliche Intersubjektivität überschreitet die Subjekte, ohne sie *hörig* zu machen. Sie ist keine höherstufige Subjektivität und kann deshalb ohne Preisgabe einer Transzendenz von innen des Begriffs eines Absoluten entraten. Auf dieses Erbe eines hellenisierten Christentums können wir (...) verzichten“⁵⁹,

– da es sich um ein metaphysisches Konstrukt zu handeln scheint. Doch abgesehen davon, daß es hier gewissermaßen um „jüdisches Urgestein“ geht, um einen Gehorsam, der wie der Wahrheitsbegriff der jüdischen Tradition nicht von Treue ablösbar ist, stellt sich die Frage, wie man „des Begriffs des Absoluten entraten“ kann „ohne Preisgabe einer Transzendenz von innen“. Offensichtlich ist damit die menschliche Vernunft gemeint, von deren naturalistischer Herleitung sich Habermas abgrenzt, ohne ihren humanen, intra-

⁵⁸ Vgl. etwa das Bekenntnis Jesu in Joh 5,30: „Von mir aus kann ich nichts tun; ich richte, wie ich es (vom Vater) höre, und mein Gericht ist gerecht, weil es mir nicht um meinen Willen geht, sondern um den Willen dessen, der mich gesandt hat.“

⁵⁹ Habermas, Texte 155f.

mundanen Ursprung durch ein Absolutes begründen zu wollen und so ins Fahrwasser von Metaphysik und Theologie zu geraten.

Durch die performative Selbstbeschränkung der Vernunft hat sich Habermas das Problem ihrer metaphysischen Letztbegründung erspart; durch „Zurechnungsfähigkeit“⁶⁰ als gewissermaßen kleinsten Nenner personaler Identität – neben ihrer administrativen Bescheinigung – die Identitätsproblematik der Psychologie überantwortet. Die klinische bzw. grammatische Reduktion menschlicher Identität auf einen Fall bzw. auf eine Nummer tragen einem Zustand Rechnung, der jeglicher Beziehung auf ein Göttliches entbehrt. Von ihm mag die Philosophie im sog. nachmetaphysischen Zeitalter getrost Abstand nehmen – spätestens das kommende Jahrhundert dürfte mit der Möglichkeit der genetischen Verdoppelung des Menschen die Frage nach seiner Gottebenbildlichkeit nicht allein in der Theologie aufwerfen. Und zwar nicht nur im Blick auf seine individuelle Erscheinung, sondern hinsichtlich des Grundes seiner Identität, wenn dieser nicht nur biologistisch, rein gattungsspezifisch definiert sein soll. Sie ausschließlich in der Vernunft als Ausdruck von Gottes Ebenbildlichkeit suchen zu wollen greift ebenfalls zu kurz, wie auch die unablässige Betonung der Übernatur Gottes in der neuzeitlichen Theologie Gott dem menschlichen Auge entrückte. Am Ende hat Gott geschaut, wem er am nächsten war: in den Abgründen der menschlichen Leidensgeschichte. Denn zuvor kannte ihn auch der Gottesmann Hiob nur „vom Hörensagen“ (Hiob 42,5).

IX.

Gott allein vom Hörensagen zu kennen, mag als ein defizienter Modus der Gotteserfahrung erscheinen; wenigstens läßt es sich nur schwer mit den Formen der Selbstvergewisserung in Einklang bringen, die seit Descartes' „Discours de la Méthode“ als *index veri* gilt. Das Hörensagen freilich ist die genuine Form heilsgeschichtlicher Überlieferung. Es sprengt den Rahmen menschlicher Selbstvergewisserung, indem es einerseits den Blick nach rückwärts ebnet: auf den Horizont kollektiver Erwählung und individueller Berufung hin; andererseits „auf ferne Zukunft hin“ (2 Sam 7,19) eine Perspektive aufreißt, die den biographischen Rahmen individueller Selbstvergewisserung transzendiert. Kennt nämlich der neuzeitliche, cartesianische Mensch, der sich selbst ein Haus baut, lediglich „eine Moral auf Zeit“⁶¹ und dürfen wir uns laut Descartes „immer nur von der Evidenz unserer Vernunft überzeugen lassen“⁶², so wird in der biblischen Überlieferung die Selbstbezüglichkeit menschlichen Denkens und Planens überschritten: Gott ist es, der David groß machen und ihm ein Haus bauen wird (2 Sam 7,11). Die Antwort Davids auf die Natansverheißung besteht in einem Akt der

⁶⁰ Vgl. ebd. 155.

⁶¹ Vgl. R. Descartes, *Discours de la Méthode*, Hamburg 1960, 39.

⁶² Ebd. 65.

Selbstzurücknahme von sich und seinem Hause; der Demut vor einem Größeren, als bereits geworden ist, und der demütigen Einordnung in das bereits Gewordene, nämlich in die Erwählung Israels als Gottesvolk, die in dem Lobpreis Gottes kulminiert: „Darum bist du groß, mein Herr und Gott. Ja, keiner ist dir gleich, und außer dir gibt es keinen Gott nach allem, *was wir mit unseren Ohren gehört haben.*“ (2 Sam 7, 22)

Das messianische Fundament, das hier gelegt wird und über die unmittelbare Geschlechterfolge der davidischen Dynastie hinausreicht⁶³, steht nicht außerhalb des Hauses Israels, als würden messianischer Titel und messianische Würde dem Nachkommen Davids wie ein „fertiger Königsmantel“ umgeworfen⁶⁴. Sie entziehen sich einer historischen Verifikation, ohne deshalb „überhistorisch“ oder „ahistorisch“ zu sein: Wenn nämlich seine Konstitution dem Hause Davids verheißen ist, dann ist allein im Raum seiner Überlieferung, in seiner theologischen Vermittlung, die Wahrheit messianischer Verheißung zu suchen. Und wie der davidische Lobpreis Gottes nach 2 Sam 7, 22 sich auf keinen „Gottesbeweis“ stützt, sondern „nach allem, was wir mit unseren Ohren gehört haben“, so besteht ein interner Zusammenhang zwischen dem Hörensagen als Modus theologischer Überlieferung und dem Raum, in dem sie sich abspielt. In einer seiner treffendsten theologischen Einsichten hat der späte Benjamin auf jene Korrelation den Blick gelenkt:

„Zusammenhang der Kolportage-Intention mit der tiefsten theologischen. Sie spiegelt sich getrübt wieder (corr., K. A.), versetzt in den Raum der Kontemplation was nur im Raume des gerechten Lebens gilt. Nämlich: daß die Welt immer wieder dieselbe sei, (daß alles Geschehen im gleichen Raume sich hätte abspielen können). Das ist im Theoretischen trotz allem (trotz der scharfen Sicht, die drinnen steckt) eine müde und welke Wahrheit. Aufs höchste aber bestätigt sie sich im Dasein des Frommen, dem wie hier der Raum zu allem Gewesenen, so alle Dinge zum Besten dienen. So tief ist Theologie in den Bereich der Kolportage gesunken.“⁶⁵

⁶³ Zu Recht erkennt Erich Zenger: „Die historischen Könige, von David bis hinab zu den letzten Davididen Jojachin, sind nie Inhalt der messianischen Hoffnungen gewesen“; vgl. *ders.*, Jesus von Nazaret und die messianischen Hoffnungen, in: Studien zum Messiasbild im Alten Testament, hrsg. von Ursula Struppe, Stuttgart 1989, 23–66, hier 25. – Dem entspricht im Kontext der Natansverheißung die Formulierung „auf ferne Zukunft hin“ – auf eine Zukunft, deren Einlösung dem Wirken Gottes vorbehalten ist und nicht menschlichen Vorstellungen und Wünschbarkeiten folgt. Analog zu Petersens Denkfigur vom „eschatologischen Vorbehalt“ könnte man – aus alttestamentlicher Sicht – von einem „messianischen Vorbehalt“ sprechen; d. h., es ist zwischen messianischer Verheißung bzw. Hoffnung und der Zeit des Messias streng zu unterscheiden, wie aus christlicher Sicht streng zwischen eschatologischer Zeit und dem „Tag der Vollendung“ zu unterscheiden ist. Wie dieser sich aus neutestamentlicher Sicht allein in Bildern darstellt, so auch das Kommen des Messias in alttestamentlicher Perspektive. Jede „Prolepse“ der Zukunft entspricht einer menschlichen Anmaßung, weshalb es den designierten Märtyrern verwehrt ist, selbst zur Waffe zu greifen (vgl. Offb 13, 9–10), ja, selbst den Aposteln der Vorgriff auf die himmlische Herrschaft verwehrt ist (vgl. Mt 18, 1–5). Es sei nur angemerkt, daß jeglicher Versuch ihrer gewalttätigen Realisierung im Verlauf der Kirchengeschichte – sei es durch Kreuzzüge oder Inquisition – nicht nur einer moralischen Verfehlung, sondern einem theologischer Skandal entspricht.

⁶⁴ Vgl. W. Bousset, Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen bis Irenäus (1913), Göttingen 1965, 18; 73.

⁶⁵ Benjamin, GS V.2, 677f.

Wahrscheinlich hat sie ihn nie ganz verlassen, weder zur Zeit prophetischer Weissagung, in der ein König David sein Vertrauen auf den Wortlaut der Überlieferung setzt, noch als sie sich als mater et magistra der Wissenschaften empfand. Denn auch da schöpfte sie ihre Evidenz nicht primär aus der Folgerichtigkeit theologischer Argumentation, sondern aus jenem Raum der Überlieferung, in dem Weltalter und Lebensalter zueinander finden wie in Träumen. „Ja, man darf sagen: die tiefsten Wahrheiten,“ fährt Benjamin fort, „weit entfernt aus dem Dumpfen, Tierischen des Menschen aufgestiegen zu sein, besitzen die gewaltige Kraft, noch dem Dumpfen, Gemeinen sich anpassen zu können, selbst in verantwortungslosen Träumen sich auf ihre Weise zu spiegeln.“⁶⁶ Nicht die Träume bilden die Quelle der Wahrheiten, vielmehr reichen diese bis in die Träume hinab, genauer: in Traumbilder, in deren Symbolik kommendes Heil und Unheil verschlüsselt ist. Daran mahnt nicht nur das letzte Buch der Bibel, das in den Tagen römischer Blüte den Untergang jeglicher Weltherrschaft vor Augen führt. In seinem Kommentar zur Josefsgeschichte etwa ist es Gerhard von Rad nicht entgangen, wie sich die Zeiträume verflüchtigen; wie sich in ihnen das Kommende spiegelt: „Bei einem genaueren Vergleich der Traumdeutungen Daniels mit denen Josephs (Gen 41, 25 ff.) dürften die Gemeinsamkeiten stärker ins Gewicht fallen als die Verschiedenheiten, trotz des zeitlichen Abstands von mindestens 800 Jahren.“⁶⁷

Die Korrespondenzen, die sich zwischen ihnen ergeben, resultieren weder aus der Erinnerung, die vielleicht 80 Jahre, also ein Menschenalter, zurückreichen kann, noch sind sie – psychologisch – auf ein Kollektivbewußtsein zurückführbar⁶⁸, das sich in Träumen entlädt. Vielmehr ist es die Geschichte der Verbannung, des Exils⁶⁹, in der sich die menschlichen Biographien über Jahrhunderte hinweg berühren, so als wäre das Josefsgeschehen erst gestern gewesen. Daraus resultiert eine Synchronie der biblischen Bücher, die sich – trotz der gewaltigen Zeitspannen zwischen den einzelnen Begebenheiten – wie eine Familiengeschichte lesen. In ihrer Überlieferung verdichten sich die Zeiten zu einem einzigen Zeitraum, in dem sich das Leben der Gerechten abspielt, deren Hoffnung mächtiger ist als alles erlittene

⁶⁶ Ebd. 678.

⁶⁷ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*. Bd. II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München 1968, 325.

⁶⁸ Vgl. dazu *Benjamin*, GS V.2, 678f.: „Das träumende Kollektiv kennt keine Geschichte. Ihm fließt der Verlauf des Geschehens als immer Nämliches und immer Neuestes dahin. Die Sensation des Neuesten, Modernsten ist nämlich ebensosehr Traumform des Geschehens wie die ewige Wiederkehr des Gleichen.“

⁶⁹ Bezeichnenderweise wird von den Israeliten die wohl langersehnte, doch schier unglaubliche Rückkehr aus dem Exil wie ein Traum erfahren: „Als der Herr wandte Zions Geschick, da waren wir wie Träumende“ (Ps 126, 1). Anders als der moderne Zeitgenosse, der sich nicht auf seine Geschichte besinnt, weil er – wie der Träumer im Schlaf – ganz im Hier und Jetzt aufgeht, erscheint den Verbannten Israels die Stunde ihrer Befreiung und Rückkehr „wie“ ein Traum; d. h., ein einmaliges Geschehen wird als unwirklich erfahren, weil die Hoffnung auf Heimkehr Wirklichkeit geworden ist.

Leiden, weil jene Hoffnung Ausdruck der Verheißung eines Gottes ist, dessen Name lautet: „Ich bin, der ‚Ich bin (da)‘.“

Durch das Vertrauen auf seinen Namen unterscheidet sich das Leben der Gerechten und Heiligen grundlegend von einer mythologischen oder profanen Existenz, die das Dasein vom menschlichen Subjekt aus oder im Horizont seines Schicksals deutet. Glück und Tod bilden die Pole seiner Welt; daher die Melancholie als Grundzug des Lebens vom Altertum bis zur Gegenwart, soweit sie nicht durch Zerstreung und Frivolität überspielt wird. Denn Melancholie als Grundstimmung des Daseins gibt es nur in einem Leben voller Erinnerungen, aber ohne Verheißung; in einem Leben, das – wie bei Proust – ganz im Schatten des Gewesenen steht. Dagegen wird in der Heilsgeschichte Israels wie der Kirche das Gewesene, so schmerzlich empfunden worden ist, immer wieder überschritten⁷⁰: Seine Leidensgeschichte ist von der Väterzeit an zugleich Hoffnungsgeschichte. In diesem Sinne vermerkt Lévinas in einer Schrift, die bezeichnenderweise „Jenseits der Erinnerung“ betitelt ist:

„In Israels Bestimmung scheint die menschliche Universalität durch, in ihr erfüllt sie sich. Abraham, Vater der zahlreichen Nationen (...), wird in dem Leiden gebebt haben, in dem sich die äußersten Hoffnungen in einer Welt der widerlegten Versprechungen abzeichnen. Zweifellos ist dies ihre eigentliche Weise, zu erscheinen und die äußerste Chance des sich verkennenden Verdienstes. Paradox der Heiligen Geschichte, in der die an Abraham ergehende Ankündigung die Gewißheit der Grausamkeiten der Pharaonen einschließt. Eschatologie durch die Passion hindurch, die Israel unter den Nationen erduldet. Passion der Menschheit, die in den Wunden Israels blutet.“⁷¹

Genau an diesem Punkt, an dem sich Judentum und Christentum am schmerzlichsten voneinander unterscheiden, gewissermaßen an der Bruchstelle ihrer Entzweigung, sind sie sich am nächsten. Das Kreuz Christi bildet die Achse, die Juden und Christen miteinander verbindet. „Christus hat für die Menschheit gelitten,“ heißt es in Kafkas „Betrachtungen über Sünde und Leid“, „aber die Menschheit muß für Christus leiden. Wir alle haben nicht einen Leib aber ein Wachstum und das führt uns durch alle Schmerzen, ob in dieser oder jener Form. So wie das Kind durch alle Lebensstadien bis zum Greis und zum Tod sich entwickelt – und jedes Stadium im Grunde dem vorigen Stadium im Verlangen oder in Furcht unerreichbar scheint – ebenso entwickeln wir uns – nicht weniger tief mit der Menschheit verbunden als mit uns selbst – durch alle Leiden dieser Welt gemeinsam mit allen Mitmenschen. Für Gerechtigkeit ist in diesem Zusammenhang kein Platz, aber auch nicht vor Furcht vor den Leiden oder für die Auslegung des Leidens als eines Verdienstes.“ Freilich handelt es sich um „die äußerste Weise des sich verkennenden Verdienstes“ (Lévinas), insofern der jüdische Dichter Franz

⁷⁰ „Transzendierung und Eschatologie sind also Korrelatbegriffe. Darin unterscheidet sich der christliche von dem griechischen Transzendenzbegriff“; vgl. Peterson, Theologische Traktate 173 (Anm. 33).

⁷¹ Lévinas, Stunde der Nationen 135.

Kafka nicht die Kirche als *corpus Christi mysticum*, sondern lediglich das „Wachstum“ des Leibes der Menschheit vor Augen hat. „Damit daraus wirklich Gerechtigkeit wird,“ heißt es in einem neueren Kommentar zu 2 Kor 9,9f., „bedarf es des von Gott gegebenen Wachstums. Ganz ähnlich ist Hebr 11,7 aufzufassen: die Gerechtigkeit ist das Erbe, das Endstadium.“⁷² Sie bildet die Krönung eines Leidensweges, auf dem nicht Haß mit Haß und Gewalt mit Gewalt beantwortet, kurzum: auf dem für immer mit der Dialektik des Todes gebrochen wird, die die Weltgeschichte bestimmt. Das Recht, das sich in jener Gerechtigkeit durchsetzt, basiert auf einer anderen Logik als das der historischen Entwicklung, in der sich eine Macht gewaltsam von der anderen absetzt. Daher zerfällt die Weltgeschichte in Epochen, während die Heilsgeschichte die Generationen wie in einem Raum – sein urgeschichtliches Sinnbild ist die Arche – über alle Katastrophen der Geschichte hinweg vereint.

X.

Sowenig sich die apokalyptische Perspektive der Moderne auf die Idiosynkrasie einiger feinsinniger Theologen und Poeten zurückführen läßt – immerhin blicken Benjamins „Thesen über den Begriff der Geschichte“ auf Auschwitz voraus –, die Deutung der Geschichte als Leidensgeschichte sichert der Theologie noch keinen Platz im Diskurs der Moderne. Selbst wo die Philosophie vom „Gleichmut der Zyniker abrückt, der von Gefühllosigkeit geprägt ist“⁷³, ist das Vermächtnis des Nihilismus noch nicht überwunden, wie Heidegger zu verstehen gibt:

„Die Position des Nihilismus ist, so scheint es, in gewisser Weise durch das Überqueren der Linie schon aufgegeben, aber *seine Sprache ist geblieben*. Ich meine hier die Sprache nicht als bloßes Ausdrucksmittel, das sich wie eine Verkleidung ablegen und auswechseln läßt, ohne daß jenes, was zur Sprache gekommen ist, davon berührt wird. In der Sprache erscheint allererst und west jenes, was wir bei der Verwendung maßgebender Worte nur anscheinend nachträglich aussprechen, und zwar in Ausdrücken, von denen wir meinen, sie könnten beliebig wegfallen und durch andere ersetzt werden.“⁷⁴

Die Verkennung ihres Logos weist auf eine Mißachtung des göttlichen Logos. So läßt die Polemik gegen den sog. „Logozenitismus“ der abendländischen Philosophie im zeitgenössischen Dekonstruktivismus vom Wesen der Sprache kaum mehr als ein Netz von Assoziationen und Metaphern übrig – an „Asche“, Aschenresten entzündet sich bezeichnenderweise eine Meditation Derridas: Vom Wahrheitsgehalt der Sprache ist in der Tat nicht mehr verblieben als die Semantik der Druckerschwärze, die Graphologie des Bedeutungslosen⁷⁵. Celan, von dem Derrida meint, gewissermaßen das

⁷² Berger, Theologiegeschichte 535.

⁷³ Vgl. Tertullian, De patientia 2: PL 1, 1251.

⁷⁴ Heidegger, Zur Seinsfrage 14.

⁷⁵ Vgl. etwa J. Derrida, Feuer und Asche, Berlin 1987, bes. 19.

Paßwort für seine philosophischen Urnengänge empfangen zu haben⁷⁶, erteilt in der Schlußsentenz seines Gedichts „Aschenglorie“ die Antwort auf die Annihilationen Derridas: „Niemand /zeugt für den/ Zeugen.“⁷⁷ Dem Zeitzeugen der Krematorien ergeht es nicht anders als dem „Logos am Kreuz“: Er wird mit Wörtern bedacht, die sich selbst genügen; an deren Metaphorik sich all diejenigen ergötzen, die verlernt haben zu schweigen.

Wie abwegig Derridas These von der Allianz von Logozentrismus und Phonozentrismus ist, zeigt das Beispiel des hl. Ignatius von Antiochien, der sich in seinem Brief an die Römer energisch gegen ihre Bemühungen wendet, sein Martyrium zu verhindern: „Denn wenn ihr von mir schweigt, werde ich ein Wort Gottes; wenn ihr aber von mir redet, werde ich wiederum nur ein Laut sein.“⁷⁸ Anstatt sich dem Schweigen zu nähern, aus dem Martyrium und Mystik ihre Sprache schöpfen, ebnet der grammatische Reduktionismus einer Inflation der Worte und Begriffe den Weg, die auch in der zeitgenössischen Theologie ihre Spuren hinterließ: in der Redundanz der Bestimmungen, im Überflüssigen der Worte und Parolen – von der „Gott-ist-tot-Theologie“ der sechziger Jahre bis hin zur Sexualisierung des Gottesbegriffs ist der Theologie kaum eine Metamorphose des Zeitgeistes erspart geblieben. Vor dieser Entwicklung gewinnt Scholems Diktum über den ersten und letzten Philologen, der den Sinn der Schrift freilegt, eine ungeahnte Aktualität. Denn das messianische Endgericht setzt nicht erst mit dem Urteil über die Taten der Menschen ein: „Ich sage euch: Über jedes unnütze Wort, das die Menschen reden, werden sie am Tag des Gerichts Rechenschaft ablegen müssen; denn aufgrund deiner Worte wirst du freigesprochen, und aufgrund deiner Worte wirst du verurteilt werden.“ (Mt 12, 36–37)

XI.

Es gehört zu den Gemeinplätzen religionssoziologischer Betrachtungen, das allgemeine Desinteresse an der Theologie und das Resserrement der Kirche auf die Säkularisierung der modernen Gesellschaft zurückzuführen. Das Gegenteil trifft eher zu: Die moderne Theologie krankt an ihrer eigenen Harmlosigkeit, um von ihren Zeitgenossen als Herausforderung für eine säkularisierte Gesellschaft erkannt zu werden. Wie können sie etwa der Lehre von der Erlösung der Menschheit durch Christi Tod und Auferstehung sowie seiner Wiederkunft Glauben schenken, wenn sich das Negative menschlicher Geschichte in der Gegenwartstheologie so verfinstert, daß es

⁷⁶ Vgl. J. Derrida, *Schibboleth*. Für Paul Celan, Graz/Wien 1986, 41.

⁷⁷ P. Celan, *Gedichte II*, Frankfurt am Main 1975, 72.

⁷⁸ Vgl. *Ignatius von Antiochien*, *Epistola ad Romanos-Inscriptio 1.1–2.2: Opera patrum apostolicorum*, Ed. Funk, Bd. 1, Tübingen 1881, 213 ff. – Leider bin ich auf die hier zitierte Aussage des Ignatius erst nach Redaktionsschluß meiner Derrida-Kritik gestoßen: Die Erschöpfung der Wörter. Jacques Derridas Abbruch der philosophischen Methodik, in: *ThPh* 64 (1989) 397–408.

nicht einmal mehr beim Namen genannt werden kann? Es mutet grotesk an, wenn in einem Zeitalter, in dem es nach einem Wort Kafkas mehr Teuflisches, als da ist, nicht gibt⁷⁹ – vom Grauen der Schlachtfelder bis zum Grauen der Massenvernichtungslager –, Theologen den Teufel als Kinderschreck oder Fabelwesen aus den Köpfen der Menschen zu vertreiben suchen: Heimischer als incognito hat sich der Satan niemals unter den Menschen gefühlt⁸⁰. Von seinem Exorzismus als Kinderschreck bis zur Entlarvung des Gottesglaubens als Kinderglaube ist es nur ein kleiner Schritt. Bis heute kennt die zeitgenössische Theologie keine Dämonologie, wie sie etwa Walter Benjamin in den Schlußpassagen des Trauerspielbuches entfaltet; seit langem gibt es keine theologische Geschichtsschreibung mehr (was etwas anderes ist als Kirchengeschichte). Anstatt sich in der Selbstnegation ihrer eigenen Begriffe zu üben, wäre die Theologie besser beraten, mit ihrer Hilfe das Unwesen ihrer Zeit zu erkennen.

An entsprechenden Anstrengungen hat es in diesem Jahrhundert nicht gefehlt, obgleich sich an ihnen die Defizite einer theologischen Geschichtsdeutung ablesen lassen: So ist im Jahre 1937 von Kurt Ihlenfeld in einer stattlichen Ausgabe ein ökumenisch ausgerichteter Sammelband namhafter christlicher Intellektueller – wie Ricarda Huch, Reinhold Schneider, Werner Bergengruen, Rudolf Alexander Schröder – herausgegeben worden; sein Titel: „Die Stunde des Christentums. Eine deutsche Besinnung“⁸¹. Noch im Rückblick lesen sich seine Beiträge voller Beklemmung, insofern sie verzweifelt gegen eine der Barbarei verfallende deutsche Gegenwart die „christlich-deutsche Vergangenheit“ beschwören, während die zum Motto des Buches erhobenen Worte Luthers ihre Bestätigung erfahren sollten: „Gottis wort und gnade ist ein farender plaß regen, der nicht wider kompt, wo er eyn mal gewesen ist ... Darum greyff zu und halt zu, wer greyffen und hallten kan, faule hende müssen eyn böses iar haben.“ Denn in der Tat: Es war trotz der Courage und des Opfers vieler Christen nicht „die Stunde des Christentums“ – es war „die Stunde des Judentums“, das gegenüber den heidnischen Barbaren Zeugnis von seiner Erwählung als Volk Gottes ablegte. Man wird den Versuch seiner Vernichtung durch die nationalsozialistischen Herrscher nicht hinreichend verstehen, solange man ihn primär historisch oder sozialpsychologisch, moralisch oder ökonomisch zu deuten sucht. Es entgeht die theologische Dimension des Vernichtungswillens: die Auslöschung des ursprünglichen Gottesvolkes durch eine Synthese von ar-

⁷⁹ *Kafka*, Tagebücher (1937) 215.

⁸⁰ Den Reigen der vermeintlichen theologischen Aufklärungsliteratur eröffnete *E. Haag*, *Der Abschied vom Teufel* [...]. Dabei hätte ein Blick in *Max Jacobs* „Höllenvisionen“ (1924; dt.: Frankfurt am Main 1985) genügt, um eine Vorstellung von der Präsenz des Satanischen aus der Perspektive der Moderne zu gewinnen. Jacob, ein Weggefährte des frühen Picasso – er konvertierte vom Judentum zum katholischen Glauben –, überlebte nicht die Deportation in ein Konzentrationslager.

⁸¹ Berlin-Steglitz 1937.

chaischem Heidentum und modernem Nihilismus, der neben den Ikonen seiner Selbstvergottung nur noch die Macht des Todes anerkennt⁸².

Mag die Gegenwartsphilosophie diesseits der Grenze des Todes verharren, um nicht den Schritt in den Bereich metaphysischer Spekulation zu riskieren – die Theologie vermag es nicht, da sie Zeugnis abzulegen hat vom Gott Israels und – als christliche Theologie – von Christus, dem Logos. Anders als der Philosophie geht es ihr nicht allein um die Deutung der Dinge, des Daseins im allgemeinen, sondern um die Offenbarung des göttlichen Namens. Er steht für eine Hoffnung, die nicht nur über jede Form der Idolatrie hinausweist, sondern über die Nichtigkeit des Daseins, um die die Theologie sehr wohl weiß. Aber sie weiß auch: „In keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen.“ (Apg 4, 12) Daher mag sie die Sprache des Nihilismus sprechen, aber sie muß – will sie sich nicht selbst verleugnen – das Schweigen brechen, das eine atheistische Methodik dem Gedanken hinsichtlich der Hoffnung der Menschheit auferlegt.

XII.

Abschließend ein Wort pro domo. Es ist noch nicht lange her, als eine vollmundige christliche Apologetik allen Andersdenkenden die Tür wies, anstatt ihnen auch nur Gehör zu schenken. Heute nimmt die christliche Theologie das Wort „Apologie“ entweder gar nicht in den Mund oder allzu wörtlich: als Entschuldigung dafür, Position beziehen zu müssen, für die Wahrheit der eigenen Überlieferung überhaupt einzustehen. Die Selbstherrlichkeit früherer Tage ist einer eigenartigen Kleinmütigkeit gewichen, die nicht frei von Kleingläubigkeit scheint. Nicht allein die Stichworte des Diskurses liefern die Anderen, ebenso die Begründungen werden außerhalb der eigenen Überlieferung gesucht. Deshalb scheint es an der Zeit, ein Wort des Anfangs, des Aufbruchs ins Gedächtnis zu rufen: „Sein Haus aber sind wir, wenn wir an der Zuversicht und an dem stolzen Bewußtsein festhalten, das unsere Hoffnung uns verleiht.“ (Hebr 3,6)

⁸² Vgl. dazu jüngst: *Yvonne Karow*, Deutsches Opfer – Kultische Selbstauflösung auf den Reichsparteitag der NSDAP, Berlin 1997.