

*Johanna Rahner*

## Alter Disput vor neuen Herausforderungen

### Zum Verhältnis von Exegese und Dogmatik – oder: Warum eine angemessene biblische Hermeneutik heute (nicht nur) dogmatisch nottut

#### 1. Spätmoderne Konstellationen

##### 1.1. Aufklärung unerwünscht: Der Vormarsch der Fundamentalisten

Nicht nur in Lateinamerika verliert die katholische Kirche immer mehr Mitglieder an evangelikale und pfingstlerische Gruppierungen. Deren Gemeinden ködern die Menschen mit modernen Marketingmethoden. ‚Die katholische Kirche bei uns optierte für die Armen, die Armen aber optierten für die Freikirchen!‘ – so bringt das ein brasilianischer Theologe treffend auf den Punkt. Gerade in Brasilien schießen neue Kirchen wie Pilze aus dem Boden; in Scharen laufen die Gläubigen im größten katholischen Land der Welt zu den Evangelikalen über. Es scheint, als hätte die katholische Kirche hier den ‚heiligen Krieg‘ um die Seelen schon längst verloren. In der Diözese São Paulo hat die katholische Kirche in den letzten 40 Jahren über ein Drittel ihrer Mitglieder an die boomenden pentekostalen Gemeinschaften abtreten müssen. Dabei sind es längst nicht mehr die von den USA gesteuerten Bibelprediger, die hier auf Seelenfang gehen; die meisten populären Prediger sind Einheimische. Und sie scheinen gerade für die Situation der Schwellenländer weit bessere Antworten gefunden zu haben als selbst die südamerikanische Befreiungstheologie. Der wachsende politische Einfluss dieser Gruppierungen konnte jüngst bei der Wahl des umstrittenen brasilianischen Präsidenten

Jair Messias Bolsonaro beobachtet werden.<sup>1</sup> Das theologische Fundament dieser Bewegungen kann man wohl eher als systematisch schlicht bezeichnen. Man legt mehr Wert auf Erweckung und Ekstase als auf religiöse Dogmatik oder gar wissenschaftliche Theologie. „Es kommt ihnen [...] weniger auf die Lehre von Gott als auf die Begegnung mit Gott an.“<sup>2</sup>

Wie bei allen evangelikalischen Bewegungen wird die Bibel verbalinspiert gelesen und wörtlich verstanden, der biblische Text in strikt fundamentalistischem Kurzschluss aufs Heute angewandt und dabei aus dem breiten Repertoire des theologisch Möglichen das herausgepickt, was sich am publikumswirksamsten inszenieren lässt. „Es gibt Gotteshäuser für jeden Gusto und jeden Geldbeutel: einige bieten Wunderheilungen und Teufelsaustreibungen, andere werben mit Popmusik, manche konzentrieren sich ganz aufs Fernsehmarketing.“ Und die Gläubigen? Sie „bedienen sich aus dem bunten Angebot wie im Supermarkt. Wenn ihnen ein Produkt nicht zusagt, wechseln sie zum nächsten“.<sup>3</sup> So feiert ein vulgär unaufgeklärtes, biblizistisches und fundamentalistisches Hardcore-Christentum, das zugleich die Grenzen von Ökonomie und Heilökonomie gnadentheologisch elegant einebnet (Gospel of prosperity), weltweit die größten Erfolge. Das ist wohl die entscheidende Herausforderung der späten Moderne für das Christentum. Erstaunen mag hier allenfalls noch, wie wenig es der katholischen Kirche in den letzten Jahrzehnten trotz Befreiungstheologie und Basisgemeinden und dem konziliaren Programm der Inkulturation gelungen ist, das europäische Erbe der Aufklärung und ihrer Religionskritik gerade in Sachen biblischer Hermeneutik über die Grenzen Europas hi-

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu z. B. den am 24. Januar 2018 in der online-Ausgabe von ‚The Atlantic‘ erschienenen Beitrag von C. Polimédio, *The Rise of the Brazilian Evangelicals. Meet Jair Messias Bolsonaro, the ultra-conservative military officer-turned-politician poised to capitalize on the fall of the Workers’ Party*: <https://www.theatlantic.com/international/archive/2018/01/the-evangelical-takeover-of-brazilian-politics/551423/> (letzter Abruf: 8. 6. 2020).

<sup>2</sup> R. Traub, *Die Rückkehr des Glaubens*, in: Spiegel-Special ‚Weltmacht Religion‘, Hamburg 2006, 7–15, 10.

<sup>3</sup> J. Glüsing, *Entertainer im Dienst des Herrn*, in: Spiegel-Special ‚Weltmacht Religion‘, Hamburg 2006, 36–39, 37.

naus zu plausibilisieren und einen aufgeklärten Glauben in den Herzen der Menschen Wurzeln schlagen zu lassen. Wer weiß, wohinein da inkulturiert wurde und wird und ob man gar aus Angst, mit dem Plädoyer für einen aufgeklärten Glauben als ‚unrettbar kolonialistisch infiziert‘ zu gelten, sich nicht einfach nur den alten Strukturen angepasst hat.

## 1.2. Religion unter Generalverdacht

Aus dem angelsächsischen Bereich schwappt nun aber seit einem guten Jahrzehnt eine neue Welle in das ‚alte Europa‘ über, die sich als das provokative, aufgeklärt-notwendende Antidot zu solch fröhliche Urständ feierndem, religiösem Fundamentalismus versteht: der sogenannte ‚Neue Atheismus‘. Gegen die dominierende Präsenz des unaufgeklärt Religiösen fährt er – mitunter ebenso apodiktisch und missionarisch auftretend – publizistische Großkaliber, u. a. aus den Gefilden atheistischer Naturwissenschaftler und politischer Journalisten, auf: von Richard Dawkins’ ‚Gods Delusion‘ über Christopher Hitchens ‚God is no Great‘ zu Daniel Dennetts ‚Breaking the Spell‘ und Sam Harris’ ‚The End of Faith‘. Von einem europäischen Blickwinkel aus betrachtet, erstaunt nicht unbedingt die Vehemenz der hier an den Tag gelegten religionskritischen Attitüde – da ist man aus den Zeiten eines Friedrich Nietzsches noch ganz andere Dinge gewohnt –, wohl aber das Reflexions-Niveau der Auseinandersetzung. Der hier vertretene, militante hardcore-Atheismus samt dem damit verbundenen materialistischen Naturalismus lässt – unter dem Etikett einer ‚notwendigen Aufklärung‘ gegenüber dem ‚Verdummungspotenzial‘ von Religion – seinerseits kein Klischee aus, und schreckt – auch um bewusst zu provozieren – vor provokanten Denunziationen religiöser Überzeugungen nicht zurück. Während Richard Dawkins’ atheistisches Sendungsbewusstsein mitunter schon selbst pseudoreligiöse Dimensionen gewinnt und er dabei durchaus die Attitüde einer Proselytenmacherei pflegt,<sup>4</sup> nimmt Christopher Hitchens

---

<sup>4</sup> Als aufgeklärter, naturwissenschaftlich geprägter und denkender Mensch

nicht nur das politische Gewaltpotential von Religion kritisch ins Visier, er scheut auch keine noch so abgegriffene, aber publikumswirksame Plattitüde samt plakativer Pauschalisierungen.<sup>5</sup>

Die sich unter dem Schlagwort ‚Aufklärung‘ als moderne, naturwissenschaftlich geprägte und von dort her legitimiert verstehenden ‚Four Horsemen‘ des ‚Neuen Atheismus‘ haben indes gerade von den Traditionen europäischer Aufklärung in den Spuren eines Immanuel Kants keine Ahnung. So fällt ein prägender Grundzug sofort auf: Das geistesgeschichtliche Erbe der traditionellen Religionskritik im Gefolge der Aufklärung ist eher eine *terra incognita*, als dass man sich mit deren Argumenten auseinandersetzt. Daher zögert keiner der genannten Autoren, Thesen zu formulieren, die die Kenntnis des immanenten hermeneutischen Problembewusstseins religiöser Traditionen nicht einfach nur unterbieten, sondern mitunter vollkommen ignorieren. Man scheint bewusst eine vorkritische Variante von Religion zum Gegner zu stilisieren, den man dann umso einfacher ‚widerlegen‘ kann. D. h. vom Selbstaufklärungspotential der Religion wie der Diskussion der religionskritischen Argumente der letzten anderthalb Jahrhunderte hat kaum einer auch nur den Hauch einer Ahnung. Daneben ist die Unkenntnis *in theologicis* auffallend; man beschränkt sich auf das Plakative, das Reißerisch-Publikumswirksame und ist an einer differenzierten Betrachtung des Phänomens ‚Religion‘ nicht interessiert. Klaus Müller

---

könne man gar nichts anderes sein als Atheist, alles andere sei ein krankhafter Wahn. Halte ein einzelner seine Einbildungen für objektiv wahr, so lande er schnell im Irrenhaus; teilen aber Kollektive den verrückten Glauben an Übernatürliches, so nenne man das Religion. Gegen diesen geistigen Virus, der unsere Gehirne verseucht, versucht Dawkins sich mit dem Instrumentar einer biologistischen Terminologie und des evolutionären Denkmodells – für die sein Hauptzeuge kein Geringerer als Charles Darwin ist – an einer evolutiven ‚Naturalisierung‘ alles Religiösen (vgl. R. Dawkins, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007, 25; 241–247; vgl. auch ders., *Das egoistische Gen*, Berlin 1978).

<sup>5</sup> Neben einem Sammelsurium an abstoßender ‚religiöser Praxis‘ [vom Sui-zidbomber zur weiblichen Genitalverstümmelung] finden sich auch süffisant-aktualisierende Hinweise wie: „Hätte es eines Beweises für die Gefahr des religiösen Kindesmissbrauch bedurft, dann blicke man doch einfach auf die Pädophilieskandale in der katholischen Kirche [...]“ (vgl. C. Hüchens, *Der Herr ist kein Hirte*, München 2009, 263–266).

spricht anschaulich von den ‚Uraltklischees einer Vulgäraufklärung‘<sup>6</sup>.

Umso zielsicherer steuern die Autoren indes an einer Stelle die offene Flanke aller religiösen Fundamentalisten an: ihren Umgang mit den ‚Heiligen‘ Schriften und ihren verbindlichen Glaubenstraditionen. So steht etwa für Sam Harris für den christlichen Umgang mit den biblischen Texten fraglos fest: „Der einzige Grund, weshalb heute jemand in Glaubensdingen ‚gemäßigt‘ ist, besteht darin, dass er einige Früchte des menschlichen Denkens der letzten zweitausend Jahre [...] verinnerlicht hat. Die Türen, die von einer wörtlichen Auslegung wegführen, lassen sich nicht von innen öffnen. Die ‚Mäßigung‘, die wir unter Gläubigen vorfinden, die keine Fundamentalisten sind, ist kein wie auch immer geartetes Zeichen dafür, dass der Glaube sich weiterentwickelt hat; sie ist vielmehr das Resultat zahlreicher Hammerschläge der Moderne, die gewisse Glaubensinhalte dem Zweifel ausgesetzt hat. [...] Selbst die meisten Fundamentalisten leben so gesehen im Lichte der Vernunft; nur scheint ihr Geist sich gespalten zu haben, um darin auch den verstiegenen Wahrheitsansprüchen ihres Glaubens einen Platz einräumen zu können. Sagen Sie zu einem frommen Christen, dass seine Frau ihn betrüge oder dass man sich durch den Verzehr von gefrorenem Joghurt unsichtbar machen könne, und er wird vermutlich wie jeder andere Beweise dafür fordern und sich nur in dem Ausmaß überzeugen lassen, wie man ihm solche Beweise vorlegen kann. Sagen sie ihm, das Buch, das er neben seinem Bett liegen hat, habe eine unsichtbare Gottheit geschrieben, die ihn mit dem ewigen Feuer bestrafen wird, falls er nicht jede ihrer unsäglichen Behauptungen über das Universum akzeptiert, und er scheint nicht den geringsten Beweis dafür einzufordern.“<sup>7</sup> Und Richard Dawkins flankiert (ebenso anschaulich wie stereotyp-plakativ): „Beginnen wir mit dem Ersten Buch Mose, Genesis, und mit der allseits beliebten Geschichte von Noah, die auf den babylonischen Utnapischtim-Mythos zurückgeht und auch aus älteren

<sup>6</sup> K. Müller, Neuer Atheismus? Alte Klischees, aggressive Töne, heilsame Provokationen, in: HerKorr 61 (2007) 552–557, 552.

<sup>7</sup> S. Harris, Das Ende des Glaubens, Winterthur 2007, 15.

Mythen anderer Kulturkreise bekannt ist [...]. Natürlich werden irritierte Theologen nun einwenden, dass wir das Erste Buch Mose heute nicht mehr wörtlich nehmen. Aber genau darum geht es mir! Wir suchen uns aus, welche Stückchen aus der Bibel wir wörtlich glauben und welche wir als Symbole oder Allegorien abschreiben. Dieses Herauspicken und Auswählen ist ebenso eine Frage persönlicher Entscheidung wie der Entschluss eines Atheisten, diese oder jene ethische Regel zu befolgen, doch andere nicht; in beiden Fällen gibt es dafür keine absolute Grundlage. Wenn das eine ein ‚moralischer Blindflug‘ ist, dann ist es das andere auch.“<sup>8</sup>

Damit entdeckt indes selbst Dawkins jenes ‚Körnchen Wahrheit‘, das in jeder (auch der noch so überzogenen) Kritik stecken kann: der blinde Fleck der Schrifthermeneutik. Sollte das nun tatsächlich daran liegen, dass – wie Klaus Müller vermutet – auch die christliche „Theologie und Verkündigung flächendeckend bis dato nicht wirklich ihre seit der Moderne anstehenden hermeneutischen Hausaufgaben gemacht“ haben? Denn die „Praxis der historisch-kritischen Methode“ – so moniert Müller – „ist dafür nur ein elementarer Schritt, genügt aber nicht im Geringssten [...]. Treffsicher legt Dawkins zumindest diesbezüglich den Finger auf den wunden Punkt, wenn er der Theologie vorwirft, die Trennlinie zwischen wörtlichem und allegorischem Bibelverständnis in einem ‚moralische[n] Blindflug‘ zu ziehen.“<sup>9</sup> Für Müller mündet dieses Desiderat in der Forderung nach einer systematisch fundierten, biblischen „Hermeneutik, die darüber Rechenschaft zu geben vermag, wie im Zusammenspiel von Historie und Fiktionalität wahrheitsfähige Sprechakte entstehen, die auch den Belastungstest der Frage nach den von ihnen eingegangenen ontologischen Verpflichtungen aushalten“<sup>10</sup>. „Eine Exegete, die sich“, so Müller weiter, „wie heute nicht unüblich [...] stattdessen aufs Sozialgeschichtliche beschränkte, hätte ange-

---

<sup>8</sup> R. Dawkins, *Gotteswahn* (s. Anm. 4), 328f.

<sup>9</sup> K. Müller, *Atheismus als Gegenreligion*, in: M. Striet (Hrsg.), *Wiederkehr des Atheismus?*, Freiburg 2008, 29–56, 49.

<sup>10</sup> Vgl. erste Hinweise dazu in K. Müller, *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006, 226–229.

sichts dieser Herausforderung schon im Ansatz verloren und arbeitete dem fundamentalistischen Atheismus geradewegs in die Hände.“<sup>11</sup> Kurz: Wer Biblische Hermeneutik nur als das Abarbeiten des historisch-kritischen Methodenrepertoires – allenfalls noch angereichert um sozialhistorische und mentalitätsgeschichtliche Fragestellungen – versteht und nicht endlich die Texte auch in jenem bewusst fiktionalen Charakter wahrnimmt, in dem sie auch und gerade als Literatur mit existentielltem Anspruch verfasst sind und verstanden werden wollen, geht an den Texten selbst vorbei und hat dann seine liebe Not, noch irgendwie an der immanenten Wahrheitsbehauptung der Texte festhalten zu können.

Wer nun aber die Geschichte der historisch-kritischen Exegese in der katholischen Kirche kennt, wird sich kaum darüber wundern, dass wir uns mit dieser Problematik inmitten jenes Minenfeldes bewegen, das auch die Frage nach einer adäquaten Beschreibung der Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche, konkreter nach der Autorität der Exegese für die Dogmatik umgibt. Diese ‚leidige alte‘ Frage erhält im skizzierten spätmodernen Kontext nur neue, eben auch (gesellschafts-)politische Relevanz, und sie wird auch auf eine veränderte Weise konstelliert. Wie wäre nun aber eine rechenschaftsfähige, biblische Hermeneutik gerade angesichts der religionskritischen Vorwürfe in dogmatischer Perspektive zu konzipieren und in ihren Grundprinzipien und methodischen Basics zu konturieren? Drei Schritte scheinen dazu vorrangig: 1. Kritische Fundierung. Dazu ist in einem ersten Schritt genau jener Punkt herauszugreifen, der geradezu stereotyp in den Analysen der ‚neuen Atheisten‘ vorkommt: der Vorwurf einer unlösbaren Verbindung des Absolutheitsanspruchs der monotheistischen Religionen und deren Gewaltpotenzials, begründet in einer bestimmten Gestalt, konkret nämlich in der biblischen Gottesrede. 2. Beschreibung der systematischen Eckpunkte einer theologischen Alternative. Sie soll das in Erinnerung rufen, was der neu-atheistischen Religionskritik flächendeckend fehlt: Die analytischen Mittel, die „ele-

---

<sup>11</sup> K. Müller, *Gegenreligion* (s. Anm. 9), 49.

mentare Ambivalenz aller religiösen Symbolsprachen, ihre hohe Interpretationsoffenheit zu erkennen und Erklärungen dafür anzubieten, warum in Glaubensbildern, paradox genug, Tendenzen der Selbstverabsolutierung durch Gleichschaltung mit Gott ebenso angelegt sind wie heilsame Potentiale demütiger Selbstlimitierung“<sup>12</sup> (2.2.) In einem weiteren Schritt wären darüber hinaus die konkreten methodischen und sprachtheoretischen Vorgaben für eine zeitgemäße Bestimmung biblischer Hermeneutik zu skizzieren (3.1.-3.3.), um in einem letzten Punkt noch einmal ihre systematisch-theologische Relevanz dieser hermeneutischen Neubesinnung zu begründen (4.).

## 2. Kritik und Selbstkritik – Der theologische Lackmestest für eine hermeneutische Neubesinnung

### 2.1. Die entscheidende theologische Herausforderung: Die Mosaische Unterscheidung und das immanente Gewaltpotenzial der Religionen

Der Untertitel von Jan Assmanns wohl bekanntester Veröffentlichung der ‚Mosaischen Unterscheidung‘<sup>13</sup> – ‚Vom Preis des Monotheismus‘ – macht hellhörig. Der allerorten anzutreffende und seit dem 11. September 2001 die öffentliche Wahrnehmung von Religion prägende exklusive und intolerante Monotheismus erweist sich – so Assmanns Grundthese – als die eigentliche Frucht und die eigentliche Erblast der sogenannten ‚Mosaischen Unterscheidung‘. Denn ihr entscheidendes Moment ist die – in der Unterscheidung von wahr und falsch begründete – aggressive Ausgrenzung des Falschen. Seitdem gibt es die Unterscheidung „zwischen dem einen wahren und den vielen falschen Göttern, zwischen Dogmen und Häresien, zwischen dem im Exodus be-

---

<sup>12</sup> F. W. Graf, Der ‚liebe Gott‘ als blutrünstiges Ungeheuer, in: M. Striet (Hrsg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg 2008, 21–28, 27.

<sup>13</sup> Textzitate im Folgenden: MU und Seitenzahl.

freiten Israel und dem unterdrückenden Ägypten, zwischen Bilderverbot und Idolatrie“<sup>14</sup>. Mit der monotheistischen Wahrheit kommt, so Assmann, „eine neue Art von Haß in die Welt, der ikono- bzw. theoklastische Haß der Monotheisten auf die zu Götzen erklärten alten Götter und der antimonotheistische Haß der durch die Mosaische Unterscheidung ausgegrenzten, zu Heiden erklärten Anderen“ (MU 95). Die Mosaische Unterscheidung, wie sie exemplarisch im biblischen Bilder- und Fremdgötterverbot Gestalt gewinnt, verhindert die eigentliche kulturelle Leistung der antiken Religionen, nämlich ihre Fähigkeit, den eigenen Götterpantheon in den der anderen Religionen zu übersetzen und damit Brücken zwischen den Völkern und Religionen zu bauen. Die Mosaische Unterscheidung verhindert dies, indem sie dieser Übersetzbarkeit durch die Einklagung eines grundlegenden und unüberbrückbaren Unterschieds einen Riegel vorschiebt. So wird sie zur Quelle von Intoleranz, Ausgrenzung und Gewalt. Ein ganzes Orchester an aktuellen politischen, religionsgeschichtlichen und theologischen Konnotationen klingt so in dieser schlichten Formel von der ‚Mosaischen Unterscheidung‘ an.

Ihr stellt Assmann bewusst die Idee eines evolutiv integrativen Monotheismus bzw. Kosmotheismus gegenüber, den er selbst als Reifestadium des Polytheismus verstehen will (vgl. MU 55f) und konstruiert im Bild Ägyptens den „Inbegriff der verworfenen Alternative“ (MU 60). Entscheidend wird Assmann in der kosmotheistischen Religion Ägyptens dabei die ‚Vielheit‘, nicht als numerische Kategorie zu verstehen, sondern als „die Nichtunterscheidung von Gott und Welt, aus der sich die Vielheit mit Notwendigkeit ergibt“ (MU 62). Das Göttliche lässt sich nicht aus der Welt herauslösen (vgl. MU 62). Genau darum geht es nach Assmann aber dem biblischen Monotheismus. Dieser ist letztlich identisch mit der Trennung von Gott und Welt. Das Prinzip der repräsentativen politischen Theologie, die Herrschergestalt als Stellvertreter der Götter, des Göttlichen anzusehen, fällt damit dem Ikonoklasmus anheim. Die politische

---

<sup>14</sup> *W. Trutwin*, Rezension zu J. Assmann, *Moses der Ägypter*, in: *rhs* 6 (1998) 404–406, 405.

Theologie des Ikonoklasmus tritt an die Stelle der politischen Theologie der Repräsentation.<sup>15</sup> Sie kann durch ihre immanente Bindung an die notwendige Unterscheidung von Freund und Feind nur als „politische Theologie der Gewalt“ bestimmt werden.<sup>16</sup> Die Trennung von Gott und Welt verbindet Assmann daher notwendig mit der ‚theokratischen Versuchung‘ durch eine Herrschaft und politische Gewalt stützende Theologie. Diese nahe liegende Konsequenz begründet das immanente Gewaltpotenzial des biblischen Monotheismus.

Interessant sind nun aber die von Assmann gezogenen Konsequenzen für das Entstehen der biblischen Schriften und den Umgang mit ihnen: „Primäre Kultreligionen haben es mit dem in der Welt sinnenfällig anwesenden Heiligen (hieros, sacer) zu tun. Das Heilige, mit dem der Priester umgeht und für das er sich reinigen muß, ist innerweltlich vorhanden, standortgebunden verkörpert oder sinnenfällig vergegenwärtigt und durch sehr hohe Schranken von der profanen Alltagswelt abgesetzt [...]. Sekundäre Religionen dagegen heben diesen Unterschied auf, weil das Heilige in der Welt überhaupt nicht mehr zu finden ist. Das einzige, was hier noch als hieros bzw. sacer gelten kann, ist die heilige Schrift, *biblia sacra* [...]. Der Ausleger oder Priester qualifiziert sich für sein Amt durch die Kenntnis der Schriften. Er versteht sie zu lesen und vorzulesen, er kennt sie auswendig und weiß eine Stelle durch die andere zu beleuchten, er versteht sie vor allem in die Lebenswirklichkeit einer jeweiligen Gegenwart zu übersetzen [...]. Die psychohistorischen Konsequenzen einer solchen Ausbürgerung des Heiligen aus der Welt [...] führen zu einer grundlegenden Umlenkung der Aufmerksamkeit, die ursprünglich auf Erscheinungen dieser Welt und das in ihnen sich zeigende Heilige gerichtet war und nun ganz auf die Schrift konzentriert wird. Alles andere wird als Idolatrie gebrandmarkt. Die Dinge dieser Welt, und insbesondere die Bilder, stellen Fallstri-

---

<sup>15</sup> J. Assmann, *Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie*, in: E. Otto (Hrsg.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, Stuttgart 2000, 121–139, 135f. Darum gehört die ‚Knechtschaft‘ wie die Idolatrie – samt der Polemik gegen den Pharao – zur ‚polemischen Konstruktion der Heiden‘ auf der anderen Seite der Mosaischen Unterscheidung (vgl. MU 71).

<sup>16</sup> Ebd., 137.

cke dar, um die Aufmerksamkeit von der Schrift abzuziehen. Von diesen Verstrickungen muß der Mensch sich freimachen“ (MU 147f). Konsequenz daraus ist eine Entsinnlichung und Entritualisierung der Religion und eine exklusive, elitäre Fixierung des Verständnisses der Hl. Schriften. Denn Kommunikationsabbruch und die Suche nach einer gesicherten Identität setzen nun eine Bewegung zur Verschriftung und zur Normierung des Verschriftlichten in Gang.

Die bisher als lebendiger Umgang mit der mündlichen Überlieferung gepflegte Tradition ‚ex-karniert‘ sich, so Assmann, d. h. wird aus der Dynamik durch mündliche Unterweisung und der Weitergabe durch mimetisches, sprachloses „Vormachen und Nachmachen“<sup>17</sup> in einen Status des verbindlich Festgelegten umgewandelt, „um etwas zu haben, woran man sich halten kann“<sup>18</sup>. Aus der ‚gelebten Tradition‘ wird die ‚gelernte Tradition‘.<sup>19</sup> Mit dieser Bewegung der Verschriftlichung und Normierung verbindet sich die – so Assmann weiter – „Erfindung einer normativen Vergangenheit“<sup>20</sup>. Und zusammen mit der Konstruktion der normativen Vergangenheit etabliert sich eine Kultur der Auslegung samt ihrer Regulationsmechanismen, denn „was normative Geltung besitzt, muss sich als Sinn des Textes ausweisen. Damit ist zugleich gesagt [...], daß fortan aller Sinn aus dem Text selbst gewonnen werden muss“<sup>21</sup>. Zur konstruierten normativen Vergangenheit gesellt sich eine sich um den Text konstituierende Gemeinschaft, die *textual community*, für die der Text identitäts- und gemeinschaftsstiftende Bedeutung, also die Qualität einer performativen Schriftlichkeit erhält. Zugleich etabliert sich die *textual community* als ‚Hüterin‘ des normativ gewordenen Textes. Solche in Gemeinschaft gehütete Buch-Religionen – Assmann nennt ausdrücklich Bibel und Koran – sind

---

<sup>17</sup> J. Assmann, Fünf Stufen auf dem Weg zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und in seiner Umwelt, mit einer Laudatio von Hans-Peter Müller, Münstersche Theologische Vorträge 1, Münster 1999, 20.

<sup>18</sup> Ebd., 21.

<sup>19</sup> Ebd., 20.

<sup>20</sup> Ebd., 14.

<sup>21</sup> Ebd.

in der Folge nicht mehr kultisch orientiert, sondern primär moralisch und juristisch ausgerichtet (vgl. MU 150). So legt Assmanns Verständnis der Schrift letztlich immer einen Usurpationsverdacht nahe, der das Gewaltpotenzial des Ausschlusses des Fremden, Anderen, Häretischen dann auch noch unfehlbar aus den nun als sakrosankt geltenden Schriften bzw. ihrer als einzig angemessen titulierten Auslegung legitimiert. Soweit die herausfordernden Thesen Assmanns.

## 2.2. Die notwendige Selbstlimitierung jeder Gottesrede

Assmanns Alternative einer „Religion des immanenten Gottes und der verschleierte Wahrheit, die sich in tausend Bildern zeigt und verhüllt, Bildern, die sich nicht logisch ausschließen, sondern beleuchten und ergänzen“ (MU 64) und damit das Ideal eines integrativen Polytheismus, der alles zu tolerieren bereit ist, bedarf nicht nur in exegetischer Perspektive einer kritischen Hinterfragung.<sup>22</sup> Was Assmann in seiner systematischen Interpretation und der Beschreibung ihrer politischen Konsequenzen übersieht, ist die Tatsache, dass die biblisch stets eingeforderte Unterscheidung von Gott und Welt selbst ein eminent kritisches Potenzial in Sachen Macht und Gewalt entwickelt. Denn von nun an muss man genau bestimmen, welche weltlichen Evidenzen „für Gott [...] sprechen bzw. welche Machterfahrungen aus Gott sind [...] und welche Machterfahrungen vom Ungeist der Menschen durchdrungen sind“<sup>23</sup>. Heil und Herrschaft sind biblisch nie einfach identisch. Damit liefert Gott sich nicht der natürlichen Evidenz aus, ist aber trotzdem als der in der Welt Anwesende und Handelnde und damit als ihr kritischer Maßstab zu

---

<sup>22</sup> Vgl. z.B. die kritischen Anmerkungen von *W. Trutwin*, Rezension (s. Anm. 14), bzw. die im Band ‚Mosaische Unterscheidung‘ selbst abgedruckten Repliken von *E. Zenger*, Was ist der Preis des Monotheismus? MU 209–220 und *G. Kaiser*, War der Exodus der Sündenfall? MU 239–272.

<sup>23</sup> *J. Werbick*, Absolutistischer Eingottglaube? Befreiender Polytheismus?, in: T. Söding (Hrsg.), Ist der Glaube Feind der Freiheit? (QD 196), Freiburg 2003, 142–175, 159.

denken.<sup>24</sup> So drängt sich die Mosaische Unterscheidung gerade dort auf, wo Gottesehrfahrungen und Gottesehrinnerungen gerade in ihrer Kontrafaktizität zu einer allzu weltlichen Erfahrung Gott als denjenigen erkennen lassen, der die Unwahrheiten der Welt der natürlichen Evidenzen ebenso aufdeckt, wie er einen Weg aus der Sackgasse der allzu menschlichen Strukturen und ihrer offenen wie subtilen Unterdrückungsmechanismen weist.<sup>25</sup>

Daher beinhaltet jene Trennung von Gott und Welt, jene Transzendenz, die das biblische Bilderverbot ausdrückt, eine grundlegende Sensibilität für die ‚Gebrochenheit‘ jedes göttlich-menschlichen Machtkontinuums und dementiert damit jeden Automatismus einer Identifikation von Herrschaft und Heil. „Der transzendente Gott lässt sich prinzipiell nicht einbinden in menschliche Interessen.“<sup>26</sup> Die Transzendenz Gottes, von der die Bibel spricht, bedeutet daher zunächst einmal ‚Nicht-Vereinnahmbarkeit‘. Transzendenz ereignet sich hier als ‚privative Präsenz‘.<sup>27</sup> Gottes Transzendenz wehrt sich gegen jegliche „funktionalistischen Immanenzideologien und die von ihnen legitimierten Realitäten“<sup>28</sup>. Demgegenüber zeichnet sie sich gerade in ihrem Ereigniswerden in eine „Kultur der Alternitätsmarkierungen“ ein, die eine vereinnahmende Identifikation nicht mehr zulässt<sup>29</sup>. Der biblische Monotheismus etabliert sich damit aber ausdrücklich als ‚Gegenbesetzung‘ des religiösen Funktionalismus<sup>30</sup> und damit auch jeglicher politischer Instrumentalisierung von Religion. Das ist das unaufgebbare aufklärerische Potenzial gerade der politisch so verdächtigsten ‚Mosaischen Unterscheidung‘. Der biblische Monotheismus ist gerade deshalb ein aufgeklärter und aufklärerischer Monotheismus, weil er „da-

---

<sup>24</sup> Vgl. ebd.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 163.

<sup>26</sup> Ebd., 170.

<sup>27</sup> Vgl. ebd. (in Anspielung auf *E. Nordhofen*, Die Zukunft des Monotheismus, in: K. H. Bohrer [Hrsg.], Nach Gott fragen. Über das Religiöse, Sonderheft ‚Mercur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken‘, Berlin 1999, 828–846, 845).

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Ebd., 171.

vor zurückschreckt, Gott zum Instrument seines eigenen Willens zu machen“<sup>31</sup>. Der ‚privative Monotheismus‘ der Bibel begründet letztlich auch ein Bestreitungsdenken<sup>32</sup>; er ist notwendig ‚unbefriedigend und ungesättigt‘; er ist „die Religion der nicht aufgehenden Rechnungen“<sup>33</sup>. Der Assmannsche Konnex von Monotheismus und Gewalt verkennt genau diese Grunddimension des biblischen Monotheismus grundlegend.

So kritisiert Thomas Bauer zu Recht: Das Phänomen des Monotheismus alleine führt eben nicht automatisch zur intoleranten Bekämpfung aller konkurrierenden Wahrheitsansprüche, das macht sich am Potential einer gerade nicht auf Eindeutigkeit sondern auf Ambiguität wert legenden Schrifthermeneutik fest: „Denn der eine Gott kann seine eine Botschaft mit zahlreichen Varianten offenbaren und eine unendliche Fülle an Deutungsmöglichkeiten in sie hineinlegen. Er kann die Handlungen der Menschen beurteilen, aber sich entweder die verschiedenen Beurteilungen, die die Menschen aus seiner Offenbarung herauslesen, gleichermaßen zu eigen machen [...] oder doch jene, die zu einer abweichenden Meinung kommen, tolerieren. Es ist typisch für Assmanns westlichen Ansatz, daß das Problem in der Zahl der Götter gesehen wird, also auf der transzendentalen Seite, der Seite der letztendlichen Wahrheit, und nicht auf Seiten der die Wahrheit erkennenden oder nicht erkennenden Menschen, um deren Handlungsspielraum es schließlich geht.“<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> E. Nordhoben, *Zukunft* (s. Anm. 27), 834. Das usurpatorische Interesse an der Instrumentalisierung der Gottheit hat es dagegen „im Polytheismus allerdings wesentlich leichter. Jedem menschlichen Interesse entspricht eine himmlische Adresse [...]. Es entspricht einem tiefsitzenden Tauschprinzip, das im Verkehr der Menschen untereinander als Grundregel sozialen Verkehrs wirkt. Nicht nur Waren werden äquivalent getauscht, sondern Sym- und Antipathien [...]. Entsprechend unterliegt die Wechselwirtschaft mit den Göttern ebenfalls dem Grundgesetz eines symbolischen Tauschverkehrs“ (ebd., 837).

<sup>32</sup> Ebd., 841.

<sup>33</sup> Ebd., 842.

<sup>34</sup> T. Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam*, Berlin 2011, 378.

Wenn aber der biblische Monotheismus sich gerade aufgrund der in ihm steckenden Apophatik als politisch aufgeklärter und damit nicht mehr missbrauchbarer Glaube erweist, vermag er nicht nur einer allzu naheliegenden politischen Vereinnahmung entgegenzutreten, sondern auch nach innen ikonoklastisch zu wirken<sup>35</sup>. Das gilt auch und gerade für den durch die ‚Mosaischen Unterscheidung‘ scheinbar fundierten ‚sakrosankten Charakter‘ der Hl. Schrift. So betont Eckhard Nordhofen: „Bildliche Präsenz erzeugt fast zwangsläufig eine Magie, die Verwechslung von Zeichen und Bezeichnetem [...]. Der Buchstabe jedoch scheint gegen diese Verwechslung abgesichert. Ihm sieht man seine Stellvertretung an. Er bleibt ein Zeichen, das verweist“.<sup>36</sup> Und das damit eben nicht für immer und ewig festgelegt werden kann, sondern in der Dynamik des Verweischarakters, ja der ‚Leerstelle‘, die es benennt, offen gehalten werden muss. Der Verweischarakter macht die Notwendigkeit einer angemessenen Auslegung offensichtlich und fordert zur argumentativen Begründung heraus. Angesichts des Bestreitungspotentials, das der ‚Mosaischen Unterscheidung‘ innewohnt, muss daher auch jede Auslegung immer wieder ‚gebrochen‘, d. h. in Frage gestellt werden. Die Schrift selbst hat keinen statischen, sondern einen dynamischen, ja, befreienden Charakter. Sondern angemessene Schriftauslegung versteht sich als ‚Freihalten‘ jener Stelle in der Weltlichkeit der Welt, die diese für die Transzendenz offenhält. Assmanns Kritik und seine Präferenz für das Sinnlich-Kultische konterkariert diese Dynamik, indem er Kult wie Schriftauslegung sakralisiert. Dagegen legt die Schrift selbst Wert auf das, was in Ansätze postmoderner Philosophie, wie der J. Derridas, als die Eigentümlichkeit alles Schriftlichen betont wird: die Abwehr eines Präsenzdenkens, ja gerade die Bedeutung der Schrift als ‚Spur‘ des Unausgesagten und Ausgeschlossenen.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Vgl. dazu *H. Verweyen*, *Botschaft eines Toten?*, Regensburg 2000; bes. Kap 1; *ders.*, *Gibt es einen philosophisch stringenten Begriff von Inkarnation?*, in: M. Olivetti (Hrsg.), *Incarnation*, Padova 1999, 481–489, 486f.

<sup>36</sup> *E. Nordhofen*, *Zukunft* (s. Anm. 27), 844.

<sup>37</sup> Vgl. ebd. In seinem neusten Werk – *Corpora. Die anarchische Kraft des Monotheismus* (Freiburg 2018) – betont *Eckhard Nordhofen* indes die Notwendigkeit einer weiteren Differenzierung, denn in „ihrer Simultaneität von

Dies offensiv nach außen auch zu vertreten, ist aber die notwendige Bringschuld einer Theologie, die sich gerade auf die ‚Heiligkeit‘ der Schrift, also ihre Qualität als ‚Offenbarungsmedium‘ beruft. Das heißt, auch deutlich zu machen, dass die Transzendenz des biblischen Gottes sich dagegen wehrt, von irgendwelchen ‚funktionalistischen Ideologien‘, den von ihnen legitimierten ‚Realitäten‘ oder einer sakrosankten Deutung seines Schrift-gewordenen Willens vereinnahmt zu werden. Mit einem solchen Gott lassen sich keine weltlichen Strukturen legitimieren. Alles, was sich durch die Erwählung durch diesen Gott für heilig hält, ist es nur, weil er der Heilige ist und niemand sonst. In sich bleibt es aber immer ‚Welt‘, Profanes, Unheiliges. Ein solcher Gott widerspricht auch allzu offenen kirchlichen Vereinnahmungsversuchen, obwohl die Kirchengeschichte voll davon ist. Eine Theologie unterm Bilderverbot kultiviert daher diese ‚Kultur des ganz Anderen‘. Das begründet sich letztlich im biblischen Gottesverständnis selbst.

Denn der biblischen Gottesrede ist auch und gerade eine apophatische, eine negative Theologie angemessen, weil sie „den Gottesbegriff reinigt wie auch die Rede von Gott und der Gottes-

---

Präsenz und Entzug schien die Schrift zunächst das ideale Gottesmedium eines Gottes zu sein, der sich offenbart, indem er sich gleichzeitig entzieht. So bot sie sich als grapholatrisches Kultobjekt an, konnte die Kultbilder ersetzen und damit eine folgenreiche Karriere in der Religionsgeschichte starten. Von der Gefahr, sich zu verselbständigen, zu veralten und sich nicht nur von ihrem Urheber, sondern auch von Ort und Zeit ihrer Entstehung zu entfernen, war sie aber keineswegs gefeit“ (ebd., 265). So wird gerade durch die inkarnatorische Dynamik des Christentums auch ‚Rolle und Funktion der Schrift‘ neu justiert (vgl. ebd.): „Seit das Wort Fleisch geworden ist, ist sie [die Schrift; JR] nicht mehr das einzige, vor allem aber nicht das letzte Wort Gottes. Das Fleisch gewordene Wort hatte das Schrift gewordene Wort paradigmatisch überboten, und Johannes hatte das Modell allen in Aussicht gestellt, die gleich ihm ‚Kinder Gottes‘ werden wollen“ (ebd., 266). Freilich wird jeder ‚inkarnatorische Monotheist‘, der sich selbst als ‚Gottesmedium‘ begriffen hat, „den Differenzmarker nie ausschalten, weil er weiß, dass er seine Gedanken nicht unbesehen für die Gedanken Gottes halten kann“ (ebd.). Damit ist indes auch jeder ekklesiologischen Vereinnahmung bzw. ‚Kurzschließung‘ von Schrift oder Schriftauslegung ein theologisch unaufgebbarer ‚Riegel‘ vorgeschoben.

beziehung des Menschen im theologischen und pastoralen Bereich vor Bagatellisierungen oder Instrumentalisierungen bewahrt<sup>38</sup>. ‚Negative Theologie‘ bedeutet, den kritischen Blick zum Prinzip zu erklären; die dialektische Grenzziehung von Transzendenz und Immanenz als ‚Basisgrammatik‘ zu begreifen, ohne die Theologie in ein vorkritisches Stadium zurückfallen würde.<sup>39</sup> Das hat massive Konsequenzen auf das Selbstverständnis der Bibel als ‚heiliger‘ Schrift. Denn ‚heilig‘ ist sie gerade durch ihre ‚beredete‘ Sprachlosigkeit: „Was [...] macht die Schrift heilig? Es ist in der Tat ihre Macht, aber nicht die Macht, fragwürdige Positionen zu erzwingen, sondern einer Sprachlosigkeit in Sachen Glauben nicht auszuweichen, die der Nachfragen wert ist und die mit Hilfe dieser Nachfragen überwunden werden kann. Die Bibel liefert gerade keine einheitliche Sprache, sondern gibt ein in sich plurales und differentes Bild ab. Darin liegt die sprachliche Herkunft ihrer Autorität“.<sup>40</sup> Genau hierin begründet sich zugleich ihr kritisch-selbstkritisches Potential: Sie „ermächtigt zur Suche nach einer überzeugenden Glaubenssprache oder entmächtigt eine unangemessene Sprache über den Glauben“<sup>41</sup>. Diese bleibende Verpflichtung zu Selbstaufklärung und Selbstkritik jeder Gottesrede ist nun aber zugleich der systematische Dreh- und Angelpunkt jeder biblischen Hermeneutik.

---

<sup>38</sup> E.-M. Faber, Negative Theologie heute. Zur kritischen Aufnahme und Weiterführung einer theologischen Tradition in neuerer systematischer Theologie, in: ThPh 74 (1999) 481–503, 502f.

<sup>39</sup> Vgl. G. M. Hoff, Die Neuen Atheismen, Regensburg 2009, 84.

<sup>40</sup> H.-J. Sander, Die kritische Autorität der Exegese für die Dogmatik. Theologie im Zeichen einer prekären Differenz über die Heilige Schrift, in: U. Busse (Hrsg.), Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche (QD 205), Freiburg 2005, 38–75, 59.

<sup>41</sup> Ebd., 60.

### 3. Epistemologische Grundprinzipien einer biblischen Hermeneutik

#### 3.1. Gottesrede ist immer eine Rede in Bildern

Gottesrede ist so vielfältig wie die Gottes-Erfahrungen der Menschen, die in und mit Bildern ihr Glaubenszeugnis über das ablegen, was sie mit diesem Gott erfahren, erlebt haben. Ihre Gottesbilder sind dort, wo sie ‚treffen‘, eben keine Bilder, die die Menschen nach ihren Wünschen und ihren Projektionen angefertigt haben, sondern es sind Wortbilder und Gottesreden, die sich ‚eingestellt haben‘, die geprägt sind von der Beziehung, dem Geschehen zwischen Gott und Menschen.<sup>42</sup> Welchen Sinn sollen sie haben und von woher kommt dieser Sinn? Aus der gemachten Erfahrung der befreienden Begegnung mit Gott oder aus einer Rede von Gott, die nur als theologisch überformtes Mittel allzu menschlichen Zwecken wie Macht, Herrschaft, Selbstimmunsierung, Identitätsgewinn o. ä. dient.<sup>43</sup> Dennoch gehören Sprechen über Gott und Bilder in unauflösbarer Weise zusammen. Dort, wo Religion und Theologie sich von ihrer Sprach- und Bildkompetenz verabschieden, dort berauben sie sich ihrer eigenen lebensweltlichen Basis. Zugleich haben Bilder aber eine bleibende ‚Kehrseite‘. Sie stehen immer in Gefahr, ‚Projektionen‘ zu sein, d. h. all das, was erfahren und daher bebildert wird, auf das ‚Menschenmaß‘ zu reduzieren. Zu einer ‚Theologie der Gottesbilder‘ und damit einer ‚Sprachlehre‘ des Glaubens gehört also immer auch eine kritische Reflexion. Eine selbstkritische Theologie hat zuzugestehen, „dass sich in den Gottes-Bildern der Bibel und der sich anschließenden Glaubensüberlieferungen nicht nur Gottes Wirklichkeit widerspiegelt, sondern ebenso sehr, wenn nicht noch mehr die Wirklichkeit des Menschen, die konkrete gesellschaftlich-politische Situation, seelische oder gesellschaftliche Konflikte, handfeste Interessen und erschütternde Umbrüche, Aufbrüche und die Verarbeitung von Enttäuschun-

---

<sup>42</sup> Vgl. dazu besonders: *J. Werbick*, *Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre*, München 1992.

<sup>43</sup> Vgl. *J. Werbick*, *Auf der Spur der Bilder*, in: *BiKi* 54 (1999) 2–9, 5.

gen.“<sup>44</sup> Die Geschichte des Sprechens über Gott war und ist immer auch eine ‚Missbrauchsgeschichte‘.

Daher hat die theologische Hermeneutik als kritische Reflektionsinstanz der Glaubenssprache die Aufgabe, immer wieder ihr eigenes Denken und Sprechen in Bildern, ihre eigene Gottesrede kritisch zu reflektieren. Sie beschreibt, entfaltet und lotet die Bilder aus, in denen sich christlicher Glaube zur Sprache bringt, sich unsere Welt erschließt und verständlich macht. Sie unterwirft sie dabei dem Kriterium der kritisch-denkerischen Verantwortung. Bei einer kritischen Verantwortung kann es nicht darum gehen, die ‚projektionsverdächtigen‘ Teile solcher Bilder einfach herauszufiltern, um einen ‚gereinigten‘ Rest echter Gottesbilder und ‚treffender‘ Glaubenssprache daraus zu destillieren, sondern das Ziel muss sein, die Augen für die Missbräuchlichkeit der Bilder wie die Mangelhaftigkeit von Sprache offen zu halten und dennoch auf ihren positiven Ertrag nicht einfach zu verzichten.<sup>45</sup>

### 3.2. Eine angemessene biblische Hermeneutik steht sowohl diesseits wie jenseits des Grabens der Anthropologie

Bei allen Vorbehalten, die im Rekurs auf das biblische Bilderverbot und seine Kriteriologie zu formulieren sind und stets zu bedenken bleiben, ist es die Konsequenz der theologisch notwendigen ‚Wende zur Anthropologie‘, dass Gott zum Menschen nicht in irgendeiner ‚übernatürlichen‘, ‚von oben‘ kommenden Weise spricht, sondern mitten aus der Welt, in ganz eigenen menschlichen Erfahrungen. Gott enthüllt sich, indem er sich in den Menschen hineinhüllt – so hat dieses Paradox einmal Hans Urs von Balthasar auf den Punkt gebracht. Und weil das so ist, bleibt dem ‚Sprechen Gottes‘, dem ‚Wort Gottes‘ nichts Menschliches fremd. Es ist existentiell, personal, politisch, kulturell, ja wie Jesus von Nazareth zeigt, in allen Fasern zutiefst menschlich.

---

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Vgl. ebd.

Gott bedient sich des Menschen und seiner Fähigkeiten, um sich selbst mitzuteilen.

Wo der Mensch in der Mitte seiner Existenz getroffen und herausgefordert ist, wird er zum Sprachrohr dessen, was ihn getroffen hat, was mit ihm passiert ist. Das ‚Gott spricht‘ ist also als Gotteserfahrung von der sie aussprechenden und artikulierenden Selbsterfahrung des Menschen wohl zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Christliche Glaubenssprache muss daher nicht künstlich differenzieren zwischen Wort Gottes und menschlichem Sprechen, wie es z. B. sowohl eine fundamentalistische wie eine relativistische Bibelauslegung tun.<sup>46</sup> Gott schafft es, auf menschliche Weise mit uns ins Gespräch zu kommen und trotzdem oder gerade darin, seine Wahrheit auszusagen.

Die theologische Rede vom ‚Wort Gottes‘ können wir damit als analoge Rede identifizieren. Sie ist ein Bild dafür, dass Gott der primäre und souverän Handelnde in der Beziehung von Gott und Mensch ist. Indes darf diese Anrede Gottes dem Menschen nicht fremd bleiben. Der Offenbarungsbegriff des II. Vatikanums, wie ihn insbesondere die Offenbarungskonstitution *Dei verbum* vertritt, lehrt nicht nur die kommunikative Dialoghaftigkeit der Selbstoffenbarung Gottes, sondern auch ihre anthropologische Grundstruktur und Mitte. Daher ist der Gottesrede auch nichts Menschliches fremd. Letztlich haben wir das Wort Gottes immer nur im Menschenwort, nicht daneben, nicht davor, nicht darüber, sondern eben mitten drin. Ist damit aber nicht dem menschlichen Subjektivismus Tür und Tor geöffnet? Hier ist die Unterscheidung der Geister gefragt. Auch das ‚Gotteswort in Menschenwort‘ kennt auf der Basis des Bildverbots Kriterien für seine Richtigkeit.

Gerade weil nun aber nicht Semantik oder Grammatik die christliche Glaubenssprache unterscheiden, wohl aber die Pragmatik, ist jene Beziehung, die zwischen dem Sprechenden und dem Hörenden, dem Gesagten und dem zur Sprache Gebrachten erzeugt wird, zentral für diese Kriteriologie. Gott selbst ‚spricht‘ und bleibt zugleich derjenige, der noch einmal von sei-

---

<sup>46</sup> Vgl. O. H. Pesch, Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis, in: HFT<sup>h</sup> 4 (1988) 27–50, 45 f.

nem Wort zu unterscheiden ist. Gott geht nicht in dem auf, wie er sich hier und jetzt geschichtlich zeigt. Er benutzt Geschichte, Welt und Menschen, um sich selbst mitzuteilen, ist aber nicht über die Geschichte und das Weltliche so greifbar, dass man ihn daran festhalten, gar ihn manipulieren könnte. Er benutzt die Welt als sein Organ, ermächtigt sie aber nicht; er beherrscht sie, lässt sich aber nicht von ihr beherrschen. So können wir die pragmatischen Konsequenzen des Bilderverbots wohl am besten umschreiben. Was ist aber angesichts dieses in der Welt erscheinenden, nicht aber in ihr aufgehenden Gottes die angemessene Reaktion des Menschen? Wozu ist er ‚ermächtigt‘ und wozu nicht?

### 3.3. Metaphorik und Dynamik als Grundzüge einer biblischen Hermeneutik unter dem Maßstab des Bilderverbots

Zutreffend von Gott sprechen können die Menschen nur, weil Gott sich selbst zur Sprache bringen will, indem er die Menschen so anspricht, dass sie ihm mit und durch ihre eigene Sprache antworten. Freilich, eine solche ‚Ansprache‘ traut dem menschlichen Sprechen auch die theologische Sprach- und damit Wahrheitsfähigkeit zu. Das Neue Testament spricht vom menschengewordenen Wort Gottes, einem Wort, das den Menschen von Gott erzählt und dazu herausfordert, selbst zu sagen, ob man das, was als Aussage zugemutet wird, wirklich hören, verstehen und annehmen will. Diese Gestalt des menschengewordenen Wortes traut freilich seinen Zuhörern zu, sie zu verstehen und sich auf den Weg zu machen. Jesus Christus ist die ‚Grundmetapher‘ Gottes, mit allem, was an Anstößigkeit, Provokation, Infragestellung und Bilderverbot dazu gehört. Verstanden werden kann auch diese Metapher nur, wenn man sich auf das in ihr Ausgesagte einlässt. Daher ist authentische Glaubenssprache nie Aussagesprache, Definition oder gar Festlegung, sondern sie will zu denken geben, will vermitteln, was uns unbedingt angeht; will herausfordern und andere auf den Weg bringen.

Gerade darum ist die metaphorische Sprache mit all ihren Eigenschaften die Sprachgestalt der Religion und des Glaubens

schlechthin. Sie provoziert zur Übersetzung dessen, was Zeugen bezeugen wollen, und ruft dazu heraus, die Übersetzung in das eigene Lebenszeugnis zu überführen, dort Wirklichkeit werden zu lassen. Diese Nachfolge der Spur des Zeugnisgebens provoziert dazu, ein je neues eigenes Lied anzustimmen. Nachfolge provoziert immer neue Gestalten der Glaubenssprache.<sup>47</sup> Die Aufgabe der Biblischen Hermeneutik ist es dabei, diese Gestalten der Glaubenssprache auf die Dynamik der in ihr verwendeten Bilder hin zu untersuchen, diese Dynamik zu beschreiben und in ihren Grundzügen auch zu systematisieren. Die eigentliche Herausforderung der Glaubenssprache kommt dabei zumeist von den Bildern und Bildgestalten, die gerade nicht in Definitionen, Begriffen eingeholt werden können, sondern die immer über die allzu gängigen Formeln und Festlegungen hinausreichen und über die dennoch Rechenschaft abgelegt werden muss. „Eine der Vernunft verpflichtete Theologie tut nichts anderes, als diese prekäre Konstellation zu hegen und den Stachel der Bekehrungsbedürftigkeit aller Gottesrede scharf zu machen.“<sup>48</sup> Glaubenssprache, die sich dieser bleibenden Dynamik ausliefert, widersteht daher einfachen Festlegungen. Sie lässt sich nicht in Denkschablonen pressen. Sie ist dort angemessen, wo sie herausfordert, wo sie zu denken gibt, wo sie deutlich macht, dass Glaube eine persönliche Herausforderung ist und daher seine Sprache eine grundlegende persönliche existenzielle Dimension hat.

Wie steht es nun aber mit der Wahrheitsfähigkeit des solchermaßen fiktional und narrativ Bezeugten? Oder wie Klaus Müller kritisch anmerkt: „Die Frage [...] steht [...] für jede Theologie im Raum, die für ihre exegetische Arbeit auch nur ansatzweise die Parameter historisch-kritischen Denkens in Geltung setzt. Längst ist sie damit konfrontiert, dass nicht nur etwa die [...] als Poesien oder Identitätsmanifeste erkannten Schöpfungsgeschichten oder wichtige Teile der Evangelien wie etwa die Kindheitsgeschichte literarisch gesehen theologisch komponierte Narrative, also Fik-

---

<sup>47</sup> Für jegliche Zeugnisgabe, auch der kirchlichen, gilt indes die mit Eckhard Nordhofen festzuhaltende Einschränkung s. o. Anm. 37.

<sup>48</sup> K. Müller, Gott, Gewalt und die Gegenmittel der Vernunft. Über philosophisch-theologische Religionshege, in: S. Grillmeyer u. a. (Hrsg.), Eins im Eifer? Monismus, Monotheismus und Gewalt, Würzburg 2010, 59–82, 80.

tionen sind, sondern genauso über weite Strecken die oft so historisch wirkenden Erzählungen des Alten Testaments [...]. Was aber hat es dann mit der religiösen Wahrheit solcher Traditionen auf sich?“<sup>49</sup> Mit Rekurs auf Thomas Manns Epochenroman ‚Joseph und seine Brüder‘ macht sich Müller hier für die innere Dialektik von ‚Selbstwerden Gottes und des Menschen‘ als philosophisch fundierende Denkform stark. Denn es ist genau dieses „Changieren der Erzählung ‚zwischen Finden und Erfinden“, das „emanzipatorisch jenen Freiheitsraum [eröffnet], in dem allein unter den Bedingungen der Moderne Religion so etwas wie Bindekraft entfalten kann“<sup>50</sup>.

#### 4. Wie aus biblischer Hermeneutik eine theologische Grunddisziplin wird: Von der bleibenden Notwendigkeit des kritischen Potentials von Religion

##### 4.1. Auf dem Weg zu einer ‚zweiten Naivität‘

Angesichts der für eine angemessene Hermeneutik notwendige Erinnerung an die Bedeutung negativer Theologie erweist sich die metaphorische Rede als die einzige Sprachform, die inhaltlich wie formal einer Glaubenssprache unter dem Bilderverbot überhaupt angemessen ist, denn das entscheidende Kennzeichen der Glaubenssprache als metaphorische Rede ist ihre existentielle Dimension. Glaubenssprache ist gerade als metaphorische Rede ein Dialog von Zusage und Aussage, Anrede und Eigenrede, Anspruch und Widerspruch. Dabei hält das Bilderverbot in Form wie Inhalt dieses Verhältnis von treffender und immer wieder herausfordernd-infragestellender Gottesrede bewusst offen.

Um dies systematisch-hermeneutisch fruchtbar zu machen, braucht es zunächst – mit den Worten Klaus Müllers – „unbeschadet des Rechts der affektiv-performativen Gottrede der beständigen Kritik ihrer Anthropomorphie, sozusagen ein kontinu-

---

<sup>49</sup> K. Müller, In der Endlosschleife von Vernunft und Glaube. Einmal mehr Athen versus Jerusalem (via Jena und Oxford), Münster 2012, 185.

<sup>50</sup> Ebd., 187.

ierliches Gebrochenwerden durch das hermeneutische Prinzip der ‚seconde naïvete‘<sup>51</sup>. Diese ‚zweite Naïvität‘ besteht im Prinzip darin, „nicht nur eine Geschichte, sondern auch ihr Erzähltwerden zu erzählen“<sup>52</sup>. Der Rezipient wird zu einer freien Stellungnahme zum Erzählten befähigt und gerade dadurch wird in den Wahrheitsanspruch des Erzählten mit hineingenommen, indem er an der Wahrheitsfindung beteiligt wird. „Es besteht – bündig gesagt – darin, mit heiligen Texten so umzugehen, *als ob* sie wahr seien, ohne dass ihr fiktional-performativ-poetischer Charakter sie deswegen wahrheitsunfähig machte.“<sup>53</sup> Machen wir das Ganze konkret: „Die heiligen Bücher werden zunächst kritisch gelesen, historisch analysiert, in ihrem literarischen Charakter gewürdigt: ob sie Mythos, Legende, Poesie oder Geschichtserzählung sind; sie werden auf ihren möglichen historischen Gehalt hin untersucht usw. Und dann werden sie nochmals gelesen, so, als ob sie wahr seien – darum ‚zweite Naïvität‘. Zweite nach der ersten Naïvität, die sich um all die eben genannten Fragen keine Gedanken macht. Aber das Erstaunliche dabei ist, dass bei gar nicht wenigen Passagen der Bibel, von denen wir mit größter Sicherheit sagen können, dass sie gar nichts Historisches im Sinne von geschehenen Ereignissen oder nur sehr wenig davon beinhalten, dass gerade diese Texte genau dadurch theologisch zu sprechen beginnen, dass man sie in dieser Als-ob-Optik liest.“<sup>54</sup> So gelesen sind die Ansprüche der biblischen Texte quasi im Modus des Potentialis weit höher als die sozialhistori-

---

<sup>51</sup> K. Müller, Gottes Zorn, der Menschen Eifer und die theologische Vernunft. Zu Peter Sloterdijks affektanalytischer Gotteskritik, in: M. Striet (Hrsg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?* Freiburg 2008, 77–98, 90. Zum Begriff vgl. *ders.*, *Dogmatik und Exegese*, in: *Wort und Antwort* 51 (2010) 101–102, 101: „Das ist eine Wendung, die schon bei Peter Wust auftaucht, dann in einem geschichtsphilosophischen Essay von Max Scheler aus dem Jahr 1928 begegnet, aber erst viel später durch den französischen Philosophen Paul Ricœur prominent geworden ist“.

<sup>52</sup> H. Kurze, *Mondwanderungen. Wegweiser durch Thomas Manns Josephs-Roman*, Frankfurt 1993, 158.

<sup>53</sup> K. Müller, *Theismus unter Dauerbeschuss. Gottesglaube im Visier gegenwärtiger Kulturkritik*, in: R. Langthaler/K. Appel (Hrsg.), *Dawkins' Gotteswahn. 15 Antworten auf seine atheistische Mission*, Wien 2010, 31–56, 55.

<sup>54</sup> K. Müller, *Dogmatik* (s. Anm. 51), 102.

sche Nivellierung der Jesus-Gestalt zu einem „Weisheitssprüche absondernden Wanderprediger a la Dalai Lama“.<sup>55</sup> Eine sich selbst überlassene historisch-kritische Exegese aber, „die sich nicht wenigstens im Modus des *Potentialis* auf die Erwägung der Wirklichkeitsdeckung der von ihr untersuchten Narrative überschreitet, kann nur in eine skeptische Endlosschleife münden und damit ihre eigene theologische Relevanz dementieren“<sup>56</sup>. Die Annahme, dass die fiktionalen Narrative religiöser Texte ‚wahr‘ sein könnten, und damit eine „solche kognitiv aufgeladene Religionshermeneutik [sind] nur dort möglich, wo Religion nicht a priori unter Illusionsverdacht und Irrationalitätsvorbehalt gestellt ist, sondern zumindest die Möglichkeit erwogen wird, Religionen inklusive ihrer Formdifferenzen als Selbstdeutungen bewussten Lebens aufzufassen. Die etwaige Referenz, also Wirklichkeitsdeckung religiöser Geltungsansprüche, hätte dann eine Theologie zu erkunden, die sich im Durchgang durch das Geschäft philosophischer Kritik die Kompetenz erworben hat, eine überzeugende ‚Grenzregie der Vernunft‘ in ihre Agenda aufzunehmen“<sup>57</sup>. Ein zweites kommt hinzu.

#### 4.2. Sprachkritik und Sprachfähigkeit als Kerngeschäft

„Die Leute wollen keinen Gott, als in ihrer Uniform, ein menschliches Fabelthier“<sup>58</sup> – so hat bereits Johann Gottfried Herder in einem Brief vom September 1787 das damit verbundene Problem ironisch auf den Punkt gebracht. Herders süffisante Bemerkung rekurriert indes auf ein uraltes Argument der Religionskritik, das auf den Vorsokratiker Xenophanes von Kolophon zurückgeht und in der prägnanten Fassung eines Nikolaus von Kues dann so klingt: Wie die Menschen in ihrem Welt- und Gottverhältnis „hominizant“, so würden „omnes leo-

<sup>55</sup> Vgl. ebd.

<sup>56</sup> Ebd.

<sup>57</sup> K. Müller, Theismus (s. Anm. 53), 55.

<sup>58</sup> J. G. Herder, Brief an Fr. L. W. Meyer, in: ders., Briefe. Gesamtausgabe 1763–1803, hrsg. v. Karl-Heinz Hahn, Bd. 5, Weimar 1979, Nr. 226. 238.

nes leonizare“ (würden alle Löwen leonisieren).<sup>59</sup> Feuerbach entwickelt daraus knapp 50 Jahre nach Herder seine Projektionshypothese, um die Theologie – wie er meint – endgültig vom Kopf auf die Füße zu stellen und aus jeder theologischen Aussage letztlich eine anthropologische zu machen, und damit jeder allzu selbstverständlichen Gottesrede nachdrücklich den Boden unter der Füßen zu entziehen.

Von prinzipieller Bedeutung für unser Nachdenken über eine angemessene Biblische Hermeneutik ist daher jene mahnende Grunderkenntnis, die aus Feuerbachs Theorie abgeleitet werden kann und letztlich die Grenzlinien jeder Erkenntnistheorie nach der Kantischen Wende zur Anthropozentrik nochmals stark macht: Hat der Mensch als bedingtes Wesen überhaupt Zugang zu etwas jenseits dieser Bedingtheiten; kommt er über seine menschlichen Denk- und vor allem auch Sprachbedingtheiten eigentlich je hinaus? Oder ist nicht jeder Versuch, darüber hinaus zu kommen, von vornherein sinnlos? Religiöse Sätze können eigentlich keinen ‚objektiven‘ Sinn oder Inhalt jenseits des Projizierens haben. Denn wir haben letztlich keinen anderen Zugang zu den Dingen als über unsere Vorstellungen, unsere Sprache. Klarheit über die Dinge lässt sich aber nur über die Klärung ihrer sprachlichen Artikulation erlangen. Hier nehmen die religionsphilosophischen Fragen aber eine besondere Position ein: Sie sind ohne sprachliche Prüfbarkeit, eben weil sie sich nicht empirisch bewahrheiten, oder logisch ableiten lassen; weil sie sich von ihrem projizierten Sprach-Gehalt gar nicht trennen lassen. Daher sind sie eigentlich empirisch sinnlos.

Trifft eine solche Einschränkung, wie sie insbesondere von der analytischen Sprachphilosophie eingebracht wurde, aber den Charakter von religiöser Sprache überhaupt? Spricht Religion überhaupt so über eine empirische Wirklichkeit, dass sie an ihrem Wirklichkeitsgehalt zu beurteilen wäre oder deutet sie nicht vielmehr die Wirklichkeit? Religiöse Sprache ist kein Ausdruck bestimmter Sachverhalte, sondern eine Interpretation eigentlich ‚weltlicher‘ Sachverhalte. Sie hat wirklichkeitsdeutende

---

<sup>59</sup> *Nikolaus von Kues*, *Dialogus de Genesi*. 437 zitiert nach K. Müller, *Theismus* (s. Anm. 53), 55.

Funktion. Es sind keine Aussagesätze darüber, was in der Welt Sache ist, sondern wie das, was eine ‚Sache von Bedeutung‘ ist. Und wie das, was so ‚Sache‘ ist, praktisch wirksam wird. Es geht nicht um Fakten in der Welt, sondern um Sichtweisen auf die Welt als Ganze und die daraus resultierenden Einstellungen zur Welt. Hier kann nur eine selbstkritisch ‚aufgeladene‘ Hermeneutik dazu helfen, diese ‚Sache‘ auch so zur Sprache bringen, dass sie in einer aufgeklärten, säkularisierten und pluralen Welt diskursfähig wird. Um eine solche theologische Hermeneutik zu ringen lohnt.

Sie lohnt zum einen, weil sich das Potenzial von Religionen als Sinnressourcen ohne sie nicht retten ließe, denn religiöse Überlieferungen besitzen – wie das Jürgen Habermas einmal formuliert hat –, „für moralische Intuitionen insbesondere im Hinblick auf sensible Formen eines humanen Zusammenlebens eine besondere Artikulationskraft. Dieses Potential macht religiöse Rede bei entsprechenden politischen Fragen zu einem ernsthaften Kandidaten für mögliche Wahrheitsgehalte, die dann aus dem Vokabular einer bestimmten Religionsgemeinschaft in eine allgemein zugängliche Sprache übersetzt werden können“<sup>60</sup>. So behaupten die Weltreligionen „innerhalb des differenzierten Gehäuses der Moderne einen Platz [...], weil ihr kognitiver Gehalt noch nicht abgegolten ist. Jedenfalls ist nicht auszuschließen, dass sie semantische Potentiale mit sich führen, die eine inspirierende Kraft für die ganze Gesellschaft entfalten, sobald sie ihre profanen Wahrheitsgehalte preisgeben“<sup>61</sup>. Nur so entgeht die postsäkulare Gesellschaft „der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn“ in ihrem eigenen Haus.<sup>62</sup> Der demokratische Commonsense „muss auch die mediale Vergleichgültigung und die plappernde Trivialisierung aller Gewichtsunterschiede fürchten. Moralische Empfindungen, die bisher nur in religiöser Sprache hinreichend differenzierten Ausdruck besitzen, können

---

<sup>60</sup> J. Habermas, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion, Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005, 119–154, 137.

<sup>61</sup> Ebd., 149.

<sup>62</sup> J. Habermas, Glauben und Wissen, Frankfurt 2001, 29.

allgemeine Resonanz finden, sobald sich für ein fast schon Vergessenes, aber implizit Vermisstes eine rettende Formulierung einstellt“<sup>63</sup>. Eine recht verstandene Säkularisierung vernichtet also nicht, sondern „vollzieht sich im Modus der Übersetzung“<sup>64</sup>, die eine „säkularisierende und zugleich rettende Dekonstruktion von Glaubenswahrheiten“ darstellt.<sup>65</sup>

Und sie lohnt zum anderen, weil aus systematisch-theologischer Perspektive noch ein Schritt weiterzugehen und dabei auch das kritische Vernunftpotenzial religiöser Rede aufzunehmen ist. Dieses kritische Potenzial sollte gerade gegenüber den Vereinseitigungen, ja Pathologien der säkular gewordenen Vernunft und einer immanenten Betriebsblindheit der Moderne nicht allzu schnell stillgelegt werden.<sup>66</sup> Darauf hat zu Recht Benedikt XVI. nicht nur in seiner Diskussion mit Habermas immer wieder hingewiesen.<sup>67</sup> Auf diese unverzichtbare immanente Vernunftpotential der Religion macht u. a. Georg Essen aufmerksam. Essen möchte daran festhalten, „dass die ‚Anverwandlung‘ des religiösen Gehalts durch die Vernunft, von der Habermas spricht, in einer Weise durchgeführt werden kann, dass ihre Ergebnisse ausdrücklich nicht die Säkularisierung und damit das Ende des Gottdenkens nach sich zieht“<sup>68</sup>. Diese Argumentation, die durch die Religion selbst zu leisten wäre, „müsste begründen können, daß die menschliche Vernunft den Gottesgedanken widerspruchsfrei denken kann und er also eine sinnvolle Idee darstellt.

---

<sup>63</sup> Ebd.

<sup>64</sup> Ebd.

<sup>65</sup> Ebd., 23.

<sup>66</sup> Vgl. dazu auch die Kritik von *H. Nagl-Docekal*, Eine rettende Übersetzung? Jürgen Habermas interpretiert Kants Religionsphilosophie, in: R. Langenthaler/H. Nagl-Docekal (Hrsg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien 2007, 93–119, bes. 117–119; *K. Müller*, Balancen philosophischer Topographie. Jürgen Habermas über Vernunft und Glaube: R. Langenthaler/H. Nagl-Docekal (Hrsg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien 2007, 216–237, bes. 227 ff.

<sup>67</sup> *J. Ratzinger/Benedikt XVI.*, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: J. Habermas/J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg 2005, 39–60.

<sup>68</sup> *G. Essen*, Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts. Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft, Göttingen 2004, 73.

Dabei wird diese Aufgabe einer *theoretischen* Verantwortung des Gottesbegriffs zu ergänzen sein durch den *praktischen* Aufweis, dass die Rede von Gott für das Gelingen menschlichen Lebens und Zusammenlebens eine humane Bedeutung besitzt. Wenn beides gelingt, [...] dann können wir die Sinnhaftigkeit der Gottesrede in einer Weise aufweisen, wie es dem rationalen Begründungsanspruch der Vernunft gemäß ist.“<sup>69</sup>

#### 4.3. Sinnressourcen biblischer Gottesrede jenseits einfacher Übersetzung

Mit einer rein abstrakten Suche nach der angemessenen Grundsignatur dieser Gottesrede ist es also nicht getan, so sehr diese eine für jede Religion verpflichtende, bleibend selbstkritische und in diesem Sinne fundamentale Aufgabe darstellt. Sie ist gerade auch in kriteriologischer Hinsicht unverzichtbar. Eine so zu strukturierende Gottesfrage bedarf aber der ‚Bebildung‘, der theologisch-hermeneutischen Umsetzung, die gerade auch ihr kritisches Potential fruchtbar macht und damit Kriterien liefert. Das lässt sich nirgendwo deutlicher machen als an der biblischen Anthropologie. Die Grundidee biblischer Anthropologie, die insbesondere die erste Schöpfungserzählung mit dem Gedanken der Gottesebenbildlichkeit (Gen 1,27) gerade in der Spur des bilderlosen, nicht vereinnahmbaren Gottes verbindet, zieht die notwendige anthropologische Konsequenz aus einem solchen anti-usurpatorischen Gottesbild und der sich daraus ergebenden Beziehung von Gott und Mensch.<sup>70</sup> Darin artikuliert sich jene, im säkular-nachauflärerischen Autonomiebegriff niemals erschöpfend erfassbare und auslotbare Grundlegung einer nicht verzweckbaren Würde des Menschen, die Habermas als ‚Intuition‘ der jüdisch-christlichen Tradition bezeichnet, „die auch dem

---

<sup>69</sup> Ebd., 72. Vgl. dazu auch M. Striet, Grenzen der Übersetzbarkeit. Theologische Annäherungen an Jürgen Habermas: R. Langenthaler/H. Nagl-Docekal (Hrsg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2007, 259–282; bes. 262 ff.

<sup>70</sup> Vgl. M. Striet, Grenzen (s. Anm. 69), 269 f., 273 ff.

religiös Unmusikalischen etwas zu sagen hat“<sup>71</sup>. Hierin begründet sich jene, dem jüdisch-christlichen Glauben eigene ‚Anwaltschaft‘, „die sich dazu bestimmt, dem anderen Menschen seine Würde schulden zu wollen, seinem um Anerkennung seiner Würde bittenden Blick nicht auszuweichen. Dies meint Autonomie. Dem anderen Menschen schulden zu *wollen*, was dieser zum Leben benötigt, und gerade darin wahrhaft Mensch zu sein.“<sup>72</sup>

Und so verwundert es kaum, dass an dieser Stelle Habermas jenen Grenzgedanken einer Art ‚agnostischen Gottespostulats‘ entwickelt, der – nehmen Religion und die sie reflektierende Theologie ihre Aufgaben ernst – selbst der säkularen Vernunft einsichtig zu machen ist: „Dass der Gott, der die Liebe ist, in Adam und Eva freie Wesen schafft, die ihm gleichen, muss man nicht glauben, um zu verstehen, was mit Ebenbildlichkeit gemeint ist. Liebe kann es ohne Erkenntnis in einem anderen, Freiheit ohne gegenseitige Anerkennung nicht geben. Dieses Gegenüber in Menschengestalt muss seinerseits frei sein können. [...] Gott bleibt nur solange ein ‚Gott freier Menschen‘, wie wir die absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht einebnen. Nur solange bedeutet nämlich die göttliche Formgebung keine Determination, die der Selbstbestimmung des Menschen in den Arm fällt. Dieser Gott braucht, weil er Schöpfer- und Erlösergott in einem ist, nicht wie ein Techniker nach Naturgesetzen zu operieren oder wie ein Informatiker nach Regeln eines Codes. Die ins Leben rufende Stimme Gottes kommuniziert von vornherein innerhalb eines moralisch empfindlichen Universums. Deshalb kann Gott den Menschen in dem Sinne ‚bestimmen‘, dass er ihn zur Freiheit gleichzeitig befähigt und verpflichtet.“<sup>73</sup>

Dieses Potential entwickelt allein die jüdisch-christliche Tradition, für die die biblischen Erzählungen im Plural ihrer narrativen Gehalte immer wieder und auf je unterschiedliche Art Zeug-

---

<sup>71</sup> J. Habermas, *Glauben* (s. Anm. 62), 30.

<sup>72</sup> M. Striet, *Verteidiger der Religion. Zu einem neuen Buch von Jürgen Habermas*, in: *HerKorr* 59 (2005), 508–512, 512.

<sup>73</sup> J. Habermas, *Glauben* (s. Anm. 62), 30.

nis ablegen. Und dafür lohnt es sich wahrlich zu streiten. Denn zu einer solchen diskursfähigen und selbstkritischen theologischen Hermeneutik dürfte es nur zwei Alternativen geben: die Naturalisierung jeglicher Religion, die sie à la Dawkins als gesellschaftlicher Massenwahn entlarvt oder als stammesgeschichtlich längst überholten Evolutionsvorteil weg-erklärt; hier wird am Ende der Mensch dann selbst ‚naturalisiert‘; oder die Verabschiedung durch kulturwissenschaftliche Umcodierung und damit Relativierung aller theologischen Überzeugungen. Diese Alternative sucht, wie Peter Sloterdijk zeigt, ihr Heil in einer der demographischen Aufklärung folgenden, globalen Biopolitik. Der aber fällt es dann nicht mehr allzu schwer, sich über die Idee von Freiheit und Subjektivität des Menschen als ‚zu überwindendes‘ religiöses Relikt oder schlichte ‚Illusion‘ einfach hinwegzusetzen.<sup>74</sup> Es scheint, als würde nur die biblische Intuition der Rede vom freien Gott letztlich die Freiheit des Menschen ‚retten‘ können. So gewinnt am „Ende [...] der JHWH-Monothetismus, die große Alternative zu den funktionalistischen Göttern, in seiner unverwechselbaren Simultanität von Da-Sein und Vorenthaltung, eine überraschende Aktualität“, denn nur ein ‚privativer Monotheismus der Vorenthaltung‘ „als das große Außerhalb und Gegenüber, als das Widerlager der Reflexion“ schützt wirksam gegen jede Form des Totalitarismus.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Vgl. zu dieser Option besonders *P. Sloterdijk*, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt 2007.

<sup>75</sup> *E. Nordhofen*, *Corpora* (s. Anm. 37), 315 f.