

„Poetik des Glaubens“: Hermeneutik und Theologie bei Paul Ricœur¹

MARGIT ECKHOLT

*Einführende These: Theologie als Rekonstruktion des Christlichen im
Pluralismus der Kulturen*

Der einschneidende Traditionsbruch für eine Kirche auf dem Weg zur Welt-Kirche und für die Vermittlung des christlichen Glaubens in dieser Welt-Kirche macht eine Neubesinnung auf Methodenfragen, ein neues Bedenken des Weges der Theologie in dieser Welt-Kirche, notwendig. Im Gespräch mit Paul Ricœur werden zwei neue Strukturmomente dogmatischer Methodenlehre auf dem Weg der Rekonstruktion des Christlichen als „Poetik des Glaubens“ und „Hermeneutik des Geistes“ bezeichnet. Poetik des Glaubens und Hermeneutik des Geistes schlüsseln die Frage nach dem „Wesen“, der Identität des Christlichen in der Pluralität kultureller Lebensgestalten auf; sie sind zu verstehen als ein Prozeß differenzierter Wahrheitsermittlung, ein Weg der Vergewisserung der Wahrheit christlichen Glaubens gerade angesichts der je neuen Ausbildung vielfältiger Lebensformen des Glaubens. Dabei wird davon ausgegangen, wie ein Glaube, der der Zeit in den Grund schaut und in ihr gerade in der Ausbildung neuer Lebensgestalten zu seiner Lebendigkeit findet, je neu, vom Wirken des Geistes Gottes angerührt, in den Wesensgrund und identitätsstiftenden Kern des Christlichen vorstößt. In diesen beiden Momenten soll gerade angesichts der Komplexität der kulturellen Vermittlungen heute und auch der Fortschreibung theologisch-hermeneutischer Ansätze der Traditionsprozeß christlichen Glaubens neu durchbuchstabiert werden.

Ein wesentliches Moment im Zuge der Ausdifferenzierung der Lebensformen des Glaubens ist die Reflexion auf diese Lebensformen und neuen Praktiken in Gestalt der theologischen Arbeit, der vielfältigen Formen, „Re-

1 Vgl. Dazu: Eckholt, Margit, *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Herder, Freiburg 2002.

chenschaft“ von diesem Glauben vor dem Forum der Vernunft und für die Glaubensgemeinschaft zu geben, darüberhinaus aber auch im Gespräch mit anderen religiösen Sinngestalten, mit Wissenschaft und Kultur in ihrer Vielfalt und Komplexität. Im Horizont christlichen Glaubens ist Zugang zur Wahrheit dieses Glaubens nur im „Modus des Zeugnisses“ möglich: Daß in Jesus von Nazareth die Wahrheit Gottes ansichtig geworden ist und Gottes Liebe sich in ihm stärker als der Tod erwiesen hat, ist von den Aposteln bezeugt worden, von Petrus, von Maria aus Magdala, den Jüngern auf dem Weg nach Emmaus und vielen anderen mehr (z.B. Joh 20,18; Mk 16,1-15; Lk 24,13-35). Und gerade weil jedes Zeugnis an die jeweilige Person des Zeugen und die Gemeinschaft der Zeugen geknüpft ist, fordert der Glaube „von seinen Uranfängen an zur Verständigung über den Glauben heraus, denn die Frage nach der Vereinbarkeit der unterschiedlichen Aussagen stellt sich sofort“.² Vom Grund der Poetik, vom Glauben an Jesus Christus und der sich in ihm offenbarenden Liebe Gottes, ergeben sich neue Einsichten in menschliches Miteinander, in Welt, Geschichte und Kultur; die verschiedenen Praxisgestalten werden in einen weiteren Horizont gestellt. Von daher stellt sich die Notwendigkeit einer reflexiven und kritischen Begleitung der verschiedenen Gestalten der Poetik des Glaubens, die sich je spezifisch in Geschichte und Kultur ausbilden, und dies gerade angesichts der vielfältigen anderen wissenschaftlichen Einsichten in menschliches Miteinander, in Welt, Geschichte und Kultur.

- 2 Hünermann, Peter, „Dogmatik – Topische Dialektik des Glaubens“, in: Kessler, Michael/Pannenber, Wolfhard/Pottmeyer, Hermann Josef (Hrsg.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen/Basel 1992, S. 577-592, hier: S. 583. – Auch Ricœur verbindet das Zeugnis mit dem Prozeß, die Vernunft des Glaubens zu erheben; auf diesem Weg kann es zu einer Einsicht in das grundlegende „Ereignis“ des Glaubens kommen, von dem die ersten Jünger ein je partikulARES Zeugnis abgelegt haben. Gerade in dieser Bezogenheit auf das Zeugnis erfährt dann die Vernunft einen *surcroît* und wird in einen weiteren Horizont gestellt. Ricœur, Paul, „Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu“, in: *Lectures 3*, Seuil, Paris 1994, S. 281-306, hier: S. 282: „Car j’ai l’espoir que, une fois entré dans le mouvement de l’intelligence de la foi, je découvrirai la raison même de cette contingence, s’il est vrai que le surcroît d’intelligence que j’en attends est indissolublement lié aux témoignages, chaque fois contingents, rendus par certains actes, par certaines vies, par certains êtres, à la vérité.“

Dieses Rechenschaftgeben vom christlichen Glauben zeichnet sich dabei durch zwei Momente aus: Zunächst geht es darum, im Angesicht der Kultur- und Humanwissenschaften usw. Rechenschaft vom eigenen Logos zu geben, Sinn und Vernunft des Christlichen in das Gespräch der anderen Wissenschaften zu bringen. Peter Hünermann hat dies folgendermaßen charakterisiert: „Die Bewährung dieses Glaubens liegt [...] darin, daß er Jesus Christus als ‘weltgeschichtliches’ Ereignis, und zwar als eschatologisches Geschehen, verstehen lehrt. Dies aber setzt voraus, daß sich von ihm her Einsichten in das Dasein des Menschen, der Welt und der Geschichte eröffnen, welche Welt und Geschichte im Sinne des Glaubens versteh- und vollziehbar machen.“³ Gerade weil die Lebensgestalten des Glaubens sich immer in Geschichte und Kultur ausgestalten, gilt es dann, die Vernunft des Glaubens im Dialog mit und unter Zuhilfenahme der Einsichten der anderen Wissenschaften aufzuzeigen. Das „Eigene“, das genuin Christliche, muß in der theologischen Arbeit aufgewiesen werden, wobei dieser Weg aber auch immer den „Umweg“ über die Fremde, das Andere, nehmen muß. Theologische Arbeit als Rechenschaft vom Glauben setzt immer bei dieser doppelten Gestalt an. Antworten auf die Frage nach dem „Eigenen“, der Identität des Christlichen zu geben, ist – aus Perspektive der Wissenschaftstheorie der Theologie – ein Weg größter Komplexität und ein je neues Suchen und Überschreiten von Grenzen. Ein solcher Weg hat in den letzten Jahren in alle Disziplinen der Theologie Eingang gefunden, vor allem in der praktischen Theologie und Moraltheologie, die in einer Vielfalt an Methoden und im interdisziplinären Gespräch ihre Modelle entfalten.⁴ Aber es ist ein Weg, der in gleicher Weise

3 Hünermann, Peter, „Über den Verständnisrahmen der Christologie“, in: Hagemann, Ludwig/Pulsfort, Ernst (Hrsg.), *Ihr alle aber seid Brüder. Festschrift für Adel Theodor Khoury zum 60. Geburtstag*, Würzburg/Altenberge 1990, S. 405-419, hier: S. 415.

4 Vgl. zu jüngeren wissenschaftstheoretischen Modellen in der Moraltheologie und der Bedeutung, die der Interdisziplinarität hier zukommt z.B.: Lesch, Walter, „Interdisziplinarität ohne Disziplinlosigkeit. Wissenschaftstheoretische Probleme sozialer Forschung“, in: Heimbach-Steins, Marianne/Lienkamp, Andreas/Wiemeyer, Joachim (Hrsg.), *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden. Für Franz Furger*, Freiburg/Basel/Wien 1995, S. 171-187; in der Pastoraltheologie: z.B. Schmälzle, Udo Fr., „Wege zur Partnerschaft. Konzeptionelle Grundlagen interdisziplinärer Forschung zwischen Humanwissenschaften und

auch die dogmatische Methoden- und Prinzipienlehre auszeichnen muß.

Theologie ist eine eigene, ganz spezifische Lebensform des Glaubens, und gleichzeitig ist sie als kritische Reflexion und wissenschaftliche Begleitung der Ausdifferenzierung der Poetik des Glaubens in eine Vielfalt an Lebensformen auf diese anderen Lebensformen des Glaubens in ihrer Vielfalt bezogen, dies im doppelten Sinn der je neuen Rückbindung der Lebensformen an das „Eigene“ und ihrer Einbindung in das größere Gefüge der Kultur und ihrer Wissenschaften. Der Theologie kommt in diesem Sinn in beide Richtungen eine kritische und integrierende Funktion zu, und gerade weil sie ganz wesentlich in den Dienst genommen ist, die Kultur auf ihre Möglichkeiten hin zu befreien, sie auf Gestalten der Liebe hin durchsichtig zu machen, steht sie der Kunst nahe: das Wirken des Schöpfergeistes Gottes zum Ausdruck zu bringen als tragenden Grund und „*dynamis*“ jeder kulturellen Lebensgestalt. Ihr kommt so die Aufgabe zu, im Durchbuchstabieren der verschiedenen Gestalten der Ausdifferenzierung der Poetik des Glaubens dem nachzudenken, was aus Perspektive der biblischen Hermeneutik der „Grenzbegriff“ bleibt und gleichzeitig der biblischen Hermeneutik ihre Dynamik gibt: Gott selbst und der ihm entspringenden „Ökonomie der Gabe“. Ihr Logos erwächst aus diesem tiefsten Grund der Poetik des Glaubens. Die jeweilige Ausgestaltung ihres Logos – und dies liegt in der Konsequenz der Poetik des Glaubens – ist dabei aber, weil die Spur dieses Logos je konkret in Geschichte und Kultur aufgespürt wird, in entscheidender Weise auf das „Andere“ des Logos des Glaubens, auf Kultur in der Vielfalt ihrer Formen, verwiesen, auf das Gespräch mit den anderen Wissenschaften der jeweiligen Zeit, die eine Sicht des Menschen und menschlicher Gemeinschaft entwerfen. In Patristik und Mittelalter, den ersten wichtigen Epochen der Ausgestaltung der Theologie, waren dies die griechische Metaphysik und Ontologie, gerade weil in diesen Epochen die Weltsicht durch die Metaphysik erhoben worden ist und mit ihr eine umfassende Welterklärung und Antworten auf die Frage nach dem Menschen und der Welt, nach einem alles übersteigenden – transzendenten – Sinn und Ordnungsprinzip gegeben wur-

Praktischer Theologie“, in: Fuchs, Otmar (Hrsg.), *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984, S. 129-144.

de. Das Aufbrechen biblisch-hebräischen Denkens auf den Hellenismus hin steht genau für diese Dynamik der Theologie, in der Bezogenheit auf ihr „Anderes“ – in der Kultur und Geschichte – Rechenschaft von ihrer Hoffnung zu geben, im nach beiden Seiten hin fruchtbaren Gespräch mit anderen vernunftgemäßen Gestalten der Welterklärung die „Identität“ des Christlichen je neu zu bestimmen. Der Universalismus theologischer Arbeit ist hier angelegt, und genau er erweist sich von Notwendigkeit für eine theologische Arbeit, die der Identität des Christlichen in der je konkreten Spur des gekreuzigten Wortes in Geschichte und Kultur auf der Spur ist. Paul Ricœur hat darauf hingewiesen, daß gerade die beiden Quellen des Christentums, das biblisch-jüdische Erbe und der Hellenismus, die Ausdifferenzierung der Poetik des Glaubens in der Geschichte entscheidend geprägt haben, und daß ohne die „Entgrenzung“ des biblischen Erbes, für die die Inkulturation in die griechisch-hellenische Welt steht, der christliche Glaube die Gefahr einer Regionalisierung und Marginalisierung gelaufen wäre, eine Gefahr, die theologisches Denken angesichts der Metaphysikkritik und der Leerstelle, die die Metaphysik gelassen hat, im bloßen Rückzug auf das biblische Erbe auch heute laufen kann. Eine Theologie im Pluralismus der Kulturen muß gerade – will sie das Wesen des Christentums in der Vielfalt an Kulturen und der je spezifischen Kultur durchbuchstabieren – durch diese Tendenz auf das Universale hin geprägt sein, durch die Fähigkeit – analog zu den Inkulturationsprozessen der biblischen Traditionen und des christlichen Glaubens in die griechisch-hellenische und römische Welt – zu je neuen „Entgrenzungen“ und das heißt je neuen Inkulturationsprozessen. Nur dann wird wahr, daß „die Welt aller“ „Horizont“ und „Arbeitsfeld“ christlichen Glaubens und der Theologie ist.⁵

5 Eine solche Weite fordert auch der Fundamentaltheologe Pierre Gisel für die theologische Arbeit: „Une vie selon l'Esprit. Perspective théologique“, in: Kessler, Michael/Pannenberg, Wolfhard/Pottmeyer, Hermann Josef (Hrsg.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen/Basel 1992, S. 427-439, hier: S. 441.

1. „Poetik des Glaubens“

1.1 Rekonstruktion des Christlichen im Gespräch mit Paul Ricœur

Referenzpunkt für die Poetik des Glaubens ist das Verständnis von Text und religiöser Sprache, das Ricœur in seinen Arbeiten zur Bibelhermeneutik grundlegt. Diese Poetik, die in den Texten und der „Welt der Texte“, die sich in der Interpretation erschließt, ansetzt, ist Ausgangspunkt einer Poetik des Glaubens als „gelebter Paradosis“, Spur des menschengewordenen und der Menschheit Heil verheißenden Gottes in der Geschichte. Diese Poetik ist in der Poetik des Glaubens Jesu selbst gegründet, die in seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung „leibhaftig“ wird und darin die „Poesie“ Gottes selbst, sein lebensschaffendes und heilbringendes Wort bezeugt. Die „Poetik“ ermöglicht einen narrativen Zugang zum Geschehen der Offenbarung Gottes. Den Begriff der Poetik verankert Ricœur in seinen Überlegungen zur poetischen und religiösen Sprache. Auszeichnendes Moment poetischer Sprache ist es, eine „neue Welt“ zu eröffnen, die „Sache“ bzw. „Welt“ des Textes, die ein neues Selbst- und Weltverständnis ermöglicht. „Die Welt des Textes regt den Leser, den Hörer an, sich selbst angesichts des Textes zu verstehen und, in Imagination und Sympathie, das *Selbst*, das fähig ist, diese Welt zu bewohnen, indem es darin seine eigensten Möglichkeiten entfaltet, zu entwickeln. In *diesem* Sinne ist die religiöse Sprache eine dichterische Sprache. Hier bezeichnet das Wort „dichterisch“ nicht ein „literarisches Genus“, das sich zur Erzählung, zur Prophetie usw. hinzufügen würde, sondern die umfassende Weise, wie alle diese Genera funktionieren, insofern sie der Sitz der semantischen Erneuerung, der Vorlage einer Welt, der Anregung eines neuen Selbstverständnisses sind.“⁶ Poetische Texte haben eine andere referentielle Funktion als Texte der Alltagssprachlichkeit oder der Wissenschaftssprache. Die beschreibende Funktion dieser Texte wird in der poetischen Referenz aufgehoben. „Aber diese Aussetzung ist nur die rein negative Bedingung dafür, daß eine ursprünglichere referentielle Funktion freigesetzt wird, die nur deswegen als zweitrangig bezeichnet werden kann, weil

6 Ricœur, Paul, „Gott nennen“, in: Casper, Bernhard (Hrsg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg/München 1981, S. 45-79, hier: S. 73.

die Rede der deskriptiven Funktion im alltäglichen Leben den ersten Rang usurpiert hat und in dieser Hinsicht dann durch die Wissenschaft abgelöst wurde. Auch die dichterische Rede handelt von der Welt, aber nicht von der Welt der manipulierbaren Gegenstände unserer Alltäglichkeit. Sie bezieht sich auf unsere vielfältigen Weisen, zur Welt zu gehören, bevor wir uns die Dinge unter dem Titel von „Objekten“, die einem „Subjekt“ zugekehrt sind, entgegensetzen. Wenn wir blind geworden sind für diese Weisen der *Einwurzelung* und der *Zugehörigkeit*, die der Beziehung eines Subjektes zu Objekten vorangehen, so deswegen, weil wir auf unkritische Weise einen bestimmten Begriff von Wahrheit, der durch die Angleichung der Objekte an das Reale definiert und dem Kriterium der empirischen Verifikation und Falsifikation unterworfen war, ratifiziert haben. Die dichterische Rede stellt genau diese unkritischen Begriffe der Adäquation und der Verifikation in Frage. Indem sie dies tut, stellt sie die Reduktion der referentiellen Funktion auf die beschreibende Rede in Frage und öffnet das Feld für eine nicht-deskriptive Beziehung zur Welt.“⁷

Diese neue Dimension der Referenz über die poetische Rede kann Ricœur als – in einem zunächst nicht-religiösen Sinn verstandene – Offenbarung bezeichnen. „Offenbaren, das heißt das, was bisher verborgen blieb, aufdecken. Nun verstellen aber die Objekte unserer Manipulation die Welt unseres ursprünglichen Verwurzelteins. Doch der Verschließung der gewöhnlichen Erfahrung zum Trotz und durch die Trümmer der innerweltlichen Objekte der Alltagsrealität und der Wissenschaft hindurch brechen sich die Weisen unserer Zugehörigkeit zur Welt Bahn. Offenbarung in diesem Sinne bezeichnet das Hervortreten eines anderen Begriffs von Wahrheit als des Begriffs der durch die Kriterien von Verifikation und Falsifikation geregelten Adäquations-Wahrheit: eines Begriffs von Manifestations-Wahrheit, im Sinne des Sein-Lassens dessen, was sich zeigt. Was sich zeigt, das ist jedesmal das Angebot einer Welt, einer Welt, die so beschaffen ist, daß ich meine eigensten Möglichkeiten in sie hinein entwerfen kann.“⁸ In den biblischen Texten in besonderer Weise kann bei einem solchen Offenbarungsbegriff angesetzt werden. „Auf diese Weise Gott zu nennen, noch bevor dies

7 „Gott nennen“, a. a. O., S. 54/55.

8 Ebd., S. 56.

ein Akt ist, dessen ich fähig bin, das ist es, was die Texte meiner Vorliebe tun... – wenn sie ihre Welt entfalten – wenn sie auf dichterische Weise aufzeigen und so eine Welt enthüllen, die wir bewohnen könnten.“⁹ In ihnen bzw. ihrer „Welt“ wird Gott geoffenbart, wenn sie ihre Welt entfalten, wenn sie auf poetische Weise eine für uns „bewohnbare“ Welt offenbaren. Es ist das Angebot der „Welt Gottes“ für uns, die sich in Jesus, dem Christus, erschlossen hat. Das durch die „Welt des Textes“ in je unterschiedlicher geschichtlicher und kultureller Konstellation eröffnete neue Selbst-Verständnis und die damit verbundene neue Praxis zeugen vom Angerührtwerden durch Gott selbst, durch seinen Geist, der Neues werden läßt. Die biblischen Texte sind die grundlegenden Zeugnisse für die Spur des Glaubens, auf der wir gehen. Und indem wir sie immer wieder neu interpretieren und durch die Welt der Texte zu neuem Verstehen und neuer Praxis finden und indem sich darin neue Lebensformen des Glaubens ausbilden, öffnet sich in der Geschichte eine Poetik des Glaubens. Aus der Hoffnung auf die neue Welt Gottes zieht diese die „Spur“ des Glaubens in der Geschichte aus.

Die Poetik des Glaubens setzt bei der Poetik der Texte an, der Verstehensprozeß und die Poetik bleiben jedoch nicht auf die Texte beschränkt; der Poetik des Textes, deren Dynamik sich im Metaphorisierungsprozeß im Text selbst niederschlägt, entspricht ein neues Selbst- und Weltverständnis, eine Praxis, wobei sich beide in der „Welt des Textes“ begegnen. Diese „Welt“ des Textes wird in der Tiefe von dem angeleitet, für den die Texte „zeugen“, von Gott selbst, dessen ausdrücklichstes Zeugnis Leben, Lehre und Praxis Jesu von Nazareth darstellen. Gott hat sich in Jesus Christus und seiner Botschaft vom Reich Gottes „ganz“ ausgesagt, als Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens. Seine Aussage in Jesus von Nazareth ist von der Nacht des Todes affiziert, sie sagt Gott durch die Differenz des „Anderen“, das Nicht-Leben, den Tod, hindurch aus. Gott ist Leben in Fülle gerade in der Einheit von Leben und Tod

9 Ebd. Vgl. dazu: Wenzel, Knut, „Die Gegenwart des Verstehens. Hermeneutik im Schatten theologischer Rezeptionsdefizite“, in: Müller, Klaus (Hrsg.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, S. 151-175, v.a. S. 172.

zugunsten des Lebens. Die Auszeitigung dieser „Poetik Gottes“ in der theologischen Reflexion ist in der „Differenz“ Gottes selbst grundgelegt, und ihr „entspricht“ die Poetik des Glaubens Jesu: Gott hat sich in Jesus Christus ein für allemal ausgesagt, als der menschenfreundliche und „göttliche“ Gott, der im Abgrund des Todes seine „Herrlichkeit“ erweist, sich hier als der „ganz Andere“, der Gott des Lebens zeigt. Tiefster Kern der Poetik des Glaubens Jesu ist, daß in ihm Mensch und Gott weder getrennt noch vermischt, vielmehr so aufeinander bezogen sind, daß Gott sich in seinem Leben, Tod und seiner Auferstehung als Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens aussagt. In der Poetik der Texte wird diese Differenz des Ursprungsereignisses des christlichen Glaubens nicht übersprungen; der Metaphorisierungsprozeß in den Texten erhält seine Dynamik aus der Differenz des Grenzbegriffes Gott, und genau sie ist auch Motor der Dynamik der Auszeitigung der Poetik des Glaubens in der Geschichte: „Aber weder die Erzählung des Ereignisses noch seine lebendige Aneignung nehmen das wirkliche, widerspenstige „Anderssein“ dessen weg, was in einem bestimmten Augenblick der Geschichte in den Ablauf der Zeit hineingetreten ist. Dadurch können die wesentliche Zugehörigkeit zum Jetzt der existentiellen Aneignung und der historische Abstand, die das Geschehene von der Zeit zuvor trennt, miteinander verbunden werden. Zu Recht ist gesagt worden, daß ein erinnerndes Sprechen einerseits ein „hier und jetzt“ zur Folge hat, andererseits das historische Ereignis ein „dort und damals“ bleibt (Paul Ricœur).“¹⁰

Theologische Arbeit als eine Gestalt der Ausdifferenzierung der Poetik des Glaubens in Geschichte und Kultur kann deutlich machen, daß der Poetik des Glaubens Jesu eine „Gegenwart“ zukommt, die jede Zeit neu zu ihr in Beziehung setzen kann. Der Gott, der sich als die Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens aussagt, kann in jedem Moment der Geschichte – in der jeweiligen Vermittlung des „Textes“ und der über den Text ermöglichten Begegnung und neuen Praxis – neu „Gegenwart“ wer-

10 Mandrioni, Héctor Delfor, „Beziehungen zwischen Kirche und Kultur. Dialog und Kreativität“, in: Fraling, Bernhard/Hoping, Helmut/Scannone, Juan Carlos (Hrsg.), *Kirche und Theologie im kulturellen Dialog. Für Peter Hünermann*, Freiburg/Basel/Wien 1994, S. 91-110, hier: S. 92.

den. In seiner spezifischen kulturellen Ausprägung ist jeder Augenblick der Geschichte in diesem Sinn „auf Gott hin“ – dies jedoch jeweils im Angesicht der „Differenz“ Gottes selbst und in der „Differenz“, die jeden „Text“ als Vermittlung eines „Ereignisses“ charakterisiert. So steht die Gegenwart immer unter dem Zeichen des „Anderen“, der Differenz, d.h. die Ausdifferenzierung der Poetik des Glaubens in Gestalt der Theologie erfolgt als eine *analogia crucis et resurrectionis*; Theologie bildet sich so in der Spur des gekreuzigten Wortes aus. In dieser „theologischen Differenz“ und der *analogia crucis et resurrectionis* gründet die dem theologischen Diskurs eigene Rationalität. Sie setzt bei der Poetik der Texte und der Poetik des Glaubens in Form der konkreten Praxisgestalten an und versucht hier, auf dem Weg der *analogia crucis et resurrectionis* auf die Spur Jesu von Nazareth und mit ihr auf die Poetik Gottes selbst zu stoßen. Theologisches Denken ist in dieser Poetik gegründet und gewinnt von daher seinen zutiefst symbolischen – „theo-logischen“ – Charakter.¹¹

In Ricoeurs philosophischer und biblischer Hermeneutik ist dieser Weg der Theologie in seinen Überlegungen zur Metapher angelegt. Der Metaphorisierungsprozeß in den biblischen Texten erwächst gerade aus der „theologischen“ Differenz der Poetik Gottes selbst. Er drückt sich vor allem in der Vielschichtigkeit des „Gott-Nennens“ aus. Die Metapher ist die kleinste Einheit im Rahmen der Poetik der Texte. Auf der anderen Seite des Spektrums der Poetik steht Gott selbst; er ist – im Kantischen Sinn – der Grenzbegriff, der die Dynamik dieser Poetik des Textes anleitet. Daß der Grenzbegriff „Gott“ immer wieder die jeweilige Metapher aufsprengt, wird auf Ebene des Textes in der „Polysemie“ des Gott-Nennens in den verschiedenen Texten deutlich. „Gott“ steht im Zusammenhang der Patriarchenerzählungen, der Gesetzesverkündigung, der Prophetenberufungen, der Weisheitstexte usw., und in jeder dieser Textgestalten ist die Form, Gott zu „nennen“, eine andere. Und auch die ausgezeichnete Aussage des „nommer Dieu“ – Gott ist der „Ich bin der ‘Ich-bin-da’“ – muß, so Ricoeur, im Zusammenhang dieser in den alttestamentlichen Texten angezeigten Polysemie des

11 Zur „theologischen“ Differenz der Rationalität des Glaubens vgl. Hünemann, Peter, „Ort und Wesen theologischen Denkens“, in: *Theologie als Wissenschaft. Methodische Zugänge*, Freiburg/Basel/Wien 1970, S. 73-123.

Gott-Nennens verstanden werden: „Man muß nun das *Ich bin der ich bin* (oder *der ist*) zwischen diesen beiden Grenzen halten: einer einfachen Ausweitung der Formeln zur Authentifizierung des Berufenden in den Berufungserzählungen oder der Öffnung eines Raums der Plurivocität durch das Verb „sein“, der anders ist als derjenige, der von den Griechen erkundet worden ist, und der im göttlichen Inkognito mündet, das auf der entgegengesetzten Seite der Funktion der Authentifizierung steht.“¹² In der intertextuellen Bezogenheit dieses Gott-Nennens in den alttestamentlichen Texten auf die neutestamentlichen Aussagen – in ausgezeichneter Gestalt in der Formulierung des 1. Johannesbriefes, „Gott ist die Liebe“ (vgl. 1 Joh 4,8) – kommt es, und hier setzt Ricœur über die biblische Hermeneutik hinaus neue Akzente für eine theologische Gottesrede, zu einem Interpretationsprozeß, in dem die alttestamentliche Gottesrede durch die neutestamentliche interpretiert wird und umgekehrt die neutestamentliche durch die alttestamentliche. In verschiedenen seiner Aufsätze führt Ricœur aus, daß dieser intertextuelle Verstehensprozeß zu einem „Mehr“-Denken führen kann. Spekulation und Begriffsarbeit sind auf diesem Weg so in der Bibel selbst angelegt, nicht bloß – aber auch – Ergebnis der Inkulturation des biblisch-jüdischen Erbes in das griechisch-hellenische Denken. „Aus den vorgeschlagenen Interpreta-

- 12 Ricœur, Paul, „Fides quaerens intellectum: antécédents bibliques?“, in: *Lectures 3*, Seuil, Paris 1994, S. 327-354, hier: S. 342: „Il faut donc maintenir le *Je suis celui qui suis* (ou *qui est*) entre ces deux bornes: une simple expansion des formules d'authentification du mandant dans les récits de vocation, et l'ouverture par le verbe 'être' d'un espace de plurivocité autre que celui exploré par les Grecs, et culminant dans l'incognito divin à l'opposé de la fonction d'authentification.“ Ricœur geht es in der Verbindung von Ex 3,14 und 1 Joh 4,8 weniger um eine Deshellenisierung und Rejudaisierung des biblischen Textes als um den Aufweis der in Ex 3,14 angelegten Polysemie, die auch heute im Blick auf das „Gott-Nennen“ stark gemacht werden müsse und die sich z.B. in Gestalt sehr unterschiedlicher Übersetzungen von Ex 3,14 niederschlägt. Vgl. Ricœur, „De l'interprétation à la traduction“, in: Ricœur, Paul/LaCocque, André, *Penser la Bible*, Paris 1998, S. 335-371, hier: S. 370: „Pourquoi ne pas formuler l'hypothèse que le 'ehyeh hébraïque propose un écart de sens qui enrichit la polysémie déjà considérable, quoique culturellement limitée, du verbe grec *einai*, seul disponible à l'époque des LXX pour traduire Exode 3,14? L'Être, dit Aristote, se dit en multiples façons. Pourquoi ne pas dire que les Hébreux ont pensé l'Être en une nouvelle façon?“

tionen von Exodus 3,14 und 1 Joh 4,8 geht hervor, daß der spekulative und begriffliche Modus *nicht von außen* den Behauptungen auferlegt worden ist, die sonst im figurativen Modus blieben, sondern daß er bereits konstitutiv für das ist, was man ihre weisheitliche Dimension nennen könnte.“¹³ Dieser spekulative Modus setzt bei den verschiedenen Sprechakten des Gott-Nennens an, der Anrufung, dem Lob, der Klage, der Bestreitung, bei den verschiedenen rhetorischen Formen (wie Metapher, Ironie, Metonymie usw.) und den verschiedenen literarischen Gattungen (wie Erzählung, Gesetz, Prophetie, Weisheit), die in den Texten der Bibel gesammelt sind. Es sind weniger unterschiedliche Bilder, als verschiedene Sprachspiele des Gott-Nennens, und in ihnen allen drückt sich, so Ricœur, authentisches spekulatives Denken aus. Von der Anrufung Gottes zur Vorschrift, die Gott gibt, und auch in der Anklage Gottes, wie Hiob sie vor Gott bringt, wird ein spekulativer Prozeß in Gang gesetzt, der sich durch zwei Momente auszeichnet: „daß der Gott Israels ein Gott in Beziehung ist, von dem man nichts weiß außerhalb der Beziehung Gott-Mensch, Gott-Volk, Gott-Welt“ und „daß diese Beziehung ein kritisches Moment beinhaltet“, die Klage und Anklage.¹⁴ Der spekulative Prozeß zeichnet sich, so Ricœur, durch Narration und Dialektik aus und bringt in verschiedenen Sprachspielen die komplexe Aufeinanderbezogenheit von Gott und Mensch bzw. Volk Israel zum Ausdruck. Einen vergleichbaren spekulativen Prozeß macht Ricœur in der Aussage, Gott ist die Liebe, fest. Seine Mitte ist Jesus als die Parabel Gottes, dessen Weg in der Geschichte die Evangelien narrativ entfalten, und in dem sich – als dialektisches Moment – die Differenz Gottes als Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens ausdrückt. „Auf diese Weise wird die *Einheit* des Figurativen und des Spekulativen in der christlichen Rede bestätigt, vor den

13 Ricœur, Paul, „D'un testament à l'autre“, in: *Lectures 3*, Seuil, Paris 1994, S. 355-366, hier: S. 364: „Il ressort des interprétations proposées d'Exode 3,14 et de 1 Jean 4,8 que le mode spéculatif et conceptuel *n'est pas imposé du dehors* sur des affirmations qui resteraient sur le mode figuratif, mais qu'il est déjà constitutif de ce qu'on pourrait appeler leur dimension sapientiale.“ Ricœur arbeitet an der Verbindung zwischen biblischer und systematischer Theologie begrifflich unter Zuhilfenahme des Dreischritts von Metapher, Dialektik und Narration.

14 „D'un testament à l'autre“, a. a. O., S. 364.

großen konziliaren theologischen Entwicklungen.“¹⁵

Für Ricœur ist dies ein Weg – und hier schließt er sich Autoren wie z.B. Jean-Luc Marion an¹⁶ –, in der Gotteslehre aus Verengungen ontotheologischer Art herauszufinden, ohne dabei jedoch auf die *ratio theologica* und die Rechenschaft des Glaubens vor dem Forum der Vernunft zu verzichten. Es geht nicht darum, Gott aus dem Weg der Vernunft herauszutreiben, wie es Denker in der Folge Nietzsches in ihrer Kritik an der Ontotheologie versuchen, sondern Gott wieder neu buchstabieren zu lernen. Ricœurs Weg folgt der Poetik des Textes und in ihr dem gekreuzigten Wort, dessen Spur es immer wieder neu zu entdecken gilt. Von ihr her eröffnet sich die Möglichkeit einer Rede von Gott, die Gott nicht „konstruiert“, sondern ihm nachdenkt, wie er sich in seinem Wort ausgesprochen hat, dem gekreuzigten Wort, dessen Spur zunächst die Texte der Schrift festhalten. „Es darf [...] nicht darum gehen, Gott in die menschliche Sprache hineinzuziehen, hineinzuzwingen. Es muß der Theologie vielmehr darum gehen, Gottes Wort nachzusprechen, ihm nachzudenken, dem zu entsprechen, wie Gott sich selbst zur Sprache gebracht hat und in seinem Geist sich zur Sprache bringt. Nicht von den Möglichkeiten menschlicher Sprache sei auszugehen, sondern von der Wirklichkeit des menschengewordenen Logos, in welchem Gott sich für den Menschen, der sich von Gottes Geist ergreifen läßt, *verstehbar* ausgesprochen hat. *Gott gibt sich zu verstehen*; und die Theologie hat zu rekonstruieren, wie das geschah und geschieht, wie Gottes Wesenswort sich in menschlicher Sprache mitteilt. Sie hat nachzuvollziehen, wie Gott zur Spra-

15 Ebd., S. 365. Theologischer Gesprächspartner ist für Paul Ricœur hier Eberhard Jüngel: v.a. *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen⁴1982.

16 Vgl. z.B. Marion, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, Paris 1991 (1982). Marion ist um eine nach-metaphysische philosophische Gotteslehre bemüht, knüpft an die Tradition negativer Theologie an und entfaltet ein Denken der „Gabe“. Vgl. dazu auch: Marion, Jean-Luc, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris 1989. Die Diskussion um den philosophischen Ansatz von Marion setzt erst in jüngerer Zeit an. Vgl. Jeanrond, Werner G., „Zur Hermeneutik postmoderner Öffentlichkeit: Gottesbegriff und Alterität“, in: Arens, Edmund/Hoping, Helmut (Hrsg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, Freiburg/Basel/Wien 2000, S. 82-100, hier: S. 90-95 mit weiteren Literaturangaben.

che kommt.“¹⁷ Eine solche Gestalt theologischer Rationalität entfaltet sich über die in den Texten der Schrift dokumentierte Spur Gottes im Leben, im Tod und der Auferstehung Jesu von Nazareth, über die Poetik des Glaubens in der Vielgestalt ihrer Ausdifferenzierungen in Geschichte und Kultur, über das Zeugnis und die Bezeugung des Lebens und der Liebe Gottes in der je konkreten Praxis, in den Spuren, die sich im Alltag auftun, im – und hier knüpft Ricœur an Emmanuel Lévinas an – „Gesicht des Anderen“.¹⁸ Auf diesem Weg gelingt es Ricœur, auch unter Anknüpfung an Jean-Luc Marion, die „Namen Gottes“, wie Thomas von Aquin sie in seiner Gotteslehre entfaltet hat und die zum Kernstück ontotheologischer Gotteslehre wurden,¹⁹ in einen weiteren Zusammenhang zu stellen. Er geht mit Marion vom Guten als ausgezeichnetem Namen Gottes aus, und diesem Guten, und das heißt der Liebe, kommt es zu, sich zu verschenken, nicht bloß zu „sein“. Wird dies mit der Gottesaussage „Ich bin der ‘Ich bin da’“ in Verbindung gebracht, so kommt nicht mehr dem „Sein“ im Blick auf Gott der Vorrang zu; der Gott – „Ich bin der ‘Ich-bin-da’“ – ist der Gott, der der sich verschenkende ist, die Gabe und Liebe.²⁰ Wenn so die biblische Hermeneutik auf eine „Ontologie“ hin erweitert wird, muß sie zunächst vor allem der Polysemie von „sein“ gerecht werden, der „unüberwindbaren Plurivozität, bis zur Grenze des göttlichen Inkognitos; es ist unmöglich, Selbstoffenbarung, in einem Sinn,

17 Werbick, Jürgen, „Prolegomena“, in: Schneider, Theodor (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 1, Düsseldorf 1992, S. 1-48, hier: S. 29.

18 Vgl. z.B. Ricœur, Paul, „De l'interprétation à la traduction“, in: Ricœur, Paul/La-Cocque, André, *Penser la Bible*, Seuil, Paris 1998, S. 335-371, hier: S. 367.

19 Vgl. Marion, Jean-Luc, „De la „mort de Dieu“ aux noms divins. L'itinéraire théologique de la métaphysique“, in: *Laval théologique et philosophique*, 41 (1985), S. 25-41.

20 Vgl. „De l'interprétation à la traduction“, a. a. O., S. 367/368. Ricœur bezieht sich hier auf *Dieu sans l'être*, a. a. O., S. 125: „L'amour seul n'a pas à être, puisqu'il lui suffit de se donner“. Marions Denken gibt Ricœur Impulse, eine „Theologie der Liebe“ zu entfalten; das Denken der Gabe – der Liebe – soll Ausgangspunkt einer nachmetaphysischen Gotteslehre sein. Gesprächspartner Ricœurs ist dabei auch E. Lévinas und dessen Ethik, die jeder Ontologie vorausgeht bzw. einer solchen jegliche Notwendigkeit nimmt; mit Lévinas versucht Ricœur so, die Spuren der Offenbarung im „Gesicht“ des Anderen zu entdecken (vgl. „De l'interprétation à la traduction“, a. a. O., S. 367).

den man noch als „ontologisch“ bezeichnen könnte, und Befehl, in einem ganz offenen ethischen Sinn, zu trennen.“²¹ Gott als die Liebe stellt dann eine interpretative Entfaltung von Ex 3,14 dar, und auch umgekehrt ist in der Aussage „Gott ist die Liebe“ die ontologische Feststellung von Ex 3,14 in ihrer Polysemie enthalten. Der Johannestext (1 Joh 4,8) – „das ist zunächst, was man das „Sein-Wie“ der metaphorischen Interpretation nennen könnte“²² – stellt eine Modalisierung der alttestamentlichen Gottesaussage dar, die sich aus der metaphorischen Wahrheit der Aussage herleitet und mit der ein dreistufiger Prozeß verbunden ist: An die Metapher knüpft eine dialektische Bewegung an, die dann über die Narration weiter aufgeschlüsselt wird. Das „Sein“ Gottes ist ein „Sein-wie“; und wenn Gott wie die Liebe ist, dann ist er genau die dialektische Bewegung der Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens. Über die narrative Entfaltung von Leben, Tod und Auferstehung Jesu von Nazareth, wie es in den Evangelien dokumentiert ist, wird das metaphorische und dialektische Sein dann in die Dimension des Ereignisses der Offenbarung Gottes eingeschrieben, wie Ex 3,14 es dokumentiert: Der Gott „Ich bin der ‘Ich bin da’“ ist wie die Liebe, und diese Liebe ist stärker als der Tod. „Die Liebe selbst offenbart sich in Gott in gewisser Weise an einem ganzen Stück, zugleich als Quelle der Offenbarung und als Quelle des Befehls.“²³ Im Gott-Nennen ist so, und das macht Ricœur mit dieser Brücke, die er von Ex 3,14 zu 1 Joh 4,8 schlägt, deutlich, immer der Mensch mitgedacht: als der, der von Gott gerufen ist, der Gott antwortet und immer mehr zum „Partner“ Gottes wird. In besonderer Form drückt sich dies in den alttestamentlichen Texten darin aus, daß er auch – wie Hiob – zum Gottesstreiter wird; auch Anklage und Klage werden zu einem ent-

21 „D’un testament à l’autre“, a. a. O., S. 365: „[...] plurivocité indépassable, jusqu’à la frontière de l’incognito divin; interdit de séparer manifestation de soi, en un sens qu’on peut encore dire ‘ontologique’, et injonction, en un sens franchement éthique.“

22 Ebd.

23 Ebd., S. 366: „C’est l’amour lui-même qui, en Dieu, se manifeste en quelque sorte tout d’une pièce, à la fois comme source de manifestation et comme source d’injonction.“ – Ex 3,14 dokumentiert „Offenbarung“ und „Beauftragung“; die Offenbarung Gottes steht im Kontext der Berufung Moses als Prophet. Mensch und Gott sind hier also in dialektischer Beziehung aufeinander bezogen.

scheidenden Moment des Gott-Nennens. „Der biblische Gott läßt sich nun nicht außerhalb des Werkes denken, durch das er eine zerbrechliche Ordnung einrichtet, die auf eine bewohnbare Welt gerichtet ist, die ihrerseits auf eine Leitung durch den Menschen verwiesen ist, die die Gefahr des bösen Tuns und des ungerechten Leidens läuft. Alles geschieht, als ob Gott noch nicht Gott wäre.“²⁴ Genau hier erreicht die Polysemie des Gott-Nennens mit der Ansage der „Differenz“ Gottes ihre größte Dichte, und diese kulminiert in den neutestamentlichen Schriften in der Ansage des Todes Jesu, in dem Gott seine „Herrlichkeit“ über die Abgründe der Geschichte hinweg in der Auferweckung seines Sohnes und in der Auslösung aller Schuld im Grund der Geschichte erweist. Biblische Hermeneutik und theologische Gottesrede werden von Ricoeur in neuer Weise aufeinander bezogen und beide erhellen und „entgrenzen“ sich gegenseitig, indem sie jeweilige interpretatorische Engführungen vermeiden helfen.

Für eine dogmatische Prinzipien- und Methodenlehre im europäischen bzw. deutschen Kontext sind, angesichts von Globalisierung und kulturellem Pluralismus, die Spuren, die Ricoeur in seinen Anmerkungen zur philosophischen und biblischen Hermeneutik ausgelegt hat, von größter Relevanz. Nur wenn an die Entgrenzung und Universalisierung, die der Inkulturationsprozeß des biblischen Erbes in die griechisch-hellenische Welt bedeutet hat, angeknüpft wird, werden christlicher Glaube und Theologie nicht „marginal“ und „provinziell“, d.h. ohne Belang für die Fragen der Frauen und Männer einer jeden Zeit und Kultur, für die Gestaltung von Kultur, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft usw. „Wäre eine Theologie der Liebe, die ohne Ontologie ansetzt,“ so fragt Ricoeur, „besser in der Lage, einen neuen Pakt mit der westlichen Vernunft zu knüpfen, zum Beispiel auf Ebene der Kritik, die diese heute an der Begegnung mit ihren eigenen totalisierenden und begründenden Ansprüchen übt? Das wäre der Fall, wenn die Theologie der

24 „D'un testament à l'autre“, a. a. O., S. 350: „Or le Dieu biblique ne se laisse pas penser en dehors de l'œuvre par laquelle il instaure un ordre fragile, centré sur une terre habitable, remise elle-même à une gérance humaine en proie à la malfaisance et à la souffrance injuste. Tout se passe comme si Dieu n'était pas encore Dieu.“ So haben auch Klage und Anklage einen wichtigen Stellenwert innerhalb des „Gott-Nennens“. Vgl. auch: „Fides quaerens intellectum: antécédents bibliques?“, a. a. O., v. a. S. 350-354.

Liebe, wenn sie der Philosophie am Ort ihrer eigenen Krise begegnet, einen neuen Modus der Inkulturation in die westliche Denksphäre erfinden würde, einen neuen Pakt, der fähig ist, dem Vergleich mit demjenigen standzuhalten, der einst zugunsten der Verbindung des Judentums mit dem hellenistischen Neuplatonismus geknüpft worden ist, dann mit dem mittelalterlichen Neoaristotelismus. Da es nun einen solchen Pakt nicht gibt und sie sich als dem griechischen Denken gänzlich fremd erklären, das ganz allgemein mit der Seinsmetaphysik identifiziert worden ist, tun das jüdische und christliche Denken dann etwas anderes als sich zu „desinkulturieren“ und der weiter oben erwähnten Marginalisierung zuzustimmen?“²⁵ Der Weg einer je neuen Entgrenzung wird je konkret, d.h. vom je Partikularen aus, in der Spur des gekreuzigten Wortes ansetzen, wird die verschiedenen Gestalten der Poetik neu buchstabieren, die Poetik der Texte, die Poetik des Glaubens in den unterschiedlichen Formen ihrer Ausdifferenzierung, und hier vor allem die einzelnen Lebensformen des Glaubens im Blick haben, wie sie sich auf dem Hintergrund der verschiedenen kulturellen Praxisgestalten ausgebildet haben, und mit den Wissenschaften in Dialog treten, die diese Praxisgestalten erhellen. Für die theologische Rationalität bedeutet dies einen wesentlichen Pluralismus, wobei in den verschiedenen Gestalten der Theologie jedoch – aus je unterschiedlichen Perspektiven und letztlich nur auf dem Weg der *theologia negativa* und der *analogia crucis et resurrectionis* erschließbar – einheitsstiftendes Moment die Poetik des Glaubens Jesu und in ihr die Poetik Gottes selbst ist. In einer solchen „negativen“ Theologie werden die

25 „D'un testament à l'autre“, a. a. O., S. 369: „Mieux, une théologie de l'amour se voulant sans ontologie“, so fragt Ricœur, „serait-elle en état de nouer un nouveau pacte avec la raison occidentale, sur le plan par exemple de la critique que celle-ci exerce aujourd'hui à l'encontre de ses propres prétentions totalisantes ou fondationnelles? Ce serait le cas si, en rejoignant la philosophie au lieu de sa propre crise, la théologie de l'amour inventait un nouveau mode d'inculturation à la sphère occidentale de la pensée, un pacte nouveau capable de supporter la comparaison avec celui noué naguère à la faveur de la conjonction du judéo-christianisme avec le néoplatonisme hellénistique, puis avec le néo-aristotélisme médiéval. Faute de ce pacte nouveau, en se déclarant totalement étrangères à la pensée grecque, globalement identifiée à la métaphysique de l'Être, les pensées juive et chrétienne feraient-elles autre chose que se 'désinculturer' et consentir à la marginalisation évoquée ci-dessus?“

Mindestbedingungen für die theologische Arbeit erarbeitet, die dann jeder Kultur – d.h. jeder konkreten Praxisgestalt, Lebens- und Gesprächssituation usw. – entsprechend und im interdisziplinären Austausch mit den diese Praxisgestalt erhebenden Wissenschaften (Soziologie, Anthropologie, Ethnologie usw.) entfaltet werden. Eine solche, in einem ganz spezifischen geschichtlichen und kulturellen Kontext ansetzende Theologie ist eine zuhöchst „praktische Theologie“, und genau darin erweist sie sich auch als eine eigene Lebensform des Glaubens im Zuge der Ausdifferenzierung der Poetik des Glaubens.

1. 2. Theologie in der Spur des gekreuzigten Wortes

Theologisches Denken, wie es aus Perspektive dogmatischer Methodenlehre als eine der Gestalten im Prozeß der Ausdifferenzierung der Poetik des Glaubens charakterisiert werden kann, entfaltet sich, angeleitet von den Überlegungen Ricœurs, in der Spur des gekreuzigten Wortes. Es setzt zunächst bei den in den verschiedenen „Texten“ ausgelegten Spuren an und gestaltet sich hier in zwei Momenten aus, wobei beide Momente aufeinander bezogen sind: Es ist zum einen die Poetik der biblischen Texte, die wiederum – und dies ist das zweite Moment – auf eine Poetik des Glaubens bezogen ist, die sich in einer Vielfalt von Lebensformen in Geschichte und Kultur ausdifferenziert. Die biblischen Texte, das „Urdokument“, sind selbst Zeugnisse, in denen die ursprüngliche Bezeugung des Glaubens an den heilstiftenden und den in Jesus, dem Christus, den Tod überwindenden Gott festgehalten ist. So drückt sich in dieser Spur immer ein vermitteltes Verhältnis zum Grund des Glaubens, zu Gott selbst, aus. Durch eine ebensolche Vermittlungsstruktur sind die Gestalten der Poetik des Glaubens, die verschiedenen und vielfältigen Ausprägungen des Glaubens in Geschichte und Kultur, charakterisiert. Sie vermitteln ebensowenig ein unmittelbares Verhältnis zum Grund des Glaubens, wobei die Vermittlungsstruktur durch das „vor der Welt des Textes“ vermittelte neue Selbst- und Weltverständnis noch potenziert wird. Gleichzeitig gibt es aber auch keinen anderen Zugang zum Grund des Glaubens, zur Poetik des Glaubens Jesu und damit zum Offenbarwerden der Liebe Gottes, als den über die Poetik des Textes und die Poetik des Glaubens vermittelten. Das heißt dann, daß Theologie als eine Annäherung

an die Poetik Gottes, gerade weil sie aus den verschiedenen Vermittlungsgestalten der Poetik des Glaubens in Geschichte und Kultur erwächst, selbst nur als „negative Theologie“ verstanden werden kann. Nachgegangen werden kann den Spuren des gekreuzigten Wortes in der Geschichte und des auferweckten Herrn im Zeugnis seiner Freunde auf der einen Seite und auf der anderen Seite den vielfältigen Spuren, die die Poetik des Glaubens in der Geschichte hinterläßt, den Bekenntnisformen, der Liturgie, den vielfältigen Formen der Theologie, den verschiedensten Lebensformen in der Kirche, den Ämtern und Diensten in der Kirche, den Nachfolgegestalten in den verschiedenen Orden, Gemeinschaften usw. Auf diesem Weg der Ausdifferenzierung der Poetik des Glaubens in Geschichte und Kultur haben sich dabei auch – so z.B. im Prozeß der Dogmenbildung – Kriterien ausgebildet, die leitende und anleitende Momente zur Erfassung der Identität des Christlichen darstellen. Eines der wesentlichen Momente, um die Poetik Gottes zu buchstabieren, stellt die Formulierung der Perichorese von Göttlichem und Menschlichen in Jesus Christus dar, wie Johannes Damascenus und Maximus Confessor sie auf dem Hintergrund der Theologie und Glaubensbekenntnisse der frühchristlichen Konzilien erarbeitet haben. Die Perichoreselehre ist ein Versuch der begrifflichen Fassung der Poetik des Glaubens Jesu und damit der Liebe Gottes, aber auch sie bleibt in ihrer begrifflichen Fassung eine Ausdrucksform, eine vermittelte Gestalt, die im Zuge der Ausdifferenzierung der Poetik des Glaubens in Geschichte und Kultur gewachsen ist und die ebenso am in der Tiefe „negativen“ Moment der Theologie zu messen ist. So ist sie letztlich wie alle Kriterien, die Identität des Christlichen zu bestimmen, ein metaphorischer Ausdruck, in dem Identität und Nicht-Identität im metaphorischen „Sein-wie“ aufeinander bezogen sind.²⁶ „Gott“ selbst bleibt Grenzbegriff, und über diese Grenze hinaus ist das Wort Gottes nicht in menschliches Wort zu fassen: Theologie, die der Poetik Gottes nachdenken will, ist in dieser Tiefe so negative Theologie, ihre Sprache bildet sich als *analogia crucis et resurrectionis* über die Spur des gekreu-

26 Vgl. hierzu auch Jüngel, Eberhard, „Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie“, in: Jüngel, Eberhard, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1986, S. 103-157, hier: S. 146.

zigten Wortes in Geschichte und Kultur aus. Der Weg des göttlichen Wortes in der Geschichte hat an das Kreuz geführt, und genau in diesem, im Tod am Kreuz und über das Kreuz hinaus hat Gott sich in seiner „Herrlichkeit“ als der Gott der Liebe und des Lebens erwiesen. Theologie entfaltet sich in Entsprechung zu diesem Weg; sie hat zu erklären, so Joseph Moingt, wie Gott selbst „die Passion der Geschichte trägt, um in ihr das belebende Werk der Schöpfung zu vollenden“, und die Christologie „versucht, die Vaterschaft Gottes zu verstehen und seinen Schöpfungsplan, der darin inbegriffen ist, und dies genau in dem Akt, in dem sich der Sohn dem Tod ausliefert, um von dort das Leben des Geistes hervorsprudeln zu lassen.“²⁷

Ein solcher theologischer Ansatz bei den Spuren des gekreuzigten Wortes in der Geschichte, den verschiedenen Lebensformen und Praxisgestalten des Glaubens, die diesen Spuren folgen und selbst wieder neue Spuren auslegen, hat sich nach dem 2. Vatikanum vor allem in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung ausgestaltet. „In der Praxis der Liebe“, so Jon Sobrino, „zeigt die Realität auch, daß die Hoffnung die vorrangige Sache ist und daß sie auf das antwortet, was es in der Realität an Versprechen gibt; daß die Liebe selbst das letzte ist und das, was die Hoffnung aufrecht erhält; daß das letzte, das im Grund der Realität herrscht, trotz allem, etwas Gutes und Positives ist, etwas, das die Geschichte immer weiter vorwärts bringt, damit sie mehr von sich selbst gibt. Diese Praxis ist das, was es letztlich existentiell vernünftig macht, die Wahrheit des Glaubens zu behaupten.“²⁸ Theologen der Befreiung wie Ignacio Ellacuría haben dabei vorgelebt und Zeugnis abgelegt, daß ein solcher Weg in den Spuren des gekreuzigten Wortes selbst zum Zeugnis für dieses gekreuzigte Wort wird. Am Weg Ignacio Ellacurias und vieler anderer Märtyrer wird deutlich, daß sich die

27 Moingt, Joseph, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris 1996, S. 282.

28 Sobrino, Jon, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander 1992, S. 77: „En la práctica del amor, la realidad va mostrando también que la esperanza es cosa primigenia y responde a lo que en la realidad hay de promesa; que el amor mismo es lo último y lo que mantiene la esperanza; que lo último que existe en el fondo de la realidad, a pesar de todo, es algo bueno y positivo, algo que hace caminar siempre a la historia para que dé más de sí. Esa práctica es la que, en último término, hace existencialmente razonable afirmar la verdad de la fe.“

Lebensgestalt des Glaubens je konkret in Geschichte und Kultur ausbildet; sie stößt auf die Abgründe der Geschichte und deckt die Mächtigkeit der Kultur auf. Und genau darin zeichnet sich in ihr eine „Leidensgestalt“ ab, wird sie selbst zur „Leidensgestalt“, die bis zum Martyrium, zum Tod führen kann. Gerade wenn in der Lebensgestalt des Glaubens immer tiefer in die Poetik Gottes selbst vorgestoßen wird, wenn in ihr die Christusähnlichkeit immer größer wird, wachsen – im Aufdecken der Abgründe von Geschichte und Kultur – der Schmerz und das Leiden. Wenn die Lebensgestalten und Praxisformen in der Kultur so auf Gestalten der Liebe hin durchsichtig werden und in ihnen eine solche Christusähnlichkeit wächst, dann zeichnet sich auch in sie das Kreuz ein, gerade weil die Lebensformen immer in Geschichte und Kultur eingebunden sind und damit auf die Mächtigkeit der Kultur und die Abgründe der Geschichte stoßen. Der tiefste Kern der theologischen Arbeit, in dem der Poetik Gottes nachgedacht wird, bildet sich so in der Nachfolge des gekreuzigten Wortes und in der Verheißung der Auferstehung von den Toten, in Entsprechung zur „Nacht des Geistes“ aus, und genau darin ist sie „negative Theologie“. Wenn die Perichorese des Göttlichen und Menschlichen in Jesus Christus wesentliches Kriterium christlicher Identität und auch theologischer Arbeit ist, so ist sie, gerade weil theologische Arbeit sich als Lebensform in Geschichte und Kultur vollzieht, auch auf dieses negative Moment bezogen, sie ist in der Geschichte „gekreuzigte Perichorese“, und nur über die „Nacht des Geistes“ und letztlich in der Auferstehung in Gott hinein kann die Lebensform in die Perichorese des Göttlichen und Menschlichen in Jesus Christus hineingenommen werden. Theologie ist so in der Poetik Gottes verankert, die letztlich in Geschichte und Kultur nur auf dem Weg negativer Theologie zu erheben ist. Sie kann aber – auch als negative Theologie – zum Wort finden gerade in der Kritik an solchen Praxisgestalten in Geschichte und Kultur, die Ausdruck bloßer Mächtigkeiten sind und die in keinster Weise zu einem Zusammenleben „in gerechten Institutionen“ beitragen. Ihr Wort nimmt dabei wiederum – und hier schließt sich der hermeneutische Zirkel – Bezug auf die Poetik der Texte und auf die Poetik des Glaubens in den vielfältigen Lebensgestalten, wobei sich diese wiederum auf ihre Mitte, die Poetik des Glaubens Jesu und die Poetik Gottes (gerade in ihrer „negativen“ Gestalt) beziehen. Der hermeneutische Zirkel schließt sich, aber er wird gleichzeitig – und dies ist

Aufgabe der Hermeneutik des Geistes – immer wieder aufgebrochen. Die Poetik des Glaubens ist ein fortschreitender Prozeß in Geschichte und Kultur; die jeweiligen Lebensgestalten bleiben, gerade weil Gott je größer und voraus ist, als Schalen zurück. In Gott selbst, und dies ist die Hoffnung auf die Auferstehung in Gott hinein, wird alles Leben in der Liebe Gottes gesammelt sein.²⁹

Der Logos der Theologie entfaltet sich so – und genau hier spiegelt sich in der Theologie als Lebensform und als einer Gestalt auf dem Weg der Ausdifferenzierung der Poetik des Glaubens der ganze Prozeß der Poetik wider – gerade im Durchgang durch die verschiedenen Gestalten der Poetik. Es handelt sich dabei um einen kontinuierlichen Prozeß, in dem die verschiedenen Gestalten je neu zueinander in Beziehung gesetzt werden, und in dem Theologie sich als höchste „Kunsthfertigkeit“ erweist. Genau dieser weitere Horizont wird in der Hermeneutik des Geistes erschlossen. Theologie in der Spur des gekreuzigten Wortes vollzieht sich in diesem Sinn – über die beiden Strukturmomente der Poetik des Glaubens und der Hermeneutik des Heiligen Geistes – als Kunst. Diese ästhetische Dimension als weitester Horizont der Theologie verwirklicht sich jedoch konkret in der jeweiligen

29 Ricœur stellt nur Vorüberlegungen für eine Christologie bzw. Trinitätstheologie an; seine begriffliche Arbeit setzt bei Metapher, Narration und Dialektik an, und er kann auf ihrem Hintergrund deutlich machen, daß weder allein ein Ansatz „von unten“ noch allein „von oben“ (im Blick auf die Christologie) greifen kann. Jeder christologische Ansatz, der „von unten“ ansetzt, „croise... la totalité de la nomination de Dieu qui enveloppe le message *de Jésus* et son message *sur Dieu*“ („Nommer Dieu“, a. a. O., S. 299). Aufgabe der Christologie ist es, „de maintenir, à l'intérieur du *même* espace de sens, comme les deux tendances antagonistes de la *même* nomination, la célébration de la toute-puissance, qui paraît dominer l'Ancien Testament, et la confession de la toute-faiblesse, qui semble déclarée par le Nouveau Testament.“ (ebd.) „Ainsi le Nouveau Testament annonce-t-il une puissance de la faiblesse qui doit être articulée dialectiquement avec la faiblesse de la puissance que les autres nominations de Dieu suggèrent. Je ne nie point la difficulté de ce travail dialectique: il doit éviter aussi bien la contrainte de la logique de l'identité que la licence de la logique de la différence ou que le faux apaisement de la dialectique. La doctrine trinitaire a fait ce travail pour une époque de la pensée. Un travail semblable doit être entrepris aujourd'hui, qui prenne en charge l'espace entier de la nomination de Dieu et sa concordance discordante.“ (S. 300)

Rückbindung an die Poetik der Texte und die sich in der Poetik des Glaubens ausbildenden verschiedenen Lebensformen des Glaubens; Theologie ist darin narrativ und gleichzeitig zuhöchst praktisch. Und weil die verschiedenen „Narrationen“ und die jeweiligen Praxisformen der Theologie in ihrer Tiefe auf die Poetik des Glaubens Jesu und die Poetik Gottes als dem letzten Ermöglichungsgrund der Theologie bezogen sind, hat der Logos der Theologie auch eine transzendente Gestalt, die dabei nur auf dem Weg der *analogia crucis et resurrectionis* zu erheben ist, weil von einer Theologie, die sich als Lebensform des Glaubens in Geschichte und Kultur ausbildet, ein Zugang zur Poetik Gottes nur in Gestalt negativer Theologie, in der Spur des gekreuzigten Wortes, möglich ist. Theologisches Arbeiten vollzieht sich so in je unterschiedlichen Gestalten, als ästhetische, praktische, negative und transzendente Theologie. Der „Name Gottes“ bleibt Grenzbegriff, Gott selbst ist jeder Lebensform des Glaubens und auch der Theologie immer voraus und doch ihr tragender – ferner naher – Grund. Daß Theologie letztlich selbst Lebensform des Glaubens ist, haben vor allem die Meister und Meisterinnen geistlichen Lebens – wozu Zeugen des Glaubens gehören wie Ignacio Ellacuría – gezeigt. In ihnen erweist sich Theologie in ihrer ästhetischen Dimension als Kunst in vollendetster Gestalt – und dies gerade in den Gestalten der „Nacht des Geistes“ eines Johannes vom Kreuz, einer Teresa von Avila oder Edith Stein, den Gestalten des Martyriums, wie Maximus Confessor oder Ignacio Ellacuría es erlitten haben, oder der Gestalt der „Transfiguration“, die Franz von Assisi, der *poverello*, auf La Verna durchlebt und durchliebt hat.

Im Kern theologischer Arbeit, in dem sie sich selbst als negative Theologie vollzieht und zu ihrem Wort im Aufdecken von die Liebe verdeckenden Praxisformen findet, ist dabei der Pluralismus der Theologie angelegt. Im Zuge der Ausdifferenzierung der Poetik des Glaubens in Geschichte und Kultur bilden sich je neue Gestalten theologischer Rationalität aus, und neue Formen – wie in der Nachkonzilszeit die Vielfalt an „kontextuellen“ Theologien, die afrikanische oder indianische Theologie z.B., feministische Theologien usw. – sind genau ein Zeichen für die Kreativität der Theologie, für das je neue und konkrete Aufspüren der Spur des gekreuzigten Wortes in Geschichte und Kultur. Antworten auf die Frage nach der Identität und Wahrheit des Christlichen werden aus je unterschiedlichen Perspektiven

gegeben, und jeder Versuch einer Antwort auf diese Frage steht immer in Differenz zur einen und einmaligen Wahrheit Gottes, die in Jesus von Nazareth leibhaftig geworden ist. Die Wahrheit der theologischen Aussage wird in Analogie zur Wahrheit Gottes in Jesus Christus formuliert, und sie kann von dorthier, als *analogia crucis et resurrectionis*, unterschiedliche Gestalten annehmen, die in der Tiefe aber in die „Nacht des Geistes“ zurückgebunden sind. Zur Kunstfertigkeit der Theologie gehört es angesichts dieses Pluralismus auch, Übergänge zwischen den verschiedenen Ausgestaltungen theologischer Arbeit zu schaffen und darin wiederum neue Perspektiven auf die eine Wahrheit christlichen Glaubens zu eröffnen. Wenn die Poetik des Glaubens und mit ihr die Poetik der Texte und die Poetik Gottes weiter entfaltet werden, kann vielleicht auch die europäische Theologie angesichts der neuen welt- und kirchengeschichtlichen Epoche, an deren Schwelle Welt und Kirche heute, zu Beginn des 3. Jahrtausends stehen, neue Horizonte eröffnen, so daß auch auf sie das Urteil zutreffen kann, daß Jean Ladrière in seinem Nachwort zur Studie des afrikanischen Theologen T. Tshibangu formuliert hat: „Indem er der Suche der Kirche neue Horizonte, von einer sehr großen Weite, eröffnet, hilft er uns, den ganzen Umfang des Plans Gottes mit der Menschheit besser zu begreifen. Indem er der Tradition neue Formen des Ausdruckes und des Selbstverständnisses vorschlägt, hilft er dem Glauben, sich zu weiten und zu vertiefen. Indem er uns zeigt, wie die Theologie neu gedacht und erneuert werden kann, indem sie vielfältige Gestalt annimmt, läßt er uns verstehen, daß der Geist nicht aufhört, die Kirche zu beleben und ihr neue Wege zu öffnen. Indem er bezeugt, was der Glaube unaufhörlich verheißt, stützt und stärkt er unsere Hoffnung.“³⁰

30 Ladrière, Jean, „Postface“, in: Tshibangu, Tharcisse, *La théologie comme science au XXème siècle*, Kinshasa 1980, S. 229-244, hier: S. 244: „En ouvrant à la recherche ecclésiale des horizons nouveaux, d'une très vaste envergure, il nous aide à mieux saisir toute l'ampleur du dessein de Dieu sur l'humanité. En proposant à la Tradition des formes nouvelles d'expression et d'auto-compréhension, il aide la foi à l'élargir et à s'approfondir. En nous montrant comment la théologie peut se repenser et se renouveler en se diversifiant, il nous fait entendre que l'Esprit ne cesse de vivifier l'Eglise et de lui ouvrir de nouveaux chemins. En témoignant de ce que la foi ne cesse de promettre, il soutient et fortifie notre espérance.“

2. „Hermeneutik des Geistes“

Die Ausdifferenzierung der Poetik des Glaubens in den verschiedenen Gestalten in Geschichte und Kultur steht selbst im weiteren Horizont einer Hermeneutik des Heiligen Geistes. Erst diese Hermeneutik hält den hermeneutischen Zirkel theologischer Arbeit offen und läßt die Formen, die der Glaube in Geschichte und Kultur ausbildet, immer wieder aufbrechen. Sie ist letztlich auf die sich als negative Theologie vollziehende Poetik Gottes bezogen, und vollzieht sich selbst gerade als die Kritik an allen ein gutes Leben und ein Zusammenleben in gerechten Institutionen pervertierenden Praxisformen der Kultur in einem steten Prozeß der Unterscheidung der Geister. Auf Ebene der Hermeneutik des Geistes kommt der Theologie so in ihrer Tiefe eine kritische Dimension zu. Sie hält den Blick auf „Anderes“ und „Fremdes“ wach und stellt Theologie in den Dienst der neuen Ökumene. Während in der Poetik des Glaubens Theologie und Kirche als je konkrete Lebensformen in ihren konfessionellen Ausprägungen begegnen, läßt die Hermeneutik des Heiligen Geistes diese immer auch ihr „Anderes“ entdecken und in einem Prozeß der „Anerkennung des Anderen“ an Wegen der Versöhnung und einer Einheit in Liebe arbeiten.

Ricœur gibt eine Leseanleitung für eine solche „Hermeneutik des Geistes“ in seinen Überlegungen zum hermeneutischen Zirkel: Poetik des Textes und Poetik des Glaubens sind je in einen hermeneutischen Zirkel eingebunden, wobei beide Zirkel aufeinander bezogen sind und der Zirkel der Poetik des Glaubens der umfassendere ist; er knüpft an die Poetik des Textes an und sprengt diese dabei gleichzeitig auf. Der Zirkel der Poetik des Textes – in ihm wird das Verhältnis von „Buchstabe“ und „Geist“, von Evangelium als Text und Evangelium als Ereignis der Selbstmitteilung Gottes neu buchstabiert – ist in der Tiefe getragen und geöffnet von der Poetik Gottes selbst. In den verschiedenen Formen des „Gott-Nennens“ ist Gott der Grenzbegriff, der den Metaphorisierungsprozessen in den Texten seine Dynamik verleiht. Der Zirkel der Poetik des Glaubens – es ist der hermeneutische Zirkel von Glaubensgemeinschaft und Text – knüpft hier an; die verschiedenen Gestalten der Ausdifferenzierung der Poetik des Glaubens beziehen sich je auf den Text zurück, sie sind Spuren in der Spur des gekreuzigten Wortes. Aber auch dieser Zirkel wird noch

einmal von einem größeren Zirkel umfaßt – und darin geöffnet. Ricœur spricht hier vom „Zirkel des Geistes“; er gibt der Poetik – des Textes und des Glaubens – ihre Dynamik und entspricht genau dem, was in der Tiefe die Poetik trägt, der Poetik – letztlich der Poesie – Gottes selbst, seinem lebensschaffenden Wort. Die Hermeneutik des Geistes, in der der Zirkel des Geistes entschlüsselt wird, steht so am Ende theologischen Denkens und ist gleichzeitig ihr Anfang und tiefster Grund. In ihr wird das im „Außen“ entschlüsselt, was Gott in der Tiefe selbst ist.³¹ Im Zirkel des Geistes ist die Dynamik und Bewegung theologischen Denkens in die Zukunft, in „Neues“ angelegt – „der Geist macht neu“; gleichzeitig wird von ihm aus die Spur der Poetik des Glaubens ausgelegt, der Geist ist „Quelle“ allen Lebens; in ihm verbinden sich so Herkunft und Zukunft theologischen Denkens. Daß sich je neu Lebensgestalten des Glaubens ausbilden können, daß Evangelium und Kultur in einer lebendigen Aufeinanderbezogenheit stehen, daß sich die Spur des gekreuzigten Wortes der Geschichte in immer neuen In- und Dekulturationsprozessen einprägen kann, wird von dieser Kraft des Geistes Gottes getragen. In einer Hermeneutik des Heiligen Geistes werden die verschiedenen Gestalten, die sich in der Poetik des Glaubens ausdifferenzieren, in einen Prozeß der „Unterscheidung der Geister“³² gestellt, und es können Kriterien erarbeitet werden, woran die verschiedenen Lebensgestalten und Praxisformen sich letztlich orientieren müssen, wenn sie Lebensgestalten des Glaubens sind: an dem Geist Gottes, der neu und lebendig macht und in dem die verschiedenen Gestalten durchsichtig werden auf den Gott, der je größer und voraus ist.

Dieser hermeneutische „Zirkel des Geistes“ ist umfassender Horizont theologischen Arbeitens. Theologie ist eines der Momente im Prozeß der Ausdifferenzierung der Poetik des Glaubens, sie ist selbst eine der Lebensgestalten des Glaubens; darüberhinaus ist sie als solche jedoch auch

31 Vgl. Ricœur, Paul, „L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit“, in: *Lectures 3*, Seuil, Paris 1994, S. 307-326, hier: S. 325.

32 Zur biblischen Grundlegung der „diacrisis pneumatōn“: Apg 16,6-9; 15,28; Gal 5,25; v.a. 1 Joh 4,1-3: „Geliebte, glaubet nicht jedem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind. Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der Jesus als den im Fleische gekommenen Christus bekennt, ist aus Gott. Und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott.“

kritische Begleitung und Reflexion auf die anderen Gestalten der Poetik des Glaubens. Gerade weil sie Lebensgestalt ist und sich als solche je konkret in Geschichte und Kultur vollzieht, ist sie noch einmal auf eine Hermeneutik des Geistes bezogen; auch sie muß sich einem ebensolchen Prozeß der Unterscheidung der Geister unterziehen, in dem die Lebensformen vor die Wahrheit Gottes gestellt sind und sie – angeleitet vom Geist Gottes – auf den je größeren Gott aufbrechen. Die Hermeneutik des Geistes macht so deutlich, daß in jeder theologischen Arbeit immer das „Eine und Ganze“ der Theologie auf dem Spiel steht. Sie ist Ausgang und auch letzter Horizont für die theologische Arbeit, wobei in ihr die Grenze zwischen einem Gott-Denken im Sinne des Genetivus objectivus und eines Genetivus subjectivus fließend ist; theologisches Denken und Leben aus dem Geist Gottes berühren sich in ihr.

Von einer Hermeneutik des Geistes zu sprechen, bedeutet so, gerade angesichts der Ausdifferenzierung der Poetik des Glaubens in eine Vielzahl von geschichtlichen und kulturellen Gestalten, von einer „globalen Ökonomie der Redeformen und folglich von der Frage einer möglichen Verifizierung der begründenden Erfahrungen, die durch die eine oder die andere Redeform ausgedrückt werden“, auszugehen bzw. auf eine solche zu hoffen.³³ Glaube ist je konkret, er drückt sich in vielfältigsten geschichtlichen und kulturellen Gestalten aus; aber daß in diesen immer die

33 Greisch, Jean, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris 1985, S. 192/193. Mit der Frage nach dem „Einheitsstiftenden“ ist damit jedoch nicht eine Metatheologie neuscholastischen Typs angezielt, ein Versuch – wie J. Kleutgen es z. B. noch unternommen hat –, „die Einheit der Theologie in einem Typus bzw. in einer Gestalt von Theologie wieder zu gewinnen“ (Hünemann, Peter, „Theologie als Wissenschaft und ihre Disziplinen“, in: Wolf, Hubert (Hrsg.), *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870-1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1999, S. 377-394, hier: S. 383). In der Hermeneutik des Geistes ist eher der transzendente Sinnhorizont aller pluralen Gestalten der Ausdifferenzierung der Poetik des Glaubens angesprochen, eine Dimension des Geistes, die in jeder der einzelnen Gestalten in der Tiefe wirkt. Tillich spricht vom Geist als der „theonomen Tiefe unseres Geistes in seinen schöpferischen Funktionen“, Jean Greisch sieht im Geist den „opérateur du travail de pensée qui se nomme 'théologie', plus qu'une catégorie parmi d'autres.“ (*L'âge herméneutique de la raison*, a. a. O., S. 198).

Geschichte des einen Gottes, der sich als Liebe in seinem Sohn Jesus von Nazareth erwiesen hat, zum Ausdruck kommt, ist die Hoffnung, die auf Ebene der Hermeneutik des Geistes formuliert wird. So ist der Geist dann auch nicht einzelner, „kategorialer“ Sachverhalt theologischen Arbeitens, sondern er ist die *dynamis*, die Theologie in der Tiefe antreibende Kraft. Damit wird mit der Hermeneutik des Geistes eine transzendente Dimension theologischen Denkens angesprochen, die sich jedoch nur je konkret auf den verschiedenen Ebenen der Poetik des Glaubens vollzieht, auch in einer Vielzahl differenter, oft heterogener Sprachspiele. Daß aber alle Lebensgestalten des Glaubens in ihrer Vielfalt im „Raum“ Gottes stehen, ist als theologische Aussage an die Erfahrung des Geistes zurückgebunden, der, so Paulus im Römerbrief, „unserem Geist bezeugt, daß wir Kinder Gottes sind“ (Röm 8,16), und an den Glauben an die Gegenwart und die Hoffnung auf die Zukunft des Reiches Gottes.

Wenn die Poetik des Glaubens und die Hermeneutik des Geistes als zwei aufeinander bezogene, dialektisch verschränkte Strukturmomente theologischer Methodenlehre verstanden werden, so sind gerade in der Hermeneutik des Geistes, die die Poetik des Glaubens in einen weiteren Horizont stellt, das je neue schöpferische Interpretieren und die Dynamik der Poetik des Glaubens im Blick: daß die verschiedenen Lebensformen und Praxisgestalten, die sich im Zuge der Poetik des Glaubens ausdifferenzieren, immer wieder neu aufbrechen müssen, daß der Geist „scheidet“, auf Brüche im Zuge dieser Ausdifferenzierung verweist, daß er je neu in die Wahrheit Gottes und Jesu Christi einführt und darin „neu macht“, daß er die Vielfalt an Lebensformen auf den hin „eint“, der im Grund der Poetik steht: auf den Gott, der die Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens ist.