

Es handelt sich um eine *Zweitveröffentlichung im Green Open Access*

<https://doi.org/10.14315/vf-2009-54-2-6>

## „Vertauschte Fronten“ oder „fremde Gäste“? Schlüsselbegriffe zwischen Theologie und Kulturwissenschaft

*Heinrich Assel*

‘Vertauschte Fronten’ oder ‘fremde Gäste’? Schlüsselbegriffe zwischen Theologie und Kulturwissenschaft, in: VuF 54 (2009/2), 6–24.

### **Zitation nach *Chicago Manual of Style*:**

“‘Vertauschte Fronten’ oder ‘fremde Gäste’? Schlüsselbegriffe zwischen Theologie und Kulturwissenschaft.” Verkündigung und Forschung 54 (2009): 6–24.

**HerausgeberInnen:** Heinrich Assel, Heinrich Bedford-Strohm, Christoph Bochinger, Christfried Böttrich, Irene Dingel, Bernhard Dressler, Beate Ego, Friedhelm Hartenstein, Andreas Nehring, Klaus Raschzok, Samuel Vollenweider, Martin Wallraff und Michael Welker

**Verlag:** Gütersloher Verlagshaus

**Erscheinungsort:** Gütersloh

**Erscheinungsjahr:** 2009

**Seitenzahl:** 19

# „Vertauschte Fronten“ oder „fremde Gäste“? Schlüsselbegriffe zwischen Theologie und Kulturwissenschaft

Heinrich Assel

*Ulrich Barth*, Religion in der Moderne, Mohr Siebeck Tübingen 2003, X + 512 S. – *Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger* (Hg.), Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name (Religion in Philosophy and Theology 35), Mohr Siebeck Tübingen 2008, VIII + 326 S. – *Handbuch der Kulturwissenschaften I: Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, hg. v. Friedrich Jäger/Burkhard Liebsch, Metzler Stuttgart 2004, XIII + 538 S. – *Ralf Konersmann* (Hg.), Wörterbuch der philosophischen Metaphern, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2008, 571 S. – *Burkhard Liebsch*, Für eine Kultur der Gastlichkeit (Hinblick), Alber Freiburg 2008, 266 S. – *Philipp Stoellger*, Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz. Zur Bearbeitung eines Problems von Ernst Cassirers Prägnanzthese: Dietrich Korsch/Enno Rudolph (Hg.), Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie (Religion und Aufklärung 7), Mohr Siebeck Tübingen 2000, 100–138. – *Philipp Stoellger*, Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont (HUTh 39), Mohr Siebeck Tübingen 2000, XV + 583 S. – *Philipp Stoellger*, Deutung der Passion als Passion der Deutung. Zur Dialektik und Rhetorik der Deutungen des Todes Jesu: Jörg Frey/Jens Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (WUNT 181), Mohr Siebeck Tübingen 2005, 577–607.

## Weitere Literatur:

*Heinrich Assel*, Eliminiertes Name. Unendlichkeit Gottes zwischen Trinität und Tetragramm: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hg.), Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name (Religion in Philosophy and Theology 35), Mohr Siebeck Tübingen 2008, 209–248. – *Ingolf U. Dalferth*, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Mohr Siebeck Tübingen 2003, XV + 578 S. – *Friedhelm Hartenstein*, Personalität Gottes im Alten Testament: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.), Personalität Gottes (MJTh 19 = MThSt 101), Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2007, 19–46. – *Friedhelm Hartenstein*, Die Geschichte JHWHs im Spiegel seiner Namen: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hg.), Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name (Religion in Philosophy and Theology 35), Mohr Siebeck Tübingen 2008, 73–95. – *Michael Moxter*, Über den Grund unseres Glaubens an Personalität. Gottes Personsein aus der Perspektive systematischer Theologie: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.), Personalität Gottes (MJTh 19 = MThSt 101), Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2007, 77–98. – *Michael Moxter*, Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie (HUTh 38), Mohr Siebeck Tübingen 2000, XI + 434 S. – *Philipp Stoellger*, Wirksame Wahrheit. Zur effektiven Dimension der Wahrheit in Anspruch und Zeugnis: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hg.), Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation (Religion in Philosophy and Theology 14), Mohr Siebeck Tübingen 2004, 333–382.

## 1. Überblick: Worum geht es aktuell „zwischen“ Theologie und Kulturwissenschaften?

„Das Leben schreit geradezu nach Deutung. Die Endlichkeit des Daseins, seine Riskiertheit, Fallibilität und Unerfülltheit, aber auch sein Geschenksein, seine Erhaltung und sein Gelingen, all dies bietet einen schier unerschöpflichen Stoff zu tieferer Betrachtung. Davon lebt jede religiöse Andacht, insbesondere die kirchliche Kasualpraxis [...]“. (Barth, 76) Die Emphase des Hallenser systemati-

schen Theologen U. Barth lässt ahnen, mit welcher Verve manche evangelische Theologen in den vergangenen zwei Dekaden an einer kulturalistischen Umbesetzung protestantischer Erfahrungsfiguren und theologischer Denkmuster arbeiteten. Neo-idealistische Religionstheorien präsentieren sich in kulturalistischem Gewand, wofür U. Barth stellvertretend stehen mag. Variierend wäre dies z. B. auch an W. Gräß, D. Korsch, F. W. Graf und in bestimmten Hinsichten an N. Slenczka zu zeigen. Beeindruckend angereicherte Konzepte „kultureller Deutungsarbeit“ oder „Sinnproduktion“ firmieren als update dritter und vierter Generation idealistischer Religion. *Cultural turn als return?* Die kritische Mitarbeit an kulturwissenschaftlichen Schlüsselkonzepten wird zu einer überwältigenden Sinntheorie, um Religion als „eine Grundform menschlicher Deutungskultur“ darzulegen. An diese Umformung von Theologie in Deutungskultur richten sich mittlerweile viele Fragen: Wird hier nicht die Pluralität kulturwissenschaftlicher Schlüsselkonzepte überhomogenisiert, um ein längst feststehendes Religionskonzept damit kompatibel zu machen? Bemisst sich hier theologische Relevanz an maximaler „Anschlussfähigkeit“ an benachbarte Kulturwissenschaften, die eben zu diesem Zweck passförmig interpretiert werden müssen? Folgen benachbarte Kulturwissenschaften nicht tatsächlich eigenen Forschungslogiken und fragen sie nicht nach *eigensinniger Theologie* statt nach einer Sinntheorie?

In der systematischen Theologie der letzten Dekade etablierten sich daher Alternativen in Form von Beiträgen zu überlappenden Forschungsparadigmen zwischen Theologie und Kulturwissenschaft (Beispiele s. u.), die *theologisch wahr* sein wollen, aber gerade darin für *kulturwissenschaftlich-deskriptive* Theoriebildungen „nicht unpassend“ sein können.

Die eingespielte Unterscheidung von „normativ/deskriptiv“ (oder die noch ältere von „dogmatisch/historisch“) ist reduktiv und längst nicht mehr triftig – ein Ergebnis der Grundlagendiskussion der letzten 20 Jahre. Ich plädiere hier mit Ph. Stoellger für einen rhetorisch-hermeneutischen Begriff mehrdimensionaler „wirksamer Wahrheit“. Wahrheit als Bewährung ist primär der Lüge/Täuschung entgegengesetzt, der sie als *wirksame* zu „bezeugen“ ist. Solche Wahrheit ist durchaus in Theoriesprachen der Kulturwissenschaften übersetzbar, wobei insbesondere phänomenologisch-semiotische Theoriesprachen nahe liegen (z. B. durch Einbezug der Interpretantendimension). „Die Pointe ist, den Anspruch auf Wahrheit *überhaupt zu kommunizieren*, die *Wahrheit als Horizontöffnung* zu verstehen. [...] Weil die Wahrheit wirksam ist, wirkt sie zurück auf die Bedingungen der Einsicht und Kommunikation, was den Anspruch auf entsprechende Handlungen [...] zur Gestaltung dieser Bedingungen impliziert. Daher ist die These von der Wirksamkeit der Wahrheit das ‚Gelenk‘, an dem ihre vorthoretische und theoretische Dimension ineinander übergehen“ (Stoellger, Wahrheit, 357). Diese pragmatisch verstandene Wahrheit ist wirksam entweder als „fugenlos passend“ in vorgegebene Lebenswelten und Theoriefiguren oder als für sie „überschüssig“, aber „nicht unpassend“ – letzteres ist

zweifellos der interessantere Fall. Sie ist wirksam „entweder als fugenlos möglich oder als ‚nicht unmöglich‘, nicht fugenlos passend aber auch nicht unpassend. Diese zwifältige reale Möglichkeit kann man phänomenologisch unterscheiden als die Möglichkeit des Wahren in der Ordnung als deren Fortsetzung und Gestaltung oder als die außer der Ordnungen über sie hinaus als deren diskontinuierliche Umgestaltung. Die eine Perspektive ist passend, die andere nicht unpassend – ein Drittes zwischen passend und unpassend“ (Stoellger, Wahrheit, 360).

Wo „wirksam Wahres“ zwischen Theologie und Kulturwissenschaft kommuniziert wird, ist die Konkurrenz ums Fremde horizonteröffnend, gerade weil die jeweiligen Schlüsselbegriffe dann nicht fugenlos zueinander passen müssen, aber eben auch nicht unpassend in der Ordnung der je anderen Disziplin wirken: Sie sind gleichsam *fremde Gäste*, um eine hermeneutisch beliebte Metapher zu bemühen. Diesen Strang repräsentieren z. B. I. U. Dalferth, W. Sparr, M. Moxter, H.-Ch. Askani, J. v. Soosten, T. Kleffmann u. a., wofür stellvertretend Ph. Stoellgers Arbeiten stehen mögen.

Blicken wir auf die andere Seite der Kulturwissenschaften. Hier liegt seit 2004 das dreibändige *Handbuch der Kulturwissenschaften* vor. Dieses Handbuch ist als solches Indiz, dass der *cultural turn* mittlerweile einen hohen Grad der theoretischen und methodischen, der thematischen und paradigmatischen Differenzierung, der Symbiose mit traditionellen fachwissenschaftlichen Arbeitsweisen und der eigenständigen Etablierung von neuen Fachwissenschaften erreicht hat. Eine Vermessung der „Grundlagen und Schlüsselbegriffe“ (Bd. I, kulturtheoretisch), der beteiligten „Paradigmen und Disziplinen“ (Bd. II, methodenreflexiv) und der bearbeiteten und sich abzeichnenden „Themen und Tendenzen“ (Bd. III, dokumentarisch) ist an der Zeit.

Das gleichzeitige Erscheinen ähnlich angelegter Enzyklopädien unterstreicht dies: *Ansgar Nünning/Vera Nünning* (Hg.), *Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*. Metzler Stuttgart 2003, X + 388 S. – *Elisabeth List/Erwin Fiala* (Hg.), *Grundlagen der Kulturwissenschaften. Interdisziplinäre Kulturstudien*, Francke Tübingen 2004, VIII + 544 S.

In ihrer Einleitung zum I. Band des Handbuchs der Kulturwissenschaften formulieren die Herausgeber F. Jaeger und B. Liebsch – sie sind im Umkreis des Essener Kulturwissenschaftlichen Instituts und seiner kulturhistorischen Forschungsstrategien (J. Rüsen) und der Rezeption frankophoner Phänomenologie und Hermeneutik (B. Waldenfels, P. Ricoeur) zu verorten – ein Credo, das verhaltener emphatisch ist als das eingangs zitierte: „Wo [...] kulturelles Leben kein Verhältnis zum Anderen der Kultur erkennen lässt“, erlösche es. Es seien „Erfahrungen des Scheiterns kultureller Sinnbildung angesichts katastrophischer Sinnkrisen und Zivilisationsbrüche, oder auch angesichts von Naturkatastrophen“, welche fragen lassen, ob „derartige ‚Sinn-Katastrophen‘ lediglich Ausnahmefälle“ darstellen? Führen sie vielleicht „auf die Spur subtilerer Missverhältnisse zwischen Sinn und Widersinn, Sinn und Nicht-Sinn, die sich auch im

„normalen“ kulturellen Leben bemerkbar machen?“ (*Handbuch der Kulturwissenschaften I*, XI) Auch dieses Credo ist nicht völlig neu. Es fragt aber z. B. über Th. W. Adornos radikale Kulturkritik hinaus. Es führt zur weit weniger geläufigen, originärerem kulturethischen Fragen, z. B. zur Frage, was kulturelle Lebensformen *gastlich* macht: „Kultur im Zeichen des Anderen oder Die Gastlichkeit menschlicher Lebensformen“ (Eröffnungsaufsatz von B. Liebsch; 1–23).

Der Gesamtaufbau des Handbuchs mit seinen rund 100 Autorinnen und Autoren will Kulturwissenschaft nicht als einheitliche Disziplin etablieren (wie bisweilen programmatisch gefordert), sondern der wissenschaftsgeschichtlich und -organisatorisch gewachsenen Heterogenität standhalten. Allerdings will das Handbuch hier weiterführen „zu einer systematischen Reflexion von Grundlagen, Kategorien und Erkenntnisfeldern, von transdisziplinären [...] Funktionen“ (VIII). Diese kritisch-klärende und ordnende Absicht, wird am markantesten im I. Band deutlich, der daher für den theologischen Grundlagendiskurs besonders interessant ist. Hier firmieren sechs Leitkonzepte als Schlüsselbegriffe, die weiter spezifiziert werden:

- *Kulturelle Erfahrung*, spezifiziert u. a. als Alterität, Tradition, Raum, Natur, Differenz;
- *Sprache*, als Poetik, Symbolik, Metapher, Zeichen;
- *Handlung*, spezifiziert u. a. zu Konzepten von Institution, Widerstreit und Gewalt;
- *Geltung*, konzeptualisiert als Wert, Norm, Wissen, Sinn und Erzählung;
- *Identität*, thematisiert u. a. als Zugehörigkeit und Mitgliedschaft, Respekt und Alterität, Religion;
- *Geschichte*, anhand der Typen von Zeitbewusstsein und des geschichtlichen Wandels; des kulturellen Gedächtnisses; der Epochenbildung z. B. Archaisk, Antike, Neuzeit.

Es fällt leicht, hier Desiderate anzumelden. Die Schlüsselkonzepte „Bild“ oder „Performanz“ fehlen. Die Herausgeber selbst wünschten sich eine ausführlichere Würdigung der „polemischen“ Dimension menschlicher Kultur“, also des Widerstreits, des zivilen Konflikts, der neuartigen Formen von Krieg (XIII). Trotzdem liegt damit ein Tableau aktueller kulturtheoretischer Schlüsseldebatten vor.

Konfrontierten wir nur die neoidealistisch-kulturalistische Religionstheorie mit den Grundlagendebatten, die das Handbuch dokumentiert, welches Bild der Debattenlage würde dann entstehen? Es wäre das Bild „vertauschter Fronten“: Zwar existieren nach wie vor an den Universitäten im Osten wie Westen der Republik die Fronten der Weltanschauungskämpfe, in denen Theologie auf eingefleischte und ostentative Ignoranz stößt und ihre Verteidigungsreflexe und Argumentationsroutinen aktiviert, um sich z. B. als Kulturwissenschaft zu präsentieren. Doch wo – erste Frage – hören wir mehr als den routinierten Ton? Zeigen sich andere als die zum dritten und vierten Mal neu aufgelegten Argumente, denen zufolge der religiös codierte Unbestimmtheitshorizont „immer

schon“ die verschiedenen kulturellen Bedeutsamkeitshorizonte umgrenzt, so dass, was unerschöpfliche Deutungsarbeit am Stoff des Lebens ist, sich als „religiöse Andacht“ zum Undeutbaren verstehen soll? Ist dies nicht eine Ansinnung, die nur diejenigen überzeugt, die schon überzeugt waren?

Mittlerweile jedoch gibt es längst kulturwissenschaftliche Debatten zu Schlüsselbegriffen, die eigensinnig ins Feld der Theologie übergreifen (die folgende Liste ist subjektiv gehalten):

- zu Alterität und Gastlichkeit – und damit zur kulturellen Existenz als Diaspora, ein Thema, das nicht nur die religionswissenschaftliche Ethnologie beschäftigt, sondern für die Ethik E. Lévinas' und die Politiktheorie J. Derridas zentral ist, womit ein Thema des alttestamentlichen Erbarmensrechts als kulturtheoretischer und kulturethischer Schlüsselbegriff wiederkehrt;
- zu Metaphorologie, wobei Metapher als Basisphänomen sprachlicher Symbolisation verstanden wird, zudem als „maskierte“ Kürzest-Erzählung und als Exemplarfall figurativ-unbegrifflicher Erkenntnis (R. Konersmann); hier wird der metaphorische Status des Wortes „Gott“ und der göttliche Name als Drittes zwischen Metapher und Begriff thematisch. Ältere Fragen – inwiefern wird die Erzählbarkeit biblischer Erzählungen im göttlichen Namen selbst transparent? wie verhalten sich begrifflich-propositionale und figurativ-unbegriffliche Erkenntnis Gottes? – zeigen sich in neuem Licht;
- zu Ritual, zu ritueller Dichte und Liminalität (Übergänglichkeit), zu theatralischer Performanz – und damit zur kulturwissenschaftlichen Beschreibung christlichen Gottesdienstes und religiöser Didaktik (s. u. die Beiträge von B. Dressler und K. Raschzok in diesem Heft, S. 64–87);
- zu Figuren des Räumlichen, also zu „Sphären“ (P. Sloterdijk, 3 Bde., Frankfurt 1998–2004), Grenzräumen und „Heterotopien“ (M. Foucault [1966], Frankfurt 2005) – und damit zur Frage nach dem Räumlichen in der Theologie, z. B. nach den oft kühnen Räumlichkeitsfiguren gerade der vormodernen und frühmodernen Theologie;
- zu Bildtheorien – und damit zur Frage ikonischer Präsenzen (u. a. G. Boehm, *Wie Bilder Sinn erzeugen*, Berlin 2007), womit sich z. B. das Thema „Bild und Kult“ (H. Belting, München 1990) noch einmal neu stellt.

Wo sich kein theologischer Gesprächspartner einstellt oder Routinen antworten, wird auf eigene Faust an Themen und Phänomenen theologisch gearbeitet, selektiv und substitutiv, bisweilen „wild“, bisweilen originär. In welchen Hinsichten – dies die zweite Frage – wird dies Anlass, um theologisch neu zu arbeiten? Zur Resignation besteht nämlich kein Anlass! Es gibt interessante Neuansätze, und zwar gerade zu *theologischen* Schlüsselbegriffen evangelischer Theologie. Als Beispiele wähle ich:

- die Rede von den *Deutungen des Todes Jesu* und das darin implizierte *theologische bzw. kulturwissenschaftliche* Konzept von „*Deutung*“ (s. u. 2a und c):  
Wie begegnet Theologie einem inflationären „Deutungskonstruktivismus“

kritisch und warum sollte sie ihm noch anders denn mit einer kulturalistischen Religionstheorie begegnen?

- die kulturtheoretischen Beiträge zur *Gastlichkeit* (s.u. 2b): Wie wird die kulturelle Erfahrung von Fremdheit/Alterität kulturwissenschaftlich thematisiert?
- die weitverzweigte kulturwissenschaftliche Diskussion über *Metapher*, die hier auch in ihrer Bedeutung für neue theologische Konzepte der Rede von Gott zu würdigen ist, und zwar angesichts einer oft trivialen Kritik an der *christlich-personalen, metaphorischen* Rede von Gott. Warum lässt es sich auch als Folge der metaphorologischen Diskussion zweier Dekaden begreifen, wenn die Theologie des Wortes zu einer Theologie des Namens Gottes fortgeschrieben wird (s.u. 2d und e)?

## 2. Zur Diskussion

### a) *Gewissheitsernst und Deutungsreligion*

„Das Leben schreit geradezu nach Deutung [...]“. *U. Barth* bietet eine Religionstheorie, die im Kern kulturwissenschaftliche Deutungstheorie sein will. Einführend („Was ist Religion? Sinndeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung“; 2–27) gibt Barth eine Zugangsdefinition von Religion, welche die weit ausgreifenden Analysen strukturiert und unverkennbar idealistische Absolutheitsfiguren erneuert:

„Religion als Deutung der Erfahrung im Horizont der Idee des Unbedingten [...] kann [...] näher bestimmt werden als eine gegenüber dem Bereich der Erkenntnis spezifische Form menschlicher Deutungsleistung, nämlich als Deutung der Wirklichkeit im Horizont ihrer Unendlichkeits-, Ganzheits-, Ewigkeits- und Notwendigkeitsdimension. Als Repräsentanten der für die Idee des Unbedingten konstitutiven Grundfunktion bezüglich der Totalität des Bedingten erfüllen diese vier Transzendenzaspekte eine universelle Fundierungsfunktion [...] in Form einer Sinnanreicherungs- oder Sinnstiftungsfunktion [...] als bloße Ausfächerungen der Grenzbestimmung des Unbedingten gemäß den Kategorien des empirischen Verstandesgebrauchs erschöpfen sie den aus jenem Grundverhältnis erwachsenden Sinngehalt nachgerade vollständig.“ (14)

Der Hallenser Systematiker möchte seinen subjektivitätstheoretischen Religionsbegriff zeitgemäß machen durch Integration von fünf Theoriedimensionen: die kulturtheoretische, religionswissenschaftliche, sozialwissenschaftliche, metaphysische und erkenntnistheoretische („Theoriedimensionen des Religionsbegriffs. Die Binnenrelevanz der sogenannten Außenperspektiven“; 29–87). Für unsere Frage zentral ist die erste und die fünfte Dimension. Sie sind es, die Barths Religionstheorie zu einer aktuell typischen und ambitionierten Position auf dem Feld „Theologie und Kulturwissenschaft“ machen. Jede metaphysische Grundlegung des Religionsbegriffs und jede kulturhermeneutische Erschließung der Christentumsgeschichte (34) sei zu begründen in einer *kulturtheoretischen* Religionsdefinition:

„Religion [...] fällt in den Umkreis der symbolisierenden Tätigkeit des Geistes. Sie ist [...] eine Grundform menschlicher Deutungskultur. Ihre Symbolwelten und Ritualpraktiken gehen aus hochstufigen Deutungsoperationen hervor, die sich in komplexen Sinngebilden und Sinnvollzügen ablagern. Immer liegt das elementare Bedürfnis nach Welt- und Selbstdeutung zugrunde. Was den kulturtheoretischen Zugang zum Phänomen der Religion anbelangt, so könnte man überspitzt zusammenfassen: Auf kaum einem anderen Bereich der humanen Lebenswelt passt ein deutungs- oder bedeutungstheoretischer Kulturbegriff genauer als auf die Sphäre der Religion. Religiöse Sinnbildungen sind Deutungswelten im eminenten Sinn.“ (36)

In einer durch extrem plurale Religionsbestimmungen gekennzeichneten Lage fungiere dies als abstrakter Oberbegriff.

*Erkenntnistheoretisch* entwirft Barth eine Topik des Deutungsbegriffs, die fünf Aspekte von Deutung (Modellcharakter, Konstruktivität, Perspektivität, Sprachrelativität, Verstehenscharakter in der Duplizität von Bestimmen und Interpretieren) integrieren möchte. Frömmigkeit (Schleiermacher) wie auch Glauben (Luther) seien im Kern die Synthese religiöser Deutungsoperationen und passiver Gewissheit: „Die Explikation der immanenten Einheit der Subjektivität als Darstellung der schlechthinigen Einheit des Absoluten ist ihrer logischen Form nach kein Begründungsschritt, sondern eine Deutungsoperation. Die Leistungskraft dieser Deutungsoperation liegt darin, dass allein von ihr her die Deutungsperspektive verständlich gemacht werden kann, der zufolge auch alle konkreten Vollzüge der Subjektivität in einem Grundverhältnis zum Absoluten stehen.“ (68)

Das vermag schon im Blick auf Schleiermacher nicht zu überzeugen: „Frömmigkeit“ wird ihrer zeitlich-geschichtlichen Handlungs- und Güterdimensionen (z. B. „Kirche“, „Kunst“, „Staat“) und ihrer (durch das Ereignis von Kreuz und Auferstehung bestimmten) eigensinnigen Symbolizität entkleidet. Richtiger wäre „Frömmigkeit“ als die perspektivisch-christliche Verständigung über Selbständigkeit, Eigenart und Prägnanz des Christlichen zu bestimmen – angesichts der anderen Handlungs- und Güterdimensionen; sie macht nicht die christliche Deutungsperspektive erst verständlich. Erst recht erstaunlich ist, wie der dialektische Reichtum, mit dem Luther selbsttätige *assertio* und passive *fiducia* unterscheidet, um der existentiellen *Armut* standzuhalten (den eingangs apostrophierten Sinnkatastrophen), hier bei Barth mutiert.

„Im Glücksfall“ mögen sich kulturreligiöse Deutungsaktivität und christliche Gewissheitstreue ergänzen:

„Die religiöse Deutungskultur von heute vollzieht sich zumeist heimlich und heimatlos. Diesem Sachverhalt muss die Religionstheorie gerecht werden. [...] Die Schlussausführungen [...] konnten darlegen, dass die Deutungsstruktur und die Gewissheitsstruktur des religiösen Bewusstseins zwar nicht auf derselben systematischen Ebene stehen, wohl aber miteinander kompatibel sind. Von religiöser Gewissheit ist überall dort zu sprechen, wo religiöse Deutungsbezüge vom Gefühl der Notwendigkeit begleitet werden. Letzteres erwies sich als Ausdruckspheänomen der mentalen Operation des Setzens-als-nicht-gesetzt. Im Glücksfall ergänzen sich die Deutungsaktivität und das Gewissheitsbedürfnis wechselseitig und profilieren einander. Das Deutungsinteresse verliert den Schein des subjektiv Unverbindlichen, und die Gewissheitstreue verliert den Schein eines toten Standpunktes.“ (85; Schluss des Abschnitts).



In Barths kulturalistischer Religionstheorie paaren sich enzyklopädischer Scharfsinn, der überbietende Vollständigkeitssanspruch kategorialer Grundlegung und ein Gewissheitsernst, für den mutmaßlich „klassische“ Kulturwerke zu den besagten Glücksfällen zählen (z.B. Beethovens späte, „notwendige“ Streichquartette). Nur: Warum wird dieser neo-idealistische Kulturalismus immer wieder so reduktiv? Und: Sollte Theologie nicht mehr sagen können über gastliche Lebensformen in der Kultur – außer, dass sie „Glücksfälle“ sind?

b) *Kulturelle Erfahrung im Zeichen des Anderen oder:  
Die Gastlichkeit menschlicher Lebensformen*

Heimatlosigkeit und Glücksfall-Bedürfnis der Kulturreligiosität manifestieren auch ein kulturtheoretisches Defizit. Dies zeigt sich, wenn man den Eingangsbeitrag des dreibändigen Handbuchs für Kulturwissenschaften von B. Liebsch gegenliest, dem ich einen gewissen programmatischen Rang einräume: Hier wird das Versagen, der Ausfall, die widerfahrende Limitation von Deutung als vermeintlich kulturell-religiöser Basisaktivität zum Ausgangspunkt gemacht, mithin die „Passion der Deutung“ (wie Stoellger, *Deutung*, 577, pointiert). „Wo kulturelles Leben aus seiner Normalität ausschert und versagt, beginnen wir zu verstehen, worum es in ihm eigentlich gehen sollte. Vom ‚pathologischen‘ Widerfahrnis des Versagens aus muss man sich einen Weg zur Theorie der Kultur bahnen“ (*Handbuch der Kulturwissenschaften I*, 6). Gerade am Ort pathologischen Versagens sieht Liebsch (in einer bezeichnenden, negativ-dialektischen Figur) das *Versprechen* aufgehen, dass Kulturen *als Lebenswelten* tatsächlich bewohnbar und wechselseitig gastlich sein sollten – und im *modus promissionis* sind. „Nur die Erinnerung an das Äußerste, das Menschen widerfahren ist, kann dem Versprechen, das in kultureller Koexistenz liegt oder liegen muss, Glaubwürdigkeit verschaffen“ (9). Dass durch desillusionierende Erinnerung hindurch dieses Versprechen glaubwürdig sei – die *conditio sine qua non* der Gastlichkeit kultureller Lebenswelten und der Bewohnbarkeit der konkret-geschichtlichen, z.B. biblischen Symbole dieses Versprechens –, sei „Gabe“ (9).

„Freilich kann es [...] nicht allein darum gehen, die Welt überhaupt ‚bewohnbar‘ zu machen und zu erhalten, sondern sie gastlich zu gestalten für ein ursprünglich diasporisches, weltfremdes Leben. [...] Nach einem Jahrhundert größter (und leerster) Versprechen [...] hat sich kulturelles Leben, wenn ihm noch die geringste Glaubwürdigkeit zukommen soll, auf das Unverzichtbare, d.h. auf das Minimum zu besinnen, das es nicht zu verletzen versprechen muss. Gewiss: Kein Versprechen kann eine wirkliche, absolute Gewähr dafür bieten, dass das Versprochene nicht verraten werden wird. Jedes Versprechen ist insofern ‚übermäßig‘, wie Derrida sagt.“ (20; Schluss des Beitrags).

B. Liebsch hat dieses Programm jüngst (2008) in einem Plädoyer „Für eine Kultur der Gastlichkeit“ ausgearbeitet.

Hier wird die Frage nach Weltfremdheit und Diaspora zunächst kulturethisch und alteritätsphänomenologisch justiert, also gerade nicht primär aus einer kos-

mologischen Verlorenheit im majestätisch-lebensfeindlichen Universum abgeleitet (29–52): Weltfremdheit reflektiert das Dilemma der politischen, ökonomischen und juristischen Verfassungen, die Zugehörigkeit und Partizipation, ja selbst Gastrechte durch Exklusion definieren – und damit Fremde und Verfeindungen *schaffen* (53–80). Auch wenn dieses Dilemma in den großen Zivilisationsbrüchen des 20. Jh. „entdeckt“ wurde (53), so beschränkt es sich nicht auf sie; hat es doch bleibende Rückwirkung auf den prekären Rechtsstatus eigener Zugehörigkeits-, Bleibe- und Heimatrechte und damit auf das Recht, überhaupt Rechte zu haben. Darauf insistierten die religiösen Traditionen übermäßiger Gastlichkeit und ihre philosophischen Verteidiger von H. Arendt über E. Lévinas bis J. Derrida: „So stehen wir vor dem zwiespältigen Befund, dass die verschiedenen religiösen Traditionen an eine ursprünglich übermäßige und nicht von vornherein limitierte Gastlichkeit erinnern, wohingegen die in rechtliche Ansprüche transformierte Gastlichkeit jede Überforderung durch eine unbegrenzte Gastlichkeit auszuschließen sucht.“ (68) Die Denker der Alterität begegnen denn auch den neueren Dilemmata der verrechtlichten Hospitality (z. B. musterhaftes Asylrecht, aber restriktive Rechtspraxis) mit der Frage nach gastlichen kulturellen Lebensformen als nicht-rechtsförmigen Voraussetzungen der Rechtspraxis. Angesichts der tatsächlichen Ungastlichkeit europäischer Kulturen und ihren bekannten Folgeproblemen (z. B. sekundäre Identitätskonstruktionen in der ethnischen Diaspora, imaginary homelands, „Reislamisierungen“) wird daraus eine Fundamentalbegründung im Subjekt, das den Anspruch des Fremden auf Gastlichkeit nicht nicht vernehmen könne, auch wenn es ihn überhört und übergeht (82, 162 u. ö.). Liebsch setzt sich mit diesen bekannten, exzessiven Figuren von Lévinas’ Diaspora- und Gastlichkeitskonzept zu Recht kritisch auseinander, auch mit religiösen und genderspezifischen Eigentümlichkeiten des großen Philosophen (z. B. 105, 243 Anm. 20 u. ö.). An der Zeit sei eine „Repolitisierung der Idee der Gastlichkeit“ und eine kulturtheoretische „Rückbesinnung auf die lebenspraktischen Spielräume situierter Lebens an Orten und in Räumen“ (105, jenseits von Heideggers Heimat-Nähe-Mythen, Sloterdijk’schen Intimitätsort-Phantasien etc.). Die letzten beiden Kapitel des Buches fragen daher nach „Gastlichkeit im Horizont kollektiver Gewalt: Formen der Exklusion, Genozid und Neue Kriege“ (143–177) sowie nach „Frieden durch Recht und Gastlichkeit“ (in Fortschreibung von Kant und Derrida). Dem klassischen Ansatz eines völker- und hospitalitätsrechtlich zu gewinnenden Friedenszustands im latent-normalen Kriegszustand stellt Liebsch eine radikale Gastlichkeit an die Seite, die den Frieden „jedem Anderen, selbst dem radikalen Feind *im Gedächtnis und für die Zukunft* anbietet (was gerade nicht bedeutet, die Radikalität der Feindschaft zu leugnen oder zu beschönigen). Dabei wird der Friede im gegenwärtig vorherrschenden [...] Status eines nicht-kriegerischen Un-Friedens [...] einem stabilen Widerstreit zwischen Gastlichkeit und Recht ausgeliefert, den allein die praktischen Lebensformen austragen können, *in und zwischen* denen sich die Zukunft der Feindschaft entscheidet [...]“ (234 f.).

Liebschs Plädoyer für eine Kultur der Gastlichkeit ist eines der interessantesten Beispiele für eine Kulturtheorie, die in der Perspektive von H. Cohen, E. Cassirer über E. Lévinas, P. Ricœur bis hin zu J. Derrida steht. Die vernunft-exzessiven Figuren dieser jüdischen und christlichen Denker erinnern wirksam Wahres für kulturelle Gedächtnisse, die sich in der Regel in Identitätskonstrukte verschließen. Diese exzessiven Figuren der Gastlichkeit können leicht als „Flucht in den Begriff“ erscheinen. Die kritische Repolitisierung Liebschs möchte daher Gastlichkeit – in ihren biblischen, lebensweltlich-religiösen und philosophischen Traditionen – als kontrafaktisches Element des kulturellen Gedächtnisses europäischer Gesellschaft retten, das nicht zu begründen und zu beweisen ist, wohl aber zu bezeugen: Gastlichkeit sei „der historischen Erfahrung zum Trotz [sc. ein] nur mehr zu bezeugendes Versprechen erneuerter Gerechtigkeit“ (228). Ein schöpfungstheologisch-pneumatologischer Kulturbegriff wird dies ebenso aufnehmen können wie ein kulturtheoretisch reflektiertes Verständnis von Gastlichkeit im Gottesdienst.

Einige Artikel des ersten Bandes des *Handbuchs der Kulturwissenschaften* entfalten und ergänzen dieses Konzept: Eine wahre Fundgrube ist P. Ricœurs grundlegender Beitrag „Poetik und Symbolik – Erfahrung, die zur Sprache kommt“ (I, 93–105). Wer die anderen Arbeiten des großen französischen Protestanten kennt, wird hier luzid und dicht die kohärente Architektur seiner Symbolik und Metaphorik, seiner Mythos- und Narrations-Theorie insgesamt als Poetik-Konzept wiedererkennen und zugleich (überrascht?) feststellen können, dass dazu auch ein Konzept ritueller Erfahrung des „Heiligen“ gehört (v. a. 100f.).

Weitere theologisch interessante Aspekte finden sich in folgenden Beiträgen: Sehr kritisch diskutiert wird das Konzept „kultureller Identität“ (J. Straub, Identität; I, 277–303). Es handle sich um „eine rekonstruierende Nachschrift in erfahrungswissenschaftlicher Absicht“ (299, zu J. Assmanns Identitäts-Konzept kulturellen Gedächtnisses). Theologische Applikationen „kultureller Identität“ als Gedächtnis, z. B. in der Kanontheorie, in der Kirchen- und Ritualtheorie, hängen wohl demgegenüber noch oft einem latent normativ-präskriptiven Identitäts-Konzept des „kulturellen Gedächtnisses“ an. Hier gilt als Maßstab: „Die kulturwissenschaftlichen Debatten um Phänomene kultureller Differenz und Vielfalt [...], um Prozesse gewaltsamer Exklusion sowie um die damit zusammenhängenden Anerkennungs- und Normenprobleme sind in den vergangenen Jahren mit einer unnachsichtigen Infragestellung der Rede von kultureller Identität einhergegangen, die Maßstäbe für die weitere Verwendung des Begriffs setzt.“ (XII)

Der erste Band des Handbuchs bietet keine kohärente Kulturtheorie. Das ist im Ansatz gerade kein Mangel. Die Durchführung dieser offenen Anlage bietet natürlich Angriffspunkte für Kritik. Weder ist die kategoriale Vermessung der genannten sechs Schlüsselbegriffe: Erfahrung, Sprache, Handlung, Geltung, Identität, Geschichte, kohärent. Noch bilden diese sechs Schlüsselkategorien in den Folgebänden die Matrix, um Theoriebildungen (Handlungs-, Systemtheo-

rie, Sprachpragmatik) und Methoden (Bd. II) sowie Themen und Tendenzen (Bd. III) systematisch zu ordnen. Wer nach einer explizit definitiven Bestimmung von „Kultur“ im Handbuch sucht, wird erst im Artikel von A. Reckwitz im dritten Band fündig (III, 1–20) und mag sich fragen, warum dieser Beitrag nicht unter die Schlüsselbegriffe fällt. Die kulturhistorischen Grundlagenbeiträge (I, 365–531) bilden einen eigenständigen Komplex eher neben den grundbegrifflichen und kulturethischen Beiträgen. Sie repräsentieren einen in sich vergleichsweise kohärenten historiographischen Diskurs (um J. Rüsen, J. Assmann, L. Hölscher, E. Angehrn).

Es ist schließlich ein genereller Mangel des Handbuchs, dass ihm nicht nur ein Personenregister, sondern ein systematisches Sachregister fehlt. Ein solches Sachregister, das sich hinreichend pragmatisch an den sechs Schlüsselbegriffen des ersten Bandes orientierte, wäre die Gegenprobe auf die klärungsstiftende Funktion dieser Schlüsselbegriffe. Beabsichtigte und tatsächliche Querverbindungen würden leserfreundlich erschlossen.

Faktisch sind die Schlüsselbegriffe und ihre Spezifikation nämlich stets an bestimmte fachwissenschaftliche Diskurse angelagert und spiegeln mithin aktuelle Moden wieder. Umgekehrt treffen die Herausgeber Vorentscheidungen, die wiederum aus der Fachperspektive, z.B. der Philologien oder der Kunstgeschichte, heraus fragwürdig sind. Der Schlüsselbegriff *Sprache* wird z.B. durch hermeneutische, semiotische und medienwissenschaftliche, aber nicht durch philologisch-literaturwissenschaftliche Beiträge exponiert. Stattdessen liefert der Literaturwissenschaftler D. Fulda zum Schlüsselbegriff *Geltung* einen Beitrag zu „Sinn und Erzählung – Narrative Kohärenzansprüche der Kulturen“ (III, 251–265). Kunsthistorisch bzw. kunstwissenschaftlich, musikhistorisch bzw. musikwissenschaftlich ließen sich analoge Anfragen formulieren. Der theologische Orientierung suchende Leser sollte sich nicht darauf verlassen, sie dort zu finden, wo „Religion“ explizit erscheint, nämlich nur unter der Rubrik *Identität*. Hier beschreibt H. Knoblauch (I, 349–363) soziologisch das anthropologische „Vermögen des Transzendierens“ mit altbekannten Figuren Th. Luckmanns und H. Plessners und einigen nahe liegenden Anwendungsfeldern (Konversions-, Spiritualitätsforschung). (Zur Rezension weiterer und anderer Beiträge des Handbuchs s. den Beitrag von H. Bedford-Strohm, S. 42–55.)

Fragt man nach Kriterien, wo in den akademischen und kirchlichen Debatten über Kulturwissenschaft und Kultur wirklich Originäres geleistet wird, so bietet das Handbuch der Kulturwissenschaften einen wichtigen Vorschlag zur Orientierung und zur Evaluierung der Debatten. Alteritätshermeneutische und alteritätsphänomenologische Beiträge sind dabei in der kulturwissenschaftlichen Grundlagendebatte virulenter als neoidealistisch-sinntheoretische. Auch theologisch halte ich es oft für spannender oder zumindest anregender, zu beobachten, welche theologienahen und zugleich -fremden Beschreibungsfiguren sich in den kulturwissenschaftlichen Disziplinen selbst herausbilden. Systematische Theologie kann darauf antworten.

### c) *Deutung der Passion als Passion der Deutung*

Versteht sich B. Liebschs Programm als Ortsbeschreibung kultureller Erfahrung, als bezeugendes Antworten auf ein gegebenes, dem Antworten übermäßiges Versprechen, so versucht *Ph. Stoellger* diesen Ort theologisch wahrzunehmen. Kann man sich der Gretchenfrage: „Wie hältst Du's mit dem Kreuz?“ stellen, ohne sie als Fangfrage nach religiöser Subjektivität zu hören? Also ohne sogleich den gängigen Vexierfragen aufzusitzen: Sind auch die Deutungen des Kreuzes Jesu ein Exemplarfall kulturellreligiöser Deuteaktivität eines nach Deutungen schreienden Lebens?

Stoellgers Programmaufsatz, der einen insgesamt äußerst lesenswerten exegetischen Sammelband abschließt, setzt dort an, wo Liebsch endet: Es gehe um „*Auferweckung* bzw. *Auferstehung*“ als exemplarische Deutung des Todes Jesu. Wie kommt Gott ins Spiel des Deutens? (*Stoellger, Deutung*, 579f.) Ausgangshypothese sei, „dass die Deutung ihren Anfang jenseits ihrer selbst nimmt, in einem vorintentionalen Getroffensein von Widerfahrnissen, auf die man nicht *nicht* antworten kann – und mit der Deutung zu antworten sucht. Auf dem Weg der Deutung gerät man schließlich vor eine Inversionsfigur, von der Deutung des Todes Jesu her alles in dessen Licht zu deuten“ (580). Deuten also als Umkehrvorgang, in welchem sich das Kreuz Jesu nicht nur in notwendiger Gewissheit am Ort der Subjektivität symbolisch darstellt, sondern sich jene *wirksame Wahrheit* verschafft, auf die nicht *nicht* antworten zu können meint: im Glauben ans Versprechen der Auferweckung und als Zeuge vom Zeugnis zu leben.

Stoellger führt dies so durch, dass er eine Dialektik und Rhetorik des Deutens des Todes Jesu skizziert, also eine dialektische und rhetorische Vorschule der Rede vom Deuten (vgl. 605): Deuten sei etwa bestimmt durch „Deutungen im Plural“ eines Ereignisses „im Singular“ (582). Hier geht es um Widerständigkeit des Gedeuteten, um das Ereignis als dynamischer Antagonist, um die diachrone Verspätung jeder Deutung gegenüber dem Geschehen. Es ergibt sich „eine *Dialektik* von Ereignis und Deutung, sie *überkreuzen* einander auf asymmetrische Weise: Die Deutung unterschreitet und überschreitet das Ereignis, das umgekehrt nicht darin aufgeht und doch in der Deutung am Werk ist.“ Beides werde nicht deckungsgleich, sondern eröffne eine „verdoppelte Differenz“, die sich in einer bestimmten Dynamik „metaphorischer Prägnanz“ in konkreten Zeichen- und Deutehandlungen Ausdruck verschafft (s. *Stoellger, Prägnanz*). Der Begriff metaphorischer Prägnanz ist wiederum für die *Rhetorik* des Deutens wichtig. Die Rhetorik des Deutens wird zur Metaphern-Lehre, die nach der inneren, charakteristischen Dynamik und Wirksamkeit der Wurzelmetapher „Auferweckung“ fragt:

„Auferstehung bzw. ‚Auferweckung‘ ist die maßgebliche Deutung des Todes Jesu. Sie ist die Grundmetapher, in der die Bedeutung des Todes Jesu ursprünglich zur Sprache kommt. In Bildung und Gebrauch dieser Grundmetapher ist unvermeidlicherweise ‚Deutungsaktivität‘

am Werk, aber sie darauf zu reduzieren, wäre eine Uminterpretation. Zur Pointe *dieser* Deutung gehört nämlich, dass in ihr etwas gesetzt wird als nicht gesetzt: Sie ist eine paradoxe Artikulation des nicht ‚erlebten‘, sondern widerfahrenden Erschließungshandelns, das nicht auf die Deutungsaktivität der ersten Zeugen, sondern auf das Handeln Gottes zurückgeführt wird. Das bedarf näherer Erläuterung.“ (Stoellger, *Deutung*, 600)

In der Tat! Worin unterscheidet sich denn nun diese Figur des „Deuten ist Setzen-als-nicht-gesetzt“ vom Inbegriff kulturellreligiöser Deutungsdiagnostik? Wird hier nur als übernatürliches Handeln Gottes gesetzt und projiziert, was tatsächlich Ausdruck der Dialektik religiöser Gewissheitsnotwendigkeit ist? Doch nicht um eine vorkritische Umkehrung des Deutungsmodells geht es, sondern um Durchführung der dialektischen Differenz am Deutevorgang selbst, um die Rhetorik der Deutung nicht eindimensional zu verkürzen: „Im Innen wird die Innen-Außen-Differenz gesetzt, um das Andere im Eigenen zu repräsentieren [...] und damit nicht jede Darstellung als pure Konstruktion des Eigenen zu verkürzen, sondern die darin präsente Wirkung des Anderen mitzusetzen.“ (603) Die Selbstbezüglichkeit der religiösen Gewissheit wird also umbesetzt. Genauer: Sie wird in eine *realistischere Dialektik* und eine *prägnantere Rhetorik* überführt, die der biblischen Metaphorik des Todes Jesu gerechter wird. Die umbildende Dynamik (Prägnanz), die aus dem Kreuz das Wort vom Kreuz werden lässt, lässt sich ja an der Semantik jedes christologischen Titels (z. B. Messias, Sohn, Sohn Gottes) und den kontingenten, aber verstehbaren Umdeutungen, Neudeutungen und Brüchen seiner Pragmatik je besonders beschreiben. „*Der Tod Jesu ist das Paradigma, nach dem die zuhandenen Deutungen neu dekliniert werden* und nach der neu zu findende oder zu erfindende Deutungen gemessen und erwogen werden. Die *Rhetorik* der Deutungen wie ihre Tropik ist von der affektiven Wirkung dieses Widerfahrnisses bestimmt, und die *Dialektik* der Deutung folgt dem Chiasmus von Anspruch und Antwort, die nie ineinander aufgehen, sondern wechselseitig überschießen.“ (605)

Insgesamt sind Stoellgers Thesen – im Ensemble seiner metaphern- und passivitätstheologischen Arbeiten – eine wort- und zeugnistheologische Umbesetzung des Deutungskonstruktivismus. Sie stellen einen echten Fortschritt innerhalb der Wort- und Zeugnistheologie dar. Diese Umbesetzung ist plausibel, weil sie Deutung als passivitätstheologischen Begriff versteht, der beispielbezogen fungiert, hier: bezogen auf das Beispiel der nachösterlichen Deutungen des Todes Jesu, und darin übersichtlich-darstellend bleibt sowie kulturtheoretisch als Alteritätserfahrung diskutabel ist – beispielsweise gemessen am von Liebsch vorgegebenen Standard „kultureller Erfahrung“.

#### d) *Metapher und Name Gottes*

Die neuerdings wieder vieldiskutierte Frage nach dem „Grund unseres Glaubens an Personalität“ Gottes (Moxter, Grund, der den entsprechenden Band des „Marburger Jahrbuchs Theologie“ eröffnet) thematisiert zweifellos basale kul-

turelle Traditionen, die – nicht nur, aber wesentlich auch – mit jüdischen und christlichen Gottesreden wirksam wurden (historisch im Rahmen der Christologie und Trinitätslehre). Die diesbezügliche Debatte um die gattungsethische Unverzichtbarkeit dieser religiösen Traditionen wurde bekanntlich von J. Habermas und R. Spaemann angestoßen und prägt die religionspolitische Debatte seit einer Dekade (s. den Beitrag von H. Bedford-Strohm, S. 43 f.). Klar ist, dass Personalität im Reden von Gott und im Erkennen Gottes (wie in menschlichen Selbstverständnissen) nicht selbstverständlich, nicht immer schon gültig ist, vielmehr eine geschichtlich gewordene und verlierbare, mithin je neu zu erlernende Kultur darstellt, wobei Kultur hier bedeutsamkeits- und symbolisationstheoretisch und zugleich schöpfungstheologisch-pneumatologisch „als Lebenswelt“ zu konzipieren ist (Moxter, Kultur, ist hierfür bahnbrechend). Als für den post-säkular gewordenen Friedenspreisträger Habermas personale Metaphern des Göttlichen, z. B. eines autonomiesensiblen „Schöpfers“, wieder anfangen, zu jenen „heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen“ zu gehören, die „hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien [...] und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“ zur Verfügung stellen (J. Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt 2005, 115), war die Diskussion um die metaphorologischen Implikationen biblischer Rede von Gott in ihren langzeitigen Erstreckungen und personalen Topiken längst im Gang. Exemplarisch dokumentiert Ergebnisse dieser Debatte z. B. der biblisch-theologische Beitrag F. Hartensteins im selben Tagungsband. Die religionsgeschichtlich, ikonographisch und textexegetisch ausgeführte Beobachtung, dass metaphorisch-bestimmte Gottesrede und kalkulierte Unschärfen, Grenzbegriffe und tastende Horizontverschiebungen ineinander wirken, eröffnet hier eine theologische Interpretation der alttestamentlichen Texte (z. B. zur „Reue Gottes“), die erste Umrisse einer neuen Theologie des Alten Testaments erkennen lässt und die Unnennbarkeit des göttlichen Namens erst plausibel macht: „Bildhaft-konkrete und begrifflich-abstrakte Nennungen Gottes zielen *vielstimmig auf dessen Einzigkeit*. Es handelt sich um Konvergenzlinien auf das Unsagbare, deren Reichtum heutiger Theologie immer noch vorgegeben ist.“ (Hartenstein, Personalität, 44)

Einen programmatischen Rang hat vor diesem Hintergrund der von *I. U. Dalfert/Ph. Stoellger* herausgegebene Tagungsband einer Züricher Tagung von 2005: „Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name.“ „Denn der Name Gottes ist das Basisphänomen christlicher Theologie – und solcher, die es bleiben will“ (Vorwort, unpag.). Hier werden z. B. die metaphorologischen Arbeiten Ph. Stoellgers (Stoellger, Metapher; Stoellger, Prägnanz) insgesamt in eine *namens-theologische Perspektive* gestellt.

Zu diesem Programm trägt auch der Beitrag des Verf. im selben Band bei (Assel, Name) – womit die Positionalität dieses Rezensionartikels ausdrücklich benannt sei. Um Missverständnissen vorzubeugen, sei betont: der „Name Gottes“ ist *traditionsgeschichtlich* natürlich nur ein möglicher Strang biblischer

Theologie: alttestamentlich nicht vorrangig, neutestamentlich strittig. Die Symbolisationen „Gottes“ als „Name“ stehen neben anderen alt- und neutestamentlichen Symbolisationen der Einzigkeit, langzeitigen Verlässlichkeit, inneren Lebendigkeit („Reue“) und Geschichtlichkeit und Schöpfersouveränität Jahwes. Die Vorrangstellung des Namens Gottes für personale Rede von Gott ist also kein traditionsgeschichtliches, sondern ein systematisch-theologisches Urteil. Allerdings lassen sich exegetisch-religionsgeschichtliche („viestimmiges Zeugnis vom Einzigem“ in der „Geschichte seiner Namen“, s. o. F. Hartenstein) und kulturtheoretisch-metaphorologische (der Name Gottes als Kern der Metapher vom Wort Gottes, s. u. S. 23 zu T. Borsche) Gründe für diese Entscheidung namhaft machen.

Wonach fragen wir eigentlich, wenn wir nach dem Grund unseres Glaubens an Personalität fragen? Und warum glauben wir, dass die personalen Wurzelmetaphern der jüdischen wie christlichen Tradition für Symbolisationen Gottes nicht restlos in (z. B. moralische oder subjektivitätsreligiöse) Begriffe überführbar sind? Warum weisen diese Fragen auf den „*Namen Gottes*“ als jene Figur eines Dritten zwischen Metapher und Begriff, die *theologisch* der Schlüssel zur orientierungsfähigen Rezeption der mancherlei linguistischen, semiotischen und kulturtheoretischen Metaphorologien sein müsste? Dies sind die systematisch-theologischen Fragen, auf die der genannte Band antwortet (neben religionsgeschichtlichen, alttestamentlichen und neutestamentlichen):

Der Tagungsband lotet erstmals seit Langem und enzyklopädisch das Basisphänomen des göttlichen Namens aus. Religionsgeschichtlich werden altorientalische Ursprünge von Theologie in der Theonomastik untersucht (Ch. Uehlinger, Arbeit an altorientalischen Gottesnamen. Theonomastik im Spannungsfeld von Sprache, Schrift und Textpragmatik; 23–71). F. Hartenstein (Die Geschichte JHWHs im Spiegel seiner Namen; 73–95) führt seine oben zitierte These namenstheologisch und -geschichtlich durch: „Jene ‚zwischen‘ Einheit und Vielheit liegenden Benennungen [sc. der vielen göttlichen Namen] erweisen den ‚Namen‘ [...] als eine im letzten unscharfe Größe“ in der *präzisen* Unschärfe eines tief in der Geschichte verankerten Symbols. Den aktuellen Diskussionsstand um die Gottesnamen im Pentateuch repräsentiert die Kontroverse zwischen E. Blum und A. de Pury (Der vermeintliche Gottesname „Elohim“; 97–119; Wie und wann wurde „der Gott“ zu „Gott“; 121–142). Ergebnisse der neuesten papyrologischen Forschung zu den Ursprüngen der unaussprechbaren *nomina sacra* stellt K. de Troyer dar (The Pronunciation of the Names of God; 143–172). S. Vollenweider nimmt pointiert Stellung zu namenstheologischen Aspekten der neutestamentlichen Christologie: Was bedeutet es, wenn Jesus zum Träger des Gottesnamens wird? (173–186) Der in Louvain lehrende L. Boeve skizziert das Programm einer radikalisierten hermeneutischen Theologie, die vom Besonderen des Gott-Nennens ausgeht und aktuelle, frankophone und angelsächsische Formen negativer Theologie kritisch diskutiert (Negative Theology and Theological Hermeneutics; 189–208). Der Beitrag des Verf. sowie der



Beitrag G. Baders (Das Unendlichkleine des Namens; 287–300) unterziehen die großen namenstheologischen Traditionen christlicher Theologie (von Dionysios Areopagita über Anselm von Canterbury und Nikolaus Cusanus über Martin Luther bis Karl Barth) einer kritischen Revision und fragen nach einer christlichen Theologie, die der Unendlichkeit des göttlichen Namens „zwischen Trinität und Tetragramm“ standhält. Den göttlichen Namen als Figur des Dritten zwischen Metapher und Begriff thematisiert schließlich Ph. Stoellger (249–285).

Wer nach der Theologizität der hier vorgestellten Positionen fragt, wer sich insbesondere an der „Abgehobenheit“ mancher kulturwissenschaftlicher Grundsatzzdebatten in der Theologie stößt, der mag diesen Band als Prüfstein und Härtestest wählen, an dem sich solche Kritik an einem denkbar zentralen Thema zu beweisen hätte. Wer umgekehrt glaubt, Theologie durch Religionskulturalismus ersetzen zu können, wird zur Kenntnis nehmen müssen, dass es mittlerweile triftige Alternativen gibt.

### e) *Metaphorologie – zum aktuellen Stand eines Paradigmas*

Doch fragen wir, angesichts dieser namenstheologischen Perspektivierung der Metaphorologie, im Gegenzug auch: Ist die Metaphern-Theorie überhaupt ein etabliertes Feld, in dem literaturgeschichtlich-philologische, soziolinguistische, kulturphilosophische, bild- und filmtheoretische sowie theologische Arbeiten zusammenwirken – nicht passgenau, aber auch „nicht unpassend“? Das lässt sich z. B. daran bemessen, ob sie zu arbeitsteiligen Verbänden fähig ist. Die lexikalische Erfassung von Leit-Metaphern im von R. Konersmann herausgegebenen „Wörterbuch der philosophischen Metaphern“ sei hier als Probe auf diese Frage vorgestellt. Lexikalisch werden 40 Titelmetaphern („Eine Titelmetapher überschreibt einen kohärenten Vorstellungszusammenhang, der durch das Titelwort vorgegeben ist und dessen konkrete Gestalt zeiträumlich variieren kann“; 15) von ebenso vielen Autoren aus den genannten disziplinären Zusammenhängen erfasst: von „Band, Kette“ (23–34), „Berg“ (46–61), „Fließen“ (102–121), „Hören“ (146–168) über „Leben“ (188–195), „Licht“ (207–224) und „Richten“ (311–321) bis „Schlafen, Träumen“ (321–331), „Sprechen“ (388–401), „Tiefe“ (458–471) und „Weg“ (518–545). Sie ergeben einen Eindruck von der These, dass eine Kultur (z. B. die europäische) als „Bildfeldgemeinschaft“ verstanden werden kann (H. Weinrich). Ein systematisches Metaphernregister verzeichnet neben den 40 Titelmetaphern eine Fülle angelagerter, paralleler oder konventioneller Metaphern. Ein derartiges Lexikon füllt – nach dem Abschluss des „Historischen Wörterbuchs der Philosophie“ (s. die Rezension von G. Sauter in VF 50 [2005] 147–157) – eine Lücke, die in diesem Standardwerk der Begriffsgeschichte zuletzt empfindlich spürbar wurde. Gleichwohl blieb die Metapherngeschichte im dortigen Aufriss systematisch ausgeschlossen.

Warum diese Lücke der philosophischen und theologischen Begriffsgeschichte entstand – und warum sie eigentlich nicht geschlossen werden kann – erläutert

Konersmann einleitend: „Je wohlgeratener und lebendiger die Metapher, [...] desto geringer die Erfolgsaussichten der Denotation und der Lexikalisierung“ (18), desto höher ihr kontextuelles Fungieren in bestimmten textuell-begrifflichen Argumentationskontexten. Die Geschichte der lexikalisch-philosophischen Frage nach figurativem, unbegrifflichem Wissen (von Vico über Sulzer zu Kant bis H. Weinrich und H. Blumenberg) kann denn auch nicht ein Gesamt-Inventar anstreben. Sie kann nur versuchen, „die ‚kognitiven Ansprüche der Metapher‘ [...] und überhaupt das Aussagepotential der Figuren ‚nicht-propositionaler Erkenntnis‘ [...] in theoretischen Texten aufzuweisen und ihren Leistungsumfang zu erschließen“ (11). Trifft diese Intention auch ein Dauerproblem theologischer Erkenntnis, so ist eine andere These Konersmanns schon ungewöhnlicher, die These nämlich, „daß Metaphern das Gesetz der Darstellung durch die Einführung von Regeln konterkarieren, die sich zwar auf der Ebene der Sprache entfalten, deren Gesetz aber im Prinzip ikonisch ist. Die gleichsam aus der Gegenrichtung kommende Anregung [...], nämlich Bilder als Metaphern zu verstehen, scheint mir diese Auffassung zu bestätigen.“ (15) Die scheinbar grundlegende Alternative von „Wort“ und „Bild“ löst sich also auf. Dass sich auch die Alternative von „Wort Gottes“ und „Bild Gottes“ als reduktiv erweisen wird, dürfte eines der in der Luft liegenden Themen zwischen Namens-Theologie und kulturwissenschaftlicher Bildtheorie sein (s. Dalferth/Stoellger, 23–72.264–266). Sie wird zur Dialektik von Wort und Bild, eine Dialektik ohne Vermittlung, eine Dialektik der „Unvermittelbarkeit“ (15). Dies macht das *unvermittelt Metaphorische* als Figur des Nicht-Identischen, Anderen in der definitorischen und propositionalen Rede so interessant, seit jeher auch theologisch interessant (man denke nur an Augustins berühmte Bestimmung des Taufsakraments als „gleichsam sichtbares Wort“, *verbum visibile*). Es ist also zu vermuten, „daß Metaphern nonverbal, nämlich als Zeichen agieren können (also auch als gestische, als musikalische, als filmische Metaphern), um das außersprachliche Potential in den Raum der Sprache hineinzuziehen und dort zu entfalten.“ (15)

Die Durchführung dieses Herausgeber-Programms fällt ungleichmäßig aus, eröffnet jedoch einen Eindruck von seiner Leistungskraft:

Ein Muster-Beispiel für das mögliche Gelingen ist *M. Moxters* Artikel „Hören“ (146–168), der eine ganze Reihe von Stereotypen beseitigt, z. B. die Stereotype „Hören versus Sehen“, und, jeweils im Textkontext, zentrale Figuren (Gehorsam und Glaube; das Vernehmen des Rufs; geistiges, inneres Hören) und Bildfeldaspekte auslotet (Ansprechbarkeit; Hinhören und Lauschen; Verstockung und Taubheit; Mitteilung und Eindringlichkeit; Wirklichkeitssinn; das innere Wort). Sein Artikel mündet in Konzeptualisierungen (der Mensch als Hörer des Wortes; auditive Reflexivität) und in eine „Schlußvermutung“, die allerdings nicht so ungewöhnlich ist: „Es scheint so zu sein, daß Hören in dem Maße zur Metapher wird, in dem der intentionale Gegenstand dieses Wahrnehmungsaktes mit der Konstitution des Subjektes selbst ins Verhältnis gesetzt wird“, bis schließlich bei Luther „das Verhältnis von Wort Gottes und menschlichem Glau-

ben als Ermöglichung subjektiver Freiheit gedacht wird“ (164). Theologisch und metaphorngeschichtlich unergiebig ist ausgerechnet der Artikel „Kreuz“ (W. Brugger; 182–188). Wettgemacht wird dies durch eine Fülle von Einsichten in anderen Artikeln: Wer konnte die komplexe Bildfeldgeschichte hinter Nietzsches Diktum, dass wir mit der Tötung Gottes „diese Erde von ihrer Sonne losgekettet“ hätten? *Ch. Strub* (23–34) hellt diese Metapherngeschichte von „Band, Kette“ auf. *H. Böhme* („Berg“; 46–61) verteidigt mit reichhaltigen biblischen und religionsgeschichtlichen, philosophischen und kulturgeschichtlichen Belegen die These: „Es ist für alle Kulturen [...] unvermeidlich, Berg-Metaphern zu kreieren, damit überhaupt Grundstrukturen der kulturellen und religiösen Ordnung gebildet werden können. Berge sind absolute Metaphern, weil sie, ähnlich dem Licht, ein Urphänomen sind [...] Berge sind mithin der paradigmatische Fall von Real-Symbolen“ (49). *W. Stegmaier* (102–121) zeigt, wie aus der Titelmetapher und Metaphernmetapher „Fließen“ bei Dilthey und Nietzsche eine Philosophie der Fluktuanz wird, die beginnt, „nicht nur im Fluß sich haltende, sondern auch in den Faktoren ihrer Haltbarkeit fließende Einheiten zu denken, die nun nicht mehr als Substanzen, sondern als ‚Fluktuanzen‘ zu verstehen sind.“ (114). *S. Lüdemann* („Körper, Organismus“; 168–182) erläutert die Vor- und die lange staats- und systemtheoretische Nachgeschichte der paulinischen Metapher vom „Leib Christi“. *P. L. Oesterreich* systematisiert die Bildfeldgeschichte von „Richten“ (311–321) zu zwei Typen: „der richterliche bzw. *iuridische* Typus einerseits und der gerichtliche bzw. *forensische* andererseits“ (311), jener dogmatisch-metaphysisch im Begriff eines allmächtigen Richters oder Weltgesetzes wirksam, dieser kritisch-philosophisch wirksam in der Idee diskursiver Vernunft als Gerichtshof ihrer selbst. An Pointen und erfrischend neuen Einsichten reich ist *Th. Machos* Metapherngeschichte von „Schlafen, Träumen“ (321–331). Er überblickt souverän Heraklit, Kant, Swedenborg und die Frühgeschichte des Spiritismus, Shakespeare, Freud und Beckett und ist spannend bis zur rätselhaften Schlusswendung: „Ein Träumer träumt sich selbst und träumt von seiner Erlösung‘ [sc. mit Bezug auf S. Becketts Film „Nacht und Träume“] – Ob die Menschen jemals von etwas anderem geträumt haben?“ (329)

Ein herausragender Beleg für kulturwissenschaftliche Metaphorologie als fremder Gast der Theologie ist *T. Borsches* brillanter Artikel „Sprechen“ (388–401). Im Zentrum des Artikels findet sich die Einsicht: „Gott ist der interessanteste und fruchtbarste Ort für den metaphorischen Gebrauch von ‚Sprechen‘ und ‚Sprache‘.“ (395) Es folgt ein Abriss der augustinischen Wort-Theologie samt ihrer basalen Unterscheidung von innerem/äußerem Wort und der diese Unterscheidung potenzierenden Unterscheidung von innerem Wort und Gott als Wort, der seinesgleichen sucht (394–396). Nikolaus Cusanus wird schließlich zum Kronzeugen einer negativen Theologie, „die man insgesamt als metaphorsche Rede von Gott“ und darin als Namenstheologie verstehen könne, und zwar im präzisen neutestamentlichen Sinn einer exzessiven Namentlichkeit Gottes (der „Name über allen Namen“):

„Derjenige unter den cusanischen Gottesnamen, der das Absolute in Relation auf unsere Versuche, es in Worten zu ‚ver-sagen‘, am treffendsten zum Ausdruck bringt, da er nichts zu treffen vorgibt, ist der Name ‚non-aliud‘ [...] Der Name des Nicht-anderen bestreitet sich selbst genau diese konstitutive Andersheit (sc. des endlichen Begriffs, der unterscheidet, indem er bestimmt). Er bestreitet sich damit das Namensein; darin liegt seine negative Angemessenheit zur Benennung des Absoluten und der Grund dafür, dass dieser Name nur uneigentlich ‚Name‘ zu nennen ist. Alle Gottesnamen, und das heißt in letzter Konsequenz: alle wahren Namen sind Metaphern“ (397).

Dass der Name Gottes die *Metapher* des „namenlosen Namens“ (K. H. Miskotte zu Ex 3,14) ist, aber eben darin *wahrer* Name ist, weil er die *différance/Andersheit nicht zur metaphysischen Differenz/Transzendenz begrifflich verfestigt*, wie dies seit Augustins Wort-Theologie beständig drohte und droht, ist eine Einsicht, die gerade die Wort-Theologie ins 21. Jh. voranbringt.

### 3. Ausblick

Dass gerade der „Name Gottes“ zum überlappenden Feld kulturwissenschaftlicher und theologischer Metaphorologie werden kann, dürfte zu den Überraschungen zählen, die „zwischen“ Theologie und Kulturwissenschaft warten. Jede *Theologie* des Namens Gottes hätte allerdings – dies bleibt die basale Spannung zwischen Kulturwissenschaft und Theologie – ihrerseits dieser metaphorischen Theologie und theologischen Metaphorologie den *namenlosen Namen Gottes* als Drittes zwischen Metapher und Begriff zuzumuten.

Während nämlich das letzte Wort dieser metaphorischen Theologie die Metaphorizität „Gottes“ ist,\* so ist das erste Wort christlicher Theologie der trinitarische Name als „Name über allen Namen“.

\* Gottesvorstellungen sind so gesehen „*metaphorische Artikulationen der Art des Gewahrwerdens von Gottes Mitgesetztsein in je bestimmtem Wahrgenommenen* und der von dort aus vorgenommenen *metaphorischen Erschließung von Gottes Mitgesetztsein in allem Wahrnehmbaren.*“ (Dalferth, 473)