

Karlheinz Ruhstorfer (Freiburg i. Br.)

Die Autorität von Heiligen Schriften angesichts des Autoritarismus der Gegenwart

Abstract:

The author detects a certain crisis in our western civilizations and more in a global range. Identity and authority are two quite narrowly linked phenomena being part of this crisis. Religions can be a core factor within the current cultural and political situation, and sacred scriptures revealed by God can be constituents of religious identities. In a first step the paper regards the relation between authority and freedom, then it analyzes the historical development of this relation specifically researching in the wider context of rationality and religious belief. Afterwards the actual situation is being defined as the end of postmodernism and the beginning of an era of identity in a very special sense. This sense is expounded in a fundamental analysis of the concepts of identity and difference. Ultimately the author shows how the manifold presence of different epochal principles allows us to find a nonauthoritarian access to sacred scriptures.

Heilige Schriften stehen im Zentrum aller großen Religionen, zumindest der sogenannten Buchreligionen. In der Regel werden sie als Offenbarungsschriften verstanden. Das bedeutet nicht nur, dass sie zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre vermitteln. Gemäß dem traditionellen Selbstverständnis der jeweiligen Religionsgemeinschaft gehen sie oftmals mehr oder weniger direkt auf Gott als ihren Urheber zurück. Sie gewinnen nicht zuletzt dadurch ihre besondere Autorität. Diese Autorität wird dann von Religionsgelehrten und religiösen Autoritäten, aber auch von jedem und jeder Gläubigen in Anspruch genommen. So werden die Heiligen Schriften zur Maßgabe für eine bestimmte Gemeinschaft und für das je eigene Leben.

Eine Heilige Schrift auslegen, bedeutet nicht nur einen Text verstehen, sondern eine Weisung einzusehen, deren Zweck es ist, das eigene Leben und letztlich die Welt zu deuten. Die Autorität der Heiligen Schrift ist also prinzipiell bezogen auf die eigene Gegenwart. Die

Heiligen Schriften werden so zu einem machtvollen Instrument nicht nur des menschlichen Selbstverständnisses, sondern auch des menschlichen Miteinander. Menschen legitimieren ihre Macht über andere Menschen durch Offenbarungsschriften. Die legitime Schriftauslegung ermächtigt Menschen. Die göttliche Autorität der Schrift mutiert zur göttlichen Autorität des Interpreten der Schrift. Damit aber wird das Offenbarungswort zum definitiven Machtwort. Gerade die Absolutheit der göttlichen Autorität legitimiert die Absolutheit menschlicher Macht. Wir erleben in unseren Tagen ausgeprägt gegenläufige Tendenzen. Einerseits entsteht ein kritisches Bewusstsein für Macht und Machtmissbrauch. Andererseits wächst die Macht autoritärer Systeme und Strukturen in Religion und Politik. Dieser wachsenden Spannung zu Grunde liegt eine Krise, in der die Begriffspaare der Identität und Differenz, Autorität und Freiheit, Rationalität und Glaube eine zentrale Rolle spielen. Zugleich ist diese Krise eine Spätfolge des Endes der weltweiten Dominanz der westlichen Kultur.

Im ausführlicheren ersten Teil werde ich die Krisenphänomene der Gegenwart analysieren. Dabei werden wir ausgehend von Oberflächenphänomenen zu tektonischen Strukturbewegungen vordringen, die ein Verständnis der aktuellen Umbrüche erlauben. Nach einem Hinweis auf das Spannungsverhältnis von Autorität und Freiheit wird eine Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube gegeben. Dies impliziert eine kurze Geschichte des Offenbarungsverständnisses. Konzentrieren werde ich mich dabei auf die christliche Tradition. Am Beispiel der Bibelinterpretation sollen paradigmatisch die Probleme der Deutung von Heiligen Schriften aufgezeigt werden. Schließlich wird anhand der Begriffe Identität und Differenz der strukturelle Kern der Dynamik freigelegt. In einem kürzeren zweiten Teil möchte ich im Gespräch mit den Bibelexegeten und Schrifthermeneutikern Ulrich Luz, Gerd Theißen und Manfred Oeming Wege eines nicht-autoritären Zugangs zur Autorität der Bibel andeuten.

I. Die Krise der Gegenwart

1. *Autorität und Freiheit*

Autoritarismus ist in. In unseren Tagen werden wir Zeugen einer massiven Krise der westlichen Demokratien und ihres Prinzips der Freiheit. Es kann hier nur behauptet werden, dass der Vertrauensverlust zum Teil jedenfalls auf die Ausbildung des neoliberalen Paradigmas in den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts zurückgeht. Freiheit wurde mehr und mehr als Grenzenlosigkeit der Ökonomie realisiert. Der liberale Staat zog sich aus der sozialen Verantwortung und der Einzelne wurde immer mehr alleinverantwortlich für sein Geschick. Der Freiburger Soziologe Ulrich Bröckling brachte diese Verlagerung der Verantwortung auf das Subjekt und den damit verbundenen Rückbau des Sozialstaats auf den Begriff: Das unternehmerische Selbst.¹ Jeder ist seines Glückes Schmied. Strukturen und Institutionen, die dem einzelnen Menschen Halt geben, wurden abgebaut. Für viele der überforderten Individuen wurde die liberale Staats- und Gesellschaftsform als solche verdächtig. Vor allem die liberalen und kosmopolitischen Eliten verloren ihre soziale Glaubwürdigkeit.² Deren »Identitätspolitik« schien mehr um marginalisierte Gruppen, Frauen, Homosexuelle, Migrant*innen etc. besorgt zu sein als um diejenigen Teile der Bevölkerung, die unter der globalisierten und liberalisierten Wirtschaftspolitik litten. Die Opfer der radikalen Ökonomisierung aller Lebensbereiche betrachteten Liberalismus und Kosmopolitismus, Offenheit und Pluralismus als Ursachen ihres prekären sozialen Abstiegs. Plötzlich sahen sich nicht nur marginalisierte Individuen, sondern auch Teile der Mehrheitsbevölkerungen in ihrer Identität bedroht.

Neben den ökonomischen Ursachen für die Krise des westlichen Freiheitsbewusstseins benennt der amerikanische Politikwissenschaftler Francis Fukuyama das Ringen um Identität selbst als Ursache für den Aufstieg der autoritären und identitären Bewegungen unserer Tage

¹ Ulrich Bröckling: Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt a. M. 2007.

² Heinrich Geiselberger (Hg.): Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit, Frankfurt a. M. 2016.

vom islamischen und christlichen Fundamentalismus bis zu den Autokraten der Philippinen, Osteuropas und der beiden Amerikas.³ Die menschlichen Individuen und Gruppen spürten einen Mangel an Anerkennung ihrer Würde. Sein Gegenmodell ist ein liberaler Nationalstaat, in dem die einzelnen Gruppen ihre jeweilige, auch religiöse, Identität leben können. Die damit verbundene Fixierung auf die je eigene Gruppe wiederum ist nach dem ghanaisch-britisch-amerikanischen Philosophen Kwame Anthony Appiah die Wurzel des Übels, weil Ursache des Aufstiegs populistischer Strömungen weltweit. Die Betonung der nationalen oder religiösen Identität verschärfe nur das Problem. Ja, die Fixierung auf »*creed, country, color, class, culture*« führe zu den Lügengebilden der identitären und autoritären Bewegungen.⁴

Fest steht, die anti-liberalen und anti-kosmopolitischen Ressentiments haben den so genannten Populismus auf den Weg gebracht, und Religion ist dabei zunächst ein Teil des Problems und nicht der Lösung. Die oft autoritäre und tribalistische Fokussierung auf die eigene Gruppe bildet die Machtbasis der Autokraten. Diese berufen sich häufig explizit auf religiöse Traditionen. Die Autorität der Religion soll einerseits die eigene Macht stützen und andererseits die nationale Gruppenidentität stärken. Russlands Vladimir Putin, Indiens Narendra Modi oder der türkische Staatschef Recep Erdogan u. v. a. sind nur herausragende Beispiele des aktuellen Autoritarismus, der sich durch eine prekäre Nähe zum religiösen Fundamentalismus auszeichnet. Wenn in unserer Zeit die USA unter dem Präsidenten Donald Trump und die islamische Republik Iran in neuer Weise aneinandergeraten, dann zeigt dies nur das Ausmaß des Konfliktpotentials der religiös fundierten Autoritarismen, so unterschiedlich diese aussehen mögen. Klar ist, dass auch die autoritären Formen in allen Religionen und Konfessionen auf dem Vormarsch sind. Die liberalen und mithin freiheitlich-aufgeklärten Ausprägungen des Religiösen geraten in die Defensive.

³ Francis Fukuyama: Identität. Wie der Verlust der Würde unsere Demokratie gefährdet, Hamburg 2019.

⁴ Kwame Anthony Appiah: The Lies that Bind. Rethinking Identity: Creed, Country, Color, Class, Culture, New York 2019.

2. *Rationalität und Glaube*

a. Ein geschichtlicher Anlauf

Diese Dynamik hat nicht nur eine soziale und politische Dimension. Vielmehr spielt die Geschichte der Rationalität selbst hier eine nicht unerhebliche Rolle. Wie verhalten sich philosophische Vernunft und religiöse Autorität zueinander? Ich möchte mich bei meinen weiteren Überlegungen auf die abendländische Rationalität und die christliche Religiosität beschränken. Deshalb nehme ich die Dynamik des europäischen Vernunftbegriffs in seinem Verhältnis zur Religion und damit zur Autorität von Offenbarungsschriften in den Blick. In den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung vollzog sich jene Verschmelzung von griechischer Rationalität mit christlicher Religiosität, die bis heute die christlichen Kulturräume in je eigener Weise prägt. Die Bibel wurde verstanden als Zeugnis des Christusgeschehens, das wiederum als Offenbarung Gottes galt. Bereits im Neuen Testament selbst vollzog sich jene Öffnung auf die griechische Welt und deren Denkart (vgl. Joh 1,1; Röm 12,1; Eph 4,23). Das Neue Testament stellte auch Gedanken bereit, die dazu geeignet waren, das neue Verhältnis von Glaube und Einsicht zu bestimmen. Mit 2 Tim 3,16 wurde die Lehre von der Inspiration der Heiligen Schriften begründet. Die Verfasser der Offenbarungstexte galten als vom »Heiligen Geist getrieben« (2 Petr 1,21). Die Rolle der alten, griechischen Vernunft wurde gewissermaßen vom ersten auf den zweiten Platz verdrängt. Da es uns Menschen, mit Paulus gesprochen, jetzt nur bruchstückhaft möglich ist, Gott zu erkennen (1 Kor 13,9), bleiben nur die enigmatische Spekulation (1 Kor 13,12) und darüber hinaus der Glaube, die Hoffnung und die Liebe, um mit Gott verbunden zu bleiben. Glaube wurde zur primären Erkenntnisform.

Freilich ist Glaube nach Augustinus eine Form des Denkens, und zwar ein Denken, das der Zustimmung des Willens bedarf.⁵ Die Offenbarung vermittelt fortan zwischen dem Wissen Gottes und der menschlichen Wissenschaft. Für beides benutzt Thomas von Aquin das lateinische Wort *scientia*.⁶ Bezüglich des Verhältnisses Gottes zur

⁵ Augustinus: De praedestinatione sanctorum, 2,5.

⁶ Thomas von Aquin: Summa Theologiae, 1, 1, 2.

Welt und genauer zu den Menschen ist zu sagen, dass an die Stelle der Relation von Substanz und Akzidens⁷ die Relation von Ursache und Wirkung trat.⁸ Glaube ist letztlich ein von Gott, genauer durch Gottes Gnade verursachtes Wissen. Diesem Wissen sind die so genannte Natur und mit ihr die Vernunft untergeordnet. Das Verhältnis von Glaube zu Wissen ist hypothetisch: wenn Glaube, dann Wissen. Bezogen auf Augustinus und Anselm von Canterbury spricht man in der mittelalterlichen und weiterhin katholischen Tradition von *fides quaerens intellectum*. Die menschliche Vernunft ist Dienerin des Glaubens. Die Philosophie wird dabei der Theologie unterstellt. Umgekehrt bedarf die Offenbarung nach klassischer Auffassung der Interpretation und Auslegung durch die natürliche Vernunft. Dadurch wird ihre Autorität nicht geschmälert, wohl aber rational legitimiert. Das hohe Ansehen mittelalterlicher Universitäten und mithin theologischer Fakultäten ist Zeichen für diese Wertschätzung der Vernunft im Kontext des Glaubens. Festzuhalten ist, dass die Autorität der Heiligen Schrift in der Spätantike und im Mittelalter weder willkürlich noch absolut war. Vielmehr legitimierte sich die übernatürliche Autorität der Bibel bei aller hierarchischen Überordnung gerade durch deren Aufgeschlossenheit für die natürliche Vernunft. Grundlegend ist hier das Werk *De doctrina Christiana* des Kirchenvaters Augustin. Der Glaube ist ohne argumentative Stütze nicht denkbar und mithin nicht glaubbar, ist doch Glaube wie gesagt eine Form des Denkens. Wie die Gnade die Natur nicht zerstört, sondern vollendet, so vollendet die göttliche Autorität der Heiligen Schrift die menschlichen Vermögen der Freiheit und der Vernunft,⁹ indem sie ihr ein Ziel vorgibt, das sie von sich aus nicht erlangen kann.¹⁰

In der frühen Neuzeit ändern sich diese Verhältnisse dramatisch.¹¹ Luther schließt die aristotelische und scholastische Vernunft vom

⁷ Vgl. die Bestimmung Gottes bei Aristoteles als *ousia* oder *substantia* in: Ders.: *Metaphysik*, Buch 12.

⁸ Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*, 1, 2, 3.

⁹ Siehe dazu auch Gerd Theißen: *Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik*, 2. Auflage, Münster 2015; S. 23–27. Theißen verweist hier auch auf den mehrfachen Schriftsinn, auf den wir noch zu sprechen kommen werden.

¹⁰ Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*, 1, 1, 1.

¹¹ Vgl. zu diesem Abriss auch Manfred Oeming: *Das Alte Testament als inspiriertes Wort Gottes*, in: Ralf Rothenbusch und Karlheinz Ruhstorfer (Hg.): Ein-

Glaubensgeschehen aus. Der Glaube steht allein für sich, und er kann es, weil die Schrift selbst der Dienerin Vernunft nicht mehr bedarf. Martin Luther formuliert: Die Schrift ist »selber durch sich selbst ganz gewiss, ganz leicht zugänglich, ganz leicht verständlich, ihr eigener Ausleger, alles von allen prüfend, richtend und erleuchtend«. ¹² Mehr als im Mittelalter steht die Heilige Schrift für die Gewissheit der Offenbarung Gottes. Damit ereignet sich im Prinzip eine Demokratisierung des Glaubens, da jedes Individuum, unabhängig von der Bildung, Zugang zur höchsten Autorität besitzt. Freilich rückt gerade bei Luther auch der Urtext der Bibel neu in den Blick, weshalb das Studium des Hebräischen und Griechischen zur Bedingung für das neue wissenschaftliche Bibelstudium wird. Damit findet die Autorität der Fachleute doch wieder Eingang ins Glaubensgeschehen. Nach Johannes Calvin handelt es sich bei der Bibel um »Gottes eigenes Wort«. Gott selbst spricht in Person. ¹³ Die Vernunft verliert ihre Aufgabe in diesem Kontext. In der altprotestantischen Theologie bildet sich die Lehre von der Suffizienz und Vollkommenheit der Heiligen Schrift aus. Sie ist nur durch sich selbst verständlich und enthält alles zum Heil Notwendige. Auch die Lehre von der Verbalinspiration, die im Grunde seit der Spätantike vorhanden war, findet eine gewisse Zuspitzung. Manfred Oeming verweist auf die Nähe der altprotestantischen »Inverbation« Gottes zur göttlichen »Inlibration«, wie sie im islamischen Kontext gedacht werden kann. ¹⁴ Die Theologen, die in Kenntnis der Urtexte, auch dunkle Stellen von klaren her interpretieren, behalten freilich eine zentrale Position inne. Dennoch wird wie gesagt die direkte Begegnung der Glaubenden mit der Schrift befördert. Die Deutung der Bibel

gegeben von Gott. Zur Inspiration der Bibel und ihrer Geltung heute. *Quaestiones Disputatae* 296, Freiburg 2018, S. 52–99, S. 59–83.

¹² Martin Luther: *Assertio omnium articulorum ... per Bullam Leonis X novissime damnatorum*, WA VII, S. 91–151, S. 97, deutsch in: Wilfried Härle u. a. (Hg.): *Der Mensch vor Gott*, Martin Luther. Lateinisch-deutsche Studienausgabe I, Leipzig 2006, S. 71–219, S. 78–81.

¹³ Johannes Calvin: *Unterricht in der christlichen Religion = Institutio Christianae religionis*. Nach der letzten Ausgabe von 1559 übersetzt und bearbeitet von Otto Weber. Neu Hg. von Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn 2009, I, 7, 1.

¹⁴ Manfred Oeming: *Das Alte Testament als inspiriertes Wort Gottes*, in: Ralf Rothenbusch, Karlheinz Ruhstorfer (Hg.): *Eingegeben von Gott*, Freiburg 2019, S. 63.

durch das glaubende Individuum gewinnt gegenüber der Autorität der Kirche und ihrer Bediensteten im Protestantismus an Rang. Hier ist daran zu erinnern, dass die reformatorischen Kirchen, die ja die Bibel in die Landessprache übersetzten, damit nicht nur das unmittelbare Verständnis, sondern auch die Ausbildung von Nationalkulturen beförderten. Im Katholizismus bleibt die Lektüre der Heiligen Schrift, als deren verbindlicher Text weiterhin die lateinische Vulgata gilt, den Fachleuten und scholastischen Gelehrten vorbehalten. Zudem verweist das Konzil von Trient (1545–1563) darauf, dass die Bibel ohne Tradition unvollständig und ohne Kirchliches Lehramt unverständlich und vor allem unverbindlich sei. Im neuzeitlichen Katholizismus geht die höchste Autorität mehr und mehr auf die Person des Papstes über. Als Inhaber des höchsten Lehramts erscheint er auch mehr und mehr als Wächter über die Heilige Schrift. Schon hier sei angemerkt, dass sich heute die protestantische und die katholische Position eindeutig angenähert haben. Doch ebenfalls möchte ich mit Oeming darauf hinweisen, dass weltweit gesehen bis heute die meisten Gläubigen an der Gültigkeit der Verbalinspiration festhalten und damit an die absolute Autorität der Schrift gebunden sind.¹⁵ Dass diese fundamentalistischen Strömungen im Wachstum begriffen sind, erklärt sich teilweise auch aus den im ersten Punkt genannten Krisenphänomenen, die autoritäre Strukturen begünstigen.¹⁶

Einen wichtigen Einschnitt stellt nun die Aufklärung dar. Mit ihr kamen nicht nur die Freiheit und Vernunft zu epochal neuem Ansehen, sondern auch die demokratische Organisation des Gemeinwesens – gleich ob kirchlich (vor allem in den reformierten Strömungen des Christentums) oder politisch – kam zur Welt. Dies blieb nicht ohne Folgen für die Hermeneutik der Heiligen Schrift. Ihr hierarchischer Primat wurde relativiert. Erstmals las man die Bibel als historisches Dokument. Die verschiedenen historischen Kontexte der Schriften und ihrer Autoren wurden herausgearbeitet. Widersprüche im Text konnten als solche wahrgenommen und interpretiert werden.

¹⁵ Ebd. »Die altprotestantische Position ist – darüber darf man sich nicht täuschen – für weite Teile der Christenheit heute (für alle evangelikalen und pfingstlerischen Kirchen, und damit im Weltmaßstab gesehen für die Mehrheit) die am meisten verbreitete Sicht der Bibel.«

¹⁶ Siehe dazu auch Gerd Theißen: *Polyphones Verstehen*, Berlin u. a. 2015, S. 27–34. Zur Autorität der Schrift bes. S. 31.

Die kontingente Seite, die jedem menschlich verfassten Text eignet, vor allem jedem, der es mit »Geschichtswahrheiten« zu tun hat, konnte zugelassen werden. Freilich tat sich daraufhin der »garstig breite Graben« zwischen notwendigen Vernunftwahrheiten und kontingenten Geschichtswahrheiten auf (Lessing).¹⁷ Hier ist zu bemerken, dass auch ein neuer Vernunftbegriff entstanden war. Die neuzeitliche Vernunft ist – wie die neuzeitliche Freiheit – nicht mehr sekundär gegenüber der Offenbarung bzw. der Gnade. Vielmehr werden Vernunft und Freiheit ihrerseits in den absoluten Rang erhoben. Sie sind nicht einfach ein natürliches Vermögen des Menschen, sondern die Erscheinung des Göttlichen »im Menschen«. Zwischen Gottheit und Menschheit, Gnade und Freiheit, Offenbarung und Vernunft herrscht die Relation der Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Sie löst die Relation von Ursache und Wirkung ab. Anders ausgedrückt: Das hypothetische Verhältnis wird durch das disjunktive oder dialektische ersetzt. Für Immanuel Kant wird der Vernunftglaube zur Richtschnur für das wahrhaftige Verständnis der Heiligen Schrift.¹⁸ Der Offenbarungs- oder Kirchenglaube soll – so Kant – sukzessive in reinen moralischen Vernunftglauben übergehen. Die Bibel darf keinerlei transzendente Wahrheit und keinerlei übervernünftige Kundgaben Gottes enthalten. Doch während gewisse Tendenzen vor allem der französischen Aufklärung religionsfeindlich sind und diese auflösen wollen, geben Kant und in seinem Gefolge der Deutsche Idealismus der Offenbarungswahrheit ein rationales Obdach. Die Religion tritt ihre Flucht in den Begriff an

¹⁷ Gotthold Ephraim Lessing: Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777), in: Ders.: Werke und Briefe. Hg. v. Wilfried Barner (u. a.). Bd. 8 Werke 1774–1778, Frankfurt a. M. 1989, S. 14.

¹⁸ Manfred Oeming: Das Alte Testament als inspiriertes Wort Gottes, S. 63: Immanuel Kant (1724–1804) argumentiert für diesen hermeneutischen Zugriff (ganz wie die altprotestantische Orthodoxie) mit 2 Tim 3,16, allerdings mit einer völlig anderen Betonung, nämlich auf der zweiten Verhälfte: »Wenn also gleich eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen worden, so wird doch das oberste Kriterium derselben, als einer solchen, sein: ›alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung u. s. w.‹, und da das letztere, nämlich die moralische Besserung des Menschen, den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion ausmacht, so wird diese auch das oberste Prinzip aller Schriftauslegung enthalten.« Zur Schriftinterpretation Kants siehe auch Karlheinz Ruhstorfer: Christologie. Paderborn 2008, S. 160–169.

(Hegel).¹⁹ Religion und Philosophie gelten als die beiden höchsten Erscheinungsformen des göttlichen Geistes. Freilich ist auch für Hegel die Philosophie noch freier und vernünftiger als die Religion, weil jeder Rest von Heteronomie – fremder Autorität – aufgehoben ist. Diese dialektische Gemeinschaft von Religion und Philosophie zerbricht in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts.²⁰

Dieser Umbruch hängt wieder mit einer basalen Transformation des Vernunftbegriffs zusammen. War die Hegel'sche Vernunft noch eine Manifestation des Absoluten in uns, eben weil Gott oder der Geist im Menschen zu sich kommen will, so verliert die Rationalität mit Arthur Schopenhauer, Ludwig Feuerbach und Sören Kierkegaard ihren theologischen Grund.²¹ Vernunft ist ein Vermögen des weltlichen Menschen. Die inkarnierte Existenz geht der idealen Essenz voraus. Das (weltliche) Sein bestimmt das (rationale) Bewusstsein. Für die Schriftauslegung bedeutet dies, dass ihre Methoden nun ebenfalls nicht mehr onto-theo-logisch, sondern bio-anthropo-logisch verankert sind. Es geht nicht mehr um das göttliche Sein (im Sinne eines *Noumenon*), sondern um das menschliche Leben (im Sinne des *Phainomenon*). Dies ist ebenso die Geburtsstunde der historisch-kritischen Exegese wie auch des »historischen Jesus«. ²² Die Bibel wird nun wie jedes andere Dokument anthropologisch gelesen und Jesus erscheint als bloßer Mensch. Die metaphysische Dogmatik verliert ihre Bedeutung für die Interpretation der Schrift und die Schrift verliert mit ihrer Heiligkeit ihren Sonderstatus und ihre Autorität als Wort Gottes.²³

¹⁹ Friedrich Graf, Falk Wagner (Hg.): Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie, Stuttgart 1982.

²⁰ Siehe dazu auch Gerd Theißen: Polyphones Verstehen, a. a. O., S. 34–39. Zum Idealismus bes. S. 38 f.

²¹ Siehe dazu ausführlich Karlheinz Ruhstorfer: Gotteslehre, Paderborn u. a. 2010.

²² Berühmte Vertreter dieser ersten Rückfrage nach dem »historischen Jesus« sind David Friedrich Strauß, Ferdinand Christian Baur, Ernest Renan, Heinrich Julius Holtzhausen, Adolf von Harnack u. v. a.

²³ Manfred Oeming: Das Alte Testament als inspiriertes Wort Gottes, S. 69. »Dies bewirkte Zug um Zug ihre Desakralisierung. Die Bibel verlor ihren Sonderstatus und wurde genauso ausgelegt wie jede andere Schrift der Antike. Zwischen Platon und Jesus, zwischen Echnatons Sonnenhymnus und dem Psalter gab es keinen hermeneutischen Unterschied mehr.«

So sehr diese Entwicklung das theologische Bibelverständnis in eine Krise treibt, so sehr ist zu bemerken, dass durch diese wechselseitigen Negationen im Verlauf des 19. Jahrhunderts die Sphären der Religion und der säkularen Welt, des Glaubens und der Vernunft, der Kirche und des Staates sich endgültig voneinander zu emanzipieren vermochten. Nicht nur die Naturwissenschaften, die Geschichtswissenschaften und die Philosophie gewannen dadurch eine neue Freiheit, auch die Religion befreite sich von ihrer Funktion, die Gesellschaft, die Wissenschaft, ja die Kultur und die menschliche Moral begründen zu müssen. Die anthropologische Funktion der Religion war und ist es, die Beziehung zu Gott in Wort, Sakrament und Nächstenliebe zu regeln. Während im Kultur- oder Neuprotestantismus – von Schleiermacher bis Harnack – die Heilige Schrift als historisches oder kulturelles Phänomen neben Shakespeare und Goethe zu stehen kam, erlangte sie in der Wort-Gottes-Theologie, die auf Karl Barth und Rudolf Bultmann zurückgeht, innerhalb des religiösen Feldes erneut göttliche Autorität. Für die evangelische Theologie wird Karl Barth (1886–1968) der Ausgangspunkt einer neuen Hermeneutik.²⁴ Es geht nicht mehr um das psychologische oder historische Verstehen, sondern um die mit Kierkegaard gedachte »Gleichzeitigkeit« mit der »Sache des Evangeliums«. ²⁵ Dabei kommt es darauf an, in der Urkunde der Bibel das eine »Wort Gottes« zu hören.²⁶ Ihm gebührt die absolute Autorität, die Barth an die alte Inspirationslehre zurückdenken lässt.²⁷ Dennoch kann die Autorität der Schrift nicht mehr ihre alte weltbegründende Stellung zurückgewinnen. Auch als Bestimmung des Menschen gerät sie im Horizont der »Postmoderne« noch einmal in die Krise. Rudolf Bultmann versuchte die existenziale und mithin anthropologische Dimension mit der religiösen und theologischen in neuer Weise zu vermitteln, doch bleiben auch für ihn die Sphären des historisch-kritischen Wissens und des existenzial-religiösen Glaubens getrennt.²⁸

²⁴ Ulrich Luz: Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 2014, S. 30f.

²⁵ Sören Kierkegaard: Einübung im Christentum, Düsseldorf 1951; ders.: Philosophische Bissen. Hamburg 1989, S. 23, 42.

²⁶ Karl Barth: Der Römerbrief 1922. 16. Aufl., Zürich 1999, XVII.

²⁷ Karl Barth: Der Römerbrief, XI.

²⁸ Siehe dazu auch Gerd Theißen: Polyphones Verstehen, S. 39–49. Zu Rudolf Bultmanns Hermeneutik bes. S. 43–49.

Innerhalb der nachmetaphysischen Moderne war das Verhältnis von Gott und Welt von einer wechselseitigen Negation bestimmt, die im Falle des Kulturprotestantismus zur Assimilation an die Welt und im Falle der neuorthodoxen Wort-Gottes-Theologie sowie des neuscholastischen Katholizismus zur Ausbildung einer paradoxen anti-modernen Kirchlichkeit führte. Hier ist auch daran zu erinnern, dass die klassische historische Kritik methodisch atheistisch ist. Zugleich ist die Moderne die Zeit der klassischen Substitute biblischer Verheißungen. Die Eschatologie der Heiligen Schrift wird durch die innerweltlichen Eschatologien des Marxismus (Kommunistische Gesellschaft), des Nietzscheanismus (Übermensch), aber auch Heideggers (Ankunft des Seins) substituiert.²⁹ Durch die Überführung der modernen Negation (Destruktion) der Onto-Theo-Logie in die De-Limitation (De-konstruktion) der Bio-Anthropo-Logie/Onto-Theo-Logie verliert die anthropologische Moderne ihren Boden in der Weltlichkeit des Menschen. Neue, vor allem synchrone Methoden der Schriftauslegung betreten die Bühne, zunächst die strukturalistische Exegese.³⁰

Der »linguistic turn«³¹ schafft eine neue Situation. Entscheidend ist nicht mehr das Signifikat (Idee) der Schrift, nicht die Referenz (historische Realität, existenzielle Erfahrung), sondern das Spiel der Signifikanten. Der Text der Bibel rückt in den Fokus.³² Die postmoderne Vernunft darf nicht – wie in der Moderne – als eine Funktion des weltlichen Menschen, sondern ein gestaltendes Moment im Spiel der Zeichen begriffen werden.³³ Das zentrale Subjekt erfährt eine wesentliche Streuung.³⁴ Zugleich kommt damit ein anarchisches Element ins Spiel, geht es doch gerade um die Subversion von Anfang, Herrschaft, *archá*. Die Schrift wird in einen unendlichen Text eingewoben. Dabei kommt es aber auch entscheidend auf die Kontexte an, in denen sich der Text

²⁹ Thomas Rentsch: Gott. Berlin-New York 2005.

³⁰ Ulrich Luz: Theologische Hermeneutik, S. 149–162. Zu linguistisch-strukturalistischen Methoden siehe auch Manfred Oeming: Biblische Hermeneutik. Eine Einführung. 3. Aufl., Darmstadt 2010, S. 63–70.

³¹ Ulrich Luz: Theologische Hermeneutik, S. 18, S. 135, S. 142, S. 142 uva.

³² Ulrich Luz: Theologische Hermeneutik, S. 149–312, bes. S. 149–162.

³³ Die traditionellere protestantische Theologie dieser Epoche schildert Gerd Theißen: Polyphones Verstehen, S. 49–64.

³⁴ Manfred Oeming: Biblische Hermeneutik, S. 63 f., Ulrich Luz: Theologische Hermeneutik, S. 117–122 und vor allem S. 359–410, bes. S. 373–376.

verwirklicht. Vor allem die Theologien der Befreiung begreifen den biblischen Text vom gesellschaftlichen Kontext her und auf ihn hin.³⁵ Die postmoderne Rationalität durchläuft ihrerseits einen Prozess der Pluralisierung, der auch eine Pluralisierung der methodischen Zugänge zur Bibel zur Folge hat. Nicht zuletzt wird die Rolle des Lesers aufgewertet. Der Text verliert seine eindeutige Autorität und wird Partner in einem offenen Diskurs. Freilich stellt sich hier die Frage, ob die prinzipielle Offenheit des Textes nicht zur Beliebigkeit führen kann. Doch schon die radikal dekonstruktive Deutung biblischer Motive führt nicht in die Beliebigkeit. So ist für den späten Derrida die Streuung der Transzendenz des Gottes Israels ein hochgradig ethisches Motiv. Wenn jeder andere von derselben Transzendenz wie JHWH ist, dann führt dies in eine neue Fassung der Normativität der Heiligen Schrift als eine Normativität ohne Norm, eine unmögliche Gerechtigkeit, die gerade jeden Anderen zu seinem/ihrem Recht kommen lassen will.³⁶ Für den christlichen Kontext stellt sich hier in neuer Weise die Frage, inwiefern die soeben angedeutete Schwächung der Autorität nicht auf die Kenosis der göttlichen Macht in der Menschwerdung Gottes (Vattimo) hinweist, ja, inwiefern diese gesamte Geschichte der Interpretation nicht eine Geschichte der Interpretation der Heiligen Schrift ist – auch jenseits von Kirche und Religion!³⁷

Jedenfalls war Gianni Vattimo davon überzeugt, dass nach der Schwächung des metaphysischen Gottes und der antimetaphysischen Rationalität wir endlich wieder frei seien, auf den Gott der Bibel zu hören.³⁸

b. Die aktuelle Sachlage

Wenn wir nach diesem Durchgang auf die kurze Skizzierung der Gegenwart blicken, die unter den Stichworten Autorität und Freiheit stand, so können wir nun mit guten Gründen vermuten, dass die Tendenz zum Autoritarismus in Zusammenhang mit der Vernunft-

³⁵ Ulrich Luz: *Theologische Hermeneutik*, S. 267–286.

³⁶ Jacques Derrida: *Den Tod geben*, in: A. Haverkamp (Hg.): *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt a. M. 1994, S. 331–445, S. 413.

³⁷ Gianni Vattimo: *Glauben philosophieren*, Stuttgart 1996.

³⁸ Gianni Vattimo: *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* München/Zürich 2004, S. 13.

geschichte steht, die ich kurz vorgestellt habe. Der aktuelle Autoritarismus kann als Gegenbewegung zur anti-autoritären Postmoderne verstanden werden. Dies ist kurz zu erläutern. Die »*Condition postmoderne*« führte dazu, dass der Glaube an die »Großen Erzählungen« zerbrach. Die großen philosophischen Systeme verloren ihre Glaubwürdigkeit. Ulrich Luz verweist auf François Lyotard. Dieser nannte »die Meta-Erzählung der Aufklärung und des Marxismus, in denen es je auf ihre Weise um Emanzipation und Befreiung der Menschheit ging, dann die Meta-Erzählung des Idealismus von der Selbstentfaltung des Geistes in der Geschichte, die Meta-Erzählung des Historismus und andere. Die postmoderne Situation ist gekennzeichnet durch Pluralismus. Diversität, Kollaps von allgemeinverbindlichen Werten und Abwesenheit eines allgemeinverbindlichen Konsenses. Lyotard interpretierte das Ende der Meta-Erzählungen in einem positiven Sinn als Befreiung von der Herrschaft tendenziell totalitärer Ideologien.«³⁹

Jede totale Autorität wird hier prinzipiell aufgelöst. Der Autoritarismus der Moderne ist das Gegenmodell, das verabschiedet werden soll. Freilich handelt es sich hierbei vor allem um säkulare Autoritäten und Ideologien, die ihre Mitte in einem bestimmten Identitätsbegriff haben. Wir werden darauf zurückkommen. Hier gilt es festzuhalten, dass religiöse Ideologien nicht erwähnt werden. Wenn aber Lyotard die religiösen Meta-Erzählungen und die mit ihnen verbundenen Autoritätsstrukturen bewusst ignoriert, dann deshalb, weil sie im laizistischen Klima Frankreichs bereits jede reale Macht verloren haben. Ihre Autorität musste niemand fürchten. Doch genau diese säkulare Situation hat sich spätestens seit dem 11. September 2001 dramatisch geändert. Religion und Gewalt, Religion und Politik, Religion und Autorität waren plötzlich brandaktuelle Themen im öffentlichen Diskurs.⁴⁰ 2001 kann für eine Epochenschwelle stehen. Die Terrorattentate von New York machten deutlich, dass Religion oder ihr Missbrauch ein

³⁹ Ulrich Luz: Theologische Hermeneutik, S. 100.

⁴⁰ Friedrich Wilhelm Graf: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004, Ulrich Körtner: Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit, Gütersloh 2006; Hans-Joachim Höhn: Gewinnwarnung, Religion – nach ihrer Wiederkehr, Paderborn 2015; Ulrich Beck: Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen, Leipzig 2008. Gerade die Publikationen zum Verhältnis von Gewalt und Religion sind seit dem Jahr 2001 unübersehbar.

realer Faktor der Weltpolitik und der kulturellen Landschaft des Globus ist. Es ist nicht zu bestreiten, dass die Autorität religiöser Ideen hinter den Motiven der islamistischen Attentäter stand. Doch ebenso wenig ist zu bestreiten, dass religiöse Motive hinter den Vergeltungsmaßnahmen der USA standen, die zur Invasion in den Irak und in Afghanistan führten. Doch entscheidend für unseren Zusammenhang sind nicht die politischen Implikationen, sondern die kulturellen Folgen.

Nicht nur das von Jürgen Habermas geprägte Wort von der »Post-säkularität«,⁴¹ sondern vielmehr die Sorgen vor religiöser Überfremdung, ja vor der Unterwerfung unter eine religiöse Autorität, kursierte in den westlichen Gesellschaften. Es ist hier ebenso auf Michel Houellebecqs Roman »Unterwerfung« hinzuweisen, wie auf Alain Finkielkrauts philosophisch-politischen Essay »L'identité malheureuse« – »Die unglückliche Identität«.⁴² Die Sorge um die eigene säkulare Identität war ebenso thematisch wie die Angst vor rechtsextremem Autoritarismus innerhalb der westlichen Gesellschaften. Vor allem die Angst vor dem Islam befeuerte die Strömungen vom Front National Frankreichs über die Fidesz-Partei Ungarns oder die PiS in Polen. Diese autoritären Strömungen sind mit rechtskatholischen Bewegungen verbunden. Der Autoritarismus der Gegenwart und die identitären Bewegungen haben einen religiösen Begleitstrom. Was aufgelöst schien, die totalitäre Identitätsgeschichte, kehrt wieder. Umso mehr stellt sich die Frage: An welche Vernunft können wir in der Krise der Gegenwart appellieren? Wie ist Freiheit angesichts ihrer Bedrohung zu denken?

Der Rückgriff auf transzendente Theorien der Freiheit, wie dies gegenwärtig in den theologischen Debatten Deutschlands häufig geschieht, erscheint mir als ein Kampf mit zerbrochenen Waffen, der angesichts der Errungenschaften der Postmoderne bezüglich Heterogenität und Alterität quasi-reaktionäre Züge trägt. Zudem tritt die »Theologie der Freiheit« selbst mit autoritärem Pathos auf, etwa wenn Theologen von der Notwendigkeit sprechen, heute »modern« denken zu *müssen*.⁴³ Diese Rede von der Normativität der Moderne könnte

⁴¹ Jürgen Habermas: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001 mit einer Laudatio von Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt a. M. 2001.

⁴² Alain Finkielkraut: *L'identité malheureuse*, Paris 2013.

⁴³ Exemplarisch Magnus Striet: *Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen*, Freiburg 2018.

ihrerseits auf einen postmodern geschulten Menschen durchaus totalitär wirken. Einen frommen Menschen wiederum könnte die Rede von einem »passgenauen Gott« befremden.⁴⁴ Das Wort vom »freiheitsfürchtigen Gott«⁴⁵ verkehrt die Rede von der Gottesfurcht, die der »Anfang der Weisheit« (Ps 111,10) war, in eine merkwürdige Menschenfurcht Gottes. Muss Gott die Freiheit des Menschen fürchten? Es besteht die Gefahr, dass nur noch der Gott ein »Existenzrecht« hat, der den »moralisch-ethischen Maßstäben« einer bestimmten Theologenschule entspricht.⁴⁶ Die Bibel und die Person Jesu drohen so, zur reinen Projektionsfläche zu werden. »Nicht Gott spricht sich biblisch aus, sondern der Mensch ringt darum, welches Gotteskonzept akzeptabel sein kann.«⁴⁷ Dieser Satz ist wahr und falsch zugleich. So sehr wir uns davor hüten müssen, in der Bibel schlicht und unkritisch Gottes Wort zu hören, so sehr sollten wir den biblischen Texten ihrerseits ein kritisches Potenzial und ein gewisses Maß an uneinholbarer Fremdheit und Freiheit belassen. Klar ist, dass der Krise der Gegenwart nicht mit einem Autoritarismus der Aufklärung begegnet werden kann. Damit aber stellt sich die Frage nach der Rationalität, mit der wir die Bibel in einer Weise begreifen, die sie selbst zum Sprechen bringt, in neuer Weise.

Der Schweizer Neutestamentler Ulrich Luz beharrt darauf, dass die Offenbarungsschriften keinesfalls »ihren Charakter als ein spezifisches und unverwechselbar besonderes Gegenüber der rezipierenden Menschen und damit ihre Alterität verlieren« dürfen.⁴⁸ Ein Dialog mit ihnen würde dann sinnlos, wenn »ich« immer schon weiß, was sie enthalten dürfen. Luz will auch vermeiden, dass »endliche Menschen ihre Partikularität verabsolutieren und so über andere Menschen verfügen«.⁴⁹ Mittel dafür sind verschiedene für verbindlich erklärte Interpretationen der Bibel, gleich ob sie lehramtlich katholisch autoritär, protestantisch bibelfundamentalistisch autoritär oder freiheitstheo-

⁴⁴ Magnus Striet: *Ernstfall Freiheit*, S. 39.

⁴⁵ Magnus Striet: *Ernstfall Freiheit*, S. 41.

⁴⁶ Magnus Striet: *Ernstfall Freiheit*, S. 41.

⁴⁷ Magnus Striet: *Ernstfall Freiheit*, S. 42.

⁴⁸ Ulrich Luz: *Theologische Hermeneutik*, 144.

⁴⁹ Dies geschieht auch in der so genannten »Theologie der Freiheit« in eklatanter Weise. Deren Protagonisten verabsolutieren ihren relativen Standpunkt in schwer erträglicher Weise.

logisch autoritär daherkommen. Ulrich Luz setzt dem einen offenen Dialog mit allen Menschen und Texten als ein Grundaxiom gegenüber. Eine bewusste Partikularität kann allerdings zu ihrem besonderen Blickwinkel stehen und ihren je eigenen Zugang zur Wahrheit in den Diskurs einbringen. »Dann könnte die frohe Botschaft vom Ende der Meta-Erzählungen leicht eine neue Meta-Erzählung werden.«⁵⁰ Für Luz sind die biblischen Texte selbst »kleine Meta-Erzählungen«: »Sie haben die Gestalt von Geschichten, Gebeten, Liedern, Argumenten, Visionen, Hoffnungen, Klagen, Bildern und Lebensbildern. Viele von ihnen formulieren einen universalen Wahrheitsanspruch, indem sie von Gott sprechen. Darum spreche ich von *Meta-Erzählungen*. Und darum möchte ich, als davon bewegter und ergriffener Mensch, sie kommunizieren. Aber es sind *kleine* Meta-Erzählungen, weil sie die Gestalt von partikularen, kontextgebundenen und persönlichen *Identitäts-Diskursen* [Hervorhebung K. R.] haben, die sich nicht einfach verallgemeinern oder in allgemeingültige Lehren übersetzen lassen.«⁵¹

Entscheidend für die Situation nach der Postmoderne ist, dass wir nicht in alte totalitäre, autoritäre und identitäre Muster zurückfallen, sondern den Errungenschaften auch der Postmoderne verbunden bleiben. Vor jedweder verallgemeinernden Rede von der Zwingkraft bestimmter epochaler oder universaler Prinzipien sollten wir konsequent an der topologischen Klärung unserer Besonderheiten arbeiten. Nur so vermeiden wir den Rückfall in den naiven Glauben an die »Großen Erzählungen« (Lyotard). Vor jeder Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube sollten wir deren kulturelle Kontexte genau beforschen. Nur so vermeiden wir den Rückfall in autoritäre Strukturen. Dies gilt auch und besonders, wenn wir in autoritärer Weise auf absoluten Freiheitskonzeptionen beharren. Vielmehr gilt es, einen neuen Sinn von Freiheit und Vernunft in einem behutsamen und geduldigen Gespräch mit unserem kulturellen Erbe, zu dem auch die Heiligen Schriften gehören, zu erringen. Bevor wir die Frage nach einer zeitgemäßen nicht-autoritären Hermeneutik wieder aufnehmen, möchte ich eine letzte Vertiefung der Gegenwartsanalyse durch die Diskussion der Begriffe Identität und Differenz vornehmen.

⁵⁰ Ulrich Luz: Theologische Hermeneutik, S. 144.

⁵¹ Ulrich Luz: Theologische Hermeneutik, S. 145.

3. *Identität und Differenz*

Zwei herkömmliche Vernunftbegriffe helfen uns, über die geistige Situation unserer Zeit mehr Klarheit zu gewinnen. Die Begriffe *Identität* und *Differenz* erlauben uns, den heutigen Kairos im topologischen Kontext zu begreifen. Blicken wir zurück:

1. Die prinzipielle Einsicht der griechischen Philosophie besteht formal im Postulat der Widerspruchsfreiheit der Aussagen.⁵² Inhaltlich realisiert sich das »Prinzip von Allem« im »bewegenden Unbewegten«, d.h. in Gott. Gott aber ist die Identität des Denkens mit sich selbst, das »Denken des Denkens«, das »Vernehmen der Vernunft«.⁵³ Merkwürdigerweise erinnert dieses Prinzip der Identität an die Selbstvorstellung Gottes in der jüdischen Tradition, wenn Gott sich selbst als »Ich bin der ich bin« (Ex 3,14) vorstellt. Diese Berührung des griechischen mit dem jüdischen Gottesbild bemerkten auch die Übersetzer der hebräischen Bibel ins Griechische. Denn in der Septuaginta stellt sich Gott mit den Worten vor: »Ich bin der Seiende«. Der Begriff des Parmenides für das Wahre, nämlich die Identität des Seins mit sich, findet hier Eingang in die Heilige Schrift. Freilich wird der philosophische Gottesbegriff dabei personifiziert. »Das Seiende« wird zu »Der Seiende«. Dadurch erscheint die logische Identität als personale Identität. Sie ist – mit Hegel gesprochen – die *Identität vor aller Differenz* oder *der Vater*. Doch ist hier ein Unterschied zu bemerken: Während die Fassung Gottes als erste Substanz (*ousia*) Anwesenheit bei sich zulässt, ist dies bei der narrativen Fassung Gottes im Judentum nicht der Fall. *JHWH* ist transzendent. Deshalb mag es sinnvoll erscheinen, die Rede von Identität für diese erste Phase zu differenzieren: *Identität-Identität* (Griechisch) und *Identität-Differenz* (Jüdisch). Wobei die zweite Nennung lediglich den Anwesenheitsstatus benennt. Für unser Thema aber besagt dies, dass sich der jüdische Gott offenbaren muss. Er muss aus der Transzendenz (Differenz) in die Immanenz (Identität) hervortreten. Die Offenbarung vermittelt die personale Identität Gottes in die Lebens- und Denkwelt der Menschen.

2. Die zweite Phase verbindet nun die jüdische und die griechische Identität, rückt sie aber in die *absolute Differenz*. Vor allem der Neupla-

⁵² Aristoteles: Metaphysik, Buch IV, Kapitel 3 (1005b).

⁵³ Aristoteles: Metaphysik, Buch XII, Kapitel 7 (1072b).

tonismus stellt die Denkkategorien bereit, die jenseitige Identität zu denken.⁵⁴ Das bedeutet aber nichts anderes, als dass fortan die *Differenz schlechthin* das epochale Prinzip ist. Dadurch aber wird die Frage der Vermittlung ihrerseits radikalisiert. Die drei monotheistischen Religionen des Westens sehen hier je eigene Vermittlungen. Das rabbinische Judentum bestimmt die Tora und im Weiteren den Tanach als maßgebliche Kundgabe des absolut differenten Gottes. Das Christentum betrachtet Jesus von Nazaret als personale Vermittlung. Und der Islam nimmt im Koran die Selbstkundgabe an. Den Offenbarungen Gottes kommt in jeder Religion die höchste Autorität zu. Doch ist diese Autorität in je eigener Weise vermittelt und mithin *nicht autoritär*.

Die Verhältnisbestimmung der verschiedenen Offenbarungen zueinander ist eines der dringendsten Themen unserer Gegenwart, doch kann diese Aufgabe in unserem Kontext nicht geleistet werden. Ich konzentriere mich bei meinen weiteren Überlegungen auf die christliche Offenbarung. Das Auftreten des Wanderpredigers Jesus von Nazaret löst eine Bewegung aus, die schließlich die vorreflexive und eben deshalb *transzendente Identität* Gottes, seine jenseitige Einheit, in einer doppelten Differenz fortbestimmt sein lässt. Auch die theologiegeschichtlichen Entwicklungen können hier nicht nachgezeichnet werden.⁵⁵ Das Resultat ist: Der hypothetisch vorausgesetzte, jenseitige Gott teilt sich mit. Diese maßgebliche Offenbarung des transzendenten Vaters (*Identität vor aller Differenz*) bedingt den Gedanken der *doppelten Differenz* des Sohnes.

Zum einen ist da die *innere Differenz* zwischen Gott und Logos (Joh 1,1) bzw. zwischen Vater und Sohn. Der Sohn ist die Selbstreflexion Gottes. Hier findet der aristotelische Gottesbegriff (Denken des Denkens) Eingang in die religiöse Sphäre. Zum anderen ist da die *äußere Differenz* zwischen dem göttlichen Sohn als zweiter innertrinitarischer Person und dem Menschen Jesus von Nazaret. Der Sohn aber kann nur dann zwischen Gott und Menschen vermitteln, wenn er nicht nur Gott, sondern auch Mensch ist. Der Gott-Mensch ist Gott mit Gott und Mensch mit den Menschen. Deshalb wird mit Joh 1,14

⁵⁴ Vgl. hierzu Heribert Boeder: *Topologie der Metaphysik*, Freiburg 1980.

⁵⁵ Siehe hierzu Roland Kany: *Christologie im antiken Christentum*, in: Karlheinz Ruhstorfer (Hg.): *Christologie*, Paderborn 2018, S. 141–213.

die Fleischwerdung des Wortes als Realisierungen der *äußeren Differenz* Gottes angenommen. Der Mensch Jesus von Nazaret ist eben zugleich der *Gott neben uns*. Deshalb wiederholt sich zwischen Jesus und allen anderen Menschen bei aller Gleichheit die prinzipielle Differenz. Jesus, der »einziggeborene Sohn« ist von allen unterschieden. Die Differenz zwischen dem Gott-Menschen und den Menschen kann aber nur in einem Dritten vermittelt werden, das aber ebenfalls göttliche Dignität haben muss, aber im Menschen die Voraussetzung für die Einsicht und Annahme der Einheit des Menschen Jesus mit dem göttlichen Logos und der Einheit des Logos mit Gott, dem Vater.

Diese Aufhebung des Unterschieds durch den Geist der Liebe wird also sowohl innergöttlich (innertrinitarisch) als auch auf der gottmenschlichen Ebene gedacht. Nur im Heiligen Geist ist die Identität des Sohnes mit dem Vater einzusehen, will sagen, zu glauben. Dieses Denken im Heiligen Geist ist der Glaube. Der Glaube ist das hypothetische Annehmen der prinzipiellen Gabe. Der Glaube unterstellt sich Gott, und er weiß sich von Gott bedingt. Doch weiß sich der Glaube ebenso, wie bereits erwähnt, seinerseits mit der Vernunft versöhnt. Ist doch die menschliche Vernunft selbst das spekulative Abbild (Differenz) der göttlichen Vernunft (Differenz). Die Vermittlung der Göttlichkeit geschieht also in einer bestimmten Folge: zunächst durch Jesus, den Mittler, dann durch die ihn bezeugende Heilige Schrift, schließlich durch die personale Verwirklichung des Heilswissens in der Kirche sowie durch die Realisierung der gottmenschlichen Wirklichkeit in den Sakramenten und nicht zuletzt in den Taten der Liebe. Doch stets erhält sich die prinzipielle Differenz zwischen Gottheit und Menschheit, dem Einen und den Vielen, dem Himmel und der Erde. Eben weil aber dieser Glaube unterwegs zur Einsicht ist, unterscheidet er sich von jeder autoritären Struktur des Wissens.

3. Im Verlauf der Neuzeit tritt immer mehr die Vermittlung selbst in den Mittelpunkt. Die *Identität** (Geist) von *Identität* (Vater) und *Differenz* (Sohn) wird zum epochalen Konstruktionspunkt. Die relative, weil reflektierte Identität* unterscheidet sich von absoluter und deshalb vorreflexiver Identität und ist doch mit ihr identisch.⁵⁶ Dadurch

⁵⁶ Hier ist an die Momente des Begriffs bei Hegel zu erinnern: Allgemeinheit (Identität, Vater) – Besonderheit (Differenz, Sohn) – Einzelheit (Identität*, Geist).

verändert sich auch die Bedeutung der Offenbarung. Historischer Ausgangspunkt für dieses epochal neue Verständnis ist die mystische Tradition des Mittelalters, die Gott im Herzen des Menschen immer schon angekommen sieht. Nach dem *Gott über uns*, nach dem *Gott neben uns*, wird der *Gott in uns* zum maßgeblichen Prinzip. Eben deshalb gewinnt auch die Freiheit eine neue, absolute Bedeutung. Freilich wird es die Stufen des Humanismus, der Reformation, der Aufklärung brauchen, bis im Deutschen Idealismus diese Entwicklung zu sich kommt und ihren Abschluss findet. Die Freiheit kann erst in diesem Kontext als absolut gelten, weil sie nicht mehr das zweitursächliche Vermögen des Menschen ist, sondern die Erscheinung Gottes im Menschen. Ebenso ist die neuzeitliche Vernunft nicht mehr die *ratio naturalis* des Mittelalters, sondern das Zu-sich-Kommen des Absoluten im Anderen. Die Offenbarung bleibt in ihrer wesentlichen Bedeutung für diesen Prozess erhalten, doch ändert sich deren Rolle radikal. Jesus ist zwar auch nach Kant,⁵⁷ Fichte⁵⁸ und Hegel⁵⁹ der Ausgangspunkt der

⁵⁷ Siehe Brief Kants an Friedrich Heinrich Jacobi vom 30. 08. 1789. Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken, Berlin 1990 ff., Bd. 11, S. 76: »Denn man kann eben sowohl einräumen, daß, wenn das Evangelium die allgemeinen sittlichen Gesetze in ihrer ganzen Reinigkeit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt sie nicht in solcher Vollkommenheit würde eingesehen haben, obgleich, da sie einmal da sind, man einen jeden von ihrer Richtigkeit u. Gültigkeit (anjetzt) durch die bloße Vernunft überzeugen kann.«

⁵⁸ Vgl. Johann Gottlieb Fichte: System der Sittenlehre (1812), in: Fichtes Werke, Berlin 1971, Bd. 11, S. 1–119, S. 115: »Alle Philosophie darum, obwohl sie in Absicht der Form weghebt durchaus über alle Kirche, geht dennoch ihrem faktischen Sein nach aus von der Kirche und ihrem Princip der Offenbarung. Der Philosoph ist darum und bleibt ein Mitglied der Kirche, denn er ist im Schooße der Kirche nothwendig erzeugt, und von ihr ausgegangen.« Und Johann Gottlieb Fichte: Die Staatslehre, oder über das Verhältniß des Urstaates zum Vernunftreiche, in Vorlesungen 1813, in: Fichtes Werke, Berlin 1971, Bd. 4, S. 369–600, S. 541: »Um der Sache die höchste Klarheit zu geben, [...] Aus der factischen Entwicklung des Menschengeschlechts läßt eine gewisse Person in der Geschichte, die eigentliche Hauptperson in derselben, der Anfänger aller wahren Geschichte, sich als schlechthin nothwendig nach einem Gesetze a priori ableiten. Diese schlechthin nothwendige Person stimmt überein mit dem, was die Erzählungen uns von Jesu berichten, und wir verstehen dies Gesetz und seine Anforderungen in einem organischen Zusammenhange nur, wenn wir Jesus als diese nothwendige Person denken« (S. 541).

⁵⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 3, Hamburg 1992, S. 157 und S. 233. Bezogen auf die Bibel schreibt

Entwicklung, doch nicht deren Endpunkt. Durch die Bibel wird ein Prozess der Befreiung eingeleitet. Diese Befreiung rettet aus jeder selbstverschuldeten Unmündigkeit und aus jeder Heteronomie. Auch eine Fremdbestimmung durch göttliche Autorität wird aufgehoben. Der Einzelne ist der Ort an dem sich die Wahrheit realisiert.⁶⁰ Der Prozess der Vereinigung von Gottheit und Menschheit im Individuum findet erst seine Erfüllung, wenn jede Differenz zwischen Jesus und dem Subjekt aufgehoben ist. Erst wenn die Identität* von Identität und Differenz erreicht wird, sind absolute Freiheit und absolute Vernunft Wirklichkeit geworden. »Was aber Gott an und für sich ist, das haben wir gesehen; er ist dieser Lebensverlauf, die Dreieinigkeit, worin das Allgemeine sich selbst gegenüberstellt und darin identisch mit sich ist. Gott ist in diesem Elemente der Ewigkeit das Sichzusammenschließen mit sich, dieser Schluss seiner mit sich.«⁶¹

Die Offenbarungsreligion, die ihren Ausgangspunkt in der Autorität der Offenbarung hat, bestimmt sich fort zur »offenbaren Religion«. Die Identität* von Identität erreicht bei Hegel freilich erst in der Philosophie ihre letzte Gestalt, da hier jede Heteronomie, d. h. jede Vorstellung einer fremden göttlichen Autorität abgearbeitet ist und der göttliche Begriff und mithin die Freiheit zu sich selbst gekommen ist.

4. Die Dialektik der neuzeitlichen *Identität** wird in der Folgezeit ungläubwürdig. Feuerbach bringt den Verdacht auf, dass in Wahrheit eine flache, verstandesmäßige Identität zwischen dem Göttlichen und

Hegel, ebd. S. 242: »Solche Worte sind vom Größesten, was je ausgesprochen ist, sie sind ein letzter Mittelpunkt, der allen Aberglauben, alle Unfreiheit des Menschen aufhebt. Es ist unendlich wichtig, dass dem Volk durch die lutherische Bibelübersetzung ein Volksbuch in die Hand gegeben ist, worin sich das Gemüt, der Geist auf die höchste, unendliche Weise zurechtfinden kann; in den katholischen Ländern ist darin ein großer Mangel. Dort ist die Bibel das Rettungsmittel gegen alle Knechtschaft des Geistes.«

⁶⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Philosophie der Religion, Bd. 3, 48: »Einmal ist allemal; Subjekt muss an Subjekt sich wenden – ohne Wahl; diesen zu seinem Heiligen zu machen hat auch lokale, ausschließende Veranlassung. In ewiger Idee nur ein Sohn; Einer, nur ausschließend gegen andere endliche – nicht an und für sich – ewige Liebe. Vollendung der Realität zur unmittelbaren Einzelheit – der schönste Punkt der christlichen Religion; erst die absolute Verklärung der Endlichkeit zur Anschauung gebracht. Darüber sich Rechenschaft geben und ein Bewusstsein haben.«

⁶¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Philosophie der Religion, Bd. 3, S. 245.

Menschlichen angenommen wird. Dadurch aber wird die scheinbar vom Menschen differente göttliche Sphäre als dessen ureigenstes Wesen entlarvt. Die eigentlich für sich seiende Göttlichkeit entrückt dadurch in die *Differenz**. Dieser Begriff der *Differenz** oder der radikalen Negation prägt die klassische Moderne. Gott wird in den radikalen Formen der Moderne zu einer bloßen Illusion. So ist der »Tod Gottes« die Konsequenz der lediglich mit dem Verstand und nicht mehr mit der dialektischen Vernunft gedachten Identifikation des Menschen mit Gott. Der seit den Tagen der griechischen Philosophie angenommene Grund von Allem erscheint nun als Abgrund oder Nichts. Dort aber, wo das moderne Denken an Gott festhält, wird es vor eine radikale Alternative gestellt: Entweder hält es an der Identifizierung Gottes fest und denkt Gott in den Kategorien der modernen Rationalität. Dann aber macht sich der Historismus am Denken Gottes relativierend geltend. Gott bleibt denkbar, nicht zuletzt in den Spuren, die er in der Kultur hinterlassen hat. Dies ist die liberale oder kulturprotestantische Variante. Oder aber die moderne Theologie gibt die Rationalität Gottes preis und glaubt Gott als radikale Negation des nunmehr rein menschlich-anthropologischen Denkens. Sören Kierkegaard und Karl Barth verstehen die Identifizierung Gottes in der verbürgerlichten »Christenheit« bzw. im Kulturprotestantismus als die reine Negation Gottes.⁶² Die Affirmation Gottes führt so zur Annahme der absoluten *Differenz**. Dadurch aber wird der moderne Glaube paradox. Die vernünftige Versöhnung von Gottheit und Menschheit bleibt aus. Der moderne Mensch bleibt Gott und sich selbst entfremdet. Doch zugleich kehrt die Autorität der Offenbarung zurück. Genauer: eine neue, moderne absolute, weil von der Welt radikal *differente** Autorität des Wortes Gottes. Jenseits dieser großen Gestalten der Philosophie und Theologie bildet sich der moderne Fundamentalismus als Gegenreaktion aus. In seiner protestantischen Variante zeichnet er sich durch die Verabsolutierung der Autorität der Bibel und in seiner katholischen Variante durch die Verabsolutierung der Autorität des Lehramts, konkret des Papstes aus. Die neoorthodoxe Religiosität der Moderne zieht ihrerseits den Vorwurf des Autoritarismus auf sich. Dies gilt für beide Konfessionen, die sich darüber hinaus in je eigener Weise mit dem

⁶² Explizit bezieht sich Barth in seinem Buch Römerbrief immer wieder auf Kierkegaards Rede vom absoluten qualitativen Unterschied.

Autoritarismus und Faschismus der Moderne verbinden und verbünden. Dies gilt für Teile des Protestantismus in Deutschland und für Teile des Katholizismus vor allem in Spanien und Italien.⁶³ Wegen der prinzipiellen Bedeutung der *Differenz** ist eine Versöhnung innerhalb der Moderne praktisch ausgeschlossen. So zeichnet sich das moderne Denken und Glauben insgesamt durch wechselseitige Negationen aus. Die Bruchlinien der *Differenz** durchziehen nicht nur die Klassenunterschiede (Marx) und die Rassenunterschiede, sondern auch die Polarität von Naturwissenschaft und Religion, Religion und Kultur, Kultur und Kultur, Staat und Kirche (v. a. in der französischen Tradition), Nation und Nation usw. Die Identifizierung des Differenten als das Negative und mithin als das zu Destruierende führt in die Katastrophen des 20. Jahrhunderts, die ihren tiefsten Abgrund in der systematischen Negation und Vernichtung des von der immanenten Identität des »Volkes«, der »Gesundheit«, aber auch der Rasse und der Klasse usw. Abweichendem haben. Auschwitz steht paradigmatisch für diesen Abgrund. Für unseren Kontext ist einerseits auf den autoritären Charakter der modernen politischen Systeme (Kommunismus und Faschismus) sowie der religiösen Gruppierungen (v. a. Fundamentalismus) hinzuweisen. Andererseits ist zu bemerken, dass die Vernichtung des Judentums zugleich die Vernichtung einer anderen, vom je eigenen Verständnis abweichenden Lesart der Heiligen Schrift der Bibel bedeutete.

5. Der *Differenz** und damit der Logik der Negation des Anderen ist nicht mit einer weiteren Negation und Destruktion beizukommen. Auch die Negation der Negation, sei es im Sinne der (hegelschen) Aufhebung oder im Sinne der modernen Vernichtung, würde nur die Figur der Destruktion wiederholen. Deshalb entwickelte die Postmoderne eine eigene Logik jenseits von Affirmation und Negation, jenseits von *Identität** und *Differenz**. Es ist die Logik der Dekonstruktion und *Différance*.⁶⁴ Dabei wurde auch die Grenze zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen einem religiösen Wissen und einem säkula-

⁶³ Thomas Bauer arbeitet in seinem Buch *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam*, Berlin 2011, heraus, dass auch im Islam eine moderne Kultur des Fundamentalismus parallel zu den oben beschriebenen Entwicklungen entsteht.

⁶⁴ Jacques Derrida: *Die Différance*, in: Ders.: *Randgänge der Philosophie*. 2. Auflage, Wien 1999, S. 31–56.

ren Wissen, zwischen Offenbarung und Vernunft porös. *Différance* bedeutet zweierlei: Aufschub und Unterschied. Es geht um nichts Geringeres als um die Streuung der anfänglichen Identität. Gerade Derrida bezieht die Dekonstruktion immer wieder auf den doppelten Anfang des abendländischen Denkens.⁶⁵ Wir bewegen uns im Unterschied zwischen dem Jüdischen und dem Griechischen. Doch an die Stelle der Identität des griechischen Seins bzw. des Bei-sich-Seins des Denkens treten der Aufschub und die Streuung der Präsenz. Dabei wird die Autorität des Logos dekonstruiert. Die Herrschaft der Vernunft als Identifikation wird in Frage gestellt. Jede Identität gilt als kontaminiert durch Alterität. Die reine Identität ist ebenso unmöglich wie die reine Differenz. Es geht gerade nicht darum, die absolute Differenz des Einen zu erneuern, wie sie im Neuplatonismus oder im mittelalterlichen Denken angenommen wird. Vielmehr muss die *Différance* als ein Jenseits des Jenseits, eine Wüste in der Wüste gedacht werden, die zu keiner transzendenten Identität des Einen zurückführt.⁶⁶ Bezogen auf die biblische Identität Gottes wäre zu sagen, dass auch die Geschlossenheit des »Ich bin der Ich bin« auf Alterität hin aufgebrochen wird. »Ich ist ein Anderer«. Die Transzendenz Gottes streut in die Andersheit des Anderen. Jeder Andere ist von derselben Transzendenz wie JHWH.⁶⁷ In vergleichbarer Weise ereignet sich auch die Dissemination des Sinnes von Texten, auch von Heiligen Texten.⁶⁸ Die Schrift selbst ist in dekonstruktiver Weise die Erscheinung des Heiligen, weil des Anderen. Derrida nennt diese quasiprinzipielle und doch nichtprinzipielle Schrift (*écriture*) auch ein nichtsynonymes Synonym der *Différance* selbst. Die unendliche Semiose wird auch in die postmoderne Schriftauslegung eingeführt. In der Folge ergibt sich gerade im theo-

⁶⁵ Schon früh verwies Jacques Derrida auf Matthew Arnolds Wort »Hebraism and Hellenism – between these two points of influence moves our world« bzw. auf James Joyces Satz »Jewgreek is greekgew. Extremes meet«. Siehe Jacques Derrida: Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas', in: Ders.: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M. 1976, S. 121–235, S. 121 bzw. S. 235.

⁶⁶ Jacques Derrida: Die *Différance*, S. 34.

⁶⁷ Jacques Derrida: Den Tod geben, S. 413.

⁶⁸ Jacques Derrida: Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der »Religion« an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: Ders.: Gianni Vattimo (Hg.): Die Religion, Frankfurt a. M. 2001, S. 9–106.

logischen Kontext ein Streit um die Begrenzung des Sinns und der Quasi-Identität des Sinnes von Schrift und Text. Etwa Umberto Eco streitet mit Derrida über die Grenzen der Interpretation und damit über die Grenzen der *Différance*.⁶⁹ Ein Erbe der postmodernen *Différance* bleibt jedoch die Pluralisierung der Bedeutung. Es kann keinen Text als absoluten Anfang geben. Insofern dringt ein anarchisches Moment in die Bibelhermeneutik ein. Es geht darum, einerseits die Autorität des Textes zu wahren, doch andererseits ein autoritäres Verständnis zu vermeiden und die Offenheit des textualen Gewebes zu wahren. Während die radikal-dekonstruktivistische Betrachtung den Bezug zur Idealität und Identität des Signifikats und zur Realität und Differenz des Referenten und im Spiel der Signifikanten ihr Feld eröffnet, versuchen nicht zuletzt theologische Interpreten die Beziehung zur Wahrheit (Identität, Idealität) und zur Wirklichkeit (Differenz, Realität) in neuer Weise wiederzugewinnen.⁷⁰ Entscheidend wird dabei, totalitäre und absolute Interpretationen zu vermeiden, um die Gewalt des eindeutigen und identifizierenden Denkens zu verhindern und die Ambiguität in neuer Weise zu erschließen.⁷¹

II. Unterwegs zu einer nicht-autoritären Deutung der Heiligen Schrift

Angesichts der aufgezeigten Fülle und Vielfalt möglicher Interpretationen von Heiligen Schriften – ich habe mich in meiner Darstellung nur auf die Bibel und die christliche Tradition beschränkt – dürfte es

⁶⁹ Umberto Eco: Die Grenzen der Interpretation, München/Wien 1992.

⁷⁰ Vgl. Ulrich Luz: Theologische Hermeneutik, S. 189–194.

⁷¹ Es ist interessant, dass Thomas Bauer gerade die vormoderne Deutung des Koran mit der postmodernen Streuung des Sinns und der Ambiguität identifiziert. Siehe ders.: Die Kultur der Ambiguität, S. 109–114, bes. S. 109: »Halten wir fest: die klassische islamische Darstellung der Lesarten, wie sie durch Ibn al-Djazari repräsentiert wird, geht von der zunächst nicht schwer nachvollziehbaren Tatsache aus, dass das göttliche Wort, wenn es in die Geschichte der Menschen eintritt, kein variantenloser Text sein kann, weshalb Gott die Varianten zum Bestandteil seiner Offenbarung selbst gemacht hat. Problematisch erscheint das Konzept erst dann, wenn man davon ausgeht, dass Gott nur einen einheitlichen variantenlosen Text offenbart haben kann, die Varianten mithin erst durch die menschliche Fehlleistung entstanden sein können.«

schwerfallen, Offenbarungstexte für identitäre und autoritäre Bewegungen zu reklamieren. Es ist klar geworden, dass der Heilige Text nicht einfach wie eine Waffe im Kampf um die eigene Identität gegen die Anderen eingesetzt werden kann und darf. Der faktische Sinnüberschuss der Bibel, des Korans, der Tora etc. lässt eine eindeutige »Verwendung« und »Verzweckung« des Textes gerade nicht zu. Die Bibel – ich konzentriere mich wieder auf die dargestellte Geschichte – ist nicht nur mit dem Moment der *Identität* (1) verbunden. Es geht niemals nur darum, Gott und Gottes Wille zu identifizieren. Jede Rede von Gott und jede Rede Gottes enthält auch das Moment der *Differenz* (2). Sie ist Zeugnis des Undarstellbaren. Damit aber wird sie selbst unverfügbar. Die Geschichte des Schriftverständnisses machte deutlich, dass bei aller Bezogenheit auf das differente Eine, Jenseitige durch den religiösen Glauben die Botschaft immer bezogen bleibt auf eine Vernunft, die dem Verständnis der Offenbarung dient. Gerade auch diese rationale Seite des Verstehens verhindert einen Autoritarismus der Offenbarung. Doch nicht nur die Transzendenz und Differenz prägt die biblische Botschaft, sondern auch die *Identität** (3) im Sinne ihrer Aufhebung in absolute Vernunft und Freiheit. Das neuzeitliche Begreifen des göttlichen Geistes, wie es sich etwa in Hegels Philosophie ereignet, weiß sich inspiriert durch die Offenbarung und weiß sich doch auch ihr gegenüber autonom. Das neuzeitliche Christentum begreift sich als die Religion des im menschlichen Individuum zu sich gekommenen Gottes. Jede Autorität muss sich vor dem Forum der aufgeklärten Vernunft verantworten, die sich anders als im Mittelalter zugleich als göttlicher Geist begreift. Von diesem theologischen Begreifen der Offenbarung ist das anthropo-logische Verstehen zu unterscheiden. Doch auch und gerade der radikal auf sich verwiesene Mensch der (nachmetaphysischen) Moderne darf sich nicht einfach einer von seiner Weltlichkeit unterschiedenen Gottheit unterwerfen. Er muss immer damit rechnen, dass die Stimme aus der vollständigen *Differenz** (4) lediglich die Stimme seiner eigenen Projektionen und Produktionen ist. Die Entdeckung der anthropo-logischen Dimension auch der Religion warnt vor fundamentalistischen Versuchungen. Stets gilt es, die menschlich-allzumenschliche Seite der Offenbarungsschriften zu bedenken. Die *Differenz** Gottes bleibt in der Moderne der uneinholbare Abgrund der Welt. Doch entdeckte die Postmoderne dessen Streuung in die Andersheit des Anderen. Ihr Verdienst ist es, die Spur Gottes auf

dem Antlitz des Anderen (Levinas), jedes/jeder Anderen offengelegt zu haben. Sich offenbaren, bedeutet, sich verbergen. Zu sich kommen, bedeutet, sich selbst ein Anderer zu werden. Gott ist eben auch: »*Différence*« (5). Deshalb wird es zur Pflicht, jede vereinnahmende, vereinfachende und mithin gewaltsame Interpretation der Heiligen Schrift zu dekonstruieren.

Der nächste Schritt kann meines Erachtens durch die Chiffre *Identität*** angezeigt werden. Das bedeutet einen Zugang zur Offenbarung, der sich der fünf bisherigen Gestalten und Formen bewusst bleibt, diese annimmt, aufnimmt, ohne sich definitiv »aufheben« zu können. Nicht nur der Blick auf die mittelalterliche *Differenz* und die moderne *Differenz** Gottes, sondern besonders die postmoderne Dialektik ohne Synthese im Sinne der *Différence* verbietet eine entsprechende Geste. Dennoch gewinnt in unseren Tagen die Frage nach Identität eine neue Bedeutung. Doch gerade deshalb ist der Rückfall in eine vorkritische, irrationale und geschichtslose Identität zu vermeiden. Dieser autoritäre Rückfall ist die größte Gefahr unserer Tage.

Deshalb plädiere ich für eine wirkungsgeschichtliche Hermeneutik der Heiligen Schriften. Die Wirkungsgeschichte bietet uns nicht nur einen reichen und differenzierten Zugang zur Offenbarung, sondern sie begründet gerade die Autorität des Offenbarungstextes. Weil ein bestimmter Text eine exzellente Wirkung entfaltet hat, weil er eine stets auch vernünftige Wirkungsgeschichte hervorgerufen hat, kann er als inspiriert gelten. Die Entscheidungen der Tradition führen uns gerade in die Fülle der Verständnismöglichkeiten ein. Dabei muss Tradition freilich in einem gleichermaßen weiten und traditionskritischen Sinn verstanden werden. Denn auch Tradition ist eine von Menschen konstruierte Größe, deren Verbindlichkeit und Autorität immer auch prekär bleibt.⁷² Doch geht nicht nur die Identität des Heiligen Textes und

⁷² Ulrich Luz spricht in diesem Zusammenhang von »Transzendenz der Geschichte«. Theologie verdanke sich nicht einer theologisch-metaphysischen Meta-Erzählung mit Gott als höchstem Sein, sondern »einer geschichtlich kulturellen Tradition, die von Gott erzählt« (Theologische Hermeneutik, S. 371 f.). Luz stellt neun Thesen zu einer wirkungsgeschichtlichen Hermeneutik auf (Theologische Hermeneutik, S. 399–409): 1. Die Wirkungsgeschichte erhellt den eigenen Standort und die eigene Verstehenssituation den Offenbarungstexten gegenüber. 2. Sie weitet den Blick auf Menschen in anderen religiösen und kulturellen Kontexten. 3. Sie verhindert eine vorschnelle und naive Gleichzeitigkeit mit den hei-

dessen Wirkungsgeschichte aus der Tätigkeit des heutigen Rezipienten hervor, sondern auch die Identität der Leserin und des Lesers der Offenbarungsschrift und seiner Wirkungsgeschichte ist immer schon durch letztere konstituiert. Die »Horizontbegegnung« eröffnet eine prekäre Identität, die der oben angedeuteten *Identität*** verpflichtet ist. Die Autorität des Offenbarungstextes ist in diesem fünfpoligen Beziehungs- und Begegnungsgeschehen immer relativ – beziehungsweise. Die Heiligkeit der Schrift beruht nicht in der Autorität göttlicher Verfasserschaft, sondern in der Begegnung des Menschen mit Gott, die gerade durch die Schrift ermöglicht wird. Es ist eine Begegnung in Offenheit und Freundschaft. Der Exeget Ulrich Luz versteht die Bibel als »ein vielfarbiges Buch, das kleine ›Meta-Erzählungen‹ von Gott und den Menschen erzählt, die faszinierend sind, sich aber nicht zu einer Herrschaft beanspruchenden, andere Menschen vereinnahmenden ›großen Meta-Erzählung‹ zusammenfügen lassen.«⁷³

Gerade die Polyphonie der Texte und ihrer Sinnebenen bieten einen Reichtum, der identitäre und autoritäre Verengungen unmöglich macht. Doch ist diese Polyphonie, wie der Bibelwissenschaftler Gerd Theißen deutlich macht, kein Chaos, sondern ein Kosmos.⁷⁴ Das Gewebe von Bedeutung und Sinn, von Weisung und Erzählung, von Trost und Mahnung birgt eine gewisse »Unruhe«, die als Lebendigkeit zu begreifen ist. Theißen macht deutlich, dass »kein Machtwort und keine autoritative Instanz in der Welt« diese lebendige Unruhe beenden kann.⁷⁵ Doch gerade deshalb lebt die Heilige Schrift und durch ihre innere Fülle und Vielfalt wird sie zur »Chance der Kontaktaufnahme mit Transzendenz«.⁷⁶

ligen Texten. 4. Sie legt diese Schriften im Bewusstsein der eigenen Endlichkeit und Unabgeschlossenheit von Verstehen aus. 5. Sie leitet zur »Horizontbegegnung« [vgl. Gadamer; KR] zwischen Leser und Text an. 6. Sie lässt die Ganzheit des Menschen neu entdecken. 7. Leserbezogene und rezeptionsorientierte Methoden der Bibelwissenschaft werden einbezogen. 8. Die Wirkungsgeschichte macht in kritischer Weise auf die Grenzen des Kanons und der Kirche als Verstehenshorizont aufmerksam. 9. Sie stellt die Frage nach der Wahrheit von Interpretationen und Applikationen biblischer Texte – inhaltlich-theologisch, ekklesiologisch und pragmatisch.

⁷³ Ulrich Luz: Theologische Hermeneutik, S. 558.

⁷⁴ Gerd Theißen: Polyphones Verstehen, S. 4.

⁷⁵ Gerd Theißen: Polyphones Verstehen, S. 4.

⁷⁶ Gerd Theißen: Polyphones Verstehen, S. 3.

Es sollte gezeigt sein, dass im Sinngewebe des Offenbarungstextes und der auf diese bezogene Tradition, Strukturen und Muster zu erkennen sind. Die rationale Gefügtheit erschließt sich durch eine methodisch strukturierte Hermeneutik, die die Wirkungsgeschichte der Texte zu ihrem Anweg hat. Das griechische Wort »Methode« meint eine Wegweisung. Der Weg (*hódos*) führt in letzter Konsequenz zu Begegnung mit Gottes Wort. Manfred Oeming hat im Anschluss an die alte Lehre vom dreifachen Schriftsinn ein Gefüge der Deutungsmethoden entworfen. Die Methoden kreisen entweder um die »Sachen und ihre Welten« oder um die »Autoren und ihre Welten« oder um die »Rezipienten und ihre Welten« oder um die »Texte und ihre Welten«.77 Diesem hermeneutischen Viereck entspricht eine Vielfalt von Methoden, die je Besonderes des Bibeltextes ans Licht bringen und sich gegenseitig relativieren. Dadurch wird einerseits die Autorität des Offenbarungswortes methodisch abgesichert und zugleich relativiert. Es geht um eine verantwortete und deshalb »ethische« Deutung der Heiligen Schrift. Doch *áthos* meint stets auch eine Gewohnheit des Handelns und Lebens, die sich durch das wiederholte Gehen des Wegs ergibt. Darauf bezogen schreibt Oeming: »Mit der Bibel gewohnheitsmäßig umgehen, mit ihr in einer Wohngemeinschaft leben, ja in ihr wohnen, in ihr zu Hause sein, das ist die Ethik, auf die es ankommt. Wer in einem Haus lebt, der kennt die Zusammenhänge, erlebt die funktionale Abstimmung der einzelnen Räume, kann sich sicher und frei bewegen; die Zimmer werden nicht isoliert für sich betrachtet und womöglich miteinander verwechselt.«78

Mein Anliegen in diesem Beitrag war es, zur Unterscheidung der Räume beizutragen.79 Gerade in unseren Tagen wohnen wir immer offensichtlicher im Raum globaler Wirklichkeit. Wir wohnen nicht mehr nur beschränkt auf den Raum unserer kulturellen und religiösen Herkunft. Gleichwohl soll und will diese Herkunft Obdach und dadurch Zukunft bieten. Für ein friedvolles Gedeihen müssen wir lernen, dass die Welt letztlich unser gemeinsames Haus ist. Dieses Haus besitzt

77 Manfred Oeming: *Biblische Hermeneutik*, S. 5.

78 Manfred Oeming: *Biblische Hermeneutik*, S. 182.

79 Ein verwandtes Anliegen hat Ulli Roth: *Die Grundparadigmen christlicher Schriftauslegung – im Spiegel der Auslegungsgeschichte von Psalm 110*, Münster 2010.

viele Räume und Wohnungen. Alles kommt in unseren Tagen darauf an, dass wir versöhnt wohnen. Wir müssen uns mit unserer besonderen Herkunft versöhnen und mit der Andersheit unserer Nachbarn. Synchron und diachron müssen wir Einheit und Vielfalt vermitteln. Dies kann aber nur gelingen, wenn wir eine *Identität*** ausbilden, die mit Differenz jedweder Art umzugehen weiß. Wer diese Differenzen bei aller Spannung nicht als Bedrohung, sondern als Ordnung begreift, kann den Globus und den Kosmos in seiner gefügten Schönheit bewohnen. Die Heiligen Schriften geben uns den Zuspruch und mehr noch das Zuhause, das wir brauchen, um den Stürmen der Zeit gelassen zu begegnen. Die göttliche Offenbarung darf niemals ihrerseits den Sturm des Unfriedens entfachen. Ihre Wahrheit offenbart sich im Frieden, *shalom, salām*