

Herausgeberinnen und Herausgeber: C.-M. Bammel, H. Bedford-Strohm, M. Domsen, A. Feldtkeller, U. Gause, C. Gerber, J. Herzer, I. Karle, C. Maier, B. Oberdorfer, K. Schmid, C. Strohm, C. Tietz, M. Welker, H. Wrogemann

Geschäftsführender und verantwortlicher Herausgeber: Prof. Dr. Bernd Oberdorfer, Institut für Evangelische Theologie, Universität Augsburg, Universitätsstraße 10, 86159 Augsburg, Tel. (00 49) 0 821 / 598-26 28, E-Mail: bernd.oberdorfer@phil.uni-augsburg.de

Redaktion: Hannes Müller, Institut für Evangelische Theologie, Universität Augsburg, Universitätsstraße 10, 86159 Augsburg, Tel. (00 49) 0 821 / 598-55 42, E-Mail: hannes.mueller@phil.uni-augsburg.de

Bezugsbedingungen/Jahresbezugspreis: »Evangelische Theologie« erscheint zweimonatlich (Februar, April, Juni, August, Oktober und Dezember).

Gesamtjahresbezugspreis Print-Ausgabe: (6 Hefte): jährlich € 81,- für Privatpersonen / € 216,- für Institutionen; Einzelheft € 22,50 für Privatpersonen

Gesamtjahresbezugspreis Online-Ausgabe: (6 Hefte): jährlich € 114,- für Privatpersonen / € 216,- für Institutionen

Jahresbezugspreis Online+Print-Ausgabe: € 255,- für Institutionen / € 138,- für Privatpersonen

Die Preise gelten jeweils für den laufenden Jahrgang. Alle Preise inkl. MwSt., zzgl. Versandkosten. Abbestellungen sind nur zum Ende eines Jahrgangs möglich und müssen bis spätestens 30. September eingehen.

Service für Abonentinnen und Abonnenten:

Print-Ausgabe: Verlegerdienst München GmbH, Theresia Bacher, Aboservice Gütersloher Verlagshaus, Gutenbergstr. 1, 82205 Gilching, Tel. (00 49) 0 8105-388-598, Fax (00 49) 0 8105-388-333, E-Mail: gvh@verlegerdienst.de

Online-Ausgabe / Online+Print-Ausgabe: Sigloch Distribution GmbH & Co. KG, Am Buchberg 8, D-74572 Blauffelden, Tel.: (00 49) 0 79 53-883-322, Fax: (00 49) 0 79 53-883-375, E-Mail: cl.buscher@sigloch.de

Manuskripte sind per E-Mail an den geschäftsführenden Herausgeber zu senden. Ein Merkblatt zur formalen Gestaltung von Beiträgen ist bei der Redaktion erhältlich. Besprechung oder Rücksendung unverlangt zugesandter Bücher kann nicht gewährleistet werden, ebenso wenig die Rücksendung von nicht angeforderten Manuskripten.

Die Zeitschrift und alle in ihr veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form reproduziert, digitalisiert oder gesendet werden.

Print-Ausgabe: ISSN 0014-3502 / www.fachzeitschriften-religion.de

Online-Ausgabe: ISSN 2198-0470 / www.degruyter.com/viewf/evth

Verlag und Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus, Penguin Random House Verlagsgruppe GmbH, Carl-Miele-Straße 214, D-33335 Gütersloh

Gesamtherstellung: Weserdruckerei Rolf Oesselmann GmbH, D-31592 Stolzenau

Printed in Germany



Zu diesem Heft 163

Hauptartikel

Jean-Marc Tétaz / Martin Leiner
Für eine neue hermeneutische Theologie. 166

Jakob Wöhrle
Von der Fähigkeit des Menschen, das Gute zu tun.
Die Kain und Abel-Erzählung im Kontext der nichtpriesterlichen Urgeschichte . . . 192

Henning Wrogemann
Interreligiös Theologie betreiben?
Raumtheoretische Erwägungen zu theologischer Existenz in Situationen
religiöser Pluralität 208

Jörg Hübner
Reich-Gottes-Hoffnung als Auferstehungs-Resonanz.
Hartmut Rosas Resonanzkonzept ins Gespräch gebracht:
ein theologisches Experiment 223

Kritisches Forum

Gregor Etzelmüller
Ingolf U. Dalferth, Wirkendes Wort 237

HAUPTARTIKEL

Für eine neue hermeneutische Theologie

Jean-Marc Tétaz / Martin Leiner

Abstract:

Article and theses basically describe the program of a New Hermeneutical Theology. The article explains how the New Hermeneutical Theology relates to the classical Hermeneutical Theology of Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling and Eberhard Jüngel, and to actual theological programs in Germany, such as Ingolf Dalferth, Christian Danz, and Folkart Wittekind. New Hermeneutical Theology's main systematic proposition is to work on the ground of linguistic and philosophical understandings of language and to consider language as a level where a fruitful dialogue between theology, Humanities and Social Sciences can take place. Paul Ricœur is a main source of inspiration for the New Hermeneutical Theology. Already since the 1960ies, Ricœur elaborated a hermeneutic grounded in a theory of language. This led to critical and constructive discussions with Hermeneutical Theologians. The theses show some of the systematical coherences of the New Hermeneutical Theology and its impact on different areas of Dogmatic and Ethics.

Einleitung

Wer Thesen »für eine neue hermeneutische Theologie« veröffentlicht, behauptet zweierlei: Zum einen setzt er sich von bekannten Formen hermeneutischer Theologie ab, die er als alte, oder vielleicht sogar veraltete Formen qualifiziert (I). Zum anderen spricht er sich für ein hermeneutisches Verständnis von Theologie im Unterschied zu anderen möglichen Verständnissen dieser Disziplin aus (II). Beides verlangt einige kurze einleitende Erklärungen.

I.

Hermeneutische Theologie war einst in der deutschsprachigen evangelischen Theologie eine einflussreiche Bewegung. In den 1950er, 60er und bis Ende der 70er Jahre¹

1. Versucht man die Hochzeiten der hermeneutischen Theologie mit zwei symbolischen Daten einzugrenzen, dürften sich die Jahre 1950 und 1977/79 anbieten. 1950 veröffentlichte Gerhard Ebeling seinen programmatischen Aufsatz »Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche« (jetzt in G. Ebeling, Wort und Glaube, Tübingen³1967, 1–49); Ebeling hatte den Text 1949 bei der ersten Herausgebertragung der Zeitschrift für Theologie und Kirche, die den Neuanfang der ZThK

beherrschte sie mit Namen wie Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling und Eberhard Jüngel weite Bereiche des theologischen Diskurses in Deutschland, aber auch in der deutschen Schweiz, wo Ebeling und Jüngel in Zürich, deren Schülerinnen und Schüler zeitweise auch an den Universitäten Basel und Bern gelehrt und die Schweizer Theologenschaft nachhaltig geprägt haben. Für die Vertreter der damaligen hermeneutischen Theologie war klar, »dass Theologie gar nicht nicht hermeneutisch sein« könne, wenn anders gilt, dass »die Hermeneutik nicht weniger als die theologische Grundwissenschaft sein sollte«.² Aber auch die heutigen Erbverwalter der hermeneutischen Theologie kommen nicht umhin zu konstatieren, dass diese Bewegung rasch an Attraktivität und Bedeutung verlor, so dass die Feststellung von Claus von Bormann, mit den Entwürfen von Fuchs, Ebeling und Jüngel habe die hermeneutische Theologie nicht nur »ihren Höhepunkt«, sondern auch »ihr vorläufiges Ende« erreicht,³ kaum widersprochen werden kann.⁴

Über die Gründe für diesen Attraktivitätsverlust sind in der Forschung einige Hinweise zu finden.⁵ Versucht man, sie systematisch zusammenzufassen, dürfte man sie an zwei Hauptprobleme festmachen können. Zum einen wird man auf die theologische Selbstverortung der hermeneutischen Theologie aufmerksam machen müssen. Sie verstand sich ausdrücklich als Fortführung der Wort-Gottes-Theologie der 1920er und 1930er Jahre und bemühte sich, die systematischen Impulse aus dem hermeneutisch-theologischen Programm von Bultmann kritisch aufzunehmen und sie, sei es wie bei Ebeling mit Luther, sei es wie bei Jüngel mit Barth, zusammenzuführen. Damit war das Schicksal der hermeneutischen Theologie an die theologische Akzeptanz der Wort-Gottes-Theologie gebunden. Diese schwand aber seit den 1960er Jahren in demselben Maße, wie alternative theologische Entwürfe heraufkamen; man denke an Pannenberg, Tillichs symbolexistentialistische Theologie universalgeschichtlich orientierten Theologien, an kontextuelle und Befreiungstheologien, an Trutz Rendtorffs ethische Theologie oder an Falk Wagners spekulative Theologie sowie an die Neubelebung der klassischen »liberalen« Positionen von Schleiermacher oder Troeltsch. Wie Dietrich Korsch unlängst festgestellt hat, sind diese kritischen Rückweisungen der Wort-Gottes-Theologie keineswegs der Ausdruck von mehr oder weniger eigensinnigen Präferenzen einzelner Theologen; sie gehorchen vielmehr einer historischen Logik, die mit der gesellschaftlichen Entwicklung in Deutschland eng verzahnt und deswegen der geschichtlichen Rekonstruktion zugänglich ist.⁶ Deshalb

nach dem Krieg einleitete, vorgetragen; die überarbeitete Fassung eröffnete dann 1950 die neuerscheinende ZThK und bestimmte gleichsam die theologische Orientierung der Zeitschrift, die in den nächsten Jahrzehnten als das bevorzugte Organ der hermeneutischen Theologie fungieren sollte. 1977 erschienen mit Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus (Tübingen; die 8. Auflage erschien 2010) von Eberhard Jüngel und 1979 mit Gerhard Ebelings Dogmatik des christlichen Glaubens (Tübingen; die 4. Auflage erschien 2012) die Werke, die den systematischen Höhepunkt und zugleich den Abschluss der hermeneutischen Theologie markieren.

2. I. U. Dalferth, P. Bühler, A. Hunziker, Einleitung: Hermeneutische Theologie – eine Spurensuche, in: dies. (Hg.), Hermeneutische Theologie – heute?, Tübingen 2013, IX–XXII: IX.
3. C. von Bormann, Art. Hermeneutik I, in: TRE 15, 108–137: 127.
4. Vgl. Dalferth, Bühler, Hunziker, Einleitung, XIV.
5. Neben den einleitenden Bemerkungen in Hermeneutische Theologie – heute? ist vor allem auf die kritische Durchsicht der hermeneutischen Theologie bei Dalferth hinzuweisen, s. insbesondere I. U. Dalferth, Radikale Theologie, Leipzig 2010, 59–155. Es handelt sich um die bis jetzt präziseste Darstellung und Kritik des Hermeneutikverständnisses der sog. »hermeneutischen Theologie«.
6. Vgl. D. Korsch, Antwort auf Grundfragen christlichen Glaubens. Dogmatik als integrative Disziplin, Tübingen 2016, 7–16.

sind auch die zeitgenössischen Versuche, an die klassische Wort-Gottes-Theologie bzw. an die Tradition der hermeneutischen Theologie anzuknüpfen,⁷ kaum in der Lage, jenseits der kirchlich verfassten Religion zu überzeugen. Die hermeneutische Brücke zu den heutigen Generationen, die nicht (mehr) mit Predigt, Bibel und Katechismus aufgewachsen sind, wird von dieser hermeneutischen Theologie nur in Glücksfällen geschlagen. Hermeneutischer müssen die hermeneutischen Theologen werden, um Erklären und Verstehen heutigen Zeitgenossen zu ermöglichen.

Der andere Grund, der nach unserer Auffassung den schnellen Attraktivitätsverlust der hermeneutischen Theologie erklärt, ist ihr meist kritikloses Anknüpfen an die Philosophie des späteren Heidegger und im geringeren Maße an die Hermeneutik Gadamers.⁸ Die Vertreter der hermeneutischen Theologie übernahmen vor allem Heideggers Auffassung von der Sprache als einem Entbergungsgeschehen, in das der Mensch von vornherein gestellt ist,⁹ sowie dessen Verständnis der Wahrheit als der durch die Sprache, vornehmlich der Dichtung, ermöglichten Unverborgenheit (a-lêtheia) des Seins.¹⁰ Die Sprache ist dann vorzüglich »Wort«, das den Menschen

7. Vgl. vor allem Dalferth, *Radikale Theologie* (s. Anm. 5); U. H. J. Körtner, *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Göttingen 2001; U. H. J. Körtner, *Einführung in die theologische Hermeneutik*, Darmstadt 2006.
8. S. hierzu die immer noch lesenswerten und informativen Berichte von J. M. Robinson, *Die deutsche Auseinandersetzung mit dem späteren Heidegger*, in: ders. / J. B. Cobb jr. (Hg.), *Der spätere Heidegger und die Theologie* (Neuland in der Theologie, Bd. 1), Zürich / Stuttgart 1964, 15–93; J. M. Robinson, *Die Hermeneutik seit Karl Barth*, in: ders. / J. B. Cobb jr. (Hg.), *Die neue Hermeneutik* (Neuland in der Theologie, Bd. 2), Stuttgart/Zürich 1965, 13–108, insb. 66ff. Im Oktober 1959 hatte der Kreis der »Alten Marburger« (die ehemaligen Schüler von Bultmann) unter Mitwirkung von Martin Heidegger dem Thema eines »nichtobjektivistischen Denkens« in der Theologie ihr jährliches Treffen gewidmet, vgl. Robinson, *Die deutsche Auseinandersetzung*, 17f. Das hektographische Protokoll der Tagung sowie Ricoeurs handschriftliche Notizen dazu befinden sich in den »Archives du Fonds Ricoeur« in Paris (B19/69b; Nr. 10145). Zum Ablauf der Tagung, an der Bultmann aus Gesundheitsgründen nicht teilnehmen konnte, vgl. R. Bultmann / G. Bornkamm, *Briefwechsel 1926–1976* (Werner Zager, Hg.), Tübingen 2014, 315ff. Heidegger ist auf das Problem eines »nichtobjektivistischen Denkens und Sprechens in der Theologie« in dem Brief von 1964, den er als Anhang des Marburgers Vortrags von 1927 »Phänomenologie und Theologie« hat abdrucken lassen, noch einmal eingegangen (M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 21978, 68–78). Auch von diesem Brief liegt im Nachlass von Ricoeur eine 17seitige hektographische Fassung vor (B19/69b, Bl.-Nr. 10131). Zur Anknüpfung der hermeneutischen Theologie an Heideggers Spätphilosophie, vgl. insb. E. Fuchs, *Hermeneutik* (1954), Tübingen 1969, 62–72; G. Ebeling, *Verantwortung des Glaubens in Begegnung mit dem Denken M. Heideggers. Thesen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie*, in: ders., *Wort und Glaube*. Zweiter Band: Beiträge zur Fundamentalthologie und zur Lehre von Gott, Tübingen 1969, 92–98; diese Thesen sind im Rahmen eines von Ebeling 1960–61 veranstalteten Seminars an der Universität Zürich entstanden; Heidegger nahm an zwei Sitzungen teil, vgl. dazu J.-C. Gens, *La rencontre entre Ebeling et Heidegger*, in: *Revue de théologie et de philosophie* 144 (2012), 293–304.
9. Anstatt dass der Mensch als das Subjekt der Sprache verstanden wird, was nach Heidegger die »metaphysisch-animale Auslegung der Sprache« wäre, die sich in der Bestimmung des Menschen als *animal rationale* ausspricht, vgl. hierzu M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* (1946), jetzt in: ders., *Wegmarken* (s. Anm. 8), 311–360: 330. Für die Sprachauffassung des späteren Heidegger war lange Zeit vor allem der *Brief über den Humanismus* mit der berühmten Metapher der Sprache als »Haus des Seins«, in dem der Mensch »wohnt« und die »Wahrheit des Seins« hütet (*ebd.*), ausschlaggebend, da der Aufsatzband *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen 1959; jetzt GA 12, Frankfurt a. M. 2018) erst 1959 erschien; von diesem Band waren bis 1959 im Wesentlichen nur die beiden ersten Texte bekannt (der erste durch nichtautorisierte Ab- und Nachschriften).
10. Für Heideggers Verständnis der Wahrheit, vgl. vor allem M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930/1943), jetzt in: ders., *Wegmarken* (s. Anm. 8), 175–199. Der Text wurde erst 1943 veröffentlicht; er geht aber auf einen Vortrag zurück, den Heidegger 1930 viermal gehalten hat, wobei er jedesmal seinen Text neu überarbeitet hat. Die vier handschriftlichen Fassungen des Vortrags liegen erst seit 2016 vor, vgl. M. Heidegger, *Vorträge*. Teil I: 1915–1931 (GA 80.1), Frankfurt a. M.

»anredet« und »zuruft«.¹¹ Das »Es« des Heideggerschen »Es spricht« wird als Chiffre für Gott entziffert:¹² In seinem uns in Jesus adressierten Wort entbirgt uns Gott die Wahrheit unseres Seins¹³ und, in eins damit, die Wahrheit der Wirklichkeit.¹⁴ Die theologische Kategorie des Wortes Gottes wird also mithilfe von Heideggers Sprachphilosophie und Wahrheitsverständnis interpretiert und in den Begriffen des »Sprachereignisses« (Ernst Fuchs)¹⁵ bzw. des »Wortgeschehens« (Gerhard Ebeling)¹⁶ zusammengefasst. Diese Begriffe stellen die Grundbegriffe der klassischen hermeneutischen Theologie dar.

Damit hatte die hermeneutische Theologie ihr Schicksal an der Akzeptanz von Heideggers Spätphilosophie gebunden. Und diese verlor seit den 1960er Jahren zusehend an Zustimmung und Ansehen. Das hängt vermutlich noch einmal mit den Transforma-

2016, 327–428. Für die systematischen Schwierigkeiten, die Heideggers Auffassung von der Wahrheit bereiten, vgl. die immer noch wichtige Abhandlung von E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (1967), Berlin 21970, insb. 397ff., sowie den Aufsatz von C. F. Gethmann, *Zum Wahrheitsbegriff* (1974), in: ders., *Dasein: Erkennen und Handeln*. Heidegger im phänomenologischen Kontext, Berlin / New York 1993, 115–136.

11. »Rangiert nun die Sprache sowohl vor dem Wirklichen als auch vor dem Ich, dem sie gilt, dann muß sie ihrem eigenen Wesen nach *Anruf* und *Zuruf* sein. Das besagt: das Ich, das im Bereich der Menschheit spricht, ist immer schon ein gerufenes Ich.« (Fuchs, *Hermeneutik* [s. Anm. 8], 133).
12. Vgl. a.a.O., 71: »Wenn wir auf das Neue Testament selbst hören, dann erkennen wir den inneren Zug der Sprache als den Zug des Wortes Gottes. [...] Gott spricht aber das Wort, das ins Sein ruft, weil er selbst *als* Wort sein will.«
13. A.a.O., 72.
14. »In der Sprache wird der Wirklichkeit zu ihrer *Wahrheit* verholten: erst in der Sprache erscheint die Wahrheit der Wirklichkeit. Wirklichkeit ist nur Wirklichkeit in der Wahrheit der Sprache und wartet deshalb auf ihre Entbindung durch die Sprache. Erst die Wahrheit erlaubt eine »Stellungnahme zu etwas.« (A.a.O., 132).
15. »»Gott kommt zur Sprache.« Das ist »alles«, »nur« Ereignis. Während die Aussage an »etwas« anknüpft, knüpft die Zusage an – nichts an, weil sie sich ereignet. Das Ereignis des Wortes ist selbst schon die Vollmacht des Wortes.« (E. Fuchs, *Marburger Hermeneutik*, Tübingen 1969, 19); zum Begriff des Sprachereignisses, vgl. auch E. Fuchs, *Was ist ein Sprachereignis? Ein Brief*, in: ders., *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (Gesammelte Aufsätze II), Tübingen 21965, 424–430; E. Fuchs, *Das Sprachereignis in der Verkündigung Jesu, in der Theologie des Paulus und im Ostergeschehen*, in: ders., *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie* (Gesammelte Aufsätze I), Tübingen 1965, 281–305. Dort liest man diese Bestimmung: »Was sind dann Sprachereignisse? Nun, solche Ereignisse, die Erlaubnis erteilen, Freiheit gewähren, das Sein rechtfertigen.« (283) »Als Erlaubnis zur Freiheit ist Jesu Verkündigung zugleich die Befreiung zu dieser Erlaubnis, das Sprachereignis, das uns in die Sprache der Erlaubnis hebt, so daß uns mit dem Gesetz zugleich der Weg offenbar wird, auf dem Gott zu uns kommt und auf dem wir Gott entgegengehen.« (290f.)
16. »Zum Wesen des Wortes [gehört] dessen Mündlichkeit [...], d.h. sein Geschnittscharakter in personaler Relation, [...] das Wort [ist also] nicht isolierter Träger von Sinngehalten [...], sondern ein Geschehen, das etwas wirkt und auf etwas abzielt.« (G. Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik*, in: ders., *Wort und Glaube* [s. Anm. 1.], 318–348: 328, Anm. 15). Vgl. auch folgende Zitate: »Es handelt sich in dem als Offenbarung zu verstehenden Wortgeschehen überhaupt nicht primär um diejenige Funktion des Wortes, die in der Mitteilung eines Sinngehalten besteht, sondern, soweit davon zu abstrahieren ist, primär um diejenige Funktion des Wortes, die sich nach Erfüllung ausstreckt. [...] Darum ist das die Gotteserkenntnis konstituierende Sprachgeschehen, recht verstanden, nicht Wort über Gott, sondern Wort Gottes. Denn nur als selbst zu Wort Kommender kann Gott sich als Gott offenbaren.« (G. Ebeling, *Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott*, a.a.O., 349–371: 370.) »[D]as Wesen personaler Begegnung liegt im Wortgeschehen, wobei das Wort nicht nur das ist, was Glauben fordert, sondern auch, was Glauben hervorruft.« (G. Ebeling, *Jesus und Glaube*, a.a.O., 203–254: 212). Zum Begriff des »Wortgeschehens« bei Ebeling, vgl. dazu: G. Ebeling, *Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie*, a.a.O., 300–318, insb. 307–311, sowie G. Ebeling, *Die Evidenz des Ethischen und die Theologie*, in: ders., *Wort und Glaube II* (s. Anm. 8), 1–41, insb. 32–41; G. Ebeling, *Gott und Wort*, a.a.O., 396–432; G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung*. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann, Tübingen 21963, insb. 74ff. und 93ff.

mationsprozessen der deutschen Gesellschaft zusammen. Sie erlebte in diesen Jahren einen Liberalisierungsschub, der in die Jugendrevolte von 1968 einmündete und eine kritische Aufarbeitung der nationalsozialistischen Vergangenheit anbahnte. In diesem Kontext wurde auch die Kompromittierung Heideggers mit dem Nationalsozialismus kritisch erörtert.¹⁷ Mit dem *Jargon der Eigentlichkeit* (1964) entlarvte darüber hinaus Adorno Heideggers Sprache als eine ideologische Verschleierung der Wirklichkeit, die ihr eine täuschende Weihe verleihe, statt eine schonungslose Analyse der realen Sinnverluste in der verwalteten Welt vorzunehmen. Der Jargon suggeriere eine falsche Feierlichkeit, »eine Himmelfahrt des Wortes, [...] als wäre der Segen von oben in ihm selber unmittelbar mitkomponiert«¹⁸, indem es mit »marktgängige[n] Edelsubstantive[n]« – »Anruf«, »Begegnung« oder »echtes Gespräch« – herumhandelt, die bloß »Verfallsprodukte der Aura« seien.¹⁹ Der Erfolg dieses Jargons in der Theologie ist Adorno nicht entgangen;²⁰ seine Kritik der »Verlogenheit« einer »schlechten Sprachgestalt«²¹ trifft insofern auch und insbesondere die hermeneutische Theologie; er entlarvt sie als eine auch sprachlich typische Erscheinung eines »einige[n] Volk[es] von Mittelständlern«,²² deren »präfabrizierte Ergriffenheit« die Wahrheit der Wirklichkeit viel eher verberge, als dass sie sie in die Unverborgenheit überführe.

Darüber hinaus machte Adorno auf eine missliche Konsequenz von Heideggers Rhetorik aufmerksam: Gerade der Anspruch, die Worte ihrem »Ursinn« nach zu verwenden, bringt sie um ihre Einbettung in einem geschichtlichen Gebrauchskontext und macht sie zu »austauschbare[n] Spielmarke[n]«, die jeglichen bestimmbareren Inhalt verloren haben. Zwar klingen die Worte, »wie wenn sie ein Höheres sagen, als was sie bedeuten«²³; diese scheinbare Erhabenheit verdanken sie aber nur

17. Die Literatur zu dieser Frage ist längst unüberschaubar geworden; eine gute Orientierung in die Problemlage gibt D. Thomä, Heidegger und der Nationalsozialismus. In der Dunkelkammer des Seins, in: ders. (Hg.), Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart / Weimar 2013, 108–133. Eine Darstellung der Geschichte dieser Debatte steht noch aus. In Deutschland ist vermutlich die erste kritische Stellungnahme Habermas' Rezension der Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* (1935), die Heidegger erst 1953 veröffentlichte, vgl. J. Habermas, Mit Heidegger gegen Heidegger denken. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935, in: FAZ, 25. Juli 1953. Die beiden Dokumentenbände von Guido Schneeberger (einem Schüler von Karl Jaspers) haben dann erstmal das ganze Ausmaß der Einbindung Heideggers im Nationalsozialismus dokumentiert: G. Schneeberger, Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie, Bern 1960; G. Schneeberger, Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken, Bern 1962. Schon 1955 hatte Ricœur anlässlich der »Décade de Cerisy« mit Heidegger in einem für die Veröffentlichung gedachten Text mit dem Titel »Heidegger à Cerisy« auf die Verstrickungen Heideggers im Nationalsozialismus hingewiesen. Vom Text sind nur die sieben ersten Seiten überliefert (Archives du Fonds Ricœur, Bl. 10085-10091). Emmanuel Levinas hatte eine Einladung zur Teilnahme an dieser Décade ausgeschlagen (mündliche Information von Michael Levinas an J.-M. Tétaz, obwohl er in diesen französischen Studien zu Heidegger veröffentlicht hatte, vgl. E. Levinas, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (1949), Paris 1974).

18. Th. W. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie (1964), in: ders., Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit (Gesammelte Schriften, Bd. 6), Frankfurt a. M. 1973, 1984, 413–526: 420.

19. A.a.O., 417 u. 419.

20. Vgl. die Erwähnung der Theologie, und insbesondere der Evangelischen Akademien (a.a.O., S. 416) sowie der Predigt (442), aber auch die Ausführungen zur Religion (426f.) und zur Entmythologisierung (434). Trotz dieser deutlichen Hinweise von Adorno scheint bis jetzt noch niemand dessen Wink gefolgt zu sein und mit der Brille des *Jargons der Eigentlichkeit* die hermeneutische Theologie von Fuchs, Ebeling und Jüngel einer ideologischen Kritik unterzogen zu haben. Sie kann hier nur angedeutet werden.

21. A.a.O., 525 u. 524.

22. A.a.O., 426.

23. A.a.O., 418f.; vgl. auch 446 u. 452.

der Unbestimmtheit ihrer Bedeutung, die sie ideologischem Missbrauch zugänglich macht. Hier trifft Adornos Ideologiekritik mit der logisch-semantischen Kritik der sprachanalytischen Philosophie zusammen, deren Einfluss in Deutschland seit dem Ende der 1960er Jahre in dem Maße zunahm,²⁴ wie die Philosophie von bürgerlichem Bildungsgut zu einer durch ihre spezifischen Rationalitätsstandards definierten Fachdisziplin wurde. Diesen Rationalitätsstandards verweigerte sich bewusst Heidegger mit seiner Ablehnung der Fachbegrifflichkeit und seiner nachdichtenden Sprache. Damit geriet aber Heideggers Philosophie immer mehr ins wissenschaftliche Abseits, während »[n]och zu Beginn der sechziger Jahre [...] in den Geisteswissenschaften die halbe Universität so gesprochen und geschrieben [hatte], als könnten diese Wissenschaften ihren Grund nur noch in Heideggers Philosophie finden«²⁵.

Mit der Marginalisierung von Heideggers Philosophie entglitt der klassischen hermeneutischen Theologie der systematische Entwurf, mit dem sie die humane Allgemeingültigkeit der Offenbarung zu explizieren unternommen hatte. Ihre fast ausschließliche Anknüpfung an Heidegger geriet immer mehr zu theologischen Idiosynkrasie, je mehr in der Philosophie, in den Literaturwissenschaften und allgemein in den Geistes- und Humanwissenschaften andere Formen von Sprachwissenschaften und Sprachphilosophie zur paradigmatischen Geltung gelangten,²⁶ ohne dass die hermeneutische Theologie sie systematisch zu integrieren vermochte. Eine hermeneutische Theologie steht deshalb vor der Aufgabe, die sprachphilosophischen Grundlagen der traditionellen hermeneutischen Theologie beim späten Heidegger durch eine Rezeption von Linguistik, Literaturwissenschaft, analytischer Sprachphilosophie und anderen Humanwissenschaften zu ersetzen oder zu überarbeiten.

II.

Einer der ersten, der auf die Aufgabe einer neuen hermeneutischen Theologie hinwies, war Paul Ricœur. Ricœur war ein guter Kenner der Theologie von Rudolf Bultmann; er förderte aktiv die Übersetzung seiner Bücher auf Französisch, steuerte ein Vorwort für die französische Fassung seines Jesus-Buches bei²⁷ und widmete Bultmanns

24. Man denke bloß an Namen wie Wolfgang Stegmüller oder Ernst Tugendhat, der ironischerweise ein Schüler Martin Heideggers war. Aber auch die Entdeckung von Peirce durch Karl-Otto Apel, und in dessen Gefolge durch Jürgen Habermas, spielte in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle. Erwähnt seien noch die vielfältigen Versuche von Dieter Henrich, die klassische deutsche Philosophie von Kant bis Hegel mit der analytischen Philosophie ins Gespräch zu bringen; sie erwiesen sich als besonders folgenreich für das Diskussionsklima und die Argumentationsweise in der deutschen Universitätsphilosophie. »Der lange Weg nach Westen« (Heinrich August Winkler) machte auch vor der Philosophie nicht Halt.

25. G. C. Behrmann, Kulturrevolution: Zwei Monate im Sommer 1967, in: Cl. Albrecht u. a., Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule, Frankfurt a. M. / New York 1999, 312–386: 365.

26. Man denke nur an den Stellenwert des Strukturalismus in den 1960er und 70er Jahren, mit Figuren wie Roman Jakobson oder Claude Lévi-Strauss, vgl. O. Ducrot u. a., Qu'est-ce que le structuralisme?, Paris 1968; J. Piaget, Le structuralisme (1968), Paris 2007; F. Dosse, Histoire du structuralisme (2 vol.), Paris 1991-1992, 2012.

27. P. Ricœur, Préface, in: R. Bultmann, Jésus. Mythologie et démythologisation, Paris 1968, 9–28. Der Text wurde wieder abgedruckt unter dem Titel »Préface à Bultmann« in: P. Ricœur, Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris 1969; NA mit einem Vorwort von Jean Greisch: Points-Seuil, 2013, dort 503–528 (die Paginierung der Neuauflage stimmt nicht mit der Paginierung der Originalausgabe überein). Das Vorwort von Ricœur wurde zweimal auf Deutsch übersetzt:

Entmythologisierung mehrere Vorträge und Vorlesungen.²⁸ Auch über Ebeling und dessen Verständnis des »Wortgeschehens« referierte er in protestantischen Bildungseinrichtungen.²⁹ 1959 nahm er sogar an dem jährlichen Treffen der »Alten Marburger« teil.³⁰ Sowohl das theologische Programm der hermeneutischen Theologie als auch dessen philosophische Hintergründe waren ihm also bestens bekannt.

Umso gewichtiger sind die Einwände, die Ricœur schon 1968 formulierte.³¹ Er stimmt zwar ausdrücklich der Absicht einer Vereinheitlichung der Theologie unter dem Programmtitel einer Theologie des Wortes Gottes zu; er erkennt auch die zentrale Rolle an, die in einem solchen Verständnis der Theologie der Hermeneutik zufällt, insofern diese für »die Konstitution des theologischen Gegenstandes« als »Wortgeschehens« zuständig ist. Er betont aber, dass diese systematische Aufgabe einer »Theologie des Wortes« nicht durchgeführt werden kann ohne kritische Auseinandersetzung mit »den verschiedenen Disziplinen, die mit der Sprache [le langage] etwas zu tun haben.«³²

P. Ricœur, Die Hermeneutik Rudolf Bultmanns, in: *Evangelische Theologie* 33, 1973, 457–476, wieder abgedruckt in *Theologisches Jahrbuch* 1975, 536–553; P. Ricœur, Vorwort zur französischen Ausgabe von Rudolf Bultmanns *Jesus* (1926) und *Jesus Christus und die Mythologie* (1951), in: ders., *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, 175–198.

28. P. Ricœur, R. Bultmann, in: *Foi-Éducation* (Foi et langage) 37/81 (1967), 17–35; P. Ricœur, *Mythe et proclamation* chez R. Bultmann, in: *Les Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest* 8 (juillet 1967), 21–33; P. Ricœur, *Démithologisation et herméneutique*, Nancy 1967. Dieser Text wurde von Jean-Marc Tétaz neu ediert und kommentiert in: R. Bultmann, *Nouveau Testament et mythologie. Avec un texte inédit de Paul Ricœur*, Genève 2013, 123–192; P. Ricœur, Bultmann: Une Théologie sans Mythologie. Existentiel-Existential, in: *Cahiers d'Orgemont (Importance de la théologie de Rudolf Bultmann)* 72 (mars-avril 1969), 21–37; P. Ricœur, *Hommage à André Mallet, interprète de Bultmann*, in: M.-F. Conad, C. Picard, M. Vautrin (Hg.), *Un homme en quête de Dieu. Hommage de l'Université de Bourgogne*, Dijon 1991, 157–166. Zum Verhältnis Ricœur-Bultmann, vgl. N. Stricker, *Ricœurs Hermeneutik im Dialog mit Rudolf Bultmann*, in: D. Korsch (Hg.), *Paul Ricœur und die evangelische Theologie*, Tübingen 2016, 14–31.
29. P. Ricœur, Ebeling, in: *Foi-Éducation* (Foi et langage) 37/81 (1967), 36–53; P. Ricœur, *L'événement de la parole chez Ebeling*, in: *Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest* 9 (1968), 23–31. Der erste Text wurde ins Deutsche übersetzt unter dem Titel: P. Ricœur, Ebeling. Rückwendung zur Reformation und Wortgeschehen, in: *Hermeneutische Blätter. Sonderheft 2006*, Zürich 2006, 75–94. Ricœur veranlasste auch die französische Übersetzung von G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1960; vgl. G. Ebeling, *L'essence de la foi chrétienne*, Paris, 1971. Zum Verhältnis Ricœur-Ebeling, s. A. Romele, *La parole efficace chez Gerhard Ebeling et Paul Ricœur*, in: *Revue de théologie et de philosophie* 144 (2012), 305–318; P. Bühler, »Wort Gottes und Hermeneutik«. Gerhard Ebelings Erbe aus heutiger Sicht, in: Dalferth, Bühler, Hunziker (Hg.), *Hermeneutische Theologie – heute?* (s. Anm. 2), 39–54; K. Messner, *Paul Ricœurs biblische und philosophische Hermeneutik des Selbst*, Tübingen 2015, insb. 201ff.
30. S. Anm. 8. Ob Ricœur noch an weiteren Treffen teilnahm, muss einstweilen offen bleiben. Darüber gibt Fr. Dosse (Paul Ricœur. Les sens d'une vie [1913–2005], Paris 2008) bedauerlicherweise keinerlei Auskünfte.
31. Zum Verhältnis zwischen Paul Ricœur und der hermeneutischen Theologie, vgl. auch M. Wojakowska, *Vom Wortgeschehen zu einer hermeneutischen Konzeption des Wortes Gottes. Paul Ricœur und seine Rezeption* (in: der deutschsprachigen evangelischen Theologie, Diss. theol. Berlin (HU) 2018 (https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452/22176/dissertation_wojakowska_miriam.pdf?sequence=7; letzter Abruf 09.01.2021).
32. P. Ricœur, *Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole*, in: *Revue de théologie et de philosophie* 100 (1968), 333–348: 334. Der Text ist auch auf Deutsch erschienen: P. Ricœur, *Sprache und Theologie des Wortes*, in: X. Léon-Dufour (Hg.), *Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur*, München 1973, 201–221. Der Band enthält drei weitere Aufsätze von Ricœur zu Problemen der Exegese. Die Zitate im Text wurden aus dem Französischen von Jean-Marc Tétaz übersetzt.

Das Wortgeschehen selbst erlegt dem Theologen die Aufgabe auf, sich mit den Problemen zu messen, die der Linguist, der Semiotiker, der Logiker, der Philosoph, der Psychoanalytiker, usw. stellt. [...] Dass der *Logos* Rede ward, in die Reihe unserer *Wörter* sich eingereiht hat, das ist das *Geschehen*, das die Begegnung zwischen der Theologie des Wortes Gottes und den sprachwissenschaftlichen Studien herbeigeführt hat.³³

Nur wenn diese verschiedenen Disziplinen konstruktiv miteinander vermittelt werden können, wird es nach Ricœur möglich sein, unfruchtbare Kontroversen zwischen einer strukturalen Linguistik in der Tradition von de Saussure und einer ontologischen Sprachauffassung, wie sie von Heidegger vertreten wird, zu vermeiden und die verschiedenen Annäherungsweisen an die Sprache in ein Komplementaritätsverhältnis zu bringen. Das verlangt insbesondere, dass zwischen Strukturalismus und Ontologie eine spezifisch philosophische Reflexion über das Problem der Bedeutung von Sprachzeichen in der komplexen Spannung zwischen Sinn, Referenz und Gebrauch eingeschoben wird: Die Semantik ist folglich der spezifische Ort eines Gesprächs zwischen Phänomenologie und sprachanalytischer Philosophie.³⁴ Nur auf diese Weise wird die hermeneutische Theologie ihre Grundbegriffe zu klären und ihre Vorgehensweise kritisch abzuschließen vermögen.

Die Kritik, die Ricœur 1968 dem in der hermeneutischen Theologie unzureichend geklärten Begriff des Wortgeschehens angedeihen lässt, zeigt, dass die Hermeneutik als Methode der Textinterpretation nur noch unter Einbezug von Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie in deren Doppelgestalt als Sprachanalyse und Phänomenologie konzipiert werden kann. Eine solche Hermeneutik findet ihre Grundlage in einem Begriff von Sprache, der alle modernen Wissenschaften von der Sprache konstruktiv einbezieht. Dazu gehört für Ricœur auch die Psychoanalyse, die exemplarisch zeigt, dass die Annahme einer sich selber durchsichtigen Subjektivität eine Illusion ist.³⁵ Eben weil die hermeneutische Theologie sich geweigert hat, auf die modernen Sprachwissenschaften und Sprachphilosophie einzugehen, hat sie sich im »Jargon der Eigentlichkeit« verfangen und ist schlussendlich mit ihrem Anspruch, alle Fächer der Theologie systematisch zu einen, gescheitert.

Die Spezifik einer solcherart »integrativen« Hermeneutik wird man wohl in deren Weigerung zu finden haben, Methode und Wahrheit gegeneinander auszuspielen. In einem programmatischen Aufsatz hatte Ricœur schon 1965 gefordert, die Hermeneutik als philosophische Erhellung der Existenz, wie sie von Heidegger in *Sein und Zeit* durch-

33. A.a.O., 334f.

34. A.a.O., 340–344. Dieses Konzept liegt auch der Vorlesung Ricœurs über die Sprache aus dem Jahr 1967 zugrunde, von der eine hektographische Fassung sowie die Handschriften Ricœurs in den *Archives du Fonds Ricœur* vorliegen. Vgl. jetzt: J.-M. Tétaz, »Le langage comme pouvoir de création réglée«. A propos des sources de Ricœur für le langage (1962–67), in: *Études Ricoeuriennes / Ricœur Studies* 12/2 (2021) (im Druck). Formell beschränkt sich Ricœur in dem zitierten Aufsatz auf die Phänomenologie unter ausdrücklichem Ausschluss der sprachanalytischen Philosophie (vgl. 335); *de facto* fließen aber in seine Darstellung der phänomenologischen Sprachauffassung wesentliche Elemente seiner Deutung von Frege (Unterscheidung zwischen Sinn und Bedeutung als idealer und referenzieller Dimension der Sprache) und Wittgenstein (Unterscheidung zwischen Struktur und Gebrauch) ein; vgl. dazu insb. P. Ricœur, *Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage* (avril 1966), in: *Études ricoeuriennes / Ricœur Studies* 5/1 (2014), 7–27. Vgl. auch P. Ricœur, *Interpretation Theory: Discourses and the Surplus of Meaning*, Fort Worth (Texas) 1976.

35. Vgl. vor allem P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965; dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt a. M. 1974. S. auch P. Ricœur, *Autour de la psychanalyse* (Essais et conférences I; C. Goldenstein / J.-L. Schlegel, Hg.), Paris 2008; dt.: *Über Psychoanalyse. Schriften und Vorträge*, Giessen 2016.

geführt wurde, und die Hermeneutik als Methode der Textinterpretation, wie sie in der Tradition von Schleiermacher verstanden worden ist, so aufeinander zu beziehen, dass diese als Methode für eine kontrollierte Durchführung jener verwendet wird.³⁶ Dieses systematische Programm beinhaltet eine explizite Kritik an der These einer Unverborgenheit des Verstehbaren, die jedem Verstehen als Bedingung der Möglichkeit zugrunde liegt. Der Umweg über die methodisch kontrollierte Explikation von Texten zielt bei Ricœur gerade auf einen textvermittelten Zugang zu den Phänomenen, die sich nicht direkt, sondern erst dank dieser Vermittlung so zeigen, wie sie sind.³⁷ Dieses hermeneutische Programm hat Ricœur in drei breit angelegten Monographien – *La métaphore vive* (1975), *Temps et récit* (3 Bde, 1983–1985) und *Soi-même comme un autre* (1990)³⁸ –, in zahlreichen Aufsätzen³⁹ sowie in Studien zur biblischen Hermeneutik⁴⁰ durchgeführt.

Eine hermeneutische Theologie sollte diese doppelte methodische Forderung von Ricœur ernst nehmen und entsprechend die heutigen Sprach- und Literaturwissenschaften sowie die zeitgenössische Sprachphilosophie in ihre Grundkonzeption konstruktiv einbeziehen. Dies ist bis jetzt aber nicht, oder nicht in zureichendem Masse, der Fall gewesen.⁴¹ Deswegen möchten wir mit einer Reihe von Thesen, die bewusst

36. P. Ricœur, Existence et herméneutique, in: ders., *Le conflit des interprétations* (s. Anm. 27), 23–50; dt. in: Hermeneutik und Strukturalismus (s. Anm. 27).
37. Vgl. P. Ricœur, *De l'interprétation*, in: ders., *Du texte à l'action* (1986), Paris 1998, 13–39 (dt. Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, in: ZThK 84 [1987], 232–253), sowie P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl*, a.a.O., 43–81.
38. Alle Bände sind bei Les Éditions du Seuil in Paris erschienen und liegen inzwischen, wie fast alle anderen Bücher von Ricœur, in der Reihe Points-Seuil als Taschenbuchausgaben vor; sie werden im Folgenden nach der Taschenbuchausgabe zitiert, die am häufigsten anzutreffen ist (bei *Temps et récit* wurden die Bände neu gesetzt; die Paganierung stimmt deshalb mit der Paganierung der broschürten Erstausgabe von 1983–85 nicht überein). Die drei Werke sind auch auf Deutsch erschienen: P. Ricœur, *Die lebendige Metapher*, München 1986; P. Ricœur, *Zeit und Erzählung* (3 Bde), München 1988, 1989 und 1991; P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996. Für die deutsche Übersetzung von *La métaphore vive* wurden zwei Kapitel des französischen Originals ausgelassen; Ricœur steuerte ein neues, sachlich wichtiges Vorwort bei.
39. Eine repräsentative Auswahl seiner hermeneutischen Aufsätze hat Ricœur in den zwei Bänden mit dem Untertitel *Essais d'herméneutique* gesammelt: P. Ricœur, *Le conflit des interprétations* (Paris, 1969) und P. Ricœur, *Du texte à l'action* (Paris 1986). Der erste Band ist auch in deutscher Übersetzung (in zwei Teilbänden) erschienen: P. Ricœur, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973; P. Ricœur, *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974. S. auch den englischsprachigen Band: P. Ricœur, *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action, and Interpretation*, Cambridge 1980.
40. Sie sind vorwiegend auf Englisch erschienen. Die wichtigsten sind gesammelt in P. Ricœur, *Essays of Biblical Interpretation* (Lewis S. Mudge, Hg.), Philadelphia, 1980; P. Ricœur, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination* (Mark I. Wallace, Hg.), Minneapolis 1995. Eine fast vollständige Bibliographie der Texte Ricœurs zur Religion und zur biblischen Hermeneutik findet sich im Anhang von P. Ricœur, *L'Herméneutique biblique* (Présentation et traduction par François-Xavier Amherdt), Paris 2000 (die Übersetzungen sind leider oft unzuverlässig). In deutscher Übersetzung ist wichtig vor allem P. Ricœur, *Biblische Hermeneutik*, in: W. Harnig (Hg.), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft* (Wege der Forschung 575), Darmstadt 1982, 248–339. Darüber hinaus sei auch auf das Heft *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (Evangelische Theologie. Sonderheft 1974) mit Aufsätzen von Paul Ricœur und Eberhard Jüngel sowie einer Einleitung von Pierre Gisel hingewiesen.
41. Über den Stand der hermeneutischen Diskussion informieren zuverlässig und kenntnisreich: I. U. Dalferth / Ph. Stoellger, *Hermeneutik in der Diskussion. Orientierungsversuche in einem unübersichtlichen Gebiet*, in: ThR 69 (2004), 30–74; U. H. J. Körner, *Literatur zur theologischen Hermeneutik 2000–2014*, in: ThR 79 (2014), 190–223 u. 436–475. Über die Probleme einer Ricœur-Deutung sowie über die Rezeption seiner Hermeneutik in der Theologie haben die Verfasser berichtet in: J.-M. Tétaz / M. Leiner, *Die theologische und philosophische Rezeption der Texthermeneutik Paul Ricœurs. Zum Stand der Forschung*, in: ThR 85 (2020), 46–71.

programmatischen Charakter haben, zu einer solchen neuen hermeneutischen Theologie ermuntern.

An dem Programmtitel einer »hermeneutischen« Theologie möchten wir festhalten, weil wir der Überzeugung sind, dass ein hermeneutischer Zugang zur Theologie in zweifacher Hinsicht unerlässlich ist. Zum einen verstehen sich in einer Welt, die als Ergebnis einer langen Geschichte der gegenseitigen Entfremdung von Glauben und Wissen ist,⁴² die christlich-theologischen Inhalte nicht mehr von selbst. Was »Schöpfung«, »Erlösung« oder gar »Gott« bedeutet, muss erklärt werden, um unseren Zeitgenossen einleuchten zu können, oder eben nicht. Dabei gehören wir als Theologen heute selbst zu diesen Zeitgenossen, die ihr eigenes Verständnis der christlich-theologischen Inhalte allererst finden müssen. Eine solche Erklärung des christlichen Glaubens ist seit jeher die Kernaufgabe der Theologie. Dabei handelt es sich nie um eine bloße Übersetzung überlieferter Sätze und dogmatischer Aussagen in eine neue Begrifflichkeit, sondern um eine grundlegende Umformung des christlichen Denkens und der Sprache, derer sich dieses Denken bedient. Schon die sog. »Hellenisierung des Christentums«⁴³ war ein solcher Vorgang der Um- und Neudeutung des Christentums. Insofern ist die »Umformung« des Christentums kein ausschließlich zeitweiliges Phänomen, sondern ein Grundzug der Christentumsgeschichte seit ihren Anfängen.⁴⁴

Zum anderen ist christliche Theologie immer auch Auslegung der Bibel. Die hermeneutische Frage gehört also konstitutiv zur christlichen Theologie dazu, und zwar seit ihren Anfängen, wie z. B. die breit angelegten exegetisch-hermeneutischen Abschnitte der Paulusbriege zeigen. Und seit ihren Anfängen ist diese christlich-theologische Hermeneutik der Schrift kontrovers und strittig. Davon auch geben schon die Paulusbriege reiches Zeugnis. Insofern ist das Christentum von seinen ersten Anfängen an intern und extern Gegenstand eines »Konfliktes der Interpretationen«⁴⁵ und kann deswegen auf eine hermeneutische Reflexion gar nicht verzichten. Aufgabe der Theologie ist es, in diesem für das Christentum konstitutiven Konflikt um die Deutung der Bibel Potentiale zu erschließen, die den Sinn des Christentums für die eigene Gegenwart zu übersetzen ermöglichen.

Beide Hinsichten, in denen die Hermeneutik für die christliche Theologie unerlässlich ist, bedingen sich also gegenseitig. In einer den Konflikt der Interpretationen

42. S. hierzu jetzt: J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2 Bde), Berlin 2019. Vgl. auch C. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Berlin 2009.
43. Zu dieser bekanntlich auf Harnack zurückgehenden Formel, s. Ch. Markschieb, *Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie*, Leipzig 2012.
44. Die Formel einer »Umformung« des Christentums geht auf Emanuel Hirsch zurück, der von einer »Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit« (s. die gleichnamige Quellensammlung, die erstmal 1938 erschien) sprach, einem Prozess, den er als eine durch die Umformungskrise der Neuzeit bedingte Krise deutete; zur Deutung dieser Kategorie, s. E. Herms, *Die Umformungskrise der Neuzeit in der Sicht Emanuel Hirschs. Zugleich eine Studie zum Problem der theologischen Sozialethik in einer posttraditionalen Welt* (1985), in: ders., *Erfahrung und Metaphysik. Lektüren aus Theologie, Philosophie und Literatur*, Tübingen, 2018, 432–478. Als Deutungskategorie ist »Umformung« nicht auf die sozialpolitisch konservativ-revolutionäre Lesart von Hirsch festgelegt, wie deren Übernahme durch Falk Wagner zeigt, s. F. Wagner, *Umformungskrisen des deutschsprachigen Protestantismus in der modernen Gesellschaft*, in: ders., *Metamorphosen des modernen Protestantismus*, Tübingen 1999, 1–74. Wie Hirsch benützt auch Wagner den Begriff »Umformungskrise« ausschließlich in Bezug auf neuzeitliche und moderne Phänomene.
45. Gerd Theißen hat zur Recht der deutschsprachigen theologischen Rezeption von Ricœur vorgeworfen, die für die Hermeneutik grundlegende Dimension des Konfliktes der Interpretationen verdrängt zu haben, s. G. Theißen, *Das Verschwinden des hermeneutischen Konfliktes. Zur Rezeption von Paul Ricœur in der deutschsprachigen theologischen Hermeneutik*, in: EvTh 73 (2014), 258–272.

konstruktiv anerkennenden Hermeneutik der Bibel findet die christliche Theologie Möglichkeiten, die hermeneutische Aufgabe einer Neu- und Umdeutung des Christentums fortzusetzen und so an dessen für die jeweilige Gegenwart notwendige Umformung mitzuwirken.

Wenn eine sich als hermeneutische Disziplin verstehende Theologie diese ihre Aufgabe der ständigen Um- und Neudeutung des christlichen Glaubens gerecht werden will, muss sie sich auf einen produktiven Dialog mit der Kultur ihrer geschichtlichen Umwelt einlassen. Es war im 2. Jahrhundert bei den so genannten Apologeten so; es ist im 21. Jahrhundert nicht anders. Deswegen scheint uns der von vielen Vertretern der hermeneutischen Theologie statuierte Gegensatz zwischen hermeneutischer Theologie und Kulturhermeneutik sachlich unbegründet und praktisch kontraproduktiv.⁴⁶ Zwischen einer sich als Wort-Gottes-Theologie verstehenden hermeneutischen Theologie und einer religionstheoretisch begründeten Kulturhermeneutik besteht ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis. Keine theoretische Auffassung der Religion kommt nämlich ohne hermeneutische Überlegungen aus, und zwar sowohl um die Spannung zwischen faktischer Perspektivität und beanspruchter Allgemeingültigkeit des Religionsbegriffs dialektisch miteinander zu vermitteln, als auch um die jeweilige Deutung einer Erfahrung als einer religiösen verständlich zu machen. Wiederum hängen beide Probleme eng zusammen. Denn Religion existiert immer nur in der Form jeweils historisch gegebener Religionen, die alle sprachlich mitkonstituiert sind; und der Religionsbegriff selber verdankt sich einer Abstraktionsleistung, die mit der spezifischen neuzeitlichen Geschichte des Christentums verbunden ist.⁴⁷ Will man nicht daraus den Schluss ziehen, dass der Religionsbegriff nur noch auf das Christentum legitim angewendet werden kann,⁴⁸ muss der konstruktiv-hermeneutische Charakter des Begriffs zu einem konstitutiven Zug desselbigen werden. Mit dem Religionsbegriff deutet sich das neuzeitliche Christentum selbst, entgrenzt sich auf eine humane Allgemeingültigkeit hin, und relativiert sich gleichsam, indem es sich mit allen anderen nunmehr als Religionen identifizierbaren Weisen der Welt- und Selbstdeutung vergleichbar macht. Dieser Vorgang ist aber ein eminent hermeneutischer.

46. S. z.B. die Feststellung von Körtner in seinem Literaturbericht zur hermeneutischen Theologie: »Der Mainstream der deutschsprachigen Theologie verfolgt die Idee einer Kulturwissenschaft des Christentums auf neo-idealistischer Grundlage mit Religion als Leitbegriff und Inbegriff einer Theorie der sich selbst durchsichtig gewordenen Subjektivität, die irgendwie immer schon oder immer noch zum Inventar der Kultur gehört – in einer Gesellschaft und einer Epoche, die Habermas zugleich als nachmetaphysisch und postsäkular bezeichnet« (Körtner, *Literatur zur theologischen Hermeneutik* [s. Anm. 27], 190f.). Man findet ähnliche Stellungnahmen zur »subjektivitätstheoretischen Denkform« bei Dalferth, vgl. insb. *I. U. Dalferth, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003, 336ff. Eine eingehendere Diskussion dieser Fragen, und insbesondere des Entwurfs von Dalferth, muss hier aus Platzgründen unterbleiben.
47. S. dazu *H. Joas, Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zu der Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017.
48. Das ist der Weg, der neuerdings Christian Danz und Folkart Wittekind gehen, vgl. *Ch. Danz, Jesus von Nazareth zwischen Judentum und Christentum. Eine christologische und religionstheologische Skizze*, Tübingen 2020, 161ff; *F. Wittekind, Theologie religiöser Rede. Ein systematischer Grundriss*, Tübingen 2018, 29: »Damit wird die Selbstbezüglichkeit religiöser Rede hinsichtlich ihres religiösen Gemeintseins als eigentlicher Gegenstand der Theologie verstanden. Es entfällt die unabhängig vom sprachlichen und hermeneutischen Vollzug existente Ebene einer ›Religion‹ im Bewusstsein. Die Bedeutung dieser Umstellung besteht darin, dass auf einen Allgemeinbegriff von Religion zur Beschreibung des Christentums verzichtet wird.« Die beiden ersten Sätze stimmen wir zu, wir bestreiten aber die Gültigkeit des Schlusses und behaupten hingegen: Der Allgemeinbegriff von Religion ist ein kritisch-hermeneutischer Begriff, der nur sprachtheoretisch begründet werden kann.

Weil dem so ist, vermag aber der Religionsbegriff nicht als letzter Grundbegriff den Verständnisrahmen der Theologie zu fundieren. Als hermeneutischer Begriff setzt er selber eine Sprachtheorie voraus. Deswegen schlagen wir vor, statt des Religionsbegriffs den Begriff der Sprache zum Grundbegriff der Theologie zu erklären. Die Sprache ist dann die Ebene, auf der auch produktive Zusammenarbeit und konstruktiver Austausch zwischen der christlichen Theologie und den Kultur- und Humanwissenschaften stattfinden können. Das setzt voraus, dass die Theologie keinen theologischen Sonderbegriff der Sprache beansprucht, sondern sich bedingungslos auf die sprachwissenschaftliche und -philosophische Diskussion einlässt und deren Ergebnisse als Grundlage in ihre eigene Um- und Neudeutungsarbeit systematisch einbezieht. Darin scheint uns der entscheidende Unterschied zwischen unserem Vorschlag und Dalferths Programm einer Radikalen Theologie als hermeneutischer Theologie für das 21. Jahrhunderts zu liegen.⁴⁹ Denn auch wenn Dalferth immer schon die Sprachphilosophie und die moderne Semiotik einbezogen hat,⁵⁰ setzt er sie in einen theologisch vordefinierten Rahmen ein, der selber nicht sprachphilosophisch oder sprachtheoretisch bestimmt ist, sondern sich klassischen Positionen der hermeneutischen Theologie verdankt. Daher bleiben Sprachphilosophie und Semiotik (vor allem Peirce'scher Prägung) eher gelehrte Exkurse als dass sie Potentiale innovativer Deutungen freisetzen.⁵¹ Man vergleiche die Art und Weise, in der Dalferth sein Verständnis von radikaler Theologie einleitend zusammenfasst:

Radikale Theologie thematisiert nicht nur alles im Licht der Gegenwart Gottes, sondern sie tut das in einem ganz bestimmten Horizont und von einem ganz bestimmten Standpunkt aus: dem des radikalen Orientierungswechsels vom Unglauben zum Glauben. Dieser Wechsel ist nicht selbst vollziehbar, sondern ein ganz kontingentes Ereignis, das die Betroffenen aus gutem Grund nicht sich oder anderen, sondern allein Gott zuschreiben.⁵²

Die radikale Diskontinuität zwischen Unglauben und Glauben, die mithilfe der Heideggerschen Kategorie des Ereignisses gedeutet wird, bedingt es, dass der Glaube als »neue Sichtweise der Welt«⁵³ eine rein selbstbezügliche Struktur aufweist, die bloß glaubensintern anaphorisch und kataphorisch auf sich selbst verweist⁵⁴ und zu diesem Zweck auf die überlieferten, offenbarungstheologisch gedeuteten dogmatischen Bestände zurückgreifen muss. Hier stimmt in ihren Konsequenzen Dalferths »Radikale Theologie« mit Wittekind's »Theologie religiöser Rede« überein, die sich auch als eine rein selbstbezügliche Rekonstruktion der religiös-christlichen Rede versteht und den gesamten Lehrbestand der christlich-protestantischen Dogmatik als funktionale Momente einer solchen Theologie mithilfe einer sich dem Studium Fichtes verdankenden Produktionslogik rekonstruiert.

In beiden Fällen bleibt die Theologie auf eine bestimmte Form von christlich-religiöser Rede bezogen, deren selbstbezügliche Binnenlogik sie zu rekonstruieren unter-

49. Dalferth, *Radikale Theologie* (s. Anm. 5).

50. S. schon *I. U. Dalferth, Religiöse Rede von Gott. Studien zur Analytischen Philosophie und Theologie*, München 1981.

51. Das wurde schon früh von Falk Wagner bemängelt, s. *F. Wagner, Rez. I. U. Dalferth: Kombinatorische Theologie*, in: *ThLZ* 118 (1993), 252–254; *F. Wagner, Rez. I. U. Dalferth: Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche*, in: *ThLZ* 119 (1994), 449–451.

52. Dalferth, *Radikale Theologie* (s. Anm. 5), 19.

53. A.a.O., 239; im Original kursiv gesetzt.

54. A.a.O., 229f.

nimmt. Diese reine Selbstbezüglichkeit wird mit Verweis auf Peirces Zeichentheorie durch eine sprachtheoretische These legitimiert: »Die Sprache verweist nicht auf anderes als sie selbst, sie ist strikt selbstbezüglich.«⁵⁵ Diese Sprachtheorie hat theologisch schwerwiegende Konsequenzen: »Der christlich-religiöse Gottesgedanke ist folglich in der Tat, wie von der hermeneutischen Theologie geltend gemacht, selbstbezüglich. Er bezeichnet den christlich-religiösen Gebrauch der Religion als Religion im Unterschied zur kulturellen, nicht- und andersreligiösen Verwendung tradierter religiöser Sprachen. Erst in der christlichen Religion kommt Gott von Gott.«⁵⁶ In einer solchen selbstbezüglichen Auffassung der christlich-religiösen Rede bzw. des Glaubens treffen sich die Erben der spekulativen Theologie mit den Erbwaltern der hermeneutischen Theologie.

Mit dieser Form von Theologie will die neue hermeneutische Theologie, für die wir plädieren, brechen. Sie macht es auf eine dreifache Weise. Zum einen plädiert sie mit Ricœur für ein Sprachverständnis, das auch der dichterischen Sprache eine Bezugnahme auf eine Welt zuspricht, die eine außersprachliche Wirklichkeit hat. Die Sprache ist also kein rein selbstbezügliches System. Indem die Theologie in der Sprache ihre systematische Grundlage findet, macht sie sich anheischig, den Bezug der dichterisch-religiösen Sprache auf eine von ihr unterschiedene Wirklichkeit verständlich zu machen. Das Sprachverständnis der Theologie kann sich nicht auf eine Semiotik beschränken, die die Sprache bloß als ein System von aufeinander verweisenden Zeichen versteht, es bedarf einer starken Semantik, die verständlich macht, wie durch deren Gebrauch die Sprache einen Bezug zur außersprachlichen Welt herstellt.

Zum zweiten identifiziert sie diesen Weltbezug mit der handlungsorientierenden und -leitenden Funktion des durch die Texte der Bibel bewirkten neuen Welt- und Selbstverständnisses. Handeln lässt sich gar nicht ohne einen Bezug zur Wirklichkeit einer Welt jenseits der Sprache denken, wenn anders gelten soll, dass Handeln als Ursache einer Veränderung in der Welt zu denken ist. Der Bezug zum Handeln ist aber der Sprache nicht äußerlich. Eine Sprachtheorie, die für diesen Bezug keinen systematischen Ort findet, ist eine verkümmerte Sprachtheorie.⁵⁷

Zum dritten identifiziert sie in dem »Akt des Lesens«⁵⁸ als ästhetischer Erfahrung die Aktstruktur, in der sich der Übergang von einem alten zu einem neuen Welt- und Selbstverständnis vollzieht. Damit wird die Kontingenz des Übergangs vom Unglauben zum Glauben nicht hermeneutisch weggedeutet; sie wird aber in einen Rahmen eingeschrieben, der es ermöglicht, den Glauben innerhalb einer hermeneutischen Theorie zu verorten, statt aus ihm die ereignishaftige Voraussetzung einer hermeneutischen Theologie zu machen. Durch diese anders geartete Systematik werden nicht nur Hermeneutik und Handlungstheorie aneinander gebunden (es war schon ein Grundanliegen von Ricœur), sondern darüber hinaus wird durch die Rückkoppelung zwischen Handlung und Sprache die »Kreativität des Handelns«⁵⁹ auch für die Neu- und Umdeutung der christlichen Religion fruchtbar gemacht.

55. Ch. Danz, Gottes Geist. Eine Pneumatologie, Tübingen 2019, 149.

56. A.a.O., 150f.

57. Dies dürfte eine der systematischen Pointen der neupragmatistischen Sprachtheorie von Robert Brandom sein, s. R. Brandom, Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment, Harvard 1998; dt.: *Expressive Vernunft*, Frankfurt a. M. 2000.

58. Vgl. W. Iser, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung (1976), München 31990, sowie deren ausdrückliche Rückkoppelung mit der aristotelischen Theorie der Katharsis in P. Ricœur, Temps et récit 3 (s. Anm. 38), 287ff.

59. Vgl. H. Joas, Die Kreativität des Handelns, Frankfurt a. M. 1992.

Thesen⁶⁰

I. Sprache

1. Was es heißt, von Gott zu reden, ist die Anfangs- und Grundfrage aller Theologie. Von Gott redet immer nur der Mensch. Nur in der Sprache redet er von Gott.

Auch für die Theologie ist das Subjekt der Sprache der Mensch, und nicht etwa die Sprache selbst, oder gar Gott. Eine ihre Sache verstehende Theologie des Wortes Gottes kann deswegen nur in der Form einer Theologie der Sprache durchgeführt werden.

Die Theologie muss verständlich machen, was der Mensch tut, indem er von Gott spricht. Darin besteht die Aufgabe einer hermeneutischen Theologie.

2. Die Wahrheit der christlichen Religion kann nur am Ort des Lebensvollzugs des Menschen verständlich gemacht werden. Diese Wahrheit artikuliert eine grundsätzliche Kritik des »beschädigten Lebens«⁶¹ und erschließt Möglichkeiten neuen Lebens. Erst dadurch wird der Sinn der Rede von Gott nachvollziehbar.

Mit diesem Verständnis der hermeneutischen Aufgabe zielt die neue hermeneutische Theologie auf eine Überwindung der längst steril gewordenen Gegensätze zwischen einer sich als Erbe der dialektischen Theologie verstehenden Theologie des Wortes Gottes und einer sich in die Traditionen der liberalen Theologie einschreibenden kulturhermeneutischen Theologie.

3. Die Geschichte der christlichen Theologie ist die Geschichte ihrer fortwährenden Neudeutungen und Transformationen. Die Aufgabe einer neuen hermeneutischen Theologie besteht darin, diesen Deutungsprozess kritisch fortzuführen.

Für die christliche Theologie war die Kontextbezogenheit von Beginn an konstitutiv: es ging ihr darum, den Sinn der christlichen Religion in ihrer jeweiligen Gegenwart auszudrücken.

Der sprachtheoretische Ansatz stellt für die Fortführung dieses »Umformungsprozesses«⁶² den grundbegrifflichen Rahmen zur Verfügung. Er eröffnet den Spielraum für eine kreative Fortführung der Arbeit an der historischen und systematischen Deutung der christlichen Religion.

60. Diese Thesen haben wir in unterschiedlichen Vorfassungen in Kollegenkreisen zur Diskussion gestellt. Wir möchten uns bei allen Kolleginnen und Kollegen, die uns durch Vorschläge, kritische Fragen und Ermunterungen geholfen haben, ganz herzlich bedanken. Es seien hier genannt: Prof. Dr. Miriam Rose (Jena), Prof. Dr. Alice Staskova (Jena), Prof. Dr. Hans-Christoph Askani (Genf), Prof. Dr. Hannes Bezzel (Jena), Prof. Dr. Hermann Deuser (Erfurt), Dr. Francesco Ferrari (Jena), Prof. Dr. Hans Joas (Berlin), Prof. Dr. Bernd Oberdorfer (Augsburg), Prof. Dr. Andreas Schmidt (Jena), Prof. Dr. Heiko Schulz (Frankfurt a. M.) sowie die Mitglieder des Kolloquiums des Max-Weber-Kollegs (Erfurt) und der Gruppe *Pertinence* (Lausanne).

In den Anmerkungen zu den Thesen werden nur die Titel angegeben, auf die wir uns bei der Redaktion unmittelbar bezogen haben.

61. Vgl. Th. W. Adorno, *Minima moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (GS 4), Frankfurt a. M. 1970; vgl. J.-M. Tétaz, *La religion comme instance critique. Une esquisse systématique*, in: *Divinatio* 23, 2006/1, 3–21.

62. Vgl. Wagner, *Metamorphosen* (s. Anm. 44).

4. Das Neue der neuen hermeneutischen Theologie besteht in ihrem radikalen Ansatz bei der Sprache.

Radikal ist dieser Ansatz nicht darin, dass er der Sprache eine besondere ontologische Dignität zuerkennt, sondern darin, dass er die Sprache als die Dimension des Menschseins versteht, die es ermöglicht, methodisch kontrolliert die anthropologischen, ontologischen und theologischen Grundfragen zu behandeln.⁶³

Die Anforderung einer methodischen Kontrolle ist für den Begriff der Wissenschaft konstitutiv. Die Theologie genügt insofern ihrem eigenen Begriff nur, wenn sie auf jegliche spezifische »theologische Sprachlehre« verzichtet, die die theologische Behandlung der Sprache von den allgemeinen wissenschaftlichen und philosophischen Diskussionen um die Sprache abkoppelt.

5. Theologisch kann nur sinnvoll von der Sprache gesprochen werden, wenn die Theologie das humanwissenschaftliche und philosophische Wissen um die Sprache systematisch und methodisch aufnimmt.

Dabei muss die Theologie den Anschluss an die Debatten des 20. und 21. Jahrhunderts in der Sprachwissenschaft (de Saussure, Jakobson, Benveniste, Chomsky, Eco, usw.) und der Sprachphilosophie (Frege, Wittgenstein, Quine, I. Ramsey, Davidson, Austin, Searle, Rorty, Brandom, Apel, Habermas, Wellmer, usw.) suchen.

Der Bezug auf »klassische« Autoren der hermeneutischen Tradition (Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer) ist hierfür nicht ausreichend.

6. Die menschliche Sprache ist ein System von Zeichen, deren Bedeutung durch ein konventionelles Verhältnis zwischen Signifikanten und Signifikat bestimmt ist.

Das Sprachzeichen ist konstitutiv durch die Dualität von Signifikant (Lautbild) und Signikat (Sinn oder Vorstellung) strukturiert und unterscheidet sich dadurch von anderen Typen von Zeichen.

Das Verhältnis zwischen einem bestimmten Lautbild und einer bestimmten Vorstellung ist willkürlich und konventionell. Das gilt aber nicht für die diesem Verhältnis zugrunde liegende Dualität von Signifikant und Signifikat. Denn sie macht allererst aus einer »physischen Tatsache« eine »linguistische Entität«.⁶⁴

Erst durch seinen Gebrauch in Sätzen bezieht sich ein Sprachzeichen auf etwas von ihm Unterschiedenes. Das Verhältnis zwischen Struktur und Handlung ist daher die Grundfrage einer jeden Sprachtheorie.

Der Gebrauch von Einzeltermini ermöglicht eine kontextentbundene Bezugnahme auf beliebige Entitäten. Dadurch wird das sprachlich Artikulierte des Kontextes seiner Artikulation enthoben und kann einer kontextübergreifenden Kommunikation zugeführt werden.⁶⁵

Im Weiteren meint »Sprache« immer die menschliche Sprache in Abgrenzung von den Sprachen aller anderen Tierarten. Eine Verortung des sprachorientierten Ansatzes in einer allgemeinen Semiotik ist möglich, sofern nicht die Spezifika menschlicher Sprache dabei aus dem Blick geraten.

63. Vgl. Ricœur, *Existence et herméneutique* (s. Anm. 36).

64. *F de Saussure*, *Écrits de linguistique générale*. Texte établi et édité par Simon Bouquet et Rudolf Engler, Paris 2002, 20.

65. Vgl. E. *Tugendhat*, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a. M. 1976, Vorlesungen 21–25.

7. Sprachliche Artikulation baut auf ursprünglicheren Ausdrucksformen auf: Gebärden, Gesten, Tanz, Musik.

Sprache ist immer in vorsprachlichen Ausdrucksformen verankert.⁶⁶ Rituale sind Formen vorsprachlicher, leibgebundener Artikulation.

8. In der Sprache artikuliert sich ein Welt- und Selbstverständnis, das in Erfahrungen und Erlebnissen gegründet ist.

Die lebensweltliche Dimension dieser Erfahrungen und Erlebnisse stellt das Hintergrundwissen dar, das für die Wahrheitsfrage konstitutiv ist. In den sprachlichen Stellungnahmen und Äußerungen wird das implizite lebensweltlich vorhandene Wissen artikuliert, das immer wieder performativ in Anspruch genommen⁶⁷ und explizit gemacht wird.⁶⁸

Jede Aussage artikuliert nicht nur das, was explizit in ihr thematisch ist, sondern implizit immer auch ein Welt- und Selbstverständnis.

9. Für eine Bedeutungstheorie ist die Wahrheitsfrage konstitutiv.⁶⁹ In einer sprachphilosophisch fundierten Hermeneutik wird sie als eine Frage gedeutet, die sich nur mit Bezug auf ein »unhinterfragtes Hintergrundwissen«⁷⁰ oder einen »Kontext«⁷¹ sinnvoll formulieren lässt.

Dadurch bekommen die Fragen nach der Lebensform und der Lebenswelt eine wahrheitskonstitutive Rolle, ohne dass die Wahrheitsfrage relativistisch für belanglos erklärt würde.

10. Eine neue hermeneutische Theologie soll ihre systematischen Grundlagen formulieren in Auseinandersetzung mit den vielfältigen Versuchen, analytische Sprachphilosophie und Hermeneutik aneinander anzunähern bzw. miteinander zu vermitteln.

In der zeitgenössischen Philosophie finden sich hierzu zahlreiche Ansätze: erwähnt seien u. a. Ricœur, Iser, Apel, Habermas, Davidson, Wellmer.⁷²

66. Vgl. M. *Jung*, *Der bewusste Ausdruck*. Anthropologie der Artikulation, Berlin 2009; M. *Jung*, *Symbolische Verkörperung*. Die Lebendigkeit des Sinnes, Tübingen 2018.

67. J. *Habermas*, *Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt*, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1992, 63–104; J. *Habermas*, *Die Lebenswelt als Raum symbolisch verkörperter Gründe*, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012, 54–76.

68. R. *Brandom*, *Making it Explicit* (s. Anm. 57).

69. Vgl. D. *Davidson*, *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt a. M. 1986; D. *Davidson* / R. *Rorty*, *Wozu Wahrheit? Eine Debatte*, Berlin 2005.

70. A. *Wellmer*, *Sprachphilosophie*. Eine Vorlesung, Berlin 2004; A. *Wellmer*, *Wie Worte Sinn machen*. Aufsätze zur Sprachphilosophie, Berlin 2007; W. *Stegmüller*, *Walter von der Vogelweides Lied von der Traumliebe und Quasar 3C273*, in: ders., *Rationale Rekonstruktion von Wissenschaft und ihrem Wandel*, Stuttgart 1979, 27–86.

71. M. *Leiner* / A. *Grünshloß*, *Kontextuell »verbindliche« Theologie? Überlegungen zu Notwendigkeit und Grenze des Kontextprinzips in Theologie und Kirche*, in: *NZStH* 39, 1997, 65–86.

72. K.-O. *Apel*, *Transformation der Philosophie*. Band 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Frankfurt a. M. 1994; D. *Davidson*, *Wahrheit und Interpretation* (s. Anm. 69); J. *Habermas*, *Rationalität und Sprachphilosophie* (Philosophische Texte, Bd 2), Berlin 2009; W. *Iser*, *Das Fiktive und das Imaginäre*. Perspektiven literarischer Anthropologie, Frankfurt a. M. 1993; P. *Ricœur*, *La métaphore vive* (s. Anm. 38); P. *Ricœur*, *Temps et récit* (s. Anm. 38); P. *Ricœur*, *Soi-même comme un autre* (s. Anm. 38); A. *Wellmer*, *Sprachphilosophie* (s. Anm. 70).

11. Die neue hermeneutische Theologie orientiert sich paradigmatisch an der Literaturtheorie, nicht an der Geschichtstheorie.

Damit grenzt sie sich von allen Typen (evangelischer) Theologie, die geschichtstheologisch fundiert sind (Troeltsch, Hirsch, Pannenberg, Moltmann, usw.). Durch Denkfiguren wie der vorgehenden Bezugnahme auf die am Ende der Geschichte erscheinende Sinntotalität haben aber Pannenberg und Moltmann hermeneutische Argumentationen mit eingeschlossen.⁷³

In der zeitgenössischen Geschichtstheorie lässt sich einen Trend zur literaturtheoretischen Auffassung der Geschichte feststellen (Hayden White, Frank Ankersmit).⁷⁴ Insofern ist die Gegenüberstellung von Literaturtheorie und Geschichtstheorie idealtypisch zu verstehen.

Die Theorien zur narrativen Identität von Gemeinschaften und Individuen, das Verständnis der Erzählung als Stilisierung von Handlungsmodellen sowie die Analyse der literarischen Gattungen als Regelsysteme zur Generierung von Texten sind für eine neue hermeneutische Theologie von grundlegender Bedeutung.

12. Die Grundbegriffe der neuen hermeneutischen Theologie entwachsen der Sprach- und Literaturwissenschaft: Sprache statt Wort Gottes, Kommunikation statt Verkündigung, religiöse Rede statt Predigt, Metapher statt Kerygma, Poetik statt Dogmatik.

Der wohlverstandene Sinn der für die hermeneutischen Theologie des 20. Jahrhunderts grundlegenden Begriffe (»Wort Gottes«, »Predigt«, »Verkündigung«, usw.) lässt sich erst aus dieser dezentrierten Perspektive rekonstruieren.

II. Religiöse Rede

1. Eine Metapher artikuliert mittels einer unpassenden Prädikation (semantische Anomalie) eine neue, unerwartete Sicht auf die Wirklichkeit. Durch diese neue Sicht wird das Selbst zu einem neuen Welt- und Selbstverständnis aufgefordert, in dem sich sein Handeln neu orientieren kann und soll.⁷⁵

Die Metapher ist ein Formungsprinzip des Diskurses, nicht bloß ein rhetorischer Tropos.

Metaphern machen von der Sprache einen kreativen Gebrauch. Sie setzen nicht ausgeschöpfte semantische Möglichkeiten frei, die die Welt anders zu sehen ermöglichen. Metaphern lassen sich nie restlos in Begriffe übersetzen.⁷⁶

73. Vgl. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973, 157–224; J. Moltmann *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, Gütersloh 1999, 85–165.

74. H. White, *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa* (1973), Frankfurt a. M. 1991; H. White, *Auch Klio dichter oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses* (1978), Stuttgart, 1986; H. White, *The Fiction of Narrative. Essays on History, Literature, and Theory, 1957–2007*, Baltimore 2010. F. Ankersmit, *Narrative Logic. A semantic Analysis of the historian's language*, Den Haag 1983; F. Ankersmit, *The Reality Effect in the Writing of History. The Dynamics of the Historiographical Topology*, Amsterdam 1989; F. Ankersmit, *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley / Los Angeles / Oxford 1994.

75. P. Ricœur, *La métaphore vive* (s. Anm. 38); P. Ricœur, *Temps et récit 3* (s. Anm. 28), 287ff.; vgl. auch J.-M. Tétaz, *La métaphore entre sémantique et ontologie. La réception de la philosophie analytique du langage dans l'herméneutique de Paul Ricœur*, in: Ricœur *Studies – Etudes ricœuriennes* 2014/1, 67–81.

76. H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a. M. 1999; H. Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Berlin 2001.

Metaphern stellen Kristallisationskerne für den narrativen Entwurf neuer möglicher Welten dar, in denen der Mensch neue, unerhörte Handlungsmöglichkeiten entdeckt. Diese möglichen Welten sind zwar dichterische Konstrukte. Sie spornen aber zur Kreativität des Handelns an und erlangen Wirklichkeit in dem Maße, in dem sie handelnd umgesetzt werden.

Das Handeln ist die grundlegende Weise der Bezugnahme auf eine von der Sprache unterschiedene Welt. Die Sprache (und insbesondere die metaphorische Erzählung) stellt eine besondere Spielart dieser grundsätzlich im Handeln sich vollziehenden Bezugnahme auf die Welt dar.

2. Metaphern sind die Keimzellen von dichterischen Texten.⁷⁷

Diese Texte können zu unterschiedlichen Gattungen gehören: Lyrik, Erzählung, weisheitliche Sentenz, Lehrrede, usw. Deren jeweilige Produktion gehorcht Regeln einer generativen Poetik.

3. Als narrative Entfaltung einer Metaphorik ist jede Erzählung fiktional. Das gilt auch für die Historiographie.⁷⁸

Die Fiktionalität von Erzählung anzuerkennen heißt nicht, Erzählungen die Wahrheitsfähigkeit abzustreiten.

Die Funktion der Fiktion besteht darin, das, worum es dem Erzählenden, aber auch den Lesern oder Hörern von Erzählungen, geht, synthetisch in eine ihren eigenen Kohärenzregeln gehorchende Darstellungsform zu bringen.

Was fiktionale Erzählungen darstellen, sind mögliche Welten, in denen neue, andere, manchmal unerhörte Möglichkeiten des Menschseins dargeboten werden. Deren Bedeutung für das Welt- und Selbstverständnis des Menschen zu erschließen, ist Aufgabe einer Hermeneutik der Fiktionalität.

4. Identitäten und Erinnerungen sind soziale Konstrukte, die durch Metaphern narrativ strukturiert sind.⁷⁹

Identitäten von Individuen oder von Gruppen sind komplexe, spannungsreiche Gebilde, in denen biographische und historische Konflikte immer neu austariert werden müssen.

Erzählung konstruiert Kontinuität, indem sie Vielfalt und Einheit aneinander vermittelt. Sie ermöglicht den Entwurf eines Zusammenhangs, der Brüche und Diskontinuität einbezieht und immer neu deutet.

Als metaphorische Konstrukte beinhalten narrativ strukturierte Identitäten und Erinnerungen einen spezifischen Bezug zur Wirklichkeit der Vergangenheit. Indem sie zwischen Vergangenheit und Gegenwart Kontinuität stiften, implizieren sie Verantwortung für vergangenes Handeln und dessen Folgen, aber auch für das zukünftige Einlösen von ehemals eingegangenen Verpflichtungen. Identität, Gedächtnis und Erinnerung sind vornehmlich praktische Kategorien.⁸⁰

77. Ricœur, *La métaphore vive* (s. Anm. 38), 306ff.

78. Ricœur, *Temps et récit 1* (s. Anm. 38), 171ff.

79. Ricœur, *Temps et récit 3* (s. Anm. 38.), 439–448; Ricœur, *Soi-même comme un autre* (s. Anm. 38), 167–198; D. Ritschl, *The Logic of Theology. A Brief Account about the Relationship between Basic Concepts in Theology*, London 1986. Vgl. auch J.-M. Tétaz, *L'identité narrative comme théorie de la subjectivité pratique. Un essai de reconstruction de la conception de Paul Ricœur*, in: *Etudes Théologiques et Religieuses* 89, 2014/4, 463–494.

80. Vgl. Ricœur, *Temps et récit 3* (s. Anm. 38), 410–423.

5. Religiöse Rede artikuliert die Unbedingtheitsdimension eines Welt- und Selbstverständnisses als Ganzheitsverständnisses.⁸¹

Die Kategorie der Ganzheit impliziert ihrer Logik nach, dass die Teile des Ganzen sich wechselseitig bedingen. Soll ein Ganzes nicht wiederum Teil eines übergeordneten Ganzen sein, muss der Grund dieses wechselseitigen Bedingens seinerseits unbedingt sein.

Unbedingt ist ein Grund dann, wenn er alles bedingt, ohne seinerseits durch anderes oder durch das von ihm Bedingte bedingt zu sein. Dieser Grund ist dann die unbedingte Bedingung des Ganzen als Ganzen.

Der unbedingte Grund kann nicht verdinglicht werden,⁸² sondern ist stets als »öffentliches Geheimnis«⁸³ gegenwärtig.

6. Die Unbedingtheitsdimension wird in Erfahrungen der Selbsttranszendenz gegenwärtig. Solche Erfahrungen werden mit Bezug auf eine heilige, überlegene Macht gedeutet oder als durch diese ermöglicht gedacht.⁸⁴

Erfahrungen der Selbsttranszendenz sind Erfahrungen, in denen die für die Identität von Individuen und Gruppen konstitutiven Selbstverständlichkeiten erschüttert werden. Sie machen deswegen einen Neuaufbau von Identität nötig.

Dieser Neuaufbau kann durch die Rückbindung auf eine Halt versprechende göttliche Macht geschehen. Eine solche Deutung gibt einer Erfahrung der Selbsttranszendenz religiöse Valenz. Der religiöse Sinn von Erfahrungen der Selbsttranszendenz wird sprachlich artikuliert im Rückgriff auf kulturell vorhandene Sinnpotentiale.

7. Religiöse Rede ist metaphorische Rede. Gott ist der Ausdruck für die als heilige, überlegene Macht erfahrene Unbedingtheits- und Ganzheitsdimension der Welt- und Selbstdeutung. Insofern ist religiöse Rede poetische Rede von Gott.

Ihrer dialektischen Verfasstheit wegen entziehen sich Ganzheit und Unbedingtheit einer widerspruchsfreien begrifflichen Darstellung.⁸⁵ Erst in metaphorischer Rede lassen sich solche Erfahrungsdimensionen zum Ausdruck bringen.

81. Vgl. *P. Tillich*, Systematische Theologie. Bd VII und Bd. III, Berlin / New York 2017; *U. Barth*, Was ist Religion? in: ders., Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 3–27; *V. Gerhardt*, Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche, München 2014; *J.-M. Tétaz*, Image de l'inconditionné. Éléments pour une théorie post-métaphysique de la religion à partir de Habermas et de Wittgenstein, in: *P. Gisel / J.-M. Tétaz* (Hg.), Théories de la religion, Genève 2002, 41–81.
82. Vgl. *Ch. Demmerling*, Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie, Frankfurt a. M. 1994. Auch Martin Buber soll als Kritik einer verdinglichten Sprache gelesen werden und so gegen seine ehemals theologischen Liebhaber verteidigt werden, vgl. *M. Leiner*, Gottes Gegenwart. Martin Bubers Philosophie des Dialogs und der Ansatz ihrer theologischen Rezeption bei Friedrich Gogarten und Emil Brunner, Gütersloh 2000, 45–58.
83. *E. Jünger*, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus (1977), Tübingen 2010, 341. Zur Diskussion um den Begriff »Geheimnis« in Bezug auf Gott, vgl. auch *K. Rahner*, Schriften zur Theologie. Bd. IV, Freiburg i. Br. 1964, 141ff.; *G. Ebeling*, Profanität und Geheimnis, in: ders., Wort und Glaube II (s. Anm. 8), 184–208.
84. Vgl. *H. Joas*, Die Entstehung der Werte, Frankfurt a. M. 1997; *H. Joas*, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. 2004; *H. Joas*, Die Macht des Heiligen (s. Anm. 47). Vgl. auch *M. Jung*, Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie, Freiburg i. Br. 1999.
85. Vgl. auch die sog. Russellsche Antinomie (*B. Russell*, The Principles of Mathematics, Cambridge 1903, §§ 100ff.).

In religiöser Rede wird ein Sinnangebot als metaphorische Welt- und Selbstdeutung hinsichtlich ihrer Unbedingtheitsdimension artikuliert.

Soll die kritische Dimension von Religion bewahrt werden, muß die religiöse Metaphorik eine Welt- und Selbstdeutung artikulieren, deren Unbedingtheitsdimension die gängigen Welt- und Selbstdeutungen in Frage stellt und neu ausrichtet.

8. Erfahrungen von Selbsttranszendenz verlangen nach einer besonderen Form von Artikulation, die ihrem antinomischen Charakter gerecht wird. Sie geschieht vorzugsweise durch extravagante Metaphern.

Die Extravaganz kann als Kennzeichen religiöser Metaphorik gelten. Extravagante Metaphern erschüttern die eingespielte Deutungs- und Handlungsmuster und eröffnen neue Möglichkeiten der Welt- und Selbstdeutung, die erst durch neue Handlungsweisen Wirklichkeit erlangen.

Extravaganz wirkt zunächst desorientierend; erst durch diese Desorientierung wird eine radikale Neuorientierung möglich.

Diese Neuorientierung durch Desorientierung stellt die handlungstheoretische Entsprechung zur Erschütterung und zum Neubau von Identität dar, die durch die Erfahrung von Selbsttranszendenz bewirkt werden.

Das paradigmatische Beispiel extravaganter Metaphorik wird durch das neutestamentliche Gleichnis geliefert.⁸⁶

9. Jede religiöse Tradition entwickelt ein ihr eigenes Repertoire an grundlegenden Metaphern.

In der christlichen Tradition sind es z.B. die Metaphern der Schöpfung, des Gerichts, des Heils als Neuschöpfung, Gerechtersprechung und Versöhnung. Religiöse Metaphern können nur dann verstanden werden, wenn es gelingt, sie als Ausdruck einer Welt- und Selbstdeutung und derer metaphorischer Überschreitung transparent zu machen.

10. Diese Metaphern stellen die Sinnpotentiale einer religiösen Tradition dar. Sie orientieren und strukturieren Erfahrung und Handeln religiöser Gruppen.

Sie geben Erfahrung und Handeln ein bestimmtes Gepräge und werden dadurch zu lebensorientierenden Metaphern⁸⁷ und zu Erzählungen, die als »Grand Code« einer Kultur⁸⁸ ein Repertoire menschlichen Handelns erschließen.

So entsteht eine Poesis des Handelns, die die Eigenart einer plural verfassten religiösen Handlungslogik beschreibt und innovativ fortschreibt.

11. Religiöse Rede artikuliert sich in drei performativen Grundformen: die Rede zu Gott (Gebet), die Rede über Gott (Predigt, Katechese), und die Rede von Gott her (Segen, Zuspruch, Gnadenwort, Konsekrationsworte, usw.).

86. Vgl. Ricœur, Figuring the Sacred (s. Anm. 40). Vgl. dazu *J.-M. Tétaz*, Vérité et convocation. L'herméneutique biblique comme problème philosophique, in: *Esprit* n° 323: La pensée Ricœur (mars-avril 2006), 138–154.
87. *G. Lakoff / M. Johnson*, Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern, Heidelberg 1997.
88. *N. Frye*, The Great Code: The Bible and Literature (1982), Toronto 2006.

Diese drei performativen Grundformen stellen »narrative Stimmen«⁸⁹ dar.

Insbesondere die beiden letztgenannten Formen religiöser Rede können als Wort Gottes bezeichnet werden, wenn sie die Unbedingtheits- und Ganzheitsdimension eines Selbst- und Weltverständnisses performativ so artikulieren, dass dadurch der Adressat der Rede zu einer neuen Deutung und Orientierung seines Lebensvollzugs befähigt wird.

Die Beteuerung, eine bestimmte Äußerung sei Gottes Wort, ist wie jede andere Behauptung rechtfertigungs- und begründungspflichtig; ob eine solche Beteuerung zustimmungsfähig ist, wird durch die semantischen und pragmatischen Besonderheiten der religiösen Rede mitbestimmt.

12. Religiöse Rede ist lebendig, solange es ihr gelingt, neue Metaphern für die Rede von Gott zu erfinden.

III. Poetik der religiösen Rede

1. Theologie ist die Poetik der religiösen Rede.

Als Poetik hat die Theologie eine deskriptive, eine normative und eine kritische Aufgabe. Diese drei Aufgaben sind voneinander nicht zu trennen.

Die Theologie beschreibt die sprachlichen Prozesse (Metaphorisierung, Fiktionalisierung, usw.), denen sich die religiöse Rede verdankt.

Die Theologie rekonstruiert die Metaphorik klassischer Reden von Gott und macht die in diesen Reden wirksamen Regeln explizit; sie versucht, darin die Regeln verantwortbarer Rede von Gott herauszuarbeiten und als Regeln einer innovativen Metaphorik religiösen Redens fortzuschreiben.

Die Theologie dekonstruiert jeglichen Versuch, religiöse Rede als adäquate Beschreibung der Wirklichkeit zu verstehen, als Fehldeutung, deckt den längst zugeschütteten metaphorischen Ursprung dieser Rede auf und eröffnet so eine Spur zur Quelle des Sinns religiöser Rede. Die Metaphorologie ersetzt insofern die Entmythologisierung, bewahrt aber deren legitimen Sinn.

2. Universalistische Weltreligion ist das Christentum auf der Grundlage einer akkumulativen Verschränkung von Metaphern geworden. Diese Metaphern erschaffen eine neue Sicht der Welt, die zu einer Umorientierung des Handelns auffordert.

Die pragmatische und semantische Innovation dieser Rede ist kontext- und textorientiert zu rekonstruieren. Dabei ist zwischen Exegese, der es um die Rekonstruktion des ursprünglichen antiken Sinnzusammenhangs und seiner historischen Gegebenheiten geht, und Anwendungen dieser Aussagen im Durchgang durch die Jahrhunderte bis in die Gegenwart zu unterscheiden.⁹⁰

Die durch Übersetzungen in andere Sprachen und in stets neue pragmatische und semantische Kontexte angereicherten Sinnmöglichkeiten der Metaphern und Texte sind ein Thema, das

89. M. Bachtin, Probleme der Poetik Dostojewskijs, München 1971. Vgl. T. Todorov, Michail Bakhtine. Le principe dialogique. Suivi d'Écrits du cercle de Bakhtine, Paris 1981; Ricœur, Temps et récit 2 (s. Anm. 38), 181ff.

90. Vgl. Kl. Berger, Hermeneutik des Neuen Testaments, Gütersloh 1988, 108ff; Bergers Unterscheidung zwischen Exegese als Rekonstruktion des ursprünglichen Sinnzusammenhangs und Hermeneutik als Anwendung der Aussagen auf die jeweilige Gegenwart des Lesers opponiert zu deren Identifizierung in der Horizontverschmelzung von Hans Georg Gadamer.

Kirchengeschichte, Systematische Theologie, Praktische Theologie, Religionspädagogik und Religionswissenschaft gleichermaßen durchzieht.

Die durch die christliche Metaphorik erschaffene neue Sicht der Welt fordert zu einer grundlegenden Umorientierung des Handelns auf. Das ist das Thema einer christlichen Ethik. Ihr systematischer Ort ist die Pneumatologie.

Die Ethik ist der Prüfstein für das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens.

3. Diese metaphorische Akkumulation realisiert sich in der unhintergehbaren Vielstimmigkeit der kanonischen und außerkanonischen Schriften des frühen Christentums.⁹¹

Für die christliche Kirche stellen die biblischen Texte Neuen und Alten Testaments ein material gegebenes Gegenüber zu den stets neuen Interpretationen der Kirche dar. Als ein Element von Faktizität erlauben sie, das Wesen des Christentums an Orten sich wandelnder Lebenserfahrung neu zu deuten.⁹²

Diese Vielstimmigkeit bleibt für die christliche Theologie maßgebend. Hermeneutische Theologie soll daher auf die unterschiedlichen »literarischen Stimmen« achten und ein »polyphones« (Bachtin) Verständnis des Christentums entwickeln.

4. Die Verwendung gemeinsamer Metaphern sowie die gemeinschaftliche Bezugnahme auf durch diese Metaphern strukturierte Erinnerungen schaffen den Raum für eine spezifische Form von Vergesellschaftung, in der sich religiöse Gemeinschaft konstituiert.

Eine religiöse Gemeinschaft gründet im rituellen Durchleben der sie konstituierenden Metaphorik sowie in der sprachlichen Artikulation dessen, worum es in dieser Metaphorik geht.

Grundbedingung für eine durch die Jahrhunderte bewahrte Identität einer religiösen Gemeinschaft ist in der Regel die Tradierung und ständige Neubearbeitung von Praktiken, Traditionen oder Texten, die für diese Gemeinschaft als maßgeblich angesehen werden.

Die Kirche ist die auf der spezifisch christlichen Metaphorik und der dadurch strukturierten Erinnerung an Jesus von Nazareth gegründete Gemeinschaft. Das Trauma des Kreuzes Jesu Christi und seine Verarbeitung durch die frohe Botschaft von der Auferstehung und der Versöhnung der Welt sind die konkreten, theologisch immer wieder neu zu erschließenden und in Lebensvollzügen zu vertiefenden Metaphern, auf denen die Existenz der Kirche gegründet ist.

91. G. Theißen, Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik, Berlin 2015.

92. J. Ladrière, Sens et vérité en théologie (L'articulation du sens, T. 3). Paris 2004.

5. Grundlegende Metapher der christlichen Theologie ist die Aussage »Jesus ist der Christus.«⁹³

Diese Metapher impliziert sowohl retrospektiv eine neue Art, die Figur von Jesus von Nazareth zu sehen und seine Geschichte zu erzählen, als auch prospektiv eine neue Deutung von Messianität sowie eine neue Weise, von Gott zu reden.

Als Metapher ist diese Prädikation extravagant und provokativ zugleich. Sie initiiert einen komplexen Prozess der Neudeutung der jüdischen Bibel (die dadurch zum »Alten Testament« wird) sowie einen vielfältigen Prozess der religiösen Produktivität (deren Ergebnis das »Neue Testament« ist). Dadurch bekommt die Formel, dass Jesus-Christus die Mitte der Schrift sei, einen hermeneutisch wohlbestimmten Sinn.

Die Extravaganz der christologischen Prädikation macht verständlich, warum sie bis heute strittig ist: Sie markiert den Punkt, an dem der Konflikt der Interpretationen mit dem Judentum und den Islam entbrannt und weiterhin brennend ist.

6. Aufgabe der Christologie ist es, die Rede von Jesus-Christus immer wieder auf diesen metaphorischen Kern hin transparent zu machen und für die Gegenwart in neuen Metaphern auszudrücken.

Die Hoheitstitel stellen die ersten Versuche dar, den Sinn der metaphorischen Prädikation »Jesus ist der Christus« mithilfe der semantischen Mittel vor allem (aber nicht nur!) der Heiligen Schriften des Judentums auszudeuten. Die christologische Lehrentwicklung von Justin bis zu Maximus Confessor, aber auch die reformatorische Neuentwicklung der Ämter- und Ständelehre, sind zu rekonstruieren als die unvermeidlich aporetischen Versuche, die Bedeutung dieser Metapher in einer strengeren Begrifflichkeit durchzudenken.

In den Aporien der klassischen Christologie lässt sich der Sinnüberschuss der religiösen Metaphorik genau identifizieren. Er besteht in dem, was die Extravaganz der metaphorischen Prädikation »Jesus ist der Christus« ausmacht: dass ein als Verbrecher zu einem Schandtod verurteilter Mensch uns den wahrhaftigen Sinn der Rede von Gott aufschließen soll. Darin besteht der wohlverstandene Sinn der »christlichen Revolutionierung des Gottesgedanken.«⁹⁴ Dies immer neu deutlich zu machen ist die fortdauernde Aufgabe der Christologie im Rahmen einer Poetik der religiösen Rede.

7. Aufgabe der Pneumatologie ist es, die Verwandlungskraft religiös-christlicher Metaphorik zu explizieren.

Das Geistige ist sprachabhängig und sprachlich konstituiert. Der neue Geist kann also nur in und durch eine neue Sprache aufkommen. Darin besteht die Aufgabe einer religiös-christlichen Metaphorik.

93. Dass »Jesus ist Christus« die »theologische Grundmetapher« sei, wurde schon 1986 von *H. Weder* in seiner »Neutestamentlichen Hermeneutik« (Zürich, TVZ) behauptet (200). Darin sah er das »Wahrheitskriterium« der theologischen Metaphern; vgl. dazu *Ch. Landmesser*, Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft, Tübingen 1999, 389–417. Zum Gesamtproblem vgl. auch *J.-M. Tétaz*, La redécouverte du juif Jésus et la question de la christologie, in *J.-M. Tétaz / P. Gisel* (Hg.), Une Passion après Auschwitz. Autour de La Passion selon Marc de Michaël Levinas, Paris 2017, 167–211.
94. Vgl. *F. Wagner*, Die christliche Revolutionierung des Gottesgedankens als Ende und Aufhebung menschlicher Opfer (1995), in: ders., Christentum in der Moderne. Ausgewählte Aufsätze (J. Dierken / Ch. Polke, Hg.), Tübingen 2014, 505–527; *F. Wagner*, Zur Revolutionierung des Gottesgedanken. Texte zu einer modernen philosophischen Theologie (Ch. Danz und M. Murrmann-Kahl, Hg.), Tübingen 2014.

Gelungene Metaphorik lehrt uns die Welt anders sehen und überraschend neue Handlungsmöglichkeiten zu entdecken. Das ist ihre prophetische Funktion.

In diesem neuen Handeln versteht sich der Mensch nicht bloß anders, er wird auch zu einem neuen Menschen, indem er selber in einem neuen und anderen Handeln neue Möglichkeiten des Menschseins verwirklicht.

Die christliche Metaphorik wurde insbesondere zur Basis der Selbstbeschreibung der Kirche und ihres Handelns. Sie stellt insofern ein sozial wirksames Phänomen dar, dessen kritischen Erörterung eine Grundaufgabe der christlich-theologischen Ethik ist.

Durch die Praxis der Sakramente wird sie an die Leiblichkeit des Menschen rückgebunden und auf diese Weise in der Lebenswelt verankert.

8. Aufgabe der Soteriologie ist es, die erneuernde Kraft christlich-religiöser Metaphorik so zu explizieren, dass darin die Möglichkeit eines befreienden Welt- und Selbstverständnisses sichtbar wird, das zur Umorientierung des Handelns aufruft und befähigt.

Durch die Vermittlung eines Welt- und Selbstverständnisses, das zur kreativen Gestaltung der Zukunft erlöst, fordert christliche Metaphorik zur Freiheit auf und lehrt, sich als Freie zu verstehen und zu handeln. Freiheit kann nur bewahrt werden, wenn sich freie Menschen in freien Handlungen und deren Ergebnissen bleibend als sie selbst wiederfinden können.⁹⁵

Beide Dimensionen (das neue befreiende Welt- und Selbstverständnis sowie das freie Handeln) sind unzertrennlich: Erst indem das neue Welt- und Selbstverständnis das Handeln neu orientiert, erlangt dieses Verständnis Wirklichkeit. Insofern ist die Ethik der Prüfstein der Dogmatik.

Umgekehrt hat jedes Handeln eine symbolisierende Dimension⁹⁶ und kann, sofern es christliches Handeln ist, Ausdruck eines Glaubens an und einer Hoffnung auf Versöhnung sein. Dies ist der spezifische Ort des Gottesdienstes: Der christliche Gottesdienst ist Darstellung der erhofften Versöhnung und Anmutung, an dieser Versöhnung mitzuwirken.⁹⁷

9. Befreiendes Welt- und Selbstverständnis eröffnet den Spielraum eines versöhnenden Handelns, in dem sich christliche Freiheit verwirklicht. Versöhnendes Handeln ist als tätige Parabel des Heils zu verstehen.

Versöhnung ist nicht bloß eine ethische, sondern auch eine epistemische Frage. Sie setzt eine neue Beschreibung der Wirklichkeit voraus, die Widersprüche und Konflikte benennt und auf die Illusion ihrer vollständigen Auflösung verzichtet.⁹⁸ Dies zu ermöglichen ist eine Grundaufgabe christlicher Metaphorik.

95. *R. B. Pippin*, Selbstüberwindung, Versöhnung und Modernität bei Nietzsche und Hegel, in: ders., Die Aktualität des Deutschen Idealismus, Berlin 2016, 383–402.
96. Vgl. *F. D. E. Schleiermacher*, Über den Begriff des höchsten Gutes. Zweite Abhandlung, in: ders., Akademievorträge (KGA I/11; Martin Rössler, Hg.), Berlin / New York 2002, 657–678.
97. Vgl. *F. D. E. Schleiermacher*, Die christliche Sitte, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt (L. Jonas, Hg.), Berlin 1884, 502ff.
98. Vgl. *M. Farneth*, Hegel's Social Ethics. Religion, Conflict, and Reconciliation, Princeton / Oxford 2017, 3: »The epistemological project, therefore, is inseparable from the ethical project«.; *A. Wellmer*, Gibt es eine Wahrheit jenseits der Aussagenwahrheit?, in: ders., Wie Worte Sinn machen (s. Anm. 70), 216–254; 250.

Die Metapher von der Versöhnung der Welt (2 Kor 5,19) bringt die allgemeine Interdependenz der Wirklichkeit und die Suche nach guten Beziehungen zu sich selbst, zu anderen, zur nicht-menschlichen Schöpfung und zu Gott zum Ausdruck. Sie stellt einen Verständnishorizont dar, in dem geschehene, poetisch dargestellte, erhoffte und abwesende Versöhnung ein spezifisch christliches Verständnis von Konflikt, Heil und Frieden ermöglicht.⁹⁹

Nur in der Lebenserfahrung von Versöhnung entsteht Glaube an Versöhnung und nur aus der Hoffnung auf Versöhnung entsteht versöhnendes Handeln.

10. Die Welt begegnet dem handelnden Menschen einerseits als radikale Kontingenz, andererseits als vertrauter und verlässlicher Bodengrund. In der Metapher der Schöpfung wird diese antinomische Grundstruktur der Welterfahrung handelnder Menschen hinsichtlich der Unbedingtheitsdimension dieser Grundstruktur thematisch, indem erzählend diese Antinomie auf das freie Handeln eines sich selbst an seinem Versprechen bindenden Gottes zurückgeführt wird.

Die antinomische Grundstruktur der Welterfahrung bildet den unhintergehbaren Rahmen des menschlichen Handelns und Leidens. Radikale Kontingenz macht dem Handelnden die prinzipiellen Grenzen seiner Handlungsmöglichkeiten bewusst und setzt das Handeln dem Risiko des unerwarteten Scheiterns und des Leidens aus. Verlässliche Vertrautheit ermöglicht hingegen verantwortungsvolles und freies Handeln.

Mit der Metapher der Schöpfung wird die spannungsvolle Struktur des Handelns zwischen Risiko und Verantwortung als Grundverfasstheit des menschlichen In-der-Welt-Seins so auf die Unbedingtheitsdimension der Welterfahrung zurückgeführt, dass wir darin des Grundes ansichtig werden, der uns befähigt, trotz der Risikobehaftung jeglichen Handelns als Freie vertrauens- und verantwortungsvoll in der Welt tätig zu sein. Die Schöpfungsmetapher gründet das Risiko des freien Handelns in einem Vertrauen, das stärker ist als alle Erfahrungen des Scheiterns und des Leids.

11. In der Metapher der neuen Schöpfung wird die Voll-Endung der Versöhnung als endgültige Verwirklichung des Heils dargestellt. Durch den durchgehenden Zusammenhang, der alle Menschen, ja die ganze Welt verbindet, kann Versöhnung nur als All-Versöhnung zu ihrem Ziel gelangen. Aufgabe der Eschatologie ist es, diese Metapher als Sinnhorizont der durch die religiös-christliche Metaphorik erschlossenen Möglichkeit von versöhnendem Handeln auf dieses Handeln so zu beziehen, dass es darin seinen unbedingten Endzweck zu erkennen vermag.

Versöhnendes Handeln zielt auf eine All-Versöhnung hin (Versöhnung mit sich, mit den anderen und mit der Welt); erst darin ist auch die Versöhnung mit Gott vollendet. Die All-Versöhnung muss daher als Voll-Endung der Versöhnung gedacht werden. Darin wird die antinomische Grundstruktur unserer Welterfahrung als endgültig überwunden vorgestellt. In dieser endgültigen Überwindung erweist sich die All-Versöhnung als neue Schöpfung.

Der Endzweck des Handelns ist insofern unbedingte, als es nur durch sich selbst bedingt ist. Dies trifft auf die All-Versöhnung zu. Denn in der All-Versöhnung wird Jegliches sowohl als versöhnt als auch als versöhnend wechselseitig bestimmt. In dieser wechselseitigen Bestimmung vollzieht sich das Sein Gottes als das Sein des All-Versöhners.

99. Vgl. M. Hardimon, Hegel's Social Philosophy, The Project of Reconciliation, London 1994; I. Gerlach, »Versöhnung ist mitten im Streit«. Hölderlins Konzeption von Dichter und Dichtung, Würzburg 2016; G. Hummel, Sehnsucht der unversöhnten Welt. Zu einer Theologie der universalen Versöhnung, Darmstadt 1993; Th. W. Adorno, Negative Dialektik (GS 6), Frankfurt a. M. 1973, 7–412; Cl. Rademacher, Versöhnung oder Verständigung? Kritik der Habermasschen Adorno-Revision, Lüneburg 1993.

12. Aufgabe der Gotteslehre ist es, den Sinn der Rede von Gott als Chiffre für den Grund und den Fluchtpunkt der durch die christlich-religiöse Metaphorik erschlossenen Selbst- und Weltdeutung verständlich zu machen. Als Grund dieser Metaphorik muss Gott als derjenige gedacht werden, der sich mit dem Menschen Jesus identifiziert und sich darin verborgen zu erkennen gibt. Als Fluchtpunkt dieser Metaphorik ist Gott zu denken als derjenige, dessen Sein in der Voll-Endung der All-Versöhnung zu sich kommt.

Die beiden Bestimmungen »Grund« und »Fluchtpunkt« bedingen sich gegenseitig. Gott ist nur derjenige, der sich mit dem Menschen Jesus identifiziert, indem er der All-Versöhner ist. Gott ist der All-Versöhner nur, indem er derjenige ist, der sich mit dem Menschen Jesus identifiziert. Denn in der Identifizierung mit dem Menschen Jesus versöhnte Gott die Welt mit sich (2 Kor 5,19).

Die Antinomie zwischen der Selbstnegation Gottes in der Identifizierung mit dem Menschen Jesus und der absoluten Selbstexplikation/Selbstrealisierung Gottes als der All-Versöhner ist begrifflich nicht aufzulösen, wie das neuerliche Eingeständnis des Scheiterns ihrer spekulativen Einlösung bekundet.¹⁰⁰

Diese Antinomie kann nur durch extravagante Metaphern so zum Ausdruck gebracht werden, dass durch die »christliche Revolutionierung des Gottesgedankens« diejenigen, denen sie ein neues Selbst- und Weltverständnis erschließt, zu einem Handeln befreit werden, in dem sie gleichzeitig als Versöhnte versöhnend wirken. In dem versöhnenden Handeln bezeugt sich die Wahrheit der christlich-religiösen Metaphorik in einem radikal erneuten Selbst- und Weltverständnis.

Als Grund der durch die christlich-religiöse Metaphorik hervorgerufenen Umorientierung des Handelns und als Fluchtpunkt des eschatologischen Sinnhorizontes dieses Handelns ist Gott das Prinzip einer uneinholbaren Überschreitung jegliches endlichen Sinnhorizontes. Mit dem Gedanken »Gott« werden alle unsere unhinterfragten Grundüberzeugungen radikal infrage gestellt. Gott ist der Ausdruck für die beständige »Mise en abyme« jegliches unhinterfragten Hintergrundwissens, für die Problematisierung aller unserer immer schon gelebten und erfahrenen Selbst- und Weltverständnisse. Insofern ist Gott gleichzeitig als Krise und Prinzip der Wahrheit zu denken. Das ist der Sinn der Aussage »Gott ist die Wahrheit«. Indem sie klärt, was der Satz »Gott ist die Wahrheit« meint, klärt hermeneutische Theologie welchen Sinn es hat, von Gott zu reden.

100. Es sind »keine stichhaltigen Argumente in Sicht [...], durch die die Geltung des Gottesbewusstseins und des an sich selbst ausgelegten Gottesgedankens begründet werden könnte« (F. Wagner, Metamorphosen des modernen Protestantismus (s. Anm. 44.), 165; vgl. insgesamt die Kapitel 2–4 dieses Werkes) Die Selbstkritik von Falk Wagner dürfte paradigmatische Bedeutung beanspruchen, da dessen systematische Überlegungen seit den 1970er Jahren eine solche Überführung des Gottesbewusstseins in eine spekulative Selbstexplikation des Absoluten an der Stelle des Anderseins galten. Das Scheitern solcher Bemühungen stellt Wagner vor die Wahl, entweder die Freiheit des Individuums der absoluten Selbstbestimmung Gottes zu opfern (so die Position von Karl Barth in der Deutung Wagners), oder den Gedanken des Absoluten als eine prädikative Bestimmung des menschlichen Freiheitsvollzugs zu explizieren. Wagner hat für das zweite Glied der Alternative optiert. Ihm ist dabei unbedingt zuzustimmen. Zur Gesamtdeutung der Theologie von Falk Wagner, s. U. Barth, Die Umformungskrise des modernen Protestantismus. Beobachtungen zur Christentumstheorie Falk Wagners, in: ders., Religion in der Moderne (s. Anm. 81), 167–199. Vgl. auch F. Wagner, Selbstzeugnis, in: Ch. Henning / K. Lehmkuhler (Hg.), Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Tübingen 1998, 277–299.