

ZUR GEGENWART DER OFFENBARUNG IM AUFBAU DER DOGMATIK

Von Karlheinz Ruhstorfer, Freiburg i. Br.

I. Die Problemstellung

Eine Theologie ohne aktuellen Zugang zur Wahrheit der Heiligen Schrift ist tot. Vor vierzig Jahren machte das Zweite Vatikanische Konzil in seinem Dekret über die Priesterausbildung eine entscheidende Vorgabe für den Aufbau des theologischen Studiums: Die ganze Disziplin soll von den biblischen Offenbarungsschriften belebt werden, da die „Heilige Schrift [...] die Seele der ganzen Theologie sein muss“ (OT 16). Deshalb ist auch die dogmatische Theologie gehalten, mit den „biblischen Themen“ einzusetzen. Nach der Grundlegung durch die Heilige Schrift gilt es, die Entfaltung der Offenbarungswahrheit durch die Kirchenväter des Ostens und Westens in den Blick zu nehmen, „ebenso die weitere Dogmengeschichte, unter Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur allgemeinen Kirchengeschichte; sodann sollen sie [sc. die Alumnus] lernen, mit dem heiligen Thomas als Meister, die Heilsgeheimnisse in ihrer Ganzheit spekulativ tiefer zu durchdringen und ihren Zusammenhang zu verstehen, um sie soweit möglich, zu erhellen.“¹ Die Ausführungen enden mit dem Verweis auf die gegenwärtige Wirksamkeit der bedachten Heilsgeheimnisse in den Selbstvollzügen der Kirche: Liturgie, Diakonie und Verkündigung.

Das 2. Vatikanische Konzil sieht also einen Dreischritt für den Aufbau der Dogmatik² vor: 1. Biblische Grundlegung, wobei die Offenbarungsschriften ihrerseits historisch-kritisch in den Blick genommen werden. 2. Historische Betrachtung der Dogmen. 3. Systematische Entfaltung im Anhalt an die Theologie des Aquinaten, die als enthistorisierte Größe gleichsam den Leitfaden für die spekulative Durchdringung der Lehre abgibt. Der abschließende Ausblick auf die Praxis der Kirche bildet den Horizont, vor welchem die ersten drei, im eigentlichen Sinn methodischen Schritte getan werden.³ Festzustellen ist nun, dass die geforderte thomistische Systematik in unse-

1 Optatum totius, in: K. Rahner, H. Vorgrimler (Hgg.), Kleines Konzilskompendium, Freiburg Basel-Wien 1966, 305f.

2 Auch wenn hier die Dogmatik in den Blick genommen wird, gilt doch das Gesagte, mutatis mutandis, auch für die Fundamentaltheologie.

3 Siehe J. Werbick, Prolegomena, in: T. Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. I, Düsseldorf 1992, 6.

ren Tagen nur mehr eine weitgehend historische Bedeutung hat. Anders der Aufbau der dogmatischen Lehre: Er wurde zum Standard und nicht nur die meisten dogmatischen Handbücher⁴, sondern auch einzelne Monographien zu Traktaten⁵ folgen dem mittlerweile „klassischen Dreischritt“⁶. Häufig wird dabei noch ein Abschnitt über methodische Probleme bzw. über die Herausforderungen durch neueres, vor allem religionskritisches Denken vorgeschaltet, auf welche dann im systematischen Teil Bezug genommen wird. Die Basis des ganzen Baus ist dabei stets die historisch-kritisch erschlossene Heilige Schrift. Gewiss wird deren Zeugnis dann „im Gesamtkontext des kirchlichen Überlieferungsgeschehens“ gedeutet, sowohl der lehramtlichen als auch der philosophisch-theologischen Tradition,⁷ doch ist gerade das Verhältnis zwischen biblischem „Unterbau“ und theologischem „Überbau“ nicht ohne Verwerfungen.⁸ Zwar sind die Befreiungskämpfe der Exegese gegenüber der dogmatischen Theologie mittlerweile ausgefochten, doch ist die Überzeugung, dass zwischen Schrift und Lehramt, aber auch zwischen Schrift und Tradition, Schrift und rationaler Theologie eine „prästabilisierte Harmonie“⁹ bestehe, „nicht mehr ganz so selbstverständlich“¹⁰. Hält man am historischen Fundament des Aufbaus der systematischen Theologie fest, bleibt die Kluft zwischen kontingenter Geschichtswahrheit, die durch historische Disziplinen in der ihnen eigenen Wandelbarkeit erforscht

4 So das genannte zweibändige Handbuch der Dogmatik, ebenso W. Beinert (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, 3 Bde., Paderborn-München-Wien-Zürich 1995; G.-L. Müller, Katholische Dogmatik, Freiburg-Basel-Wien 1995.

5 Z.B.: W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982; P. Hünermann, Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit, Münster 1994; J. Werbick, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg 1994; E.-M. Faber, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 2003.

6 Faber, Sakramentenlehre (wie Anm. 5) 19.

7 Siehe z.B. Hünermann, Jesus Christus (wie Anm. 5) 15.

8 Siehe dazu bereits K. Rahner, Exegese und Dogmatik, in: Ders., Schriften zur Theologie V; Einsiedeln-Zürich-Köln³ 1968, 82-111. Schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil thematisierte Karl Rahner das schwierige Verhältnis zwischen historisch-kritischer Exegese und dogmatischer Theologie. In einer Zeit, in der sich die moderne Exegese im katholischen Raum erst zu etablieren begann, erinnerte Rahner seine exegetischen Kollegen daran, dass sie auch „katholische Theologen“ und nicht „bloße Philologen“ oder „Profanhistoriker“ seien (86) zu deren Aufgabe es gehöre, „die Harmonie zwischen euren Ergebnissen und der kirchlichen Lehre“ (87) herauszuarbeiten, indem sie etwa aufweisen, dass ein „durch das spätere Lehramt als geoffenbart erklärter Satz [...] implizit in der Lehre der Schrift enthalten sei“ (ebd).

9 T. Söding, Exegese und Theologie. Spannungen und Widersprüche, Kohärenzen und Konvergenzen aus katholischer Perspektive, in: Theologische Revue 99 (2003) 3-20, 3.

10 Söding, Exegese und Theologie (wie Anm. 9) 3. Zum Ganzen R.E. Brown, Biblical Exegesis and Church Doctrine, New York 1985.

wird, und heilsnotwendigem Wissen, das ein für alle mal offenbar geworden ist.¹¹

Dennoch ist festzuhalten, dass die Besinnung des Konzils auf die Heiligen Schrift als die „Seele der ganzen Theologie“ (OT 16) „für die Systemgestalt der katholischen Theologie eine nahezu revolutionierende Bedeutung besitzen dürfte.“¹² Dies eben deshalb, weil die Schrift vordem „grundsätzlich nur unter dem Aspekt des Beweises für vorhandene Aussagen betrachtet wurde, und selbst wo dies sehr sorgfältig und mit modernen exegetischen Methoden vollzogen wurde, kam es auf diese Weise kaum dazu, daß das Thema aus der eigenen Perspektive entfaltet oder daß Fragen aus der Bibel neu erhoben wurden, die in der kirchlichen Lehrvorlage nicht vorgesehen sind“.¹³ So wäre denn die Schrift zunächst unverstellt als sie selbst zu hören, gewissermaßen als Prinzip des Glaubens.

Allerdings ist dabei zunächst einzuräumen, dass die eigentliche Selbstmitteilung Gottes in der Person Jesu Christi geschieht,¹⁴ ist er doch in seinen Worten und Taten „zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung“ (DV 2). Die Heilige Schrift tritt nicht einfach an die Stelle der Inkarnation Gottes in Jesus Christus. Doch ist ein Wissen über ihn wiederum nur über die Schriften des Neuen Testaments und im weiteren Sinn auch der gesamten Bibel zugänglich.¹⁵ Wiewohl die christlichen Offenbarungsschriften nicht als ver-

11 Dazu *Söding*, *Exegese und Theologie* (wie Anm. 9) 10: „Würde man schlichtweg auf den historischen Ursprungssinn der biblischen Texte rekurren, wie ihn zu eruieren traditionell als Aufgabe der Exegese angesehen wird, hätte man zwar eine denkbare Möglichkeit gewonnen, vom buchstäblichen Schriftsinn her die spätere Lehrentwicklung zu messen und von dieser Warte aus das – vom Zweiten Vatikanischen Konzil nicht ausdrücklich ausgesprochene – traditionskritische Potential der Schrift zu nutzen. Aber zum einen würde man dann nicht nur die jeweilige Lehre der Kirche, sondern auch den einfachen Glauben des Kirchenvolkes vom jeweiligen Forschungsstand abhängig machen, der beides – auf Dauer – nicht unbeeinflusst lassen wird, doch um Himmels willen nicht konditionieren darf. Zum anderen bliebe die neuere hermeneutische Einsicht in die Vielschichtigkeit des Schriftsinnes unberücksichtigt, wie sie schon an den innerbiblischen Rezeptionsprozessen exegetisch erarbeitet werden kann, aber auch in wirkungsgeschichtlicher Hinsicht sowohl das Methodenspektrum der Exegese erweitert als auch die Prozesse der Schriftauslegung methodisch zu verstehen hilft.“

12 *J. Ratzinger*, Kommentar zu *Dei Verbum*, in: *LThK* Bd.13, (1967) 498-528; 571-581; 577; *Söding*, *Exegese und Theologie* (wie Anm. 9) 5 ersetzt das Ratzingersche „nahezu“ durch ein entschiedenes „geradezu“.

13 *Ratzinger*, Kommentar zu *Dei Verbum* (wie Anm. 12) 577.

14 *P. Hünermann*, *Tradition – Einspruch und Neugewinn. Versuch eines Problemaufrisses*, in: *D. Wiederkehr* (Hg.), *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche* (QD 133), Freiburg-Basel-Wien 1991, 45-68, bes. 47-57. Zur Problematik, was denn hier unter Jesus Christus zu verstehen ist: *A. Grillmeier*, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1. *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon* (451), Freiburg 1979, 3-13.

15 Die Tatsache, dass gerade in der neueren Exegese, etwa bei *J.D. Crossan*, in besonderer Weise nicht-kanonische Texte, etwa das Thomasevangelium herangezogen werden, kann

balinspiert gelten und mithin am inkarnatorischen Grundzug des christlich verstandenen Offenbarungsgeschehens überhaupt teilhaben, bleibt bestehen: Sie sind selbst „Gottes Rede [locutio Dei]“ (DV 9), auch sie sind Selbstmitteilung Gottes. Damit kann die Heilige Schrift ohne Zweifel als *norma normans non normata* aller Theologie begriffen werden,¹⁶ eben weil sie nicht in sich selbst ruht, sondern auf die Geschichte Jesu Christi verweist, von der sie selbst das Zeugnis ist, und das sie selbst gegenwärtig hält.¹⁷ Aber auch wenn die prinzipielle Stellung der Heiligen Schrift einmal eingeräumt ist, stellt sich abermals die Frage, wie und mit welchen Methoden ein verantworteter Zugang zur Heiligen Schrift und letztlich zur Geschichte Jesu Christi als der „Seele der ganzen Theologie“ zu gewinnen ist?¹⁸

An unserem geschichtlichen Ort ergibt sich ein vielschichtiges hermeneutisches Grundlagenproblem. Sowohl die historisch-philologische Exegese als auch die systematische Theologie und sogar noch die Aussagen des kirchlichen Lehramts geschehen nicht in einem luftleeren Raum. In vielfacher Weise sind sie an die vorgegebenen Topoi, Motive, Überzeugungen einer bestimmten Zeit, genauer einer bestimmten geistesgeschichtlichen Konstellation, gebunden. So hat die historisch-kritische Exegese ihre Vorgeschichte in der Theologie der Aufklärung etwa bei Lessing. Doch geht es hier um die problematisch gewordene Überbrückung von kontingenten historischen Ereignissen und notwendigen Vernunftwahrheiten.¹⁹ Ihre eigentümliche Ausprägung aber erfuhr die historische Kritik innerhalb der nachmetaphysischen Moderne des 19. und 20. Jahrhunderts, die sich

hier unberücksichtigt bleiben. Siehe *ders.*, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco 1991.

16 Siehe Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn-Frankfurt a.M. 2000, 34.

17 Gerade die neueren exegetischen Versuche verweisen darauf, dass es den eigentümlichen Charakter etwa der Evangelien ausmacht, dass sie Jesus stets zur Gegenwart bringen. Siehe v.a. *J. Schröter*, *Von der Historizität der Evangelien. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um den historischen Jesus*, in: *Ders. u. R. Brucker* (Hgg.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, Berlin-New York 2002, 163-221, 189. Die „produktive Erinnerung“ an Jesus, welche in der Spannung zwischen Ereignis und Erzählung durch die biblischen Texte geleistet wird, führt zur „Repräsentanz“ des Jesus-Ereignisses. Siehe dazu auch *J.D.G. Dunn*, *Jesus Remembered*, Cambridge 2003, 130. Vgl. *Söding*, *Exegese und Theologie* (wie Anm. 9) 6f.

18 Vgl. *Ratzinger*, *Kommentar zu Dei Verbum* (wie Anm. 12) 577: „Das bedeutet, daß die Bibel in Zukunft erst aus sich selbst gesehen, bedacht und befragt werden muß und dann erst die Entfaltung der Überlieferung und die dogmatische Analyse einsetzen kann. Die Konsequenzen, die das für das Methodenproblem in der katholischen Theologie hat, müssen erst noch überlegt werden – daß die Formel von der Schrift als der Seele der Theologie hier ganz konkretes Gewicht gewinnt, dürfte unschwer zu übersehen sein.“

19 Anders dann bei *Kierkegaard* (*Philosophische Bissen*, Kopenhagen 1844), wo die Kluft zwischen historischem Wissen und existentielltem Glauben thematisch wird.

durch eine Fixierung auf ursprüngliche weltliche Gegebenheiten auszeichnet. Hier verschärft sich – mit James Dunn gesprochen – „the Flight from Dogma“.²⁰ Erst in einer Denkform, welche ihren Ursprung im weltlich-historischen Befund nimmt, wie er durch profanhistorische Methoden eruiert wird, konnte etwa die „Frage nach dem historischen Jesus“ eine prinzipielle Bedeutung gewinnen und dem dogmatisch-rationalen Christus vorgeschaltet werden. Doch folgte auf die Flucht vor dem Dogma unmittelbar „the Flight from History“²¹, wo das Vertrauen in die Objektivität historischer Forschung erschüttert wurde. Aber auch da, wo der „historische Jesus“ jene prinzipielle Bedeutung verloren hatte, etwa im Umfeld Rudolf Bultmanns, musste eine weltliche Verankerung der Theologie wie auch der Exegese geleistet werden, nunmehr allerdings in der existentiellen Erfahrung als dem Ursprung und damit dem Prinzip der Besinnung.²² Hierbei wurde für Bultmann der Existentialismus Heideggers wegweisend. Nur mühsam konnte sich auch die katholisch-dogmatische Theologie der klassischen Moderne öffnen, um hier nur auf Rahners transzendente Dogmatik zu verweisen, die ebenfalls auf Heideggers Seinsdenken aufruht.²³ Jedoch sowohl Bultmann als auch Rahner haben in ihrer je eigenen Weise – trotz aller bleibenden Spannungen – einen herausragenden modernen Denker für eine explizit moderne Theologie fruchtbar gemacht. Die von Dunn dargestellte Flucht vor der Historie endet dort, wo in den Texten und Strukturen postmodernen Denkens der Primat der weltlichen Welt abgelegt wird.²⁴ Die jüngste Exegese reagiert denn auch auf den „linguistic turn“ der Postmoderne. Man blickt nicht mehr auf die „Welt hinter den Texten“, sondern auf die Erzählungen, die Texte, die Sprache selbst.²⁵ Das Ergebnis der Schriftauslegung kann demnach

20 Dunn, *Jesus Remembered* 25-65 (wie Anm. 17).

21 Dunn, *Jesus Remembered* 67-98 (wie Anm. 17).

22 Vgl. dazu J. Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach den Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in: *Ders.* (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit (Quaestiones disputatae 117)*, Freiburg-Basel-Wien 1989, 15-44, dort 18 und 24-34; Ratzinger hat überspitzt die Frage aufgeworfen: „Hören wir am Ende Jesus oder Heidegger zu bei dieser Art des Verstehens?“

23 Siehe dazu K. Rahner, in: *Martin Heidegger im Gespräch*, hg. v. R. Wisser, München 1970, 48; zur Auseinandersetzung über den Einfluss Heideggers auf Rahner siehe P. Eicher, *Die anthropologische Wende*, Fribourg 1970, 364f.; O. Muck, *Heidegger und Rahner*, in: *ZKTh* 116 (1994) 257-269; E. Coreth, *Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners*, in: *StZ* 119 (1994) 525-536; A. Zahlauer, *Karl Rahner und sein ‚produktives Vorbild‘ Ignatius von Loyola*, Innsbruck-Wien 1996, 140f.

24 Dunn, *Jesus Remembered* 92-98 (wie Anm. 17).

25 Dunn, *Jesus Remembered* 94f. (wie Anm. 17): „In study of the Gospels the equivalent response to the traditional historical-critical focus on the word behind the text came to expression in another new ‚criticism‘ [...] namely ‚narrative criticism‘.“ „More characteristic of postmodernism’s impact on Gospel studies has been the shift from author to reader, from

nicht mehr „ein durch historische Forschung gesicherte[r] Jesus“ sein, sondern „nur vorläufige der Veränderung unterworfenen Rekonstruktionen“.²⁶ Gegen Bultmann hält die neuere Forschung zwar an der theologischen Bedeutung der Historie fest, jedoch in einem gebrochenen Sinn, insofern einerseits der Ausgangs- und Zielpunkt der Betrachtung der Text ist und insofern andererseits die Deutung dieses Textes stets eine Aktualisierung unter bestimmten denkgeschichtlichen Bedingungen ist. Die Feststellung Bultmanns, dass jede Deutung der biblischen Schriften notwendig durch ein bestimmtes Vorverständnis geprägt ist,²⁷ gewinnt dadurch eine neue und radikale Bedeutung und die Frage nach den gegenwärtigen Erkenntnisbedingungen rückt in den Mittelpunkt des theologischen Fragens.²⁸ Doch zeichnet sich der Postmodernismus nicht nur durch den Primat der Texte aus, sondern auch durch einen prinzipiellen und unhintergehbaren Pluralismus. Es verstärkt sich die Tendenz sowohl der Dogmatik als auch der Exegese, sich von verschiedensten Zeitgeistströmungen inspirieren zu lassen,²⁹ um hier nur Marxismus, Tiefenpsychologie, Existentialismus, sprachanalytische Philosophie, Feminismus, Soziologie, Strukturalismus, Phänomenologie, Dekonstruktion zu nennen. Eine immense Unübersichtlichkeit und eine gewisse Willkür in der Auswahl der Gesprächspartner sind die Folge. Es stellt sich umso dringlicher die Frage nach einer der biblischen Offenbarung angemessenen Denkform³⁰ und noch grundlegender die Frage nach der bestimmenden Gegenwart der Offenbarung.

Die prinzipielle These dieser Abhandlung lautet: *Das abendländische Denken ist im Ganzen durch die biblische Offenbarung*

reading behind the text to reading in front of the text, from text as a window to text as a mirror“.

26 Siehe *W. H. Kelber*, Der historische Jesus. Bedenken zur gegenwärtigen Diskussion aus der Perspektive mittelalterlicher, moderner und postmoderner Hermeneutik, in: *Schröter/Brucker*, Der historische Jesus (wie Anm. 17), 15-66, 62. Kelber zitiert hier Schröter.

27 *R. Bultmann*, Das Problem der Hermeneutik, in: *ZThK* 47 (1950) 37-69.

28 *J. Schröter*, Von der Historizität der Evangelien (wie Anm. 17), 205f.: „Das Ergebnis ist nicht der ‚wirkliche Jesus‘ hinter den Evangelien. Das Ergebnis ist eine historische Konstruktion, die den Anspruch erhebt, unter den gegenwärtigen Erkenntnisbedingungen plausibel zu sein.“

29 Eine Übersicht bietet *C. Dohmen*, Vom vielfachen Schriftsinn – Möglichkeiten und Grenzen neuerer Zugänge zu biblischen Texten, in: *T. Sternberg* (Hg.), Neue Formen der Schriftauslegung (QD 140), Freiburg-Basel-Wien 1992, 13-74, bes. 38-51 und ausführlich *H.K. Berg*, Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung. München-Stuttgart 1991, zum Ganzen siehe auch *Päpstliche Bibelkommission*, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), Bonn 1993.

30 Vgl. *Ratzinger*, Schriftauslegung im Widerstreit (wie Anm. 22) 34: „Nach den Hinweisen zur Aufgabe einer Selbstkritik der historischen Methode stehen wir so vor der positiven Aufgabe, deren Instrumente mit einer besseren Philosophie zu verbinden, die weniger textfremde Vorgaben enthält, weniger willkürlich ist und mehr Voraussetzungen für ein wirkliches Zuhören auf den Text bietet.“

*bedingt.*³¹ Die Denkgeschichte in ihren maßgeblichen Positionen muss für eine zeitgemäße Hermeneutik der Schrift herangezogen werden. Die Topologie der Denkformen vermittelt in die Gegenwart der Offenbarung.³²

Eine derartige Vorgehensweise könnte mit einigem Recht „archäologisch“ genannt werden. Sie setzt mit der Analyse des zeitgenössischen Denkens ein und trägt Schicht um Schicht ab, bis sie zur *arché* schlechthin vordringt: Im Grund ist der *logos* (Joh 1,1). Eine archäologische Betrachtung der Dogmatik begreift sich folglich als eine christliche Prinzipienlehre: Im Prinzip ist das Wort, das Wort Gottes, das selbst Gott ist. Insofern dieses anfängliche Wort, das im Gefüge der biblischen Texte gegenwärtig ist, als Bedingung der Möglichkeit abendländischen Denkens aufgezeigt wird, handelt es sich hierbei um eine erneuerte *transzendente Theologie*. Auf die Heilige Schrift, die dabei als *transzendente Weisung* aufgenommen wird, beziehen sich die *kategorialen Verhältnisse* der Denkgeschichte. Diese werden *topologisch*,³³ je nach ihrem eigenen Ort und ihrer Dignität, in ihrer Relation zur Offenbarung bestimmt. Auf diese Weise wird eine Hermeneutik der biblischen Offenbarung gewonnen, welche die *bestimmende Gegenwart* der transzendentalen Weisung denkbar macht.³⁴

Eine allgemein anerkannte bestimmende Gegenwart der biblischen Offenbarung scheint im heutigen Denken weitestgehend erloschen zu sein. Deshalb gilt es im Folgenden, die Spur des Verlöschens der Spur im postmodernen Denken aufzunehmen, wobei in besonderer Weise Gianni Vattimo in den Blick rückt, der die Eigentümlichkeit der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus als die Ursache der abendländischen Denkgeschichte bis hinein in das gegenwärtige Differenz-Denken behauptet (II.). Sodann wird über Vattimo

31 Dies impliziert eine Ausweitung der Betrachtung über die unmittelbar christliche Theologie und Philosophie hinaus auch auf anti-christliches Denken etwa in der klassischen Moderne. Vgl. dazu auch P. Henrici, Die Modernität und das Christentum, in: IkaZ 19 (1990) 289-297, 296: „Zug für Zug ließen sich so die christlichen Wurzeln des modernen Wirklichkeitsverständnisses freilegen – außerhalb des Christentums hat es bis in jüngster Zeit keine Moderne gegeben [...]“ Zum hier vorausgesetzten Moderne-Begriff siehe allerdings H. Boeder, Das Vernunftgefüge der Moderne, Freiburg-München 1988.

32 Vgl. dazu A.M. Ritter, Ist Dogmengeschichte Geschichte der Schriftauslegung?, in: G. Schöllgen u. C. Scholten (Hgg.), Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. FS E. Daßmann (JAC.E 23), Münster 1996, 1-17. Siehe auch *Päpstliche Bibelkommission*, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (wie Anm. 29) 48-50, wo auf Zugänge zur Heiligen Schrift über die Wirkungsgeschichte des Textes verwiesen wird.

33 Vgl. hierzu H. Boeder, Topologie der Metaphysik, Freiburg-München 1980. Boeder allerdings sieht nur die Mittlere Epoche der Metaphysik auf die biblische Offenbarung bezogen.

34 Vgl. hierzu H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1972, 250-289. Die Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung führen Gadamer auf das Prinzip der Wirkungsgeschichte.

hinaus das Dasein der Offenbarung durch die Inhärenz der postmodernen Ver-Gleich-Gültigung, der modernen Negation und der metaphysischen Position in der christlichen Offenbarung aufgezeigt. Die Heilige Schrift erweist sich dabei als der transzendente Grund der kategorialen Verhältnisse (III.). Abschließend wird die „archäologische“ Anlage der systematischen Theologie thesenhaft skizziert (IV.).

II. Die Postmoderne und der kenotische Grundzug der christlichen Offenbarung

1. Allgemeines zur Postmoderne

Ausgangspunkt einer „archäologischen“ Dogmatik muss das gegenwärtige Denken sein. Doch mehr noch als der Begriff „Moderne“ scheint der Ausdruck „Postmoderne“ ein Passepartout für alles mögliche und unmögliche Denken geworden zu sein. Deshalb bedarf es der Klärung. Seit mehr als einem Jahrzehnt gehört die Auseinandersetzung mit dem Phänomen zum theologischen Standard.³⁵ Eine postmoderne Dogmatik im expliziten Sinn jedoch hat sich bis dato nicht in der Weise durchgesetzt, wie sich eine moderne Dogmatik entfaltet hat.³⁶ Die einschlägigen Arbeiten bewegen sich eher im Umfeld religionsphilosophisch-fundamentaltheologischer Fragen,³⁷ vor allem aber die Exegese hat – wie bereits erwähnt – seit geraumer Zeit auf den „linguistic turn“ reagiert. Das zeitgenössische Denken hat sich zuerst im so genannten Strukturalismus konstituiert, wie er von Roman Jakobson über Claude Lévi-Strauss und Jacques Lacan

35 D. Schneider, *Christentum und Postmoderne. Zu einer Neubewertung von Theologie und Metaphysik*, Münster-Hamburg-Berlin-London 2002; G. M. Hoff, *Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postmodernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2001; M. Knapp u. T. Kobusch (Hgg.), *Religion - Metaphysik(kritik) - Theologie im Kontext der Moderne, Postmoderne*, Berlin-New York 2001 (Theologische Bibliothek Töpelmann; Bd. 112); S. Pauly, *Subjekt und Selbstwerdung. Das Subjektdenken Romano Guardinis, seine Rückbezüge auf Søren Kierkegaard und seine Einlösbarkeit in der Postmoderne*, Stuttgart-Berlin-Köln 2000 (Forum Systematik ; Bd. 4); J. Hoff, *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1999; H. J. Luebl (Hg.), *Spurensuche im Grenzland. Postmoderne Theorien und protestantische Theologie*, Wien 1996; D. Tracy, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik. Mit einer Einf. von Werner G. Jeanrond*, Mainz 1993.

36 W. Kasper, *Postmoderne Dogmatik? Zu einer neueren nordamerikanischen Grundlagendiskussion*, in: *IkaZ* 19 (1990) 298-306. Das Fragezeichen meint eher eine Verneinung.

37 Einen Überblick über die gegenwärtige Landschaft der Dogmatik bietet H. Hoping, *Gottes Offenbarung und die Frage ihrer Verstehbarkeit. Theologische Neuansätze in der katholischen Dogmatik*, in: *Theologischen Literaturzeitung* 129 (2004) 5-24. Dabei stellt Hoping sowohl eher modern als auch eher postmodern orientierte Theologien vor.

bis hin zu Roland Barthes sich entfaltet.³⁸ Auch hier gab es christliche Denker, die „im Anschluss an“ die Strukturalisten Theologie treiben wollen, um hier nur auf Gaston Fessard, der sich vor allem mit Lévi-Strauss konfrontiert sah,³⁹ und auf Louis Beirnaert, der auf Lacan bezogen war,⁴⁰ hinzuweisen.

Noch radikaler als der Strukturalismus wendet sich der Post-Strukturalismus direkt gegen jedwede universale Bestimmung des Menschen. Denker wie Lyotard, Foucault und Derrida bringen nicht nur die allgemeine Maßgeblichkeit des Willens Gottes durchweg ins Gleiten – die Konzentration auf die identitätslose Singularität verunmöglicht eine universale Maßgabe –, sondern auch noch der Mensch und Gott als Sache der Offenbarung lösen sich im Spiel der Signifikanten auf. Lediglich die Spur des niemals anwesenden Gottes bleibt zurück, und die Andersheit des Anderen, jedes Anderen tritt an die Stelle der Transzendenz Gottes.⁴¹ In der Ethik des Anderen findet sich jene durchaus auch positiv aufzunehmende Spur eines christlichen *éthos*. Das postmoderne Denken als solches zeichnet sich durch einen subversiven Grundzug aus. Die „condition postmoderne“⁴² besteht laut J.F. Lyotard darin, dass die „großen Erzählungen“ (*grands récits*), welche bis dahin dem Denken seine Metastruktur, den Menschen die Bestimmung und der Gesellschaft die Orientierung boten, unglaublich wurden. Die neuzeitliche Erzählung von Freiheit und Demokratie, die moderne Erzählung von Klassenkampf und Kommunismus und eben auch die Erzählungen der Bibel haben ihre Verbindlichkeit eingebüßt. Sie werden im Selbstverständnis der Postmoderne als Fiktionen entlarvt, die keine ausgezeichnete Wahrheit für sich beanspruchen können. Die Grenzen zwischen Wissenschaft und Erzählung, zwischen *science* und *fiction* werden porös. Entscheidend ist, dass das Denken der Postmoderne im Ganzen sich gegen die Anerkennung eines Prinzips, eines verbindlichen Anfangs, einer Maßgabe wendet. Vor allem die Dekonstruktion Jacques Derridas berührt dabei immer wieder das Feld der Religion.⁴³ Auch hier ist

38 Es wäre hier auch die sprachanalytische Philosophie zu nennen, die auf L. Wittgenstein und mehr noch auf J.L. Austin und G. Ryle zurückgeht. Aus pragmatischen Gründen muss hier eine nähere Betrachtung entfallen.

39 G. Fessard, *La Dialectique des Exercices spirituels III*, Paris 1984. Siehe zum Ganzen K. Ruhstorfer, Das moderne und postmoderne Interesse an den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola, in: *ThPh* 73 (1998) 334-363.

40 L. Beirnaert, *Aux frontières de l'acte analytique*. La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan, Paris 1989.

41 Siehe J. Derrida: *Donner la mort. L'éthique du don*. Jacques Derrida et la pensée du don. Colloque de Royaumont décembre, Paris 1992, 76f.

42 So in: *La condition postmoderne*. Rapport sur le savoir, Paris 1983 (Collection critique).

43 Z. B.: *Donner la mort* (wie Anm. 41). *Recht explizit in Foi et savoir. Les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison*, in: *La religion*. Séminaire de Capri ; [le 28 février

die theologische Rezeption in den angelsächsischen Ländern und in Frankreich weiter fortgeschritten.⁴⁴ Unter den deutschsprachigen katholischen Theologen, welche sich um das Denken Derridas verdient gemacht haben, sind Joachim Valentin⁴⁵, Thomas Beyrich⁴⁶, Gregor Maria Hoff,⁴⁷ Johannes Hoff⁴⁸ und Peter Zeillinger⁴⁹ zu nennen.

Bezüglich der Gegenwart der Offenbarung im Aufbau der Dogmatik ist zunächst noch einmal festzuhalten, dass damit der Ursprung der theologischen Reflexion in der historisch-kritisch erschlossenen Offenbarung brüchig geworden ist. Jeder Anfang des Denkens und Glaubens wird unter der Herrschaft der „différance“ immer weiter aufgespalten und aufgeschoben. Dennoch ist die anarchische Grundverfassung dieser Denkart der Ausgangspunkt für den „archäologischen“ Versuch, die Spur des Verlöschens der Spur christlicher Offenbarung aufzunehmen und die aktuelle Gegenwart der *archê* aufzuweisen. Eine erste Wegweisung gibt der italienische Philosoph Gianni Vattimo.⁵⁰

2. Der kenotische Grundzug der christlichen Offenbarung

Vattimo stellt für unsere geschichtliche Gegenwart nicht nur eine Rückkehr des Religiösen fest,⁵¹ sondern er postuliert die fundamentale Bedeutung des Christentums für die Geschichte des abendländischen Denkens schlechthin und besonders für das neuere „post-metaphysische“ und (post-)moderne Philosophieren.⁵² Die Geschichte der christlichen Religion gehört für Vattimo nicht bloß als ein

1994] / sous la dir. de Jacques Derrida ... Avec la participation de Maurizio Ferraris, Paris 1996, 9-86.

44 K. Hart, *The trespass of the sign. Deconstruction, theology and philosophy*, Cambridge 1989; M. C. Taylor, *Deconstructing Theology*, New York-Chicago 1982; J. D. Caputo, *The prayers and tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Indianapolis 1997; einen Überblick bietet J. Valentin, *Das Echo Jacques Derridas in der angelsächsischen Theologie*, in: *ThRv* 97 (2001) 19-28.

45 J. Valentin, *Atheismus in der Spur Gottes*, Mainz 1997.

46 T. Beyrich, *Ist der Glaube wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard*, Berlin-New York 2001

47 G. M. Hoff, *Die prekäre Identität des Christlichen* (wie Anm. 35).

48 J. Hoff, *Spiritualität und Sprachverlust* (wie Anm. 35).

49 P. Zeillinger, *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida*, Münster 2002.

50 Ich verdanke den Hinweis auf Vattimo einem Vortrag, den Klaus Müller 2003 in Freiburg gehalten hat, veröffentlicht als: *Genauer Hinschauen. Das Christentum, der Westen und die Wahrheit*, in: *HerKorr* 58/5 (2004) 235-240.

51 G. Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997, 7-18.

52 G. Vattimo, *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie*, Frankfurt 1997, 75: „Die moderne philosophische Hermeneutik entsteht in Europa nicht nur, weil es hier eine Buchreligion gibt, die die Aufmerksamkeit auf das Phänomen der Interpretation lenkt, sondern weil dieser Religion die Vorstellung von der Fleischwerdung Gottes zugrunde liegt, die sie als *kenôsis* fasst, als Erniedrigung und, wie wir übersetzen würden, Schwächung.“

Moment zur Geschichte des Abendlandes, sondern sie bildet auch eine Art Leitfaden durch sie hindurch. Inwiefern? Ausgangspunkt für Vattimos Überlegungen ist die Rede vom Nihilismus, etwa wenn für Nietzsche die Geschichte des Abendlands als eine Geschichte des verborgenen „Willens zur Macht“ aufgefasst ist, die nun ans Offene tritt, wenn die Rede von der „wahren Welt“ endlich zur „Fabel“ wird.⁵³ Was wahr ist, werde ausschließlich aus dem „Willen zur Macht“ konstituiert. Heidegger deutet im Anschluss an Nietzsche die Geschichte des Abendlands als fortschreitende Vergessenheit eines ursprünglichen Seins. Mit der vollkommenen Seinsvergessenheit, will sagen mit der Überzeugung, dass es mit dem Sein nichts gewesen sei, sei auch das Ende der Metaphysik, verstanden als Seinsdenken, gekommen.⁵⁴ Dies dürfe aber nicht als ein bloßer Irrtum oder ein Fehler des Denkens verstanden werden, vielmehr liege darin, „dass das Sein zum Nihilismus bestimmt ist, dass seine Reduzierung, sein Sich-Entziehen, seine Schwächung derjenige Zug an ihm ist, der uns in unserer Epoche, in der die Metaphysik endet, gegeben ist [...]“.⁵⁵ Das „schwache Denken“ stehe somit am Ende des Nihilismus. Vattimo deutet in seiner „schwachen“ Interpretation Heideggers“ die „Schwächung der starken Strukturen“, die sich wie ein roter Faden durch die Seinsgeschichte zieht als „die Transkription der christlichen Lehre von der Menschwerdung des Gottessohns“.⁵⁶ Mit René Girard nun will Vattimo das Christentum als diejenige Religion verstanden wissen, durch die das „Band zwischen Gewalt und Heiligem“, zwischen Religion und Opfer endgültig aus der Welt geschafft werde.⁵⁷ Der Kreuzestod Christi indiziere das Ende der Vorstellung von einem gewalttätigen, machtvollen, Opferfordernden Gott. Vattimo zieht nun den Heideggerschen Gedanken vom Ende der Metaphysik und den Gedanken Girards vom Christentum als macht- und gewaltfreier Religion zusammen, indem er den gewalttätigen Gott der Naturreligionen mit dem „Gott der Metaphysik“ überhaupt identifiziert. So kann er das Christentum als die Religion einführen, welche aus der Gottheit alle Züge der Allmacht, Absolutheit, Ewigkeit und ‚Transzendenz‘, ja die Vorstellung von

53 Vattimo, *Glauben – Philosophieren* (wie Anm. 51) 21.

54 Vattimo, *Glauben – Philosophieren* (wie Anm. 51) 21.

55 Vattimo, *Glauben – Philosophieren* (wie Anm. 51) 28.

56 Vattimo, *Glauben – Philosophieren* (wie Anm. 51) 29.

57 Vattimo, *Glauben – Philosophieren* (wie Anm. 51) 33. R. Girard, *Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen. Eine kritische Apologie des Christentums*, München-Wien 2002.

Gott als „*ipsum esse subsistens*“ eliminiere.⁵⁸ Als biblische Basis dient ihm die neutestamentliche Rede von der *kenôsis* Gottes.⁵⁹

Die *kenôsis* besagt die „Entäußerung“ der Gottheit Gottes. Gott verzichtet in Jesus Christus auf seine Macht und Herrlichkeit und setzt sich voll und ganz den Bedingungen des menschlichen Daseins aus bis dahin, die Gewalt, den menschlichen Willen zur Macht über sich ergehen zu lassen. Vattimo deutet diese Selbsterniedrigung des Höchsten auch in der paulinischen Kategorie der „Schwäche“ (2 Kor 12,9), in welcher sich gerade die überlegene Stärke Gottes zeige. Dadurch sei es möglich, die durch eine „metaphysische“ und mithin „starke, gewalttätige Theologie“ gezogenen Grenzen zu transgredieren. Es sei geschichtlich möglich geworden, von Gott zu sagen, dass er sich klein mache zugunsten von anderem seiner selbst. Das Andere sein zu lassen in seiner Andersheit, dies sei der Kern der *kenôsis*. Das Zulassen von allem je Anderen findet seine Grenze an der christlichen *caritas*: jedem müsse zugestanden werden, zu tun was er will, gemäß dem Wort Augustins: „*dilige et fac quod vis*“.⁶⁰ Damit rückt Vattimo das christliche Prinzip der Liebe in die Nähe des Derridaschen Axioms: „*tout autre est tout autre*“,⁶¹ gemäß welchem sich die absolute Andersheit Gottes in jedem Anderen zeige. Jeder Andere sei von derselben Transzendenz wie Gott. Und auch der Gott Vattimos ist die Chiffre für die vollkommene Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Anderen, wie schon bei Derrida und Levinas. Nach Vattimo ist die derart gefasste christliche Liebe, die in der Menschwerdung Gottes sich offenbare, die unhintergehbare Maßgabe des post-metaphysischen Denkens. Dadurch grenzt er sich auch von einer „gewissen Vorherrschaft der jüdischen Religiosität“ in der Postmoderne ab.⁶² Für Levinas und Derrida gebe es wegen des Fehlens des inkarnatorischen Gedankens „keinen wirklichen Unterschied zwischen den geschichtlichen Zeiten“.⁶³ Hier komme es ausschließlich auf die vertikale Beziehung zum Ewigen, Anderen an. Die Möglichkeit für die Philosophie, sich selbst als die Ausdeutung der „Zeichen der Zeit“ zu verstehen, kann nach Vattimo nur im Lichte der christlichen Lehre von der Menschwerdung des Gottessohnes ge-

58 Ebd.

59 Phil 2,6-8: „Er, der in Gestalt Gottes war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern er entäußerte sich selbst [*ekenôsen*], indem er die Gestalt eines Sklaven annahm, den Menschen gleich wurde und dem Aussehen nach als Mensch gefunden wurde; er erniedrigte sich selbst, indem er gehorsam wurde bis zum Tod, zum Tod am Kreuz.“

60 Vattimo, *Glauben – Philosophieren* (wie Anm. 51) 68.

61 Derrida, *Donner la mort* (wie Anm. 41) 76f.

62 Vattimo, *Glauben – Philosophieren* (wie Anm. 51) 95.

63 Vattimo, *Glauben – Philosophieren* (wie Anm. 51) 95.

dacht werden.⁶⁴ Wenn „der Gott, den die Philosophie wiederfinde, nur Gottvater“ sei, gelange sie über das „metaphysische Fundament“ niemals hinaus, sondern regrediere letztlich in Metaphysik.⁶⁵ Anders als Levinas und mehr noch Derrida spricht Vattimo von einem „post-metaphysischen“ Zeitalter, in welchem die *caritas* das nicht-prinzipielle Prinzip des Denkens und Handelns sei.⁶⁶ Doch ist festzustellen, dass Derrida ohne Zweifel als der konsequentere Denker angesehen werden muss, da er sich – keineswegs nur wegen des ‚defizitären‘ Glaubens an einen Vatergott – gegen jedweden Unterschied im Ganzen wendet und somit auch gegen jedes „post“ eines „post-metaphysischen“ oder auch „post-modernen“ Zeitalters. Derrida lehnt anders als Vattimo jede Eschatologie und jede Protologie, d.h. jede Vorstellung eines Ursprungs ab. Seine Logik ist streng dekonstruktiv oder de-limitativ.⁶⁷ Sie hält sich radikal jenseits jedweden positiven oder negativen Urteils.

Für unseren Zusammenhang ist hier zunächst die Ahnung Vattimos wichtig, dass auch unsere geschichtliche Gegenwart samt ihrer *an-archischen* Verfassung Resultat des christlichen Gedankens der *kenôsis* ist. Gott entäußert sich seiner Macht und Herrlichkeit in Jesus Christus. Nun ist freilich der Philipperhymnus im Ganzen wahrzunehmen, der gerade nicht mit dem Gedanken der Entäußerung und Selbsterniedrigung Gottes endet. Aus der Entäußerung folgt vielmehr die Erhöhung.⁶⁸

Damit ist nun die Grenze der Gemeinsamkeit von christlichem Denken und der Philosophie Vattimos und mit ihm der Postmoderne überhaupt erreicht, denn die Anerkennung Gottes und d.h. nun auch Jesu als „Herrn“ ist unverzichtbares Signum des christlichen Glaubens. Wiewohl es wahr ist, das Jesus seine Jünger als „Freunde“ und nicht mehr als „Knechte“ bezeichnet,⁶⁹ lässt es doch gerade das Johannesevangelium (15,1), dem diese Worte entstammen, nicht an Klarheit darüber ermangeln, dass es der in seiner Macht und Herrlichkeit gegenwärtige Sohn des Vaters ist, der die Seinen „Freunde“ nennt. Trotz dieser Grenze kommt Vattimos Rückführung der Säkularisierung, des Nihilismus und schließlich der dekonstruktiven An-

64 Vattimo, Die Spur der Spur, in: J. Derrida, Die Religion, (wie Anm. 43) 107-124, 122.

65 Vattimo, Die Spur der Spur (wie Anm. 64) 122.

66 Vattimo, Glauben – Philosophieren (wie Anm. 51) 65-70.

67 Ruhstorfer, Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 51/1-3 (2004) 123-158.

68 Phil 2,9-11: „Deshalb hat ihn Gott auch so sehr erhöht und ihm den Namen, der über jedem Namen ist, geschenkt, damit im Namen Jesu sich jedes Knie beuge der Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen und jede Zunge bekenne: Herr ist Jesus Christus zur Herrlichkeit Gottes des Vaters“.

69 Vattimo, Glauben – Philosophieren (wie Anm. 51) 48.

dersheit des Anderen auf den Gedanken der *kenôsis* eine wegweisende Funktion zu.

Ohne Zweifel zeichnet der christliche Gott sich dadurch aus, eine radikale Geschichtlichkeit des Denkens und Glaubens hervorzurufen oder doch zugelassen zu haben, bis hin zum Tod Gottes im Denken der Moderne.⁷⁰ Diese Radikalität der Geschichtlichkeit ist nur dem abendländischen Denken eigen. In Analogie zum Gedanken der *kenôsis* kann durchaus gesagt werden, dass Gott auch noch die moderne Negation und die postmoderne De-Limitation über sich hat ergehen lassen. Der fleischgewordene *logos* entleerte sich seiner Bestimmungskraft bis hin zum vollkommenen Verschwinden seiner Wahrheit im Lärm der Medien- und Konsumwelten.⁷¹ Hier vollendet sich die Vergleichgültigung des christlichen Gottes. Seine letzte Spur jedoch scheint sich im Denken der Postmoderne zu finden. Und eben wegen dieses Nachglimmens der Entäußerung Gottes kommt auch der Postmoderne bleibende Bedeutung zu. Vattimo ist darin durchaus Recht zu geben, dass die Liebe das Prinzip christlichen Glaubens ist, dessen maßgebliche Bedeutung für die Gegenwart aufzudecken ist. Allerdings ist auf den abgründigen Unterschied hinzuweisen, der das (Nicht-)Prinzip der Postmoderne, die *différance*, den Anderen, vom Prinzip christlichen Glaubens trennt. Der neutestamentliche Befund macht mehr als deutlich, dass die „Abstraktion“ der Liebe nicht gegen die „Konkretion“ des Gesetzes ausgespielt werden kann, dass es vielmehr darauf ankommt, das Gesetz auf seinen Grund hin zu durchschauen: den Willen Gottes, der dann allerdings in der Selbsthingabe Gottes in der Person des Sohnes seinerseits zu äußerster Konkretion und Anschaulichkeit kommt. Diese konkrete Liebe kann in ihrer Bestimmtheit keinesfalls als Herz der Dekonstruktion in seiner Unbestimmbarkeit missverstanden werden. Dennoch: Wenn dem so ist, dass die Postmoderne sich in einer Abhängigkeit von der neutestamentlichen Offenbarung der Liebe Gottes befindet, dann ereignet sich in dieser Einsicht durchaus eine Art von „Kehre“ aus der nunmehr ihrerseits neu zu fassenden Geschichte der „Seinsvergessenheit“ – in Analogie zur Auferstehung Christi. Aus dem Vergessen des Anfangs wird die Erinnerung in den Grund. Die Aufgabe ist also zunächst, das Verhältnis von abendländischem Denken und christlicher Offenbarung neu zu bestimmen. Eine alte Unterscheidung des Denkens mag dabei weiterhelfen.

70 Vgl. dazu auch A. Glucksmann, *La troisième mort de dieu*, Paris 2000.

71 Vgl. Vattimo, *Glauben – Philosophieren* (wie Anm. 51) 52.

III. Die transzendente Weisung und die kategorialen Verhältnisse

1. Das Transzendente und das Kategoriale

Um kurz auszuholen: Immanuel Kant gab dem alten metaphysischen Begriff des Transzendentalen eine neue und bedeutende Prägung. Das Transzendente bezeichnet nach Kant diejenige Sphäre des Denkens, welche zwar nicht in der empirischen Welt vorkommt, aber dennoch die Bedingung der Möglichkeit vorgibt, die Welt überhaupt erfahren zu können. Apriori, vor jeder Erfahrung, müssen bestimmte Strukturen des Verstandes und der Vernunft analysiert werden, welche das aposteriorische Reich der sinnlichen Welt, das an sich nicht zugänglich ist, für die Erfahrung und mithin für das Denken erschließen. Die kantische Transzendentalphilosophie klärt die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis in der „Kritik der reinen Vernunft“. Zu diesen Bedingungen gehören die Kategorien des Verstandes und mit ihnen die Formen des Urteils. Die Kategorien vermitteln zwischen Einheit und Vielheit bezogen auf die Sinnlichkeit. Einheitspunkt ist die transzendente Apperzeption oder das transzendente Subjekt, welches die letzte Verbindung des Mannigfaltigen leistet.⁷²

Martin Heidegger unternimmt in „Sein und Zeit“ den Versuch, die Frage nach dem Sein als die Frage aller Philosophie neu zu stellen und so die Ontologie neu grundzulegen. Dabei geht er vom Primat des Daseins in der Welt aus. Die Analytik des Daseins zielt nicht auf die Existenz selbst, sondern auf die Bedingungen der Möglichkeit von Existenz. Diese Bedingungen nennt er Existentialität. Die existentielle Analytik fragt nach den seinsmäßigen Strukturen, welche die Erfahrung von Seiendem ermöglichen.⁷³ Die Differenz zwischen der existentiell-ontischen Sphäre des Seienden und der dieser vorausgehenden existential-ontologischen des Seins nennt Heidegger die ontologische Differenz. Im Zentrum seiner Überlegungen steht die Frage nach dem Sein selbst, die ausgelöst wird von der Erfahrung: „Es gibt Sein“. Das Sein ist die erste Gabe an das Denken.⁷⁴

Der Theologe Karl Rahner nun zieht die beiden Terminologien zusammen. Er unterscheidet die transzendente Erfahrung des Seins von der kategorialen Erfahrung des Seienden.⁷⁵ Jede ontische, existentielle Erfahrung ist kategorial, aussagbar in den Kategorien des

72 I. Kant, KrV, B 139,16ff.

73 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1976.

74 Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit* (wie Anm. 73) 212; vgl. dazu *ders.*, Brief über den Humanismus, Frankfurt ⁸1981, 25; auch *ders.*, *Zeit und Sein* 5f., in: *Ders.*, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1976, 1-26.

75 Siehe dazu N. Knoepffler: *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner. Zur Frage seiner kantischen Herkunft*, Wien-Innsbruck 1993, bes. 80f.

Seienden, der endlichen Welt. Dieser Erkenntnis von Welt geht nach Rahner notwendig eine transzendente Selbsterfahrung des Subjekts voraus, eine Erfahrung seiner Struktur, welche in der grundsätzlichen Offenheit für schlechthin alles besteht, und die zunächst eine Erfahrung der Transzendenz, will sagen, des Seins selbst, ist. Die transzendente Erfahrung ist für Rahner Gotteserfahrung und mithin Offenbarung, jedoch in einer allgemeinen Weise, die in den existentialen Grundstrukturen des menschlichen Denkens grundgelegt ist.⁷⁶ In der transzendentalen Erfahrung sage sich Gott selbst jedem Menschen zu. Notwendigerweise aber müsse sich diese Transzendentalität in die besondere kategoriale Geschichte vermitteln. Damit ist auch die transzendente Offenbarung letztlich auf Jesus Christus als den Höhepunkt der besonderen Offenbarungsgeschichte ausgerichtet.⁷⁷ Schon in seinem Frühwerk „Hörer des Wortes“ hatte Rahner die scholastische *potentia oboedientialis*, die Fähigkeit des Hörens auf die Offenbarung, in der Verwiesenheit der menschlichen Erkenntnis auf das Sein selbst begründet.⁷⁸ Für Rahner gilt wie für Heidegger: Am Ursprung menschlichen Denkens und menschlicher Freiheit steht die Gabe des Seins. Rahner übersetzt dabei die Heideggersche Wendung „Es gibt Sein“ in „Gott teilt sich selbst mit“.

Nun hat aber ein anderer Heideggerschüler, Heribert Boeder, in Anhalt und Abstoß von Heidegger gezeigt, dass die erste Gabe an das abendländische Denken nicht das weltlich verstandene Sein selbst ist, sondern vielmehr eine Gabe des Wissens, ein Wissen von der Bestimmung des Menschen.⁷⁹ „Es gibt Weisheit“.⁸⁰ Darauf hin bestimmte er die Geschichte der Metaphysik neu. Er begriff sie nicht mehr als Geschichte der Seinsvergessenheit im Sinne Heideggers, sondern als Geschichte der *philo-sophia*, will sagen, als Geschichte der metaphysischen Vernunft, welche die gegebene Weisheit in sich „concipt“ und damit birgt. Diese Aufgabe des Bergens der anfänglichen Weisheit sei mit der Philosophie Hegels erfüllt. In zwei weiteren Dimensionen des Denkens, derjenigen der weltlichen Moderne und derjenigen der sprachlichen Submoderne, werde die Metaphysik wie auch die Weisheit negiert. Drei Mal habe es in der Geschichte der *philo-sophia* ein maßgebliches Wissen gegeben, die

76 K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg – Basel – Wien, 1984, 156-159.

77 K. Rahner, Grundkurs (wie Anm. 76) 161-165.

78 K. Rahner, Hörer des Wortes, München 1941, 8-27.

79 H. Boeder, Der frühgriechische Wortgebrauch von *Logos* und *Aletheia*, in: Archiv für Begriffsgeschichte 4 (1959) 82-102. Zum Ganzen siehe auch Ruhstorfer, Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus, Paderborn-München-Wien-Zürich 2004, 22-33.

80 H. Boeder, Topologie (wie Anm. 33) 682, 685.

musische Weisheit der ersten Epoche, die christliche Weisheit der zweiten und die bürgerliche Weisheit der dritten. Darauf hin unterscheidet Boeder drei Epochen der Metaphysik: die griechische, die christliche und die bürgerliche. In Boeders Darstellung bleiben zunächst die Vermittlung der drei epochalen Weisheitsgestalten zueinander und in Folge davon auch die der drei Epochen unbestimmt.

Es legt sich nun allerdings die Einsicht nahe, dass *eine* zentrale Offenbarung der Grund für alle drei zu unterscheidenden Epochen der spekulativen Vernunft ist. Zumindest die zweite und dritte Epoche der Metaphysik sind wenigstens im eigenen Selbstverständnis in je eigener Weise von der christlichen Offenbarung hervorgerufen wurden. Nicht nur die Religionsschrift Fichtes und die Vorlesungen über die Philosophie der Religion Hegels, von Schellings Spätphilosophie ganz zu schweigen, verweisen auf die Christlichkeit der Neuzeit.⁸¹ Somit kann durchgehend von einem christlichen Abendland in zwei epochalen Ausprägungen gesprochen werden. Die Frage nach der ersten Epoche sei hier zurückgestellt.⁸² Darüber hinaus hat sich gezeigt, dass nach der Bejahung der Weisheit in der Geschichte der theologischen Metaphysik und nach der Verneinung der Weisheit in der Welt der Moderne⁸³ sich ein drittes Verhältnis als dasjenige der Vergleichültigung bzw. De-Limitation eröffnet hat,⁸⁴ das nicht schlechthin den spekulativ erschlossenen Grund negiert. Erst damit haben sich alle möglichen Verhältnisse vervollständigt.

81 Siehe dazu *H. Folkers*, Christentum und Philosophie, in: *P. Antes* (Hg.), Christentum und Europäische Kultur. Eine Geschichte und ihre Gegenwart, Freiburg-Basel-Wien 2002, 131-166; *C.-A. Scheier*, Von der Geschichtlichkeit des Glaubens in der Philosophie. Bemerkungen zum neuzeitlichen Gottsbegriff, in: *W.G. Jacobs*, *A. Franz* (Hgg.), Religion und Gott im Denken der Neuzeit. Tagung der Internationalen Schelling Gesellschaft in Wrocław, 19.-22.9.1996, Paderborn 2000, 11-23. Bezüglich Kants Christlichkeit siehe auch *K. Ruhstorfer*, Kirchlichkeit und christlicher Offenbarungsglaube bei Immanuel Kant, in: *N. Fischer* (Hg.): Der Katholizismus und Kant. Stationen einer wechselhaften Geschichte. (Forschungen zur Europäischen Geistesgeschichte) Freiburg-Basel-Wien 2005, 58-84.

82 Siehe dazu *Ruhstorfer*, Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens (wie Anm. 67).

83 Siehe dazu *Boeder*, Das Vernunftgefüge der Moderne (wie Anm. 31).

84 Auch Boeder nimmt eine dritte Dimension an, diejenige der „Sprache“, die er allerdings nicht mit der Kategorie der Limitation bzw. nicht mit dem unendlichen Urteil in Verbindung bringt. Zur Postmoderne als De-Limitation der biblischen Offenbarung siehe *K. Ruhstorfer*: Eine Spur christlicher Weisheit? Michel Foucault und die Grenzen der Postmoderne, in: *C. F. Bauer* (Hg.), „Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults“ (Tagung der Fachschaft Theologie des Cusanus-Werks im März 2002), Mainz 2003, 65-77; *ders.*: Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens (wie Anm. 67) und *ders.*, Von der Erbaulichkeit des Worts oder Christologie nach dem Tod des Menschen, in: *H. Schmidinger*, *M. Zichy* (Hgg.), „Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken“ (Salzburger Theologische Studien) 2005.

2. Die transzendente Weisung

Geht man von diesen Annahmen aus, dann ergibt sich die Möglichkeit, die Begriffe „transzendental“ und „kategorial“ vollkommen neu zu fassen⁸⁵ und dadurch die „Transzendentaltheologie“ zu erneuern. Um mit der Erläuterung der „transzendentalen Weisung“ zu beginnen: In der modernen Landschaft war die Bedingung der Möglichkeit von Welt, weltlichem Leben und weltlicher Erfahrung die ursprüngliche Gabe des Seins, das sich freilich seinerseits gerade durch die existentielle Erfahrbarkeit auszeichnet – ist es doch Sein-in-Welt. Im nachmodernen Kontext muss von einer „Transzendentalität“ ausgegangen werden, welche primär sprachlich ist. Nach dem „linguistic turn“ tritt die *Sprache* an die Stelle der *Welt* als dem primären Raum des Denkens und Erfahrens, deshalb gilt es, einen sprachlichen Anfang bzw. einen Anfang der Sprache anstelle des weltlichen Ursprungs zu finden. Hier ist nun in aller Entschiedenheit festzustellen, dass zwar die grundsätzliche Sprachlichkeit des Denkens festgehalten werden kann, wie sie sich im Horizont der Postmoderne herausgebildet hat, dass jedoch deren an-archischem Grundzug eine Grenze gesetzt wird. Diese Grenze wird dort erreicht, wo sich ein Anfang (*archê*) zeigt, welcher die Bedingung der Möglichkeit auch noch der „Sprache“ im Sinne der Dimension postmodernen Denkens ist. Nur solange dem nachmodernen Denken sein Grund verborgen geblieben war, konnte es sich gerade als das subversive Unterlaufen und De-konstruieren von Prinzipien verstehen.

Warum aber konnte das postmoderne Denken als solches keinen transzendentalen Grund annehmen? Weil jedes Prinzip, auch noch dasjenige eines Gegenprinzips oder Nichtprinzips verdächtig geworden ist. Die Postmoderne geht von einem Kontinuum zwischen Metaphysik und moderner Erfahrung aus, ja sie sieht, das moderne Vorurteil übernehmend, die Vollendung der Metaphysik gerade in der Heraufkunft des Nihilismus (Nietzsche), in der Herrschaft der Technik (Heidegger), in der totalen Organisation (Adorno), im Holocaust (Derrida). Doch ist zu bemerken, dass nicht eigentlich die metaphysische Vernunft den Widerstand des dekonstruktiven

⁸⁵ Es ist darauf hinzuweisen, dass bei Kant die Kategorien transzendental sind und mithin *apriori* erschlossen werden. Bei Rahner hingegen ist das „Kategoriale“ als Gegenbegriff zum „Transzendentalen“ als *aposteriori* angesetzt. In der aktuellen Verwendung sind im Blick auf eine mögliche heutige Alltagserfahrung sowohl die transzendente Weisung als auch die kategorialen Verhältnisse *apriori*, insofern sie diese Erfahrung als bereits Vor-Gedachtes konstituieren. Die kategorialen Verhältnisse sind im Blick auf die Offenbarung *aposteriori*, da sie von ihr hervorgerufen werden. Die transzendente Weisung ist gerade als göttliche Offenbarung *apriori* zu jedem möglichen Denkverhältnis, dies wäre sogar im Sinne einer vor-christlichen *praeparatio evangelica* anzunehmen. Insofern die Offenbarung andererseits in Raum und Zeit ergangen ist, kommt ihr auch ein *aposteriorischer* Aspekt zu.

Denkens hervorruft, sondern dass dessen eigentliches *Movens* die Erfahrung des modernen Totalitarismus bleibt, der im Holocaust und in den Gulags zum Inbegriff dessen wird, wie es nicht zu sein hat. Der Totalitarismus kann nach postmoderner Überzeugung aber gerade nicht durch Negation überwunden werden, weil sich hier die Logik der Negation und schließlich die totale Vernichtung nur perpetuieren würde. In verschiedenen Brechungen und Mutationen bleibt das Totalitäre über seine radikalste Erscheinung in den Ideologien der Moderne hinaus das Skandalon für die Postmoderne. Nicht mehr die christliche Religion ist für die Postmoderne der „Geist geistloser Zustände“ (Marx), nicht mehr der paulinische „Gekreuzigte“ (Nietzsche), aber auch nicht die Hegelsche Philosophie werden als Widersacher empfunden, sondern die normalisierende Macht des Wohlfahrtsstaates, die Bio-Macht (Foucault), die „Mondialatinisation“ durch „digitale Kultur, desk-jet und Fernsehen“ (Derrida), kurz: die Globalisierung, Ökonomisierung und industriell-mediale Normierung aller Lebenswelten bei gleichzeitiger Auslöschung der individuellen, regionalen, ja sogar kontinentalen Besonderheiten. Bedenkt man nun, dass dieser totalitäre Grundzug der gegenwärtigen (Kommunikations-)Welt einerseits der Gärung der Moderne und andererseits der Grundlosigkeit der Postmoderne selbst entspringt, dann wird klar, dass die postmoderne Kritik an der spekulativen Vernunft letztlich ebenso ins Leere laufen muss, wie auch die Skepsis gegenüber der anfänglichen Weisung, denn gerade das Fehlen einer verbindlichen göttlichen Wahrheit hat den modernen und postmodernen Totalitarismus möglich gemacht.

In der biblischen Offenbarung aber geht es – in Übersetzung der modernen Rede von „Existenz“ – um das Wohnen des Menschen und zwar in der Sprache, um nur an Hölderlins Wort „dichterisch wohnet der Mensch“ und seine Heideggersche Deutung zu erinnern.⁸⁶ Der anfängliche Aufenthalt des Menschen steht auf dem Spiel, denn es besteht auch im Kontext der prinzipiellen Sprachlichkeit die Gefahr des *Vergessens*, nicht mehr des Seins, wohl aber der geoffenbarten Weisung, der Weisung für das Wohnen des Menschen. In den Psalmen heißt es (27,4): „Nur eines erbitte ich vom Herrn, danach verlangt mich: Im Haus des Herrn zu wohnen alle Tage meines Lebens, die Freundlichkeit des Herrn zu schauen und nachzusinnen in seinem Tempel.“ Auch Jesus spricht, wenn er die *basileia tou theou* verkündet, von einem neuen, ausgezeichneten Wohnort der Menschen. Die

86 M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen ⁶1990, 181-198. Zur Frage nach dem Wohnen und der Ethik in Auseinandersetzung mit Heidegger siehe auch H. Boeder, Action or/and Dwelling, in: *Ders.*, Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity, trans., ed., intr. by Marcus Brainard, New York 1997, 169-182.

Gleichnisse Jesu lassen nichts von der nötigen Anschaulichkeit des Wohnens vermissen, ist ihre Bildwelt doch der gewohnten Umgebung der Menschen entnommen. Im Johannesevangelium wird Jesus als das fleischgewordene Wort Gottes seinerseits zum Aufenthalt für die Menschen: In Christus-Sein bedeutet in Gott-Sein. Er vermittelt in das Haus des Vaters, welches viele Wohnungen hat (Joh 14,1-6.23). Und schließlich bietet die wohnliche Sprache der Bibel dem Menschen einen angemessenen Aufenthalt. Dies wird ebenso deutlich, wenn in Psalm 1 das Nachdenken über die Weisung Gottes zum blühenden Leben am Wasser führt, wie wenn der johanneische Jesus auffordert, in seinem ‚Wort‘ zu bleiben, um dadurch frei zu werden (Joh 8,31f.). Die verdichteten Sprachwelten der Heiligen Schrift bieten in ihrem Gefüge einen ausgezeichneten Aufenthalt, gleich einem Gedicht.⁸⁷

Allerdings droht die biblische Einweisung in menschenwürdiges Wohnen im Lärm der Medien, in der Weite des Internet, in der Unübersichtlichkeit der Publikationen zu verstummen. Ihre Spur und vielleicht noch schwächer gesagt, die Spur des Verlöschens der Spur kann jedoch gerade im postmodernen Denken aufgenommen werden. So findet sich wie angedeutet auch noch in der Ethik des „Anderen“ ein Hauch christlichen Geistes. Und gerade die Wiederkehr der Religion im Allgemeinen und die schwache Erinnerung an das Christentum im Besonderen etwa bei Vattimo deuten das Umkippen des Vergessens oder Verlöschens in das *Verlöschen des Verlöschens* und schließlich in die *Erinnerung* an.⁸⁸ Das Denken wird sich seines

87 Siehe E. Jünger, *Credere in Ecclesiam – Eine ökumenische Besinnung*, in: P. Walter, K. Krämer und G. Augustin (Hgg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive* (Festschrift Kardinal Walter Kasper), Freiburg 2003, 15-32, 31f.: „Die eigentliche Aufgabe der Theologie besteht denn auch nicht darin, die biblischen Texte auf so etwas wie Ergebnisse abzufragen, sondern darin, Wege freizulegen, die eine *Einkehr in das Leben dieser Texte* ermöglichen. Denn biblische Texte sind existentielle Orte, an denen man – wie in einem gelungenen Gedicht – sich aufhalten, hin und her gehen, Heimat gewinnen kann. Und in solcher durch das Leben der biblischen Texte gewährten Heimat beginnt man zu staunen über die in diesen Texten immer wieder aufleuchtende, ganz und gar nicht selbstverständliche und dennoch der ganzen Welt geltende Wahrheit des Evangeliums.“

Vgl. dazu auch Schröter, *Von der Historizität der Evangelien* 189 (wie Anm. 17) und P. Ricoeur, *Zeit und Erzählung*, Bd. I, *Zeit und historische Erzählung*, München 1988, 104-113 und 295, Ricoeur verweist auf die Rolle des *mythos* in der aristotelischen Poetik. Die Fiktionalisierung meint hierbei gerade keine „freie Erfindung“, sondern die Imagination, welche für jedes „Intendieren der Vergangenheit“ notwendig ist und die erst einen Bezug zur Gegenwart herstellt.

88 Bezüglich des Spiels von Sich-Zeigen und Sich-Entziehen des Grundes schreibt C.-A. Scheier, *Nur noch die Spur der Spur? Vom schwierigen Verhältnis des philosophischen Denkens zur theologischen Tradition*, in: Braunschweiger Beiträge für Theorie und Praxis 96-2 (2001) 45-49, 49: „Der geschichtliche Unterschied von sich zeigendem Dritten und sich entziehendem Dritten [m.E. der metaphysische Grund, hier: die transzendente Weisung; K.R.] ist, mit einer Wendung Adornos, nicht zu kassieren. Aber er ist auch nicht nur auszuhalten. Denn näher besehen kehrt in ihm das Sich-Entziehen um und ist vielmehr *Er-*

Grundes inne. Die Erinnerung in den Grund betrifft nun aber das Wohnen des Menschen. Die transzendente Weisung erscheint als Bedingung der Möglichkeit menschlichen Wohnens. Ihre Textwelten sind zur Sprache geronnene und mehr noch gedichtete *Erinnerung* an das Heilshandeln Gottes. Vor allem die Schriften des Neuen Testaments sind dabei als eine Erinnerung an die göttliche Selbstmitteilung in Jesus Christus aufzufassen, hatte doch schon Augustinus in seinen „Confessiones“ darauf aufmerksam gemacht, dass nur durch die Kenntnis Jesu Christi ein Bewohnen der wahren Heimat des Menschen möglich ist.⁸⁹ In den biblischen Schriften wird der erinnerte Jesus von Nazareth gegenwärtig.⁹⁰

3. Die kategorialen Verhältnisse

Die Offenbarung tritt allerdings auch diesseits der Postmoderne nicht unmittelbar auf, vielmehr ist sie in ihrer Rationalität und das heißt auch Gegründetheit nur durch den Anweg der kategorialen Verhältnisse möglich – will man nicht unter Preisgabe der Rationalität einem biblizistischen Fundamentalismus verfallen. Wiewohl die Offenbarung der vor-philosophische Grund der spekulativen Vernunft ist, kann die Vernünftigkeit des anfänglichen Worts selbst nur über die kategoriale Vernunft, die durch sie hervorgerufen wurde, erschlossen werden. Was aber besagt die Rede vom „Kategorialen“ in der aktuellen Wendung?

Während bei Kant die Kategorien des Verstandes Einheit und Vielheit bezüglich der sinnlichen Wahrnehmung vermitteln, müssen sie in diesem Kontext auf die Vermittlung von Einheit und Vielheit von Gesagtem, Geschriebenem, Gedachtem bezogen werden. Sie dienen dem Auffinden der logischen Strukturen in der Vielfalt des Gedachten, wobei die Positionen des Denkens nicht mehr, wie in der Moderne etwa bei Dilthey als Äußerungen des gelebten Lebens, aufgenommen werden, sondern entsprechend dem „linguistic turn“ als sprachliche Monumente, als Mahnmale, Erinnerungszeichen, welche die Wahrheit der Offenbarung im Gedächtnis gegenwärtig halten. Das Gegebene ist dabei nicht eine weltliche Erfahrung, auch

innerung. Diese aber ist nicht einfach die Spur des Verlöschens der Spur, sondern die Spur als das Verlöschens des Verlöschens der Spur. Darin geht auf, dass sich Eines gezeigt hat. Nämlich je anderes in der jüdischen und in der christlichen Tradition, aber doch in beiden dies, daß das Menschenwesen in Wahrheit deshalb kein Opfer-Zirkel ist, weil – und dies ist die eschatologische Bedeutung jenes Sich-Entziehens – das *Opfer ein für allemal erbracht ist*“. Vgl. zur Aufhebung der Opfer durch das Christentum auch *Girard*, Ich sah den Satan (wie Anm. 57).

⁸⁹ Vgl. Conf. 7, 20,26-21,27.

⁹⁰ Siehe dazu *Dunn: Jesus Remembered 881-893* (wie Anm. 17), *J. Schröter*, Jesus und die Anfänge der Christologie. Methodologische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens, Neukirchen-Vluyn 2001, 62-89.

nicht die sinnliche Wahrnehmung, sondern die Einheit und Vielheit des Gedachten der Geschichte der spekulativen Vernunft, der Welt der nachmetaphysischen Moderne und der Sprachdimension der Postmoderne. Dieses Gedachte wird nun als in sich und von sich unterschiedene, begrenzte und damit geordnete Vielfalt dargestellt.⁹¹ Einheitspunkt ist hierbei nicht mehr eine wie auch immer geartete transzendente Subjektivität im Sinne Kants, sondern die gemeinsame Bezugnahme der Denkpositionen auf die ihrerseits gegebene und zwar sprachlich gegebene *transzendente Weisung*. Die drei möglichen Verhältnisse des Denkens zur Weisheit entsprechen den Qualitätskategorien der Realität, der Negation und der Limitation.⁹²

Es kann im Zusammenhang der Frage nach der Gegenwart der Offenbarung im Aufbau der systematischen Theologie nicht darum gehen, diese Verhältnisse noch einmal in extenso darzustellen,⁹³ nur so viel ist für ein erstes Verständnis des Gemeinten unverzichtbar: Die spekulative Vernunft der zweiten und dritten Epoche abendländischen Denkens verhält sich zur christlichen Offenbarung gemäß der Kategorie der „Realität“ bzw. nach Art eines „bejahenden Urteils“. Sie setzt die Realität der Offenbarung voraus, bejaht diese und birgt sie in eine angemessene Logik. Diese These ist für die mittlere Epoche der Metaphysik ohne jeden Zweifel eine offenkundige Tatsache. Vor allem in den Positionen des Origenes, Augustinus und Thomas von Aquin birgt sie die gegebene Offenbarung in eine adäquate Logik.⁹⁴ Die *philo-sophia* unterstellt sich der *sophia* und wird mithin „hypothetisch“⁹⁵. Das Denken dieser Epoche ist grundlegend für jede christliche Theologie bis heute. Es liegt aber auch auf der Hand, dass die dritte Epoche von der christlichen Offenbarung, von ihrem Kern-Gedanken, der Menschwerdung Gottes, hervorgerufen wurde – nunmehr gemäß einer „disjunktiven“ (dialektischen) Logik. Gott und Mensch treten in eine Wechselwirkung oder Gemeinschaft – *communio*.⁹⁶ Die Konsequenzen dieses Gedankens bedürfen aller-

91 Erstmals geleistet wurde diese Darstellung von H. Boeder in seinen beiden Hauptwerken: Topologie der Metaphysik (wie Anm. 33) und Das Vernunftgefüge der Moderne (wie Anm. 31).

92 Zu den entsprechenden Urteilsformen schreibt I. Kant, Logik, AA Bd. 9, 103f.: „Im bejahenden Urtheile wird das Subjekt unter der Sphäre eines Prädikates gedacht, im verneinenden wird es außer der Sphäre des letztern gesetzt, und im unendlichen wird es in die Sphäre eines Begriffs, die außerhalb der Sphäre eines andern liegt, gesetzt.“

93 Kant, Logik, AA Bd. 9, 103f. Zur aktuellen Verwendung und Deutung der Kategorien siehe Ruhstorfer, Konversionen (wie Anm. 79) 39-47.

94 Für Augustinus ist dieses Verhältnis expliziert, in: Konversionen (wie Anm. 79) 219-310.

95 Zur hypothetischen Logik der Zweiten Epoche siehe Boeder, Topologie (wie Anm. 33) 683.

96 Die grundsätzliche Christlichkeit setzen in je eigener Art die Arbeiten von Walter Kasper, Wolfhart Pannenberg, Hansjürgen Verweyen, Thomas Pröpper, Georg Essen, Vittorio Hösle voraus. Es muss nicht eigens betont werden, dass sich Fichte, Hegel und Schelling

dings noch einer ausführlichen eigenständigen Untersuchung. Grundsätzlich ist das heutige Denken gehalten, sich sowohl vom modern „destruktiven“ Verhältnis zur metaphysischen Tradition im Ganzen als auch vom postmodern „dekonstruktiven“ zu unterscheiden und zur Anerkennung des in ihr Vollbrachten überzugehen.

In der nachmetaphysischen Moderne negieren vor allem Marx, Nietzsche und Heidegger den vor der spekulativen Vernunft verantworteten Glauben an die Wahrheit der christlichen Offenbarung.⁹⁷ Die Negation impliziert aber die Setzung einer Gegen-Wahrheit, die gemäß dem Grundzug der Moderne weltlicher Art ist. Die neue Welt wird der alten, durch die Erfahrung der Enteignung des Menschen in seinem Wesen gekennzeichneten, entgegengesetzt. Die „kommunistische Gesellschaft“, der „Übermensch“, das „Geviert“ geben Auskunft von der Beschaffenheit des durch die eschatologische Krise herbeigeführten Endzustands der Welt. Dort, wo diese Erwartungen mit Gewalt herbeigezwungen werden, ereignen sich die Totalitarismen der Moderne, deren Inbegriff der Stalinismus und der Hitlerismus abgeben. Die Erfahrung einer totalitären Herrschaft ist der Ausgangspunkt des postmodernen Denkens, wie bereits angedeutet wurde.

Die Postmoderne wendet sich gegen jede Form von Unterschied im Ganzen. Sowohl die Bejahung der Metaphysik als auch die Verneinung der Moderne werden dekonstruiert. Das Feindbild ist die Aufhebung der Gegensätze in eine höhere und eschatologisch gewendete letzte Einheit. Gegen Einheit und Ganzheit, gegen jedwede *archê* im Sinne von Anfang und Vollendung, gegen das Ja und Nein richtet sich ihre *de-limitative Logik*. Nach Art des unendlichen Urteils wird jede Bestimmtheit aufgeschoben: nicht so, nicht so, nicht so, ohne jemals zu einer neuen Position zu kommen. Das „Gleiten“ oder die „Schwebe“ charakterisieren das Denken der „différance“, das bei Derrida seine ausgereifteste Gestalt annimmt. Jedoch hat schon Foucault das Spiel aus Limitation und Transgression als das Signum der jüngsten Denkart angenommen: „Vielleicht wird sie [Erfahrung der Überschreitung] eines Tages ebenso entscheidend für unsere Kultur und ebenso vergraben in ihrem Boden erscheinen wie

durchweg als christliche Denker begriffen haben. Zur disjunktiven Logik siehe Boeder, Topologie (wie Anm. 33) 684, zu Kants Verhältnis zur Offenbarung siehe Ruhstorfer, Kirchlichkeit und christlicher Offenbarungsglaube bei Immanuel Kant (wie Anm. 81).

97 Siehe Ruhstorfer, „Der Gottmensch in Knechtsgestalt“. Marx, Nietzsche und Heidegger – drei maßgebliche Negationen metaphysischer Christologie, in: H. Zaborowski, A. Denker (Hgg.): Heidegger – Nietzsche, Amsterdam 2006.

unlängst noch für das dialektische Denken die Erfahrung des Widerspruchs.“⁹⁸

Nebenbei bemerkt, bestätigt ein Verweis auf das semiotische Dreieck die These von der Geschlossenheit der drei kategorialen Verhältnisse, da in jeder der drei Dimensionen ein anderer Anfang gemacht wird. Die spekulative Vernunft setzt mit dem Primat der Idee ein. Dies lässt an das Bezeichnete im Sinne einer geistigen Größe oder eines Begriffs denken: *Das Signifikat*. Die moderne Besinnung nimmt ihren Ausgangspunkt bei einer weltlichen Sache, auf die das Bezeichnete – nach modernem Selbstverständnis – nur sekundär bezogen ist: *Der Referent*. Die Postmoderne nun verweigert zwar, die Eindeutigkeit eines Anfangs oder Ursprungs anzuerkennen, doch ist offenkundig, dass hier der Primat den sprachlichen Verhältnissen oder den Zeichen zukommt: *Der Signifikant*. Letzterer bleibt in verwandelter Bedeutung auch das Vorzeichen unter welchem die aktuellen Überlegungen stehen. Dass der Anfang mit einem Zeichen oder mit einem Wort gemacht werden muss, dem kommen nicht nur die neueren theologischen Entwicklungen entgegen, sondern auch die Heilige Schrift selbst, wenn etwa Christus als ein Zeichen vorgestellt wird, dem widersprochen wird (Lk 2,34).

Um die prinzipielle Differenz zwischen der transzendentalen Weisung und den kategorialen Verhältnissen zu verdeutlichen, vermag ein Blick auf die Hegelsche Beschreibung der Qualitätsurteile Entscheidendes beizutragen. Nach Hegel stellt das Urteil der Qualität den Anfang der verschiedenen Urteilsformen dar, denn die Qualität des Urteils entscheidet über das „Dasein“ einer Sache.⁹⁹ Es geht also um die Gegenwart von etwas Bestimmtem. Doch was besagen hier Gegenwart und Dasein? Es ist auf unsere geschichtliche Situation zu blicken. Wenn die Rede von Gegenwart, Präsenz und Dasein mit Ohren Vattimos oder Derridas gehört wird, ist sofort an die heideggerische Bestimmung des Seins als „Anwesen“, bzw. des Menschen als „Dasein“ zu denken, will sagen als dasjenige Seiende, dem es in seinem Sein um das Sein selbst geht. Nach dem bisher Gesagten ist aber klar, dass an unserem Punkt des Denkens nicht das heideggerische Seyn selbst, nicht das mit Rahner existentiell gedeutete *ipsum esse subsistens* in Frage steht, sondern die Gegenwart von etwas Gesagtem, das Dasein eines anfänglichen Wortes. Entsprechend ist

98 Préface à la transgression, in: Dits et écrits par Michel Foucault 1954-1988, 4 Vols. ed. par Daniel Défert et François Ewald, Paris 1994, 236.

99 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt 1996, 311ff.

der Mensch nun derjenige, der auf das Vernehmen dieses Wortes angelegt und angewiesen ist.

Dennoch ist hier auch an jene *gigantomachia peri ousias* zu erinnern, von welcher Platon im Sophistes (246a) spricht. Platon beschreibt ein „unermessliches Schlachtgetümmel“ zwischen denen, die das materielle Sein für das wahre halten und denen, welche die Idee als den Ort des wahren Seins annehmen. Dabei geht der Streit für Platon wie für uns um nichts Geringeres als um das Anwesen der Maßgabe schlechthin und das bedeutet jetzt: *die Gegenwart der biblischen Offenbarung, das Dasein des Grundes*. In Anklang an Platon sind folgende Kombattanten zu unterscheiden: Die spekulative Vernunft machte die Idee, den Begriff, das Geistige als den Ort des wahren Seins aus. Dabei barg sie die transzendente Weisung in die reine Vernunft und übersetzte den Grund in das erste metaphysische Prinzip. Die Moderne wollte das wahre Sein aus jenem Himmel auf die Erde herabziehen.¹⁰⁰ In der Weltlichkeit der Welt fand das moderne Denken seine wahre Bestimmung. Jenseits dieser beiden Pole hat sich die Sphäre der Postmoderne ausgebildet, welche sich zwischen Idee und Erscheinung in der *chôra*, will sagen in der quasiursprünglichen *différance* als dem Raum der (Un-) Wahrheit eingerichtet hat. Als viertes Verhältnis gilt es jetzt, die *alêtheia* im Sinne der mittelbaren Offenbarkeit der christlichen Weisung einzusehen. Deren Dasein offenkundig zu machen, ist die Aufgabe der Theologie wie auch der erneuerten Philosophie.

Entscheidend ist hierbei: „Das Urteil des Daseins ist aber auch das Urteil der Inhärenz“.¹⁰¹ Dies besagt generell, dass das Prädikat des qualitativen Urteils als unselbstständig auftritt und dem Subjekt inhäriert. Es gewinnt erst in ihm sein Dasein und seinen Halt. Als Subjekt des Urteils erscheint aber in unserem Zusammenhang die transzendente Weisung, als Prädikat werden die kategorialen Verhältnisse angesehen. Daraus folgt, dass diese unselbstständig sind und jener inhärieren. Sie finden erst in ihrem Bezug zur biblischen Offenbarung ihren Grund. Anders gewendet: Die transzendente Weisung ist die Bedingung der Möglichkeit der kategorialen Verhältnisse, die sich in der Geschichte der spekulativen Vernunft, der Welt der modernen Besinnung und der postmodernen Sprache der De-limitation auseinanderlegen. In sich enthält die biblische Offenbarung die

¹⁰⁰ Vgl. Platon, Sophistes 246a.

¹⁰¹ Hegel, Logik II (wie Anm. 99) 311: „Das Urteil des Daseins ist auch das Urteil der *Inhärenz*; weil die Unmittelbarkeit seine Bestimmung, im Unterschiede des Subjekts und Prädikats aber jenes das Unmittelbare, hierdurch das Erste und Wesentliche in diesem Urteile ist, so hat das Prädikat die Form eines Unselbständigen, das am Subjekte seine Grundlage hat“.

Potenzen, welche in der Geschichte, Welt und Sprache entfaltet wurden. Doch nur wenn diese kategorialen Verhältnisse auf die entzeitlichte, weil sich selbst stets zu neuer Gegenwart bringende transzendente Weisung bezogen bleiben, fallen sie nicht einfach in den Orkus des bloß Vergangenen. Die transzendente Weisung gleicht einem Nagel in der Wand, welcher das kategoriale Gemälde trägt. Doch nur durch die kategorialen Verhältnisse, wie durch geschliffenes Glas hindurch betrachtet erscheint die Offenbarung in ihrem ganzen Reichtum und ihrer ganzen Schönheit. Den transkategorialen Unterschied zwischen dem Wort Gottes und dem Wort des Menschen wahrzunehmen, ist niemals ausschließlich Sache des Einsehens und Verstehens, vielmehr bedarf es auch willentlichen Zustimmung, um für wahr zu nehmen, dass das Wort Gottes zur Geschichte, zur Welt und zur Sprache kam.¹⁰²

Hier manifestiert sich gerade nicht die Rückkehr zu einem metaphysischen Prinzip, dessen Herrschaft denknotwendig anzuerkennen wäre, sondern die *Freiheit des begründeten Glaubens*. Der transzendente Grund der kategorialen Entfaltung der Gottes-Rede (im spekulativen Bergen, im modernen Negieren und Substituieren sowie im postmodernen Dekonstruieren) selbst ist schlechthin von eigener Gegenwart, allerdings nicht von der Gegenwart des stillgestellten Jetzt der Metaphysik, welche noch auf die Essenz der Dinge bezogen ist, sondern von einer stets erneuerten Gegenwart des Zuspruchs.¹⁰³ Das geoffenbarte Wort Gottes spricht sich uns zu. Auch wenn das Hören des Wortes nicht mehr von metaphysischer oder existentialer Notwendigkeit getragen ist, bleibt es doch auch nicht willkürlich. Die *potentia oboedientialis* – um noch einmal an K. Rahner zu erinnern – ist an unserem Ort des Denkens und Glaubens als die Möglichkeit und das Vermögen aufzufassen, der göttlichen Weisung entgegenzuhören – *ob-audire*. Das Entgegenhören ist geleitet und gefügt durch die kategorialen Verhältnisse. Die von der Offenbarung hervorgerufenen rationalen Topoi geben den Blick auf die eigentümliche Logik der Offenbarung selbst frei. Das derart in seiner Logik erschlossene Wort Gottes wird gegenwärtig, es wartet auf unser Entgegenkommen.

102 Vgl. 1 Thess 2,13: „Darum danken wir Gott unablässig dafür, dass ihr [das] Wort [λόγος] Gottes, das ihr durch unsere Verkündigung empfangen habt, nicht als Menschenwort angenommen habt, sondern als das, was es in Wahrheit ist, als Gotteswort, das in euch, den Glaubenden, wirksam ist.“

103 Siehe dazu H. Boeder, Göttliche Paradoxa 511, in: Sapientia 54 (1999) 499-512.

IV. Skizzen zur „archäologischen“ Anlage der Systematischen Theologie

Einer gegenwärtigen Dogmatik können diese philosophischen und fundamentaltheologischen Sachverhalte nicht gleichgültig sein. Gewiss, der vom 2. Vatikanischen Konzil geforderte Aufbau dogmatischer Traktate hat große Plausibilität und vieles ist von der historischen Erschließung der Heiligen Schrift sowie der theologie- und dogmengeschichtlichen Entfaltung für eine systematische Darstellung der Lehre zu lernen, dennoch besteht die berechtigte Frage, ob *neben* diesem an der historischen Entfaltung orientierten Modell in unserer speziellen geistesgeschichtlichen Situation nicht ein zweiter, komplementärer Zugang zur Wahrheit der Offenbarung gedacht werden kann, der den besonderen Herausforderungen der Zeit gerecht wird. In wenigen Thesen sollen daher Eigenart und Ertrag einer „archäologischen“ Theologie aufgezeigt werden.

1. *Sprache*: Die „archäologische“ Dogmatik weiß sich dem Paradigma der „Sprache“ verpflichtet, sie verortet sich also nach dem linguistic turn. Ihr Ausgangspunkt ist nicht mehr der metaphysische Wesens- oder Naturbegriff in irgendeiner seiner epochalen Ausprägungen. Entsprechend kann Gott primär weder als höchste Idee des Guten wie in der ersten Epoche (Platon) noch als höchste Ursache alles Geschaffenen wie in der zweiten (Thomas) noch als absoluter Begriff wie in der letzten (Hegel) gedacht werden. Auch wird als Ausgangspunkt keine weltliche Erfahrung im Sinne der Moderne angenommen, sei es im Sinne einer geschichtlichen Erfahrung (Panzenberg), sei es im Sinne einer transzendentalen Erfahrung (Rahner). Der Anfang, das Prinzip, der Grund muss vielmehr in der „Sprache“ gesucht werden, wie sie im zeitgenössischen Denken präfiguriert ist. Allerdings ist dabei die Sprache der Offenbarung von der an-archischen Sprache der Postmoderne zu unterscheiden. Der Unterscheidungsgrund liegt genau in der Anerkennung der *archê*.

2. *ARCHÄO-logie*: Ausgehend vom gegenwärtigen Denken werden Schichten von unterschiedlichen Denkart abgetragen, um so zu einem Anfang der Sprache zu kommen. Die Schichten des Denkens werden in Anlehnung an Michel Foucault als „Diskursformationen“ aufgenommen. Dabei wird versucht, im „Archiv“ des Gedachten, eine „Logie“, d.h. rationale Figuren und letztlich eine Ordnung der Dinge zu finden. Diese Ordnung unterscheidet sich jedoch von der Foucaultschen Archäologie des Wissens durch die Annahme eines ersten maßgeblichen Grundes. Was trägt das Haus der Sprache, in welchem wir wohnen? Eine Ordnung bedarf einer architektonischen Fügung, die durch einen Grund (*archê*) gehalten wird. Grabend, suchend, unterscheidend und ordnend werden

logische Strukturen im Gedachten, Denkformen, sowie deren Zusammenhänge freigelegt und ihre Gründung in der transzendentalen Weisung aufgezeigt. Deshalb versteht sich diese archäologische Dogmatik auch als eine *theologische Prinzipienlehre*. Dabei zielt die Dogmatik weniger auf eine „Lehre“ im Sinne normativer Sätze, als auf eine Einweisung in die Bestimmung des Menschen gemäß der Heiligen Schrift.

3. *Die Archäo-LOGIE*: Der gesuchte Anfang soll, als Gesagtes, aufgenommen werden, mehr noch als ein Gewiesenes und zwar von *logischer* Gediegenheit. Dabei gilt der Grundsatz: Nur was an sich selbst vernünftig ist, kann die Geschichte der spekulativen Vernunft, die Welt der modernen Besinnung und die (un-)vernünftige Sprache der Postmoderne hervorrufen. Da die Offenbarung aber resultativ in den Blick rückt, kann bei der Erschließung der Heiligen Schrift bereits die dogmatische Entfaltung vorausgesetzt werden.¹⁰⁴ Das meint jedoch nicht nur die im strengen Sinne und mithin durch das kirchliche Lehramt dogmatisierten Aussagen – sie stellen nur einen besonderen Fall dar –, sondern die rationale Entfaltung des Grundes in der Tradition der spekulativen Theologie sowohl der Kirchenväter und der Doctores der Mittleren Epoche als auch der neuzeitlichen Philosophie der Freiheit. An unserem geschichtlichen Ort beschränkt sich die Wirkung der christlichen Offenbarung aber nicht nur auf die philo-sophische *Position*, vielmehr gilt es, darüber hinaus deren moderne *Negation* und postmoderne *De-limitation* einzubeziehen. Auch die weltlich gewordene Welt und die sprachlich-mediale Postmoderne tragen zum Erschließen der Logik der Offenbarung bei. So hat die moderne Besinnung etwa bei Marx, Nietzsche oder Heidegger ein neues Licht auf die weltliche Dimension des menschlichen Daseins geworfen, um hier nur an dessen gesellschaftliche Verfasstheit, an deren psychologisch-vitale Tiefendimension und an deren Existentialität zu erinnern.¹⁰⁵ Die Postmoderne hingegen hat vor den Gefahren des Totalitarismus gewarnt und das Augenmerk auf die Ausgegrenzten, die Marginalisierten und die Anderen gelegt. Dennoch bleiben vor allem die spekulativen Explikationen der Offenbarung wegweisend, denn sie lassen in besonderer Weise die Rationalität der christlichen Weisung hervortreten. Auch hier ist zu

104 Vgl. *Ratzinger*, Schriftauslegung im Widerstreit (wie Anm. 22) 21: „Das Dogma, dem der Boden der Schrift entzogen worden ist, trägt nicht mehr. Die Bibel, die sich vom Dogma gelöst hat, ist zu einem Dokument des Vergangenen geworden und gehört damit selbst der Vergangenheit an.“

105 Diese begrenzte Aufnahme modernen Denkens ist in herausragender Weise bereits in der Pastoralkonstitution des 2. Vatikanums, *Gaudium et spes*, geschehen. Hier zeigt sich, was es bedeutet, wenn sich die Kirche der Welt öffnet.

betonen: In Frage steht das Gefüge des Gedachten oder die Statik des Baus der Offenbarung mit Blick auf das menschliche Wohnen.¹⁰⁶

4. *Die Offenbarung*: Das anfängliche Wort ist in Jesus Christus zur Welt gekommen. Im „jüdischen Wandercharismatiker“ Jesus von Nazareth ereignet sich die Selbstmitteilung Gottes. Seine Worte und seine Taten werden zur Maß-Gabe schlechthin, in ihnen wird die Liebe Gottes zu den Menschen anschaulich. Jesus verkündigt das Anbrechen des Gottesreiches, er lehrt die Liebe als die Mitte des Gesetzes, er heilt, er vergibt Sünden, er weiß sich mit einer besonderen Vollmacht und mit einer besonderen Nähe zum himmlischen Vater ausgezeichnet. Vor allem aber sein Tod gibt seinen Anhängern zu denken. Nicht bestimmte Einzelheit, sondern die Ganzheit dieses Lebens und Sterbens lassen Christus als eschatologischen Mittler zwischen Gott und Mensch erscheinen. Die Offenbarung in Jesus von Nazareth will als ganze für wahr genommen werden. Nicht schon die bloße sinnliche Wahrnehmung erschließt die Fülle der Wahrheit, wie denn auch zur Zeit Jesu nicht jedem angesichts der persönlichen Begegnung die Augen aufgingen. Niemand kann in Jesus den Sohn Gottes erkennen, wenn es ihm nicht vom Vater gegeben ist (Mt 11,27). Das Geschehene bedarf der Deutung im Geist der Wahrheit. Die maßgebliche Exegese des Ereignisses vollzieht sich in den Schriften des Neuen Testaments, die deshalb auch als inspiriert gelten und so auch selbst Mitteilung Gottes sind. Hier wird der Verkündigende selbst zum Verkündigten. Und erst in der Verkündigung von Tod *und* Auferstehung hat die Offenbarung ihren sprachlichen Grund, denn erst hier zeigt sich, dass der Gekreuzigte und Auferstandene der Sohn Gottes ist (Röm 1,4). Derjenige, der da starb, ist selbst Gott, er ist, um genau zu sein, der anfängliche *logos* Gottes, der Fleisch wurde (Joh 1,1.14). Wiewohl gerade die neuere Exegese etwa in Gestalt der „third quest“ nach dem historischen Jesus wieder mehr und deutlicher die Kontinuität zwischen Jesus und Christus hervorhebt,¹⁰⁷ ist zu betonen, dass nicht das historische *factum brutum* Inhalt des christlichen Glaubens ist, sondern etwas Gedachtes, das zwar die Geschehnisse voraussetzt, das aber im Bekenntnis κύριος Ἰησοῦς Χριστός seine Mitte hat. Für die Glaubwürdigkeit dieses Gedachten ist nicht nur die historische Rückfrage von Bedeutung, sondern auch die innere Logik und die Wirkung, welche durch das Evangelium hervorgerufen wurde. Sowohl die Logik der

106 Zur Eigentümlichkeit dieses logischen Erschließens siehe H. Boeder, Logotektonisch Denken, in: Sapientia 53 (1998) 15-24 und Ruhstorfer, Konversionen (wie Anm. 79). Dort findet sich nicht nur eine abstrakte Einleitung (47-51), sondern auch die konkrete Durchführung der Logotektonik eines biblischen Textkorpus am Beispiel des Paulus (311-446).

107 Zum Ganzen G. Theißen, A. Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 2001.

Offenbarungsschriften als auch deren Wirkung sind die Sache der systematischen Theologie. Das Erschließen der Logik meint aber nicht eine Repristinierung metaphysischer Wesensaussagen oder die analytische Formalisierung der Frohen Botschaft. Die Eigentümlichkeit der Heiligen Schrift selbst muss berücksichtigt werden, denn nur so kann sie „aus sich selbst gesehen, bedacht und befragt werden“.¹⁰⁸ Hier geht es ebenso wenig um eine scholastische *cognitio Dei*, wie um unanschauliche transzendente Gotteserfahrungen. Das Neue Testament und die biblische Offenbarung überhaupt bieten ein anschauliches Wissen von der Bestimmung des Menschen. Das Wohnen des Menschen in seinem alltäglichen Aufenthalt, in seinem Tun und Lassen wird bestimmt. Die Spitzenaussagen der klassischen Theologie finden sich zumeist nur am Rande von konkreten Aussagen zu einer bestimmte Situation menschlichen Lebens. Die Bibel bietet gerade keine Instruktion über den dreifaltigen Gott, keine Erörterungen über die Einheit und Transzendenz Gottes. Auch Allmacht, Güte oder Allwissenheit Gottes werden nicht „theoretisch“ abgehandelt – entsprechende Ausführungen finden wir in der Geschichte der philosophischen Theologie –, aber die Eigenschaften Gottes erscheinen auch nicht schlechthin „praktisch“, sondern jenseits dieser Unterscheidung wird für den Aufenthalt des Menschen, den *êthos*, eine göttliche Weisung gegeben,¹⁰⁹ die in eigentümlicher Weise immer wieder neu aktualisiert werden kann.

5. *Die Topologie*: Die archäologische Dogmatik ist ihrem Wesen nach Topologie.¹¹⁰ Sie arbeitet mit entsprechender Verhaltenheit die entscheidenden Orte heraus, welche in der Geschichte der kategorialen Verhältnisse zur transzendentalen Weisung insgesamt jeweils einen Unterschied im Ganzen gemacht, will sagen ein neues Paradigma eröffnet haben – beginnend mit dem gegenwärtigen Ort des Denkens. Insofern die Topologie auf eine erneute Anerkennung des Anfangs in unserer Gegenwart zielt, handelt es sich hier nicht bloß um das pluralistische Aufreihen von Positionen, sondern jeder

108 Ratzinger, Kommentar zu *Dei Verbum* (wie Anm. 12) 577.

109 Bei seiner Abhandlung „Über den Humanismus“ (Frankfurt ⁸ 1981, 45) stellt Heidegger auch die Frage nach der „Ethik“: „*Êthos* bedeutet Aufenthalt, Ort des Wohnens. Das Wort nennt den offenen Bezirk, worin der Mensch wohnt. Das Offene seines Aufenthaltes läßt das erscheinen, was auf das Wesen des Menschen zukommt und also ankommend in seiner Nähe sich aufhält.“ Weil aber das, was auf den Menschen „zukommt“, nicht das Sein, sondern die transzendente Weisung ist, wird auch die christliche Ethik, will sagen die Moraltheologie von den aktuellen Überlegungen zur Aufbau und Methode der systematischen Theologie betroffen.

110 Vgl. K. Lehmann, Dogmengeschichte als Topologie des Glaubens. Skizze zu einem Neuansatz, in: W. Löser, K. Lehmann, M. Lutz-Bachmann (Hg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1985, 513-528, darin vor allem den Abschnitt 3.3. Topologische Ergänzung der Dogmenhermeneutik, 525ff.

Topos wird auf seine Erschließungskraft für die Fülle der Wahrheit hin untersucht. Dabei bleibt einerseits die Vielfalt erhalten, jedoch wird jedes Denken grundsätzlich begrenzt aufgenommen und auf das Gesamtgefüge bezogen.

Zuerst muss die de-konstruktive Denkart in ihren kritischen Potentialen berücksichtigt werden, denn sie kommt unserem nach-postmodernen geschichtlichen Ort am nächsten. Auch wenn ihr die geringste Erschließungskraft für die Offenbarung zukommt, enthält sie doch nur noch die Spur des Verlöschens der Spur. Die postmoderne Be-Entgrenzung ist zu limitieren. Sodann wird die Spur der transzendentalen Weisung in der modernen Negation aufgenommen. Sie ist von größerer Weisungskraft, denn einerseits enthalten sie den Abdruck des Anfangs *ex negativo* in sich und andererseits substituieren sie die christliche Bestimmung des Menschen durch die modernen Utopien, um nur noch einmal an die kommunistische Gesellschaft, den Übermenschen und die Ankunft des letzten Gottes zu erinnern. Ihre Besinnung auf die Weltlichkeit der Welt und auf den bloß anthropologischen Menschen bleibt auch für unsere Zeit begrenzt verbindlich, allerdings bleibt die Negation als solche zu negieren. Der positiven Entfaltung der Offenbarung in der klassischen Theologie- und Philosophiegeschichte kommt für eine archäologische Dogmatik die größte Bedeutung zu. Das Denken eines Origenes, eines Augustinus, eines Thomas von Aquin – um die mittlere Epoche zu nennen –, aber auch eines Kant, Fichte oder Hegel ist prinzipiell, wenn auch in topologischer Weise begrenzt, zu bejahen. In diesem Zusammenhang werden auch die Entfaltungen der *doctrina christiana* durch die Konzilien und Dogmen der Kirche ihren geschichtlichen Ort finden.¹¹¹ Insofern aber nach katholischem Verständnis der Tradition der Kirche und dem kirchlichen Lehramt eine besondere Autorität zukommt, die auf der bleibenden Gegen-

111 Es ist nun anzumerken, dass hier von der *Kirche* als einem ausgezeichneten Wohnort im bereits erwähnten Sinn die Rede ist. Insofern aber nun aber der *bürgerliche Staat* als die herausragende Frucht der Dritten Epoche abendländischen Denkens angesehen werden kann, auf welchen in besonderer Weise auch die neuzeitliche Metaphysik bezogen ist, müssen mit Blick auf den Staat als Wohnort die angedeuteten Verhältnisse modifiziert werden. Souverän des bürgerlichen Gemeinwesens ist das Volk, das durch seine prinzipielle Freiheit und Vernünftigkeit ausgezeichnet ist. In je eigener Weise haben Kant, Fichte und Hegel die Christlichkeit des neuzeitlichen Prinzips aufgewiesen. So verweist auch die höchste Autorität im bürgerlichen Gemeinwesen auf einen vor-philosophischen Grund der in der biblischen Offenbarung gefunden werden kann. Der Gedanke, dass Gott Mensch geworden ist, trägt auch den Gedanken der absoluten Freiheit im Wesen des Menschen. Für ein bürgerliches Verständnis der Offenbarung kommt allerdings der bürgerlichen Philosophie eine prinzipielle Bedeutung zu. Neuzeitliche Autonomie und Christentum können nicht gegeneinander ausgespielt werden. In diese Richtung weisen auch Formulierungen etwa des deutschen Grundgesetzes, der bayerischen und der baden-württembergischen Verfassung.

wart des Heiligen Geistes beruht, können diese in ihren dogmatischen Spitzenaussagen nicht mehr rein den kategorialen Verhältnissen zugerechnet werden, wiewohl sie voll und ganz der Heiligen Schrift unterstellt sind.¹¹² Damit aber beginnt sich eine Topologie abzuzeichnen, die an die *loci theologici* denken lässt und deren erste, grobe Skizze wie folgt aussehen könnte:

1. Die transzendente Weisung:
 - a) Die Heilige Schrift
2. Die Kirche:
 - a) Die Tradition
 - b) Das Lehramt
3. Die kategorialen Verhältnisse:
 - a) Die Geschichte der spekulativen Vernunft
 - b) Die Besinnungen der Moderne
 - c) Die De-Limitationen der Postmoderne

Die Topoi sind in ihrem Gefüge aufzunehmen und auf ihren Grund, die Offenbarung, zu beziehen, auf die sie, je nach ihrer Dignität ein eigenes Licht werfen.¹¹³ Sie können durchaus in jedem der klassischen dogmatischen Traktate ihre Anwendung finden. So kann eine archäologische Gotteslehre mit dem Verlöschen des Verlösens der Spur Gottes beginnen und über die Negation Gottes zur Affirmation fortschreiten und schließlich mit der Entfaltung des biblischen Gott-Denkens für unsere geschichtliche Gegenwart enden. Dass die Kerntraktate wie Gotteslehre, Christologie, Gnadenlehre, Sakramentenlehre, Ekklesiologie leichter in der angedeuteten Weise ausgeführt werden können als die kleineren Traktate, wie etwa die Mariologie, versteht sich von selbst. Unzweifelhaft ist, dass z.B. die postmoderne Rede vom Tod des Menschen sowohl für eine Christologie als auch für eine theologische Anthropologie höchst bedeutungsvoll ist oder dass die neueren Zeichen- und Sprachtheorien für eine zeitgemäße Sakramentenlehre eine elementare Herausforderung darstellen.

Die „topologische“ Dogmatik bleibt der postmodernen Pluralität insofern verbunden, als sie das Gedachte in seiner Vielfalt aufnimmt. Auch die Archäologie kennt die Limitation, nun jedoch nicht mehr jene an-archische De-Limitation der Postmoderne, deren We-

¹¹² DV 10 (DH 4212ff.), vgl. hierzu *W. Beinert*, Theologische Erkenntnislehre, in: Ders. (Hg.), Glaubenszugänge (wie Anm. 4), 47-297, dort 93-187.

¹¹³ Noch einmal ist zu betonen, dass den „*loci alieni*“ (3.b und 3.c) natürlich ein anderer Status zukommt als dem „*locus proprius*“ (3.a), der wiederum in sich unterschieden werden muss. Es ist selbstverständlich, dass den „modernen“ und „postmodernen“ Theologien, die auf die Herausforderungen der Zeit reagiert haben, für die Erschließung der entsprechenden Dimensionen eine unverzichtbare Bedeutung zukommt, um hier nur an Karl Rahner und Michel de Certeau zu erinnern.

sen die Überschreitung ist, sondern die Erarbeitung fester Unterschiede, die auf ein Prinzip bezogen sind (*archê*). Das an der theologisch-philosophischen Tradition gelernte Unterscheiden lässt jedes Denken zu seinem Recht, d.h. zu seinem je eigenen Ort kommen. Diese Begrenzung der spekulativen Theologie der Metaphysik sowie der anthropologischen Theologie der Moderne führt nicht zu einer (un-)vernünftigen Oszillation, nicht zu einer in-humanen und ebensowenig zu einer a-humanen Denkart, sondern, wie schon Walter Kasper gefordert hat, zu einer Erneuerung der *theologischen* Theologie.¹¹⁴ Für sie ist jede vernünftige Denkform von Belang: *E pluribus unum*. Das not-wendige Eine aber ist das erschlossene Wort der Offenbarung.

Summary

The article shows the determinative presence of biblical revelation through a renewal of transcendental theology. Holy Scripture is accepted as a ‚transcendental directive‘ to which the ‚categorical conditions or relations‘ are constitutively referred. To the extent that these conditioned forms of thought in history are ‚archeologically‘ uncovered, their unconditioned basis outside of categorical history will be revealed. A corresponding dogmatics does not begin with an acceptance of revelation as such, but with the journey of reasoning which uncovers revelation as its integral part. The construction of systematic theology integrates the variety of historical forms of thought as its *loci theologici*.