

Ingolf U. Dalferth

Radikale Theologie



Radikale Theologie

Forum Theologische Literaturzeitung

ThLZ.F 23 (2010)

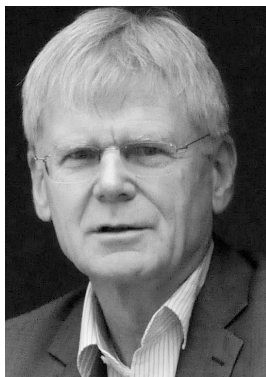
Herausgegeben von Ingolf U. Dalferth
in Verbindung mit Albrecht Beutel, Beate Ego, Andreas
Feldtkeller, Christian Grethlein, Friedhelm Hartenstein,
Christoph Marksches, Karl-Wilhelm Niebuhr, Friederike
Nüssel und Martin Petzoldt

Ingolf U. Dalferth

Radikale Theologie



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Ingolf U. Dalferth, Dr. theol., Dr. h. c., Dr. h. c., Jahrgang 1948, ist seit 1995 Ordinarius für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich und seit 1998 auch Direktor des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie in Zürich. Seit 2008 lehrt er zudem als Danforth Professor of Philosophy of Religion an der Claremont Graduate University in Kalifornien. Dalferth ist u. a. Hauptherausgeber der »Theologischen Literaturzeitung« (Leipzig) und der Publikationsreihe »Religion in Philosophy and Theology« (Tübingen) sowie Mitherausgeber der »Hermeneutischen Untersuchungen zur Theologie« (Tübingen). In den Jahren 2005 und 2006 erhielt er die Ehrendoktorwürden der Theologischen Fakultäten von Uppsala und Kopenhagen.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

2. Auflage 2012

© 2010 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig

Printed in Germany · H 7374

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Umschlag und Innenlayout: Kai-Michael Gustmann, Leipzig

Druck und Binden: Druckhaus Köthen GmbH

ISBN 978-3-374-02786-6

www.eva-leipzig.de

Let us say ›God‹ only when
we absolutely cannot avoid it.

R. W. Jenson

Vorwort

Dass dieses Buch in der Reihe Forum Theologische Literaturzeitung als erster Band der Neukonzeption erscheinen kann, war bis vor Kurzem nicht absehbar. Zu viele Freunde der Kirche schienen der Überzeugung, die theologische Buchproduktion in Leipzig sei am besten dadurch zu fördern, dass man sie zum Erliegen bringt. Zum Glück ist es anders gekommen.

Ich danke allen, die sich dafür eingesetzt haben, und nenne stellvertretend Herrn Arnd Brummer, der sich als verlässlicher Freund der Theologie erwiesen hat. Mein besonderer Dank gilt Frau Dr. Annette Weidhas, die sich für das unzeitgemäße Thema einer radikalen Theologie interessiert hat, und Frau Elisabeth Neijenhuis sowie meinem Assistenten Dr. Hartmut von Sass, die sich gewissenhaft um die Umbruchkorrektur verdient gemacht haben.

Ich widme die Studie meinem Lehrer Eberhard Jüngel, in dessen Texten ich immer wieder Neues entdecke und der nach wie vor verwundert sein dürfte, was ich aus seiner Theologie herauslese.

Mai 2010

Ingolf U. Dalferth

Inhalt

Einleitung	13
I. Hermeneutische Theologie	23
1. Eine philosophische Perspektive	24
2. Theologische Perspektiven	28
II. Tendenzen der Hermeneutik im 20. Jahrhundert	31
1. Verstehen als Ziel hermeneutischer Arbeit	33
2. Typen der Hermeneutik	36
3. Ansätze philosophischer Hermeneutik	40
III. Leitideen des Verstehens	45
1. Psychologische und grammatische Interpretation ...	45
2. Werkhermeneutik (Verstehen von etwas)	48
3. Subjekthermeneutik (Verstehen des Selbstverstehens) ..	49
4. Ereignishermeneutik (Verstehen des Verstehens)	51
IV. Theologische Hermeneutik und hermeneutische Theologie	59
1. Verstehen des Verstehens Gottes	59
2. Ansätze theologischer Hermeneutik	63
3. Glaubensverstehen und theologisches Verstehen ...	67
4. Negative und radikale Theologie	69
5. Verstehen im Horizont der Offenbarung	72
6. Das hermeneutische Erbe Bultmanns und Barths in der hermeneutischen Theologie	77
V. Das hermeneutische Denkmodell: Sprache als Wortgeschehen	83
1. Sprache als Selbstausslegung des Seins	83
2. Authentische vs. nichtauthentische Sprache	85

3.	Sprache als Wortgeschehen	87
4.	Wortgeschehen als theologische Grundkategorie	90
VI.	Zur Kritik der hermeneutischen Theologie	99
1.	Das Verstummen der Debatte	99
2.	Sein als Selbstausslegung: Die Sinn-Ontologie der hermeneutischen Theologie	104
2.1	Sinnprozess: Die Mit-Struktur des Sinns	105
2.2	Sinnmedien: Die Durch-Struktur des Sinns	106
2.3	Selbstausslegung: Die Als-Struktur des Sinns ...	107
2.4	Geschehen: Die Zeitlichkeit des Sinns	108
2.5	Verstehen: Die Für-Struktur des Sinns	109
3.	Selbstausslegung und Erkenntnis: Zur Erkenntnis- theorie der hermeneutischen Theologie	112
3.1	Akt-Extentionalität vor Akt-Intentionalität ...	112
3.2	Ereignis als Widerfahrnis	114
3.3	Selbstausslegung und begriffliche Konstruktion	122
3.4	Einheit und Vielfalt der Selbstausslegung	127
3.5	Rekonstruktion vs. Präskription	130
3.6	Selbstausslegung und Wahrheit	133
3.7	Selbstausslegung und Kopräsenz	137
VII.	Zum hermeneutischen Ansatz der hermeneutischen Theologie	139
1.	Von geschehener zu geschehender Verkündigung ..	139
2.	Unvereinbare hermeneutische Verfahren	141
3.	Kombination von Texthermeneutik und Sachhermeneutik	142
4.	Ungelöste Probleme	145
5.	Das Gemeinsame im Verschiedenen	148
6.	Die theologische Problematik der Kategorie des Wortgeschehens	151
VIII.	Hermeneutische Theologie als radikale Theologie	157
1.	Divergenzen hermeneutischer Theologie	157

2.	Wortgeschehen und Sprachereignis	160
3.	Wort-Gottes-Hermeneutik	164
4.	Theologische Ereignishermeneutik	165
5.	Hermeneutik göttlicher Subjektivität	168
6.	Hermeneutische Theologie heute?	170
IX.	Radikalisierung der Moderne	173
1.	Vorwärts leben, rückwärts verstehen	173
2.	Radikale vs. moderne Theologie	176
3.	Von extremsten Positionen aus radikal denken	184
4.	Radikale Hermeneutik und radikale Theologie	187
X.	Phänomenologie und Theologie	193
1.	Radikal denken	193
2.	Gegen die Vermengung von Theologie und Philosophie	194
3.	Vollzugssinn als phänomenologischer Schlüssel	202
4.	Aporien einer phänomenologischen Theologie	206
5.	Gottes Nichtphänomenalität	211
XI.	Resonanzanalyse der Offenbarung	219
1.	Bultmanns Glaubenstheologie	219
2.	Barths Offenbarungstheologie	223
3.	Systematische Unbestimmtheit und dogmatische Konstruktion	228
4.	Ereignishermeneutik der anaphorisch- kataphorischen Struktur des Glaubens	229
XII.	Radikale Theologie	235
1.	Heideggers Verstehensgrenze	236
2.	Sub ratione dei	242
3.	Ontologische Plastizität der Phänomene	244
4.	Möglichkeitshorizonte und Wirklichkeitsdimensionen	247
5.	Die gewöhnliche Sichtweise: Real und Ideal	250

INHALT

6. Radikale Konversion: Alt und Neu	254
7. Radikal neu: Glaube und Unglaube	259
8. Radikal anders: Schöpfer und Schöpfung	261
9. Radikale Präsenz radikaler Andersheit	267
10. Radikale Kontingenz und Trinität	271
11. Radikales Zeugnis	274
12. Distanzierung und Desorientierung	275
13. Neuorientierung	279
14. Gottes wirksame Gegenwart als Thema der Theologie	280

Einleitung

Dieses Buch ist ein Beitrag zur hermeneutischen Theologie im 21. Jahrhundert. Es analysiert kritisch das Programm dieser wichtigen Richtung evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert, nicht um sie theologiegeschichtlich einzuordnen und angesichts veränderter Problemlagen und neuer Herausforderungen der Vergangenheit zu überantworten, sondern um ihre Anliegen verständlich zu machen und in der Gegenwart pointiert zur Geltung zu bringen. Hermeneutische Theologie hat in all ihren Versionen versucht, sich nicht den Trends und Modethemen der Zeit anzupassen, sondern die Aufgabe und Bestimmung evangelischer Theologie unter den Bedingungen der säkularen Gegenwart radikal ernst zu nehmen, sie also nicht an den religionsnostalgischen oder religionskritischen Wunschvorstellungen mehr oder weniger wohlmeinender Zeitgenossen auszurichten, sondern aus der Wurzel christlicher Theologie im christlichen Glauben zu entwickeln. Ihre Anliegen waren und sind die einer radikalen Theologie. Um die geht es in diesem Buch.

Theologie ist Denkarbeit, und radikal denkt nicht, wer meint, dabei ›RADIKAL‹ groß- und ›denken‹ kleinschreiben zu müssen. Radikal sind Theologinnen und Theologen aber auch nicht dann, wenn sie ihre ganze Energie darauf richten, das Logos-Moment in ›Theo-logie‹ zu maximieren, indem sie das Theos-Moment minimieren. Das ist eine ebenso erfolgversprechende Strategie wie den Ast abzusägen, auf dem man sitzt. Man ist nicht dann ein besonders radikaler Theologe, wenn man alle Anstrengungen darauf richtet zu zeigen, dass es nicht nötig, möglich, sinnvoll oder angebracht sei, von Gott zu reden, sondern dass stattdessen die Menschen, ihre Erfahrungen, Nöte,

Probleme, religiösen Orientierungen, antireligiösen Vorbehalte oder areligiösen Lebensweisen ins Zentrum theologischen Denkens und kirchlichen Handelns gestellt werden müssten. Die Alternative ist eine Karikatur. Was hier gegeneinandergestellt wird, schließt sich theologisch nicht aus, sondern fordert sich gegenseitig.

Der reformatorischen Einsicht in eine elementare und umfassende Korrelation von Gotteserkenntnis und Menschenverständnis (*cognitio dei* und *cognitio hominis*) wird man allerdings nicht dadurch gerecht, dass man der Alltagserfahrung des menschlichen Lebens in der Welt und deren wissenschaftlicher Erforschung das Sahnehäubchen der Religion oder des Transzendenzbezugs aufsetzt. Dass es Religion und Religionen gibt, ist für christliche Theologie nicht der größtmögliche Glücksfall, sondern kann zur Ablenkung von ihrer eigentlichen Aufgabe führen. Solange man das, was ›Religion‹ genannt wird, als einen empirischen Sonderbereich oder Teilaspekt des menschlichen Lebens versteht, mit dem sich Theologie beschäftigt bzw. beschäftigen kann, macht man die Möglichkeit von Theologie von einer strittigen Wirklichkeit abhängig, die man – je nachdem – säkular schrumpfen oder postsäkular an Boden gewinnen sieht. Zudem hat sich für die wissenschaftliche Bearbeitung dieses empirischen und historischen Phänomenbereichs seit längerem die Religionswissenschaft etabliert, mit der eine so ausgerichtete Theologie in einen unglücklichen Konkurrenzstreit gerät. Doch das ist unnötig. Theologie muss sich mit der Religionswissenschaft nicht darum streiten, wer sich besser, angemessener oder berechtigter mit den Religionsphänomenen im menschlichen Leben auseinandersetzt. Sie gewinnt ihr gegenüber auch keinen Vorteil, wenn sie das Religionsthema anthropologisch oder soziologisch fundamentalisiert, also die Menschen grundsätzlich durch die Struktur von Religiosität bestimmt sieht (so dass sie auch dann nicht ohne Religion sind, wenn sie empirisch keine Religion praktizieren) oder die Gesell-

schaft grundsätzlich durch die Funktion von Religion geprägt versteht (so dass es areligiöse Menschen, aber keine religionsfreie Gesellschaft geben kann). Theologie hat es primär mit Gott, nicht mit Religion zu tun. Sie hat es mit wie auch immer bestimmter Religion nicht mehr zu tun als mit anderen Bereichen und Aspekten menschlichen Lebens. Und sie hat es auch dann primär mit Gott zu tun, wenn Gott für sie nur aufgrund von Gottes Beziehung zum menschlichen Leben und dessen Beziehung zu Gott ein Thema sein kann. Gott ist keine Größe im Leben und in der Welt neben anderen. Vielmehr gäbe es ohne Gott keine Welt und kein Leben und damit auch keine Möglichkeit, sich mit Gott oder Religion oder irgendetwas anderem zu befassen.

Das hat Folgen für die Theologie. Wer sich auf Gott ausrichtet, muss alles in den Blick nehmen, nicht nur den Sonderbereich religiöser Phänomene im menschlichen Leben. Insofern greift das Problemfeld theologischen Denkens prinzipiell über die Beschäftigung mit Religion und Religionen hinaus, steht kulturwissenschaftlichen Fragestellungen also nicht von vornherein näher als naturwissenschaftlichen oder lebenswissenschaftlichen. Theologie richtet sich auf Gott, nicht indem sie Gott zu einem Sonderthema neben anderen macht, sondern indem sie alles im Licht der wirksamen Gegenwart Gottes wahrnimmt, zu verstehen sucht, erforscht und durchdenkt. Sie ist Theologie, insofern sie sich darum bemüht, den Logos der Phänomene dieser Welt zur Sprache zu bringen, den diese im Licht der Präsenz Gottes manifestieren oder verdecken.

Dass sie das tut, zeichnet Theologie als *Theologie* aus. Wie sie es tut, kennzeichnet sie als *radikale Theologie*. Radikale Theologie thematisiert nicht nur alles im Licht der Gegenwart Gottes, sondern sie tut das in einem ganz bestimmten Horizont und von einem ganz bestimmten Standpunkt aus: dem des radikalen Orientierungswechsels vom Unglauben zum Glauben. Dieser Wechsel ist nicht selbst vollziehbar, sondern ein ganz kontin-

gentes Ereignis, das die Betroffenen aus gutem Grund nicht sich oder anderen, sondern allein Gott zuschreiben. Damit wird es nicht etwa erklärt und seine Kontingenz theologisch entschärft, vielmehr wird seine unerklärliche Kontingenz gerade umgekehrt durch den Verweis auf Gott festgehalten, gesteigert und vertieft. Indem sie konsequent und kompromisslos von diesem Ereignis her denkt, dessen Kontingenz durch den Verweis auf Gott radikal gesteigert wird, wird Theologie radikal. Sie entfaltet einen Ereignishorizont, in dem es durch den Rekurs auf Gott Raum für unableitbar Neues und damit eine neue Sicht auf alles gibt.

Radikale Theologie zielt nicht darauf, den Orientierungswechsel vom Unglauben zum Glauben herbeizuführen oder seine Möglichkeit aus vorgegebenen Erfahrungstatsachen oder Vernunftprinzipien zu deduzieren. Beides wäre töricht und Ausdruck einer gründlichen Verwirrung darüber, was für theologisches Denken möglich und sinnvoll ist und was nicht. Sie geht vielmehr von diesem Orientierungswechsel aus und sucht ihn, die Bedingungen seiner Möglichkeit sowie die Voraussetzungen und Folgen seiner Wirklichkeit von dieser selbst her zu erhellen und verständlich zu machen. Gäbe es diesen Wechsel nicht, gäbe es auch keine radikale Theologie. Das ihr Vorgegebene besteht aber nicht im empirischen Vorliegen bestimmter Lebensphänomene (Bekehrungserlebnisse), sondern im radikalen Wechsel des Orientierungsrahmens, in dem Lebensphänomene erlebt und verstanden werden. Dieser Wechsel ist nicht an bestimmte Phänomene gebunden, sondern kann überall auftreten, auch wenn er sich stets konkret ereignet, sofern er überhaupt stattfindet. Biographisch kann sich dieser Wechsel als sich plötzlich ereignendes oder unmerklich geschehendes Widerfahrnis vollziehen, das anderen kaum auffallen mag und einem selbst nur im Rückblick bemerkbar wird. Darin entspricht es dem christlichen Paradigma dieses Wechsels im Bekenntnis zu Jesus Christus, das diesen als den zur Sprache

bringt, in dem sich das Ende des alten und der Anfang des neuen Lebens ereignet hat: Die Welt ging zu Ende und eine neue Welt hat begonnen, und (fast) niemand hat es gemerkt. Gäbe es die Kirche nicht, würde man sich nicht daran erinnern. Aber dass es die Kirche gibt, ist kein Verdienst der Kirche. Und dass es sie noch immer gibt, auch nicht.

Radikal ist dieser Wechsel im biographischen wie im geschichtlichen Fall, weil er ein Neuanfang des Lebens ist, nicht nur eine Veränderung im Leben, ein Neuwerden (eschatologisches Ereignis), nicht nur ein Anderswerden (geschichtliches Ereignis). Zwar lässt sich dieser Orientierungswechsel lebensgeschichtlich und weltgeschichtlich immer auch als eine Veränderung und ein Anderswerden beschreiben und so in die Kontinuitäten des Lebens und der Geschichte einzeichnen. Aber seine Pointe ist, dass in diesen Kontinuitäten die Reihe des Alten nicht fortgesetzt, sondern eine Reihe des ganz Neuen begonnen wird, die nicht nur eine neue Reihe des Alten ist: Im Leben und in der Geschichte ist nicht nur ein anderer Fall des Alten, sondern etwas radikal Neues entstanden. Damit kann nicht mehr einsinnig, sondern nur noch eschatologisch differenziert (Alt/Neu) von Leben und Geschichte geredet werden. Allerdings nicht so, dass das Vorher das Alte und das Nachher das Neue ist, sondern so, dass die Unterscheidung von Alt und Neu auf das Leben und die Geschichte zuvor und das Leben und die Geschichte danach angewandt wird: Alles wird unter dem eschatologischen Unterscheidungsgesichtspunkt des Alten und des Neuen neu gesehen. Ebendeshalb ist es eine radikale Orientierungsveränderung.

Der radikale Orientierungswechsel vom Unglauben zum Glauben führt nicht zu einem neuen Leben in einer anderen Welt, sondern zu einer neuen Sicht des Lebens in dieser Welt. In dieser Sicht wird alles neu gesehen, auch das biographische bzw. geschichtliche Wechselgeschehen, das zu dieser Sicht führt. Dass dieses als Anderswerden verstanden und wissenschaftlich

mit allen gängigen Mitteln erforscht werden kann, wird also nicht etwa bestritten, sondern betont. Doch das Entscheidende würde verfehlt, wenn nicht beachtet würde, dass dieses Anderswerden im Glauben als *Neuwerden* verstanden und gelebt wird. Dem wird man nicht gerecht, wenn man es nur als hyperbolische Ausdrucksweise dessen versteht, was im ›eigentlichen‹ und wissenschaftlich strengen Sinn eben nur ein Anderswerden ist: Es gibt im Leben und in der Geschichte kein Neuwerden, sondern nur permanentes Anderswerden. Hat ein Leben erst einmal begonnen, kann es nicht mehr neu, sondern nur noch anders werden, solange es überhaupt wird und nicht beendet ist. Ist es neu, dann war es vorher noch nicht da (substantielles Werden), war es schon da, dann kann es nur noch anders, aber nicht mehr neu werden (akzidentielltes Werden). Neu ist ein Leben daher nur am Anfang, und der liegt ihm stets im Rücken. Aber auch sein Anfang ist ein Anderswerden, nicht des neuen Lebens, sondern des Zusammenhangs, in dem es auftritt. Tritt neues Leben auf, dann tritt es in den Zusammenhang der Geschichte ein. In diesem Zusammenhang aber ist sein Neuwerden ein Anderswerden dieses Zusammenhangs: Nicht das neue Leben, sondern die Geschichte verändert sich. Alles Neuwerden ist so ein Anderswerden, aber nicht jedes Anderswerden auch ein Neuwerden. Nichts, was da ist, kann neu werden, und wo immer Neues wird, ist sein Werden das Anderswerden eines Zusammenhangs, in dem es auftritt. Nicht das Neuwerden, sondern das Anderswerden ist die alles dominierende Kategorie.

Betrachtet man den Orientierungswechsel vom Unglauben zum Glauben ausschließlich in diesem Sinn als Anderswerden eines Lebens, dann erhebt man die ›gewöhnliche‹ Sicht zum Maßstab der theologischen und verfehlt damit deren Pointe. Diese versteht nicht alles Neuwerden ›letztlich‹ als Anderswerden, auch das Werden des Glaubens, sondern sie versteht *dieses bestimmte Anderswerden als Neuwerden*. Das geht nur, weil und insofern der Glaube einen prinzipiellen Überschuss gegen-

über allen Phänomenen des Lebens in den Sequenzen des Anderswerdens hat. Er lässt sich nicht auf eine Menge empirisch beschreibbarer Phänomene reduzieren, die in einem Leben zunächst nicht da und dann da sind, so gewiss es ihn nicht gibt ohne Lebensphänomene. Doch er selbst ist kein Phänomen im Leben, ein Fürwahrhalten dessen, was man vorher nicht für wahr gehalten hat (ein kognitives, emotionales, den Willen, die Einstellung, die Haltung betreffendes Anderswerden), sondern ein grundsätzlich neuer Horizont, in dem alle Phänomene des Lebens auf neue Weise verstanden werden (ein radikales, also nicht auf ein Anderswerden zurückführbares Neuwerden). Nur in diesem Horizont kann man überhaupt von einem Wechsel vom Unglauben zum Glauben sprechen: Wie der Glaube ist auch der Unglaube kein besonderer Bestand von Phänomenen, die sich durch Abgrenzung von anderen Phänomenen im Leben bestimmen ließen. Er ist vielmehr eine Sichtweise des menschlichen Lebens insgesamt, die dieses in all seinen Dimensionen und mit all seinen Phänomenen in seinem Verhältnis zu Gott versteht und beurteilt und damit prinzipiell mehr in den Blick rückt, als dieses von sich aus in seinem Horizont sehen und von sich sagen kann. Nicht von den Lebensphänomenen, sondern nur vom Glauben her kann der Unglaube ein Thema werden, und nicht an den Lebensphänomenen, sondern allein am Verhältnis zu Gott entscheidet sich, was Glaube ist. Ohne Rekurs auf Gott lässt sich daher nicht explizieren, was hier mit ›Neuwerden‹ bezeichnet wird. Wird auf diesen Rekurs verzichtet, dann kommt auch das Neuwerden nur als ein Anderswerden in den Blick und die theologische Pointe wird verspielt.

Auch hier kommt es freilich darauf an, wie man auf das rekurriert, was hier ›Gott‹ genannt wird. Es wäre wenig gewonnen, wenn dieser Gottesbezug nur ein theologisches Konstrukt und christliches Interpretament wäre, eine Denkform, die für das, was mit ihr zu denken versucht wird, auch verzichtbar wäre, ohne Wesentliches zu verlieren. Doch alles *coram deo* zu

verstehen, heißt nicht, dass man auf diesen *coram deo*-Bezug auch verzichten könnte, weil ja immer noch alles *coram mundo* oder *coram seipso* verstehbar sei. Das ist theologisch ein fataler Irrtum. Man denkt die Welt und das Leben nicht anders, wenn man es ohne diesen Gottesbezug denkt, sondern man denkt theologisch strenggenommen nichts mehr, weil es nichts mehr zu denken gibt – nichts, was sich denken ließe, und niemanden, der etwas denken könnte. Mit dem Gottesbezug verliert man nicht nur eine Sichtweise, sondern es verschwinden die Phänomene.

Radikale Theologie versteht den Gottesbezug daher weder als willkürlichen noch als notwendigen Deutehorizont, den sie epistemisch und hermeneutisch entwirft. Sie entfaltet ihn vielmehr als Horizont des ihr vorgegebenen Ereignisses, in dem es durch Gottes wirksame Gegenwart zum Wechsel vom Unglauben zum Glauben kommt. Es ist der Horizont eines ganz und gar kontingenten Ereignisses, das nicht sie konstituiert, sondern durch das sie überhaupt erst möglich wird. *Coram deo* zu leben und zu denken, heißt nicht, das Leben im Bezug auf Gott und Gott im Horizont des Lebens zu verstehen, sondern umgekehrt, Gott im Bezug auf das Leben und das Leben im Horizont des Ereignisses zu verstehen, in dem Gott seine Gegenwart im menschlichen Leben so erschließt, dass dieses nicht bleibt, was es war, sondern wird, was es ist: der Ort, wo in der Schöpfung die Präsenz des Schöpfers an den Geschöpfen erfahren wird.

Dieses Werden denkend zu entfalten, ist das Projekt einer radikalen Theologie. Sie gründet sich auf nichts, was sie denkt, sondern misst ihr Denken an dem, was sie gründet. Das macht ihr Denken radikal experimentell, jederzeit offen für Revisionen, sofern diese durch das gefordert werden, von dem her sie denkt, was sie denkt. Sie kann nur denken, was nicht selbstwidersprüchlich, sondern möglich ist, und sie kann das nur denken, weil sie selbst möglich und nicht unmöglich ist. Ohne die stille Kraft des Möglichen, die sie entfaltet, gäbe es sie nicht. Die-

se ist ihr vorgegeben in dem Ereignis, dem sie nachdenkt. Sie kann diesem nicht nachdenken, ohne es so zu verstehen, wie es sich in, mit und unter seinen Missverständnissen gegen und durch diese selbst verständlich macht. Um dieses Verstehen aus dem mannigfachen Nicht- und Missverstehen herauszuhören und herauszuheben, muss sie kritisch hermeneutisch verfahren, das Missverstehen also als Missverstehen und das Verstehen als Verstehen deutlich machen. Das war die Aufgabe, die sich die hermeneutische Theologie im 20. Jahrhundert gestellt hat. Mit ihrer Analyse setze ich daher ein.

I. Hermeneutische Theologie

Alles hat seine Zeit. Die hermeneutische Theologie hatte ihre Zeit – in den sechziger, siebziger und achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts. Das ist viel. Im Unterschied zu manchen anderen theologischen Strömungen blieb sie nicht nur Ankündigung und Programm, sondern hat eine Vergangenheit, an die zu erinnern sich lohnt. Aber hat sie auch eine erwähnenswerte Gegenwart, oder gar eine Zukunft? Gibt es Anlass und Gründe, das fortzusetzen, was von Bultmannschülern (und Schülerschülern) wie Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling oder Eberhard Jüngel vor zwei oder drei Generationen begonnen wurde? Und was wäre denn fortzusetzen, wenn man das fortsetzen wollte?

Ich unterstelle nicht, dass es darauf nur eine Antwort gäbe.¹ Aber um überhaupt antworten zu können, ist vor jedem Blick voraus ein orientierender Blick zurück zu richten. Was in der evangelischen Theologie unter dem Namen ›hermeneutische Theologie‹ fungiert, lässt sich nur idealisierend auf einen Nenner bringen. Natürlich gibt es Gemeinsamkeiten, aber auch deutliche Differenzen.

¹ Vgl. U. H. J. KÖRTNER, Zur Einführung: Glauben und Verstehen. Perspektiven Hermeneutischer Theologie im Anschluß an Rudolf Bultmann, in: DERS. (Hg.), Glauben und Verstehen. Perspektiven hermeneutischer Theologie, Neukirchen-Vluyn 2000, 1–18; H. VETTER, Hermeneutische Phänomenologie und Dialektische Theologie. Heidegger und Bultmann, a. a. O., 19–38; O. BAYER, Hermeneutische Theologie, a. a. O., 39–55; U. H. J. KÖRTNER, Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven, Göttingen 2001; DERS., Hermeneutische Theologie. Zugänge zur Interpretation des christlichen Glaubens und seiner Lebenspraxis, Neukirchen-Vluyn 2008.

Im Unterschied zur theologischen Hermeneutik, die es in vielen Versionen innerhalb und außerhalb des Christentums gibt,² ist die hermeneutische Theologie eine Richtung der evangelischen Theologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, deren Entwicklung theologisch mit der reformatorischen Vertiefung und Fortschreibung der Theologie Bultmanns und philosophisch mit der Geschichte der philosophischen Hermeneutik des 20. Jahrhunderts seit Heidegger aufs Engste verknüpft ist.³

1. EINE PHILOSOPHISCHE PERSPEKTIVE

Diese Entwicklungen kann man unter verschiedenen Gesichtspunkten und von verschiedenen Standpunkten aus beschreiben, und damit auch das, was unter ›hermeneutischer Theologie‹ alles verstanden wurde, wird oder werden kann. In seinem verdienstvollen Buch *Philosophie und Hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen*⁴ bietet O. Pöggeler eine philosophische Erzählung, die materialreich und detailliert den verschiedenen Diskussionssträngen dessen nachgeht, was er im Gefolge von Heidegger und Bultmann ›hermeneutische Theologie‹ nennt. Was darunter allerdings genau zu verstehen ist, bleibt dunkel und geht unter in der Unübersichtlichkeit der theologie- und philosophiegeschichtlichen Reminiszenzen, die Pöggeler umfangreich ausbreitet. Bis ins Schlusskapitel hinein bleibt unklar, was er unter ›hermeneutischer Theologie‹ versteht

² Vgl. u. a. J. LAUSTER, *Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute*, Darmstadt 2005; U. H. J. KÖRTNER, *Einführung in die theologische Hermeneutik*, Darmstadt 2006.

³ In dieser Studie wird unter ›Theologie‹ stets christliche Theologie verstanden. Weitere Näherbestimmungen werden bei Bedarf angegeben.

⁴ O. PÖGgeler, *Philosophie und Hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen*, München 2009.

oder verstanden haben will. Zwar ist unübersehbar, auf welche theologischen und philosophischen Debatten des 20. Jahrhunderts er sich bezieht, und er bezieht nicht nur verschiedene Stränge der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts, sondern noch die jüngsten Publikationen des gegenwärtigen Papstes in seine Erzählung mit ein. Aber in diesen vielfältigen Diskussionen wurde sehr unterschiedlich, zuweilen gegensätzlich und oft (ab)wertend von ›hermeneutischer Theologie‹ gesprochen, und Pöggeler versäumt es, in diese Unbestimmtheit orientierende Bestimmung zu bringen.

Auch sein als systematischer Höhepunkt angekündigtes Schlusskapitel bleibt an diesem Punkt vage. Zwar annonciert der Verlag, am »Schluss des Buchs steht der Versuch, von der Philosophie her systematisch zu bestimmen, was hermeneutische Theologie sein kann.«⁵ Und auch Pöggeler selbst kündigt an, es »soll in systematischer Weise gefragt werdeb [sic!], wie die Philosophie eine Theologie ins Spiel bringen hilft, die das Adjektiv ›hermenentuisch‹ [sic!] für sich beansprucht.«⁶ Aber der Anspruch wird nicht eingelöst. Pöggeler knüpft an Ebeling an, der mit ›hermeneutischer Theologie‹ die fundamentaltheologische »Frage nach dem Grund der Notwendigkeit von Theologie überhaupt« gemeint habe.⁷ Das werde aber in einer nicht nur christlichen, sondern protestantischen Engführung beantwortet, die noch nicht einmal »die bildende Kunst des christlichen Zeitalters« oder den »Gregorianische[n] Gesang« zu würdigen vermöge, geschweige denn – wie doch schon Heidegger – »die Erfahrung von Natur und Kunst«, die »griechische[...] Tragödie«, »den Zen-Buddhismus« oder den »Taoismus«.⁸ Und Pöggeler

5 A. a. O., Rückumschlag.

6 A. a. O., 283.

7 PÖGGELER, a. a. O., 295. Vgl. G. EBELING, Hermeneutische Theologie?, in: DERS., Wort und Glaube II, Tübingen 1969, 99–120.

8 A. a. O., 296.

fragt, ob »man nicht heute, wo die Erdteile sich enger zusammengeschlossen haben, die Rede von einer ›hermeneutischen‹ Theologie von diesem weltweiten Gespräch her entfalten« müsse⁹ und das, »was wir hermeneutische Theologie nennen, als Hermeneutik weltweiter Ansätze« verschiedener religiöser und kultureller Traditionen zu entfalten sei.¹⁰ Hermeneutische Theologie, so könnte man das auf den Punkt bringen, müsse als Kulturhermeneutik der Religionen konzipiert werden.¹¹

Allerdings sieht Pöggeler richtig, dass dann die »Ausrichtung auf ›Theologie‹ ... ein Problem« wird:¹² »In einer hermeneutischen Theologie muss die Frage zur Herzmitte werden, ob wir den Schritt zum Theologischen überhaupt tun müssen oder dürfen.«¹³ Wäre es nicht besser, sich auf das Hermeneutische zu beschränken und auf das Theologische zu verzichten? Sollte man sich nicht auf das Verstehen religiöser, kultureller, anthropologischer Phänomene konzentrieren und, wie »ein Philosoph wie Franz von Baader gegenüber Hegel und Schelling« zu Recht betont habe, »die Folge der Religionen nicht durch metaphysische Prinzipien festgelegt sehen« wollen?¹⁴ In der Tat: Wird unter ›Theologie‹ eine metaphysische Prinzipienwissenschaft der Religionen verstanden, dann kann man dem nur zustimmen. Aber so kann man sie nur verstehen, wenn man nicht verstanden hat, worum es der hermeneutischen Theologie evangelischer Provenienz ging. Pöggelers breiter Bericht verfehlt auf eigentümliche Weise die Pointe der Sache, über die er so ausführlich berichtet. Er kommt zu keiner klaren Sicht, weil er sich in der Vielfalt des Historischen und der Unbestimmtheit des

⁹ A. a. O.

¹⁰ A. a. O., 297.

¹¹ Vgl. zu diesem Ansatz I. U. DALFERTH/PH. STOELLGER (Hg.), *Hermeneutik der Religion*, Tübingen 2007.

¹² PÖGGELER, *Philosophie*, 297.

¹³ A. a. O.

¹⁴ A. a. O.

Hermeneutischen verliert und zugleich an einem Theologieverständnis festhält, das nicht das der hermeneutischen Theologie ist. Für ihn kann am Ende daher allenfalls ein »Wechselspiel zwischen der Philosophie und einer hermeneutischen Theologie« stehen, das »immer wieder neu auszutragen« bleibt.¹⁵

Das Problem dieser Position liegt nicht im Philosophieverständnis, auch nicht in der völlig berechtigten Forderung, die Vielfalt und Verschiedenheit der Kulturen und Religionen hermeneutisch zu berücksichtigen, sondern in der fehlenden Klärung des Theologieverständnisses. So schreibt er:

»Als Philosophie darf ein Bemühen gelten, das die Fragen der Menschen aufnimmt und dabei keine Frage abweist. Diese Philosophie steht immer in einem gesellschaftlich-geschichtlichen Kontext. Sie muss einweisen in Glaubens- und Verhaltensweisen, durch die Menschen sich bestimmen lassen. Diese Einweisung kann dann zu einer kritischen Aufnahme des Gelebten führen. Wenn von einer hermeneutischen Theologie gesprochen wird, dann wird zugestanden, dass der theologische Ansatz überhaupt seine Problematik hat. So kann der eine sich mit seiner Glaubensentscheidung vom anderen abheben; dabei bleibt er aber eingebunden auch in übergreifende Vorgaben der großen Kulturen. [...] Daraus resultiert für die Philosophie die Verpflichtung, sich jedem grundlegenden Ansatz im Dialog und Widerstreit der Kulturen zu stellen, diesem Dialog und Widerstreit aber jene Offenheit zu lassen, die immer neu und auch schmerzlich sich durchsetzt.«¹⁶

Als Bestimmung der Aufgabe einer hermeneutisch orientierten Philosophie ist das zustimmungsfähig, zumal nicht nur die interpretative, sondern auch die kritische Verpflichtung der Philosophie hervorgehoben wird. Doch während die Philosophie auf eine problemorientierte Einweisung in die »Glaubens- und Verhaltensweisen, durch die Menschen sich bestimmen lassen« konzentriert wird, wird der hermeneutischen Theologie die

¹⁵ A. a. O.

¹⁶ A. a. O.

Aufgabe einer »kritischen Aufnahme« dessen zugeordnet, was in der Vielfalt der Kulturen und Religionen faktisch gelebt wird. Diese kritische Aufnahme muss allerdings keineswegs die problematische Form einer Theologie annehmen, die auf normative Aussagen zielt und eine Glaubensrichtung anderen gegenüber privilegiert. Entsprechend wird hermeneutische Theologie auf die Erinnerung beschränkt, »dass der theologische Ansatz überhaupt seine Problematik hat«. Mehr als diese selbstkritische Funktion einer Problemanzeige kann Pöggeler ihr philosophisch nicht abgewinnen. Doch das ist zu wenig. Hermeneutische Theologie ist nicht nur das, was jede kritische Theologie auszeichnen sollte. Sie erschöpft sich auch nicht darin, sich selbst als Problem zu sehen. Sie hat eine positive Aufgabenstellung. Doch die bleibt hier dunkel.

2. THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

Pöggelers Buch lässt die Aufgabe ungelöst, das Theologieverständnis der hermeneutischen Theologie zu klären und ein theologisches Verständnis von hermeneutischer Theologie auszuarbeiten. Das soll in dieser Studie im Blick auf die deutschsprachige evangelische Theologie des vergangenen Jahrhunderts nachgeholt werden. Auch in ihr wird es nicht nur um Rekonstruktion, sondern auch um Kritik gehen. Aber es soll darüber hinaus der Versuch gemacht werden, die Kerneinsicht hermeneutischer Theologie kritisch aufzunehmen und konstruktiv weiterzudenken. Es geht nicht nur um einen philosophie- und theologiegeschichtlichen Bericht, sondern um einen theologischen Beitrag zur Debatte.

Der kritische Blick zurück ist allerdings Voraussetzung dafür, in konstruktiver Weise fortschreiten zu können. Dieser Blick wäre in entscheidender Hinsicht blind, wenn nicht gesehen würde, dass sich in der ins Auge gefassten theologischen