

Eugen Biser

Religiöse Grundverständigung

Über Sinn und Funktion einer Philosophischen Theologie

Philosophie und Theologie verhalten sich – idealtypisch, darum aber auch vereinfachend gesprochen – wie Frage und Antwort zueinander.

Theologie ist das Wissen um die offenbarende Selbstaussage Gottes, strukturell ausgedrückt, um jenes „Mehr“, das allen Fragen zuvorkommt und das zugleich mehr besagt, als jemals gefragt werden kann.

Philosophie ist das Wissen um das Warum. Sie reflektiert seit Thales auf den Grund allen Seins und seit Kant auf die Bedingungen der Erkenntnis. In beidem erweist sie sich als Einübung der menschlichen Grundfrage, der Frage nach dem Warum des Seins und des Wissens darum.

Religionsphilosophie ist der Blick, den die Philosophie in das – ihr unerreichbare – gelobte Land des Religiösen und seiner Phänomene wirft. Sie kann sich deshalb weder anmaßen, über das Dasein Gottes im Sinn des „an sit Deus“ zu urteilen, noch über den Status des Menschen als Homo religiosus. Wohl aber muß sie die Fundamentalbesinnung auf Anstoß, Einsatz und Gang der Gottesfrage leisten. In den Kontext dieser – nach Struktur und Tendenz transzendentalen – Besinnung gehört auch die Erforschung der historischen, soziologischen und personalen Bedingungen, unter denen sich die Gottesfrage offen oder verhalten, radikal oder fragmentarisch stellt. In diesem Interesse muß sie sowohl zeit- und gesellschaftskritisch als auch existenz- und sprachanalytisch verfahren. Das eine, weil die Ansprechbarkeit des Menschen für das Religiöse, wie schon auf der Reflexionsstufe des alttestamentlichen Prophetismus deutlich war, in funktionaler Abhängigkeit vom Zeitgeist und zumal von den gesellschaftlichen Verhältnissen gedacht werden muß¹. Und das andere, weil die religiöse Fragefähigkeit des Menschen in einem nicht minder engen Sprachbezug steht und deshalb vom Auftreten von Sprachbarrieren direkt oder indirekt mitbetroffen ist².

Zur wissenschaftstheoretischen „Flurbereinigung“, die hier geleistet werden muß, ge-

¹ Das lehrte etwa der Wandel im Ablauf der Gesichte des Propheten Amos (7,1 ff.), auf den meine Schrift: *Gott verstehen. Zum Verhältnis Mensch und Offenbarung* (München 1971), 47 ff., eingeht. Dazu ferner R. Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald* (München 1959) sowie der Hinweis auf den sozio-theologischen Ansatz de Bonalds in meinem Beitrag: *Die Anwesenheit des Heils*, in: *Tüb. Theol. Quartalschr.* 148 (1968) 129–152.

² Dazu meinen Beitrag: *Theologische Sprachbarrieren. Eine Problemskizze*, in: *Münchener Theol. Zschr.* 22 (1971) 1–48.

hört das Eingeständnis, daß das Problem der Verständigung des nach Gott fragenden Menschen mit dem sich im religiösen Urereignis verlautbarenden Gott nicht mehr in die Kompetenz der Religionsphilosophie fällt. Das Frage-Antwort-Verhältnis, wie es hier vorliegt, ist, problemanalytisch gesehen, transphilosophischer Art.

Aber auch die Theologie kommt – zumindest im Rahmen ihrer durchschnittlichen Leistungsfähigkeit – als kompensatorische Instanz nicht in Betracht. Dafür hat sie zu wenig Weltfühlung. Zwar kann sie etwas über das religiöse Urereignis und die von ihm selbst ausgelegten Bahnen seiner Verstehbarkeit aussagen, nicht jedoch über die Bedingungen, unter denen es konkret verstanden wird. Für diese „Bedingungs-Hermeneutik“ wäre nur eine Disziplin kompetent, die gleichzeitig über die zeit- und situationskritischen Einsichten der Philosophie und um das positive Wissen der Theologie verfügt.

Daß es sich bei diesem wissenschaftstheoretischen Postulat nicht um eine ins Leere gebaute Konstruktion handelt, zeigt das Konzept der Philosophischen Theologie, das Schleiermacher in seiner „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ (von 1811), offensichtlich einen Begriff aus Kants Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (von 1793) aufgreifend und diesen zugleich nachhaltig modifizierend, entwickelte³. Danach gehört alles zum „Einzugsgebiet“ einer Philosophischen Theologie, was das „Wesen des Christentums“, seine „eigentümliche Glaubensweise“ und die „Form der christlichen Gemeinschaft“ bildet, gleichzeitig aber auch die Art, wie beides – Glaube und Gemeinschaft – „sich wieder teilt und differenziert“⁴.

Der offene Graben

Unwillkürlich fragt man sich, was mit der Teilung und Differenzierung der christlichen Urgegebenheiten – Glaube und Gemeinschaft – gemeint ist. Noch am ehesten befriedigt der Versuch, den Gedanken mit Schleiermachers Begriff von Religion in Zusammenhang zu bringen. Denn Religion bedeutet für ihn: „alles Einzelne nicht für sich, sondern als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte nicht in seinem Gegensatz gegen anderes, sondern als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufzunehmen und uns davon bewegen lassen“, oder, wie die berühmtere, vom Menschen und seiner religiösen Selbsterfahrung her entworfene Sinnbestimmung lautet: „Instinkt für das Universum“⁵, wobei „Instinkt“ oder „Sinn“, wie es in späterem Zusammenhang heißt⁶, soviel wie „Erfahrung eines transzendenten Hin- und Eingeeordnetseins“ besagt. Hier

³ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B XV. Danach steht „der biblischen Theologie im Felde der Wissenschaften eine philosophische Theologie gegenüber“, die nach Kants Auffassung „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft bleibt“ (Ausgabe Noack, Hamburg 1956, 10).

⁴ Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (Ausgabe Scholz, Darmstadt 1961, 9).

⁵ Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (Leipzig 1924) 50, 93.

⁶ A. a. O. 192.

berührt sich Schleiermachers Ansatz eng mit dem universalistischen Zug der religiös gestimmten Romantik, vor allem mit den von Novalis um die Jahrhundertwende verfaßten „Hymnen an die Nacht“⁷ und der Deutung des religiösen Subjekts in Möhlers genialer Jugendschrift „Die Einheit in der Kirche“ (von 1825). Dabei bezieht sich die Gemeinsamkeit nicht sosehr auf den Universalismus selbst als vielmehr auf den sich darin bekundenden Willen, über die seinshaft umschriebene „Tagwelt“ hinauszukommen und dort, wo das „große fallende Welten-All“ in den Armen Gottes ruht (Jean Paul), Föhlung mit seinem Geheimnis zu gewinnen⁸.

Im Kontext dieser Definition gesehen gewinnt die Vorstellung von der Selbstaufgliederung des elementar Christlichen unverkennbar einen Zug ins Hermeneutische⁹. Dabei geht es keineswegs um eine Rekonstruktion dessen, was die Theologie über die Selbstexplikation des Heils weiß und ausdeutend mitteilt, sondern um die Überbrückung jener Spanne, die zwischen der theologischen Auslegung der göttlichen Selbstzusage und der philosophischen Explikation der menschlichen Gottesfrage steht und als unbewältigte Grundspannung jedes Gespräch zwischen Theologie und Philosophie belastet. Denn es gibt, um das Problem an einem berühmten Parallellfall zu verdeutlichen, nicht nur den „garstigen breiten Graben“ der historisch-historistischen Differenz, vor den sich Lessing nach dem Selbstzeugnis seiner Spätschrift „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“ (von 1777) gestellt sah und den er am wenigsten mit dem „Salto mortale“ des Glaubens zu überwinden vermochte; denn dies sei „ein Sprung“, wie er gegen Jacobi einwandte, den er seinen alten Beinen und seinem schweren Kopf nicht mehr zumuten dürfe¹⁰. Es gibt auch die ungleich schwierigere Differenz, die, wie die Konfrontation Jesu mit dem Unverstand von Freund und Feind beweist, auch bei voller Gleichzeitigkeit aufreißen kann und, wenn sie nicht behoben wird, zum unheilbaren Bruch mit ihm, biblisch gesprochen, zum „Ärgernis“ an ihm föhrt.

Versuche der Überbrückung

Es hat nicht an Versuchen gefehlt, diesen „Grabenbruch“ zu schließen. Der eindrucksvollste besteht zweifellos im Konzept einer „natürlichen Theologie“, das man in letzter Ableitung auf eins der größten Dokumente der urchristlichen Heilsverkündigung, die Areopag-Rede des Apostels Paulus, zurückföhren kann. Erst der Verfasser der Apostel-

⁷ Dazu meine Schrift: Abstieg und Auferstehung. Die geistige Welt in Novalis' Hymnen an die Nacht (Heidelberg 1954).

⁸ Einen vergleichbaren Ausbruchsversuch unternimmt Kants „Ethikothologie“, sofern sie das durch „skeptische Hilflosigkeit“ und „dogmatischen Trotz“ entstandene Patt zu überwinden sucht. Dazu die Würdigung dieses Ansatzes in dem abschließend angeführten Werk von W. Weischedel (I, 208 ff.).

⁹ Umgekehrt verweist Schleiermacher die Hermeneutik, die er prinzipiell als ein „Organon der christlichen Theologie“ versteht, des näheren ins Arbeitsfeld des „philosophischen Theologen“: Hermeneutik, hrsg. v. H. Kimmerle (Heidelberg 1959) 126.

¹⁰ Jacobis Werke (Leipzig 1812–1825) IV A, 74. Dazu W. Weischedel, Jacobi und Schelling. Eine philosophisch-theologische Kontroverse (Darmstadt 1969) 18 f.

geschichte, bemerkt dazu Günther Bornkamm, habe die Erinnerung an den Aufenthalt des Apostels in Athen „zu der bekannten großen, in der Areopag-Rede (Act 17, 22–31) gipfelnden Szene ausgestaltet (Act 17, 16–34), die, dem glanzvollen Namen dieser Stadt als Zentrum griechischen Geistes würdig, die Begegnung der christlichen Botschaft mit den Vertretern antiker Bildung und Kultur schildern sollte“¹¹. Kennzeichnend für das Dokument und seine kommunikationstheoretischen Implikationen ist nach Bornkamm die Tatsache, daß der lukianische „Paulus“, gestützt auf den dafür besonders offenen Altartitel „Agnostô theô – dem unbekannten Gott“, „eine Fülle von Gedanken und Motiven“ der spätantiken Alleinheitsreligiosität aufnahm, darunter die durch stoische Wendungen unterstrichene Vorstellung vom Umfangensein des Universums durch Gott¹². So wird die Weltwirklichkeit, kategorial gefaßt im Seinsbegriff, zur „Fundstätte“ der zu Gott führenden Wegmarken und damit zur „Verständigungsgrundlage“ über Gott und die göttlichen Dinge überhaupt. Dem entspricht es, daß die Areopag-Rede erst zum Schluß auf Jesus und die Auferstehung zu sprechen kommt, nach dem Mißerfolg zu schließen freilich auch jetzt noch zu früh und ohne ausreichende Basis.

Vom „gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit“ ist, wie Bornkamm betont, noch nicht einmal ansatzweise die Rede, und ebensowenig, wie dem hinzugefügt werden muß, von den die paulinische Kreuzespredigt bestätigenden „Erweisen des Geistes und der Kraft“ (1 Kor 2, 4)¹³. Da sich, wie Bornkamm mit Recht unterstreicht, jede ausgleichende Interpretation verbietet, wird man, um weiterzukommen, genauer auf die „nachapostolische Situation“ reflektieren müssen, der das Dokument seine Entstehung verdankt. Sie war, wie die Spötterreden des Zweiten Petrusbriefs erkennen lassen (3, 3 f.), bereits weitgehend durch das von Lessing beklagte Verschwinden der „Geist-Beweise“ gekennzeichnet¹⁴. Diesem „Mangel“ sucht nun, nach dem Gesamtkontext zu schließen, religionsphilosophische Spekulation im Bund mit antiker Onto-Theologie abzuhelpen. Daß diese Konstruktion nicht trägt, versteht sich nahezu von selbst. Zu groß war die Kluft, die zwischen dem alles durchwaltenden Gott der philosophischen Religiosität und dem Gott bestand, von dem Paulus allein wissen wollte: dem Gott am Kreuz (1 Kor 2, 1 f.).

Man könnte sich ein gegenläufiges Verfahren vorstellen, das den Brückenschlag von der Position der Theologie aus zu leisten hätte. An die Stelle der alles in ihren Bann schlagenden „Erweisen des Geistes und der Kraft“ müßte dann ihre kreative, verständnisstiftende und evidenzvermittelnde Aussage treten. Das ist freilich leichter gesagt als getan. Denn dazu müßte der Theologie ein Wort zu Gebot stehen, das durch seine

¹¹ G. Bornkamm, *Paulus* (Stuttgart 1969) 83.

¹² Ausführlich handelt von diesem „stoischen Begleitmotiv“ das Werk E. Nordens, *Agnosthos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (Darmstadt 1956) 13–30.

¹³ G. Bornkamm, a. a. O. 84.

¹⁴ Dahin wird man jedenfalls die Behauptung dieser kritischen Stimmen verstehen müssen, daß sich auch nach dem Tod der „Väter“ nicht das Geringste geändert habe, daß das Christentum also keine weltverändernde Kraft beweise.

Sprachkraft die Zweifel zu beseitigen, die Skepsis zu überwinden und, was noch wichtiger wäre, spontanes Einvernehmen herzustellen vermöchte. Daß es solche Worte gibt, steht nach Ausweis der Sprachgeschichte außer Zweifel. Es genügt, als Beispiele die Seligpreisungen der Bergpredigt, das „Gott will es“ der Kreuzzugspredigt oder die Parole der Französischen Revolution zu erwähnen. Ebenso klar ist aber auch die Unverfügbarkeit eines solch „prophetischen Redens“. Es kann uns schon morgen in den Mund gelegt werden. Es kann in dieser Stunde des um sich greifenden Sprachverfalls aber auch vergeblich auf sich warten lassen.

Der hermeneutische Brückenschlag

Aus dieser Aporie der sich gegenseitig steigernden Unzulänglichkeit von Theologie und Philosophie könnte der Weg einer hermeneutisch konzipierten „Philosophischen Theologie“ herausführen. Entworfen aus der Erfahrung zweifachen Ungenügens hätte sie freilich den Charakter eines bloßen Notbehelfs. Doch geht es hinter den glänzenden Fassaden des Geistes nicht anders zu als in der Lebenswirklichkeit, wo bekanntlich Provisorien am dauerhaftesten, Notbehelfe am hilfreichsten sind. Im Bewußtsein ihrer Defizienz bliebe die Philosophische Theologie überdies auf eine ihr heilsame Weise an die Krise zurückverwiesen, der sie ihre Existenz verdankt. Auf der einen Seite an den Notstand der Theologie, die mit Arnold Schönbergs Moses klagen muß: „O Wort, du Wort, das mir fehlt!“¹⁵ Und andererseits an den Notstand der Philosophie, die sich im versuchten Gespräch mit der Theologie eigentümlich überfordert und zur Dialogunfähigkeit verurteilt sieht. Eine Philosophische Theologie, die sich ihrer Herkunft bewußt ist, wird über die Ursache dieses Versagens nicht im unklaren bleiben können. Sie besteht, was die Behinderung des philosophischen Beitrags anlangt, in der Unzulänglichkeit des Vorverständnisses, aus welchem die Philosophie das Gespräch eröffnet.

Wie stets bei ihren Fragen legt sie auch hier, bei der Frage nach dem, was die offenbarende Selbstzusage Gottes bedeutet, die Seinsidee als den Inbegriff aller Denkmöglichkeiten zugrunde. Damit spannt sie zwar den Rahmen ihrer Sinnerwartung so weit wie nur möglich; doch nötigt sie zugleich die erhoffte Antwort insgeheim in eine bestimmte Bahn. Dem Zwang des ihr mit dem Seinsbegriff zusammen eingestifteten Wesensdenkens gehorchend, ist ihr Blick auf etwas gerichtet, das sich als Sinnfigur wahrnehmen, als Bedeutung festlegen und in einen Begriff einbringen läßt. Und sie ist zutiefst frustriert, wenn sie keine dieser Sinnerwartung gemäße Antwort erhält oder wenn ihr, wie in der Areopag-Rede, etwas gesagt wird, was sie als Antwort nicht gelten lassen kann. Auf dem Areopag, den die Apostelgeschichte als Szenarium für ihre Darstellung einer kerygmatischen Krisensituation wählte, lag tatsächlich ein solches Mißverhältnis vor.

¹⁵ Dazu K. H. Wörner, Gotteswort und Magie. Die Oper „Moses und Aaron“ von Arnold Schönberg (Heidelberg 1959) 27, 66 ff.

Denn von dem alles durchwaltenden Gott der stoischen Theosophie führte kein Weg zu dem Einen, den Gott nach dem Schlußwort der Rede zum Weltenrichter bestellte und durch seine Auferweckung von den Toten als solchen beglaubigte (Apg 17, 31). Das Kreuz war, strenger noch ausgedrückt, keine Antwort auf die im Sinnfeld der Onto-Theologie gestellte Frage. Nur war an diesem Mißverhältnis nicht die Antwort schuld, sondern der geheime Zwang, den der zugrunde gelegte Seinsbegriff dadurch ausübte, daß er die Frage insgeheim zur Was-Frage verengte und dadurch um ihre volle Offenheit brachte.

Einsamer – und ungehörter – Rufer in der Wüste einer orientierungslosen Zeit, hat Franz Rosenzweig zu Beginn der zwanziger Jahre in seiner Schrift „Vom gesunden und kranken Menschenverstand“ (von 1921) dazu Entscheidendes angemerkt, indem er auf den den geschichtlichen Lebensstrom unterbrechenden „Eingriff“ des Wesensdenkens verwies. Es sei, strukturell gesehen, ein „Nach-Denken“, das im Bemühen, seines Gegenstands habhaft zu werden, diesen „zum Stehen und Stillehalten“ zwingt, ihn dadurch aber auch dem Gang seiner Verwirklichung entziehe¹⁶. Das aber wirke, als Fluch der bösen Tat, lähmend und fixierend auf den solcherart Fragenden zurück. „Der Patient hat sich zu Bett legen müssen“, notiert der Diagnostiker in seinem Krankheitsbericht, „er konnte plötzlich keine der notwendigen Handlungen des Alltags mehr vollbringen. Er fühlte sich wie gelähmt. Die Starrheit des Staunens hatte ihn befallen. Seine Hände mochten nicht mehr zugreifen, denn wer gab ihnen das Recht des Griffs, seine Füße mochten nicht mehr ausschreiten, denn wer verbürgte Boden ihrem Tritt. Seine Augen mochten nicht mehr ausschauen, denn wer bewies ihnen, daß kein Traum sie narre. Und so mochten seine Ohren nicht mehr hören, denn wer war der andere, auf den sie hätten hören sollen, sein Mund nicht mehr reden, denn lohnte es sich ins Leere schöpfen?“¹⁷ Kein Wunder, wenn der in seinem Denken derart Festgelegte auch dort, wo er zu fragen suchte, keine Antwort erhält, weder von der Wirklichkeit noch vom Mitmenschen, am wenigsten aber von dem Gott, der ohnehin stets in einer anderen als der von ihm erwarteten Sprache zu antworten pflegt.

Der Grenzfall des Gleichnisverstehens

Auch dafür hält das Neue Testament, jetzt nur im Bereich der Evangelien, ein aufschlußreiches Beispiel bereit. Zwar fehlt ihm die szenische Faszination und Geschlossenheit der Areopag-Rede, da es weder in einer realen noch in einer fiktiven Episode, sondern in einem Sprachtyp, der Gleichnisrede Jesu, besteht. Dafür führt es einen vollen Schritt tiefer als das Gegenbeispiel in das angegangene Problemfeld hinein. Das wird deutlich, sobald man das Verhältnis von Form und Inhalt der Lehre Jesu bedenkt. Im

¹⁶ F. Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, hrsg. v. N. N. Glatzer (Düsseldorf 1964) 30 ff.

¹⁷ Ebd. 34.

Unterschied zum Johannes-Evangelium führen die Synoptiker Jesus bekanntlich übereinstimmend als Botschafter eines einzigen Gedankens, der Thematik des mit ihm kommenden Gottesreiches, ein. In dieser Thematik finden sie sogar den Nenner, auf den sie seine gesamten Lehraussagen bringen. So resümiert Markus den Beginn seiner Lehrtätigkeit mit den Worten: „Nach der Gefangennahme des Johannes durchzog Jesus das galiläische Land und verkündete das Evangelium Gottes, indem er sagte: Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes nahegekommen. Denkt um und glaubt an die Heilsbotschaft!“ (Mk 1, 14 f.) Dennoch stößt der naheliegende Versuch, sachhafte Auskünfte über das von Jesus verkündete Reich zu gewinnen, ins Leere. Nicht als schweige er sich über den Zentralgegenstand seiner Lehre aus. Er äußert sich, jedoch, wie die Forschung mit wachsender Deutlichkeit erkannte, in einer von niemand erwarteten Sprache. Er redet vom Gottesreich in der Sprache seiner Gleichnisse¹⁸. Wie schon die allegorisierenden Interpretationen im Corpus der Evangelien zeigen, stieß diese Sprache von Anfang an auf die Barriere eines der Was-Frage nachhängenden Denkens¹⁹.

Nur unwillig fügt sich die nachvollziehende Reflexion in die Einsicht, daß in den Gleichnissen Jesu eine Sprache „am Werk“ ist, die ihr in informativer Hinsicht kaum etwas zu sagen hat, weil sie sich mit ihrer ganzen Energie darauf sammelt, das Denken und mehr noch den existentiellen Status des von ihr Angesprochenen zu ändern. Anders als die Sprache der Instruktion und Unterweisung geht sie nicht darauf aus, den Hörer über das Gottesreich und seine Rolle in ihm zu belehren, sondern ihm seinen Platz in dem von ihr eröffneten Lebensraum zuzuweisen. Weil Jesus davon ausgeht, daß das von ihm proklamierte Reich in seinem Wort bereits anbricht und, wie sein eigener, durchaus personal empfundener Ausdruck besagt, „kommt“, zielt er in erster Linie darauf ab, den Hörer unter das Gesetz dieser „Ankunft“ zu stellen. Mit seinen Gleichnisreden betreibt er die Vergegenwärtigung des Gottesreiches und, im gleichen Atemzug damit, die sprachlich vermittelte Einbürgerung seiner Hörer in ihm²⁰. Insofern eignet seinem Wort vom Gottesreich auch dort, wo es in Gleichnissen an die Hörer ergeht, ein appellativer, um nicht zu sagen invokativer Zug. Im Sprachgestus der Proklamation wird für einen jeden, der darauf eingeht, die große Einladung hörbar: „Her zu mir, ihr Bedrückten und Bedrängten! Ich will euch Ruhe geben“ (Mt 11, 28).

Dafür schafft der auf Sinnstrukturen und Wesenszusammenhänge ausgerichtete Seinsbegriff weder ein Vorverständnis noch, worauf es besonders ankäme, eine Disposition.

¹⁸ Den verschlungenen und mühsamen Weg, den diese Einsicht nahm, schildert E. Jüngel im zweiten Teil seiner ausgezeichneten Studie: Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie (Tübingen 1964) 71–139. Dazu mein Beitrag: Das Gottesreich als Sinn und Thema der Gleichnisse, in: Hochland 58 (1966) 556–560.

¹⁹ Instruktives sagt dazu J. Jeremias in dem Kapitel über die Allegorisierung in seinem Buch: Die Gleichnisse Jesu (München 1965) 47–62, das sich auch vor dem Eingeständnis seiner eigenen Schwierigkeiten nicht scheut.

²⁰ Näheres dazu in meinem Buch: Die Gleichnisse Jesu. Versuch einer Deutung (München 1965) 161–167 sowie die entsprechenden Passagen meiner Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik (München 1970) 441–469.

Wer einer Einladung nur aus kognitivem Interesse folgt, hat sie im Grund bereits verscherzt. Wie der Unwürdige Gast im gleichnamigen Gleichnis Jesu (Mt 22, 11 ff.) erscheint er in einer ärgerlichen, den Sinn der Veranstaltung störenden und zerstörenden Aufmachung²¹.

Diesem Tatbestand kann negativ nur durch eine Verabschiedung der Versuche Rechnung getragen werden, die eine Grundverständigung auf der Basis der Onto-Theologie und des sie tragenden Seinsbegriffs erstrebten. Diese Versuche tragen nicht nur zu kurz, weil der ontologisch konzipierte, also als Exponent jeglicher Seinsheit gedachte Gott nicht an den sich aus freier Selbstentschließung erschließenden, den Gott der Offenbarung, herankommt; sie lenken, weil vom Wesensdenken gesteuert, die Gottesfrage auch gar nicht in die richtige, der vorgegebenen Antwort gemäße Bahn. Deshalb bleibt nur der Bruch, der sich allerdings im ersten Augenblick wie ein Akt verzweifelter Selbstberaubung ausnimmt, in welchem, zusammen mit dem religiösen Vorwissen, auch der Boden jeder möglichen Verständigung aufgegeben wird.

Sinnerschließende Leiderfahrung

Der Schatten, in den der Gedankengang an dieser Stelle eintritt, hat, bei aller Verunsicherung, doch zugleich auch heuristischen Wert. Mit der Eindringlichkeit der Finsternis deutet er darauf hin, daß der Lösungsweg im Bereich jener Negativität gesucht werden muß, die sich jenseits dessen, was im Licht des Seinsbegriffs steht, ausdehnt. Natürlich umfaßt dieses „Jenseits“ ganz Unterschiedliches. Neben dem geheimnisvoll Unkalkulierbaren und Unplanbaren auch das im verwirrenden Sinn Irrationale, neben dem Wunderbaren auch das Chaotisch-Irre und das Böse. Manches davon gehört zu dem „Stoff“, aus welchem sich das Unglück des Menschen bildet; alles ist aber so geartet, daß er schwer daran trägt und nur unter Schmerzen damit fertig wird. Und hier, in der Erfahrung dieser „Nichtigkeit“ als Unglück und in der leidvollen Reaktion darauf, zeichnet sich die Möglichkeit einer Verständigung jenseits der seinshaft umschriebenen Ordnung und einer Einsicht unabhängig von der im Seinsbegriff gewonnenen ab.

Es gehört zur Komplexität geistesgeschichtlicher Entwicklungen, daß sich der Gedanke an diese Möglichkeit gerade dort durchsetzt, wo nach gängiger Auffassung der Glaube völlig in Gnosis und neuplatonischer Spekulation zu ertrinken scheint: im Werk des Pseudo-Dionysius Areopagita. In seiner Schrift über die „Göttlichen Namen“ sagt er von seiner fiktiven Bezugsperson, dem „berühmten Meister Hierotheus“, er habe „das Göttliche nicht nur erlernt, sondern erlitten“²². Falls man das Nichtwissen als eine spezifische Form dieses kognitiven Erleidens gelten läßt, führt von hier ein Weg zurück zu den großen Wegbereitern der in Pseudo-Dionysius gipfelnden „negativen

²¹ Für die Auffassung des Textes als selbständiges Gleichnis plädiert J. Jeremias (a. a. O. 45 f., 126 f.).

²² De divinis nominibus II, 9 (PG 648 B).

Theologie“, die, angeführt von Novatian, lange schon vor jenem, dem Schmerz der verweigerten Erkenntnis sinnerschließende Funktion zumaßen²³. Und was die Wirkungsgeschichte der pseudo-dionysischen Denkform anlangt, so erinnerte J. Pieper daran, daß nach Thomas von Aquin das Wesensgeheimnis Gottes ebenso wie der Wesensgrund der Dinge verborgen ist²⁴. Wie schon zu Eingang seiner *Summa theologiae* (I, 3) bezeichne er es auch in den *Quaestiones disputatae* als „das Äußerste des menschlichen Gott-Erkennens: zu wissen, daß wir Gott nicht kennen“ (*De potentia Dei* 7, 5).

Mit dem Zeitenabstand und dem bei Thomas dominierenden Willen zur Harmonisierung der ontischen, religiösen und sozialen Spannungsverhältnisse hat sich freilich der Sinn für die Dialektik dieser Abgrenzung, für die Einsichtigkeit des am Gottesgeheimnis erlittenen Nichtwissens, verloren, es sei denn, daß man das zustimmend zitierte Aristoteleswort von der Ungleichheit der Sehkräfte als Hinweis darauf verstehen will: „Wenn auch das Auge des Nachtvogels die Sonne nicht zu schauen vermag, so schaut sie doch das Auge des Adlers.“²⁵ Erst unter dem Druck der sich zum Epochenende hin verschärfenden politischen und geistigen Spannungen und der gleicherweise gesteigerten Leiderfahrung kommt es zu einer umfassenden Erneuerung der großen Tradition, vor allem durch Nikolaus von Kues, der sich schon mit dem programmatischen Titel seiner Grundschrift „*De docta ignorantia*“ (von 1440) zum kognitiven Wert des Nichtwissens bekennt²⁶.

Was entspricht nun aber dieser Spur im Kontext der Gleichnisreden Jesu und der paulinischen Kreuzespredigt? Im Sprachfeld der Gleichnisse kaum mehr als ein hermeneutischer Fingerzeig! Er besteht in dem, was man ihren Befremdungseffekt nennen könnte. Denn auch dort, wo sie, etwa mit Hilfe suggestiver Eingangsfragen, den Hörer in ein spontanes Einverständnis zu ziehen scheinen, geschieht dies nur in der Absicht, ihn alsdann um so radikaler zu verunsichern. Der durch die Eingangsfrage gezogenen Fährte folgend, wird sich beispielsweise ein jeder zunächst die selbstvergessene Fürsorge des um das verlorene Schaf bemühten Hirten zutrauen (Lk 15,4), bis er, nachdenklich geworden, bemerkt, daß seinem Sekuritätsdenken nichts ferner liegt als die Verhaltensweise der Gleichnisfigur. Das ist symptomatisch für die Gesamtheit der von Jesus beschriebenen Fälle. Sosehr sie der alltäglichen Erfahrungswelt entnommen sind, werden sie doch nur in der Absicht ins Feld geführt, dem Hörer das gängige Weltkonzept zu entwinden und ihn in jene „Bodenlosigkeit“ zu stürzen, die ihn für die Einwurzelung in den „Boden“ des Gottesreichs bereitmacht. Im Übergang vom einen zum

²³ Dazu H. Urs v. Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (Wien 1956) 144 ff.

²⁴ J. Pieper, *Philosophia negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin* (München 1953) 36 f., 44 f., 66 f.

²⁵ *Metaphysik-Kommentar* II, 1: J. Pieper, a. a. O. 45. Zu der zeitgenössischen Kritik am thomasischen Harmonisierungskonzept und ihren theologie- und geistesgeschichtlichen Folgen sei auf die Studie von H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt 1966, 119–143) verwiesen sowie auf die Ausführungen meiner Schrift: *Theologie und Atheismus* (München 1972) 31–36.

²⁶ Dazu mein Beitrag: Nikolaus von Kues als Denker der unendlichen Einheit, in: *Tüb. Theol. Quartalschr.* 146 (1966) 305–328.

andern Zustand gibt es nichts Mittleres und keine Vermittlung. Er vollzieht sich brückenlos, in Form einer offenen Krise. Was dabei weiterhilft, ist weder ein Wissen noch eine Technik, sondern bestenfalls der Schmerz, der im Entzug der mitgebrachten Sicherheiten fühlbar wird. Ein Zusammenhang mit dem von den Gleichnissen entworfenen Szenarium ergibt sich höchstens durch die relativ hohe Zahl von Unglücklichen, Scheiternden und Leidenden, die im Figurenspiel der Erzählungen auftreten. Sicher ist es kein Zufall, daß im Zentrum des in struktureller Hinsicht am besten ausgearbeiteten Textes, dem Gleichnis vom Verlorenen Sohn, die Figur eines aus seiner Lebensbahn Geworfenen steht. Wie an einem Kristallisationskern können sich an eine derartige Gestalt Gefühle der Betroffenheit, der Sympathie und schließlich der Solidarität anlegen. So führt von hier aus, über den Abgrund des von den Gleichnissen betriebenen Weltverlusts hinweg, doch noch ein hermeneutischer Weg, jedoch der höchst unbequeme, den Schmerz und Unglück bahnen.

Das Kriterium der Wundmale

Wenn man sich, der von der Gruppe der „Sohn-Gleichnisse“ ausgelegten Spur folgend, zu dem Gedanken durchringt, daß die Gleichnisse, zusammen mit der Signatur des Gottesreichs, ein Selbstbildnis Jesu – wenngleich mit kaum wahrnehmbaren Strichen – skizzieren, stellt sich von hier aus ein enger Zusammenhang mit der paulinischen Kreuzespredigt her. Er bleibt allerdings so lange verdeckt, als man unter dem Zugzwang der Lessingschen Frage nach den „Beweisen des Geistes und der Kraft“ einseitig auf die äußeren Verständnishilfen achtet und nicht auf die Verständigungsbasis reflektiert, ohne die auch sie nichts auszurichten vermöchten. Unter diesem Gesichtspunkt bildet die Untersuchung Ernst Käsemanns über „Die Legitimität des Apostels“ (von 1942) ein wichtiges Korrektiv zu der von Lessing formulierten Problemstellung²⁷. Freilich geht es dabei thematisch um den Kampf, den Paulus um die Rechtmäßigkeit seines Apostolats gegen die ihm vor allem in Korinth erwachsenden Widerstände zu führen hatte. Doch sind die Kriterien, auf welche Paulus im Gegenzug zu der auf ihn eindringenden Kritik verweist, eindeutig auch von hermeneutischer Relevanz. Nur werden sie nicht als Kriterien des Verstehens und damit aus der Sicht des Rezipienten entwickelt, sondern als Kriterien der Verständlichkeit und darum aus der Position des für den Erfolg seiner Predigt mitverantwortlichen Apostels. Verglichen mit dem Erkenntnisfortschritt, zu dem die Erörterung der Gleichnissprache führte, bringt das eine nicht weniger wichtige Korrektur der Proportionen. Denn es zeigt sich, daß im Akt der Grundverständigung, anders als im Normalfall des Verstehens, nicht der Rezipient, sondern der Sprecher der Botschaft die hermeneutische Hauptlast zu tragen hat.

²⁷ E. Käsemann, Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu II Korinther 10–13 (Darmstadt 1956).

Neben seiner Unkenntnis des historischen Jesus scheinen die Gegner des Apostels – er spricht sarkastisch von den „Überaposteln“ – diesem insbesondere das Fehlen vorzeigbarer Wunder zum Vorwurf gemacht zu haben. Paulus erwidert mit einem Argument, das seiner Überzeugung nach beide Einwände gleichzeitig erledigt. Für ihn gibt es nur ein Zeichen, auf welches eine im Namen des Gekreuzigten ausgeübte Tätigkeit Rechens verweisen kann: das Stigma der Leidensgemeinschaft mit ihm. Wie nach den Osterberichten der Evangelien die Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten an den Wundmalen ersichtlich wird, verhält es sich danach auch hier. Am Stigma der Leidensgemeinschaft ist die Zugehörigkeit des Apostels zu Jesus zu ersehen, die seinem Wort die gleiche Kompetenz wie dem Wort seines Herrn verleiht. Insofern war die entscheidende Replik auf die gegnerischen Einreden im korinthischen Streit bereits am Schluß des Galaterbriefs ausgesprochen: „In Zukunft soll mir niemand mehr Schwierigkeiten machen; denn ich trage die Wundmale Jesu an meinem Leib“ (Gal 6,17).

Kommunikative Leidensgemeinschaft

Um den hermeneutischen Aspekt zu Gesicht zu bekommen, braucht man nur die Vorstellung von der operativen Identität des Apostels mit Jesus durch den Kierkegaardschen Begriff der Gleichzeitigkeit mit ihm zu ersetzen. Denn die Bedingung des Verstehens ist die Überwindung des Zeitenabstands zum Zeugnisgeber, weil sich alles Verstehen letztlich auf eine Personalstruktur bezieht und eine Personalstruktur nur in unmittelbarer Präsenz wahrgenommen werden kann²⁸. Und das heißt, auf die Kreuzespredigt des Apostels bezogen: Paulus spricht kompetent – und verständlich – von Jesus, weil er aus der Position der Gleichzeitigkeit mit ihm redet. Wer ihn hört, hört – dem Wort der lukanischen Jüngerunterweisung gemäß – Jesus; und wer ihn ablehnt, hat mit Jesus selbst gebrochen (Lk 10,16). Insofern verfolgt er bei seinem Bemühen, den Hörern seines Wortes Christus als den Gekreuzigten vor Augen zu stellen (Gal 3, 1), dasselbe Ziel wie die Reich-Gottes-Predigt Jesu, in deren Grund die große Einladung an die Bedrückten und Bedrängten hörbar wird.

Die Gemeinsamkeit erstreckt sich aber nicht nur auf die gleiche Thematik und Intention; sie betrifft darüber hinaus auch den hermeneutischen Brückenschlag, den es in der Verabschiedung des Seinsbegriffs zu leisten gilt. Er erschien bisher als die von Sprecher und Hörer zu gleichen Teilen getragene Übereinkunft aus gemeinsamer Leiderfahrung. Das ergibt ein schiefes Bild von den tatsächlich gegebenen Proportionen. Zwar gilt die einladende Botschaft Jesu den Bedrückten und Bedrängten, also Menschen in der Misere des von einer übergroßen Lebenslast beschwerten Daseins. Und ebenso weiß Paulus, daß sich sein Hörerkreis vornehmlich aus denen rekrutiert, die im irdischen Sinn als

²⁸ Die nähere Begründung dieser These gibt die Erklärung des Verstehensakts in meiner Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik, 280–294.

Törichte, Schwache und Verächtliche dastehen (1 Kor 1, 26 ff.). Erfahrungsträger des gemeinsam erlittenen Unglücks sind aber nicht so sehr sie als vielmehr die zu ihnen Redenden: Paulus und Jesus. Sie sind in das Unglück eingetaucht, das die andern, zu denen sie reden, allenfalls berührt.

Die Not- und Randgestalten der Gleichnisse Jesu sind, angefangen vom fürbittenden Weingärtner und suchenden Hirten bis hin zum ermordeten Sohn und Erben, aus der Leiderfahrung dessen geschöpft, der sich vom Mitleid mit dem abgehetzten Volk überwältigen läßt und bei seiner Suche nach den Verlorenen nicht weiß, wohin er den Kopf legen soll. Und die Gestaltzeichnung des Gekreuzigten, die Paulus bei seiner Predigt betreibt, orientiert sich insgeheim am Modell dessen, der sich mit Christus ans Kreuz geschlagen weiß. Die zur transontologischen Verständigung führende Solidarisierung mit den Unglücklichen hat also nicht den Charakter eines Treffens auf der „mittleren Linie“ einer gemeinsamen Leiderfahrung. Sie nimmt vielmehr im eigenen Unglück des Redenden ihren Ausgang und tastet sich von da aus zum Unglück der Angesprochenen vor, das dabei so etwas wie die „Anlegestelle“ der Verständigungssuche bildet.

Die Weisheit im Nicht-Identischen

Erst auf dem Boden der damit gewonnenen Gemeinsamheit kommen die subsidiären Verständigungshilfen, paulinisch ausgedrückt, die „Erweise des Geistes und der Kraft“, zum Zug. Sie treten, bildlich gesprochen, als sekundierende Zweitstimmen zu dem aus der gemeinsamen Leiderfahrung aufsteigenden Grundton hinzu. Das „Wunderbare“ an ihnen besteht dann nicht sosehr im Durchbrechen des durch die Naturgesetze gebildeten Kontextes als vielmehr in der staunenerregenden Tatsache, daß sie in dem durch den Welt- und Seinsbegriff nicht abgedeckten Bereich des Gestaltlos-Nichtigen überhaupt so etwas wie „Sinn“ zum Vorschein bringen. Darauf hebt auch Paulus ab, wenn er im Eintausch der Kreuzes-Torheit gegen die „Weisheit dieser Welt“ darauf besteht, daß er sich mit seiner Torheit zugleich eine jeder anderen überlegene Weisheit eingehandelt habe: „Und doch sprechen wir der Weisheit unter den Vollkommenen das Wort, nicht der Weisheit dieser Welt oder der Machthaber dieser Welt, die einst entmachtet werden. Vielmehr reden wir von der Gottesweisheit im Geheimnis, die Gott vor allen Zeiten zu unserer Verherrlichung vorausbestimmt hat“ (1 Kor 2, 6 f.).

Verstehen ist an die Bedingung der Gleichzeitigkeit geknüpft. Deshalb dient es einem höheren als nur einem geistesgeschichtlichen Interesse, wenn abschließend nach dem Aktualitätsbezug des Gesagten gefragt wird. Eine erste und ihrem Wesen nach distanzierte Antwort gibt das Denken der von der Frankfurter Schule entwickelten Kritischen Theorie, genauerhin das subtraktiv-theologische Moment, das sich in ihr verbirgt. Mit „subtraktiv“ sei dabei ein Denken gekennzeichnet, das auf der Endlichkeit des Endlichen insistiert und demgemäß darauf abzielt, die Schmerzenszüge im Antlitz der Welt-

wirklichkeit freizulegen. Das ist vor allem die Position des späten Horkheimer, für den Theologie im Bewußtsein davon besteht, „daß die Welt Erscheinung ist, daß sie nicht die absolute Wahrheit, das Letzte ist“²⁹. In diesem Interesse verabschiedet sie das traditionelle Seinsdenken, vor allem in der ihm durch Heidegger gegebenen Gestalt, die für den engagierten Heidegger-Kontrahenten Adorno auf eine Heiligsprechung der bestehenden Weltwirklichkeit und eine Vergottung des Widersinnigsten an ihr, des Todes – Adorno spricht von einer „Theodizee des Todes“, die den Tod zum „Stellvertreter Gottes“ erhebe –, hinausläuft³⁰.

Mit dem Seinsbegriff zerbricht das auf seine beständige Rekonstruktion gerichtete Denken. Gesteuert von der Erfahrung des allenthalben lauernden Widersinns setzt sich eine Denkform durch, die sich auch mit der dialektischen Affirmation Hegels nicht mehr vereinbaren läßt: „Ihre Bewegung tendiert nicht auf die Identität in der Differenz jeglichen Gegenstandes von seinem Begriff; eher beargwöhnt sie Identisches. Ihre Logik ist eine des Zerfalls: der zugerüsteten und vergegenständlichten Gestalt der Begriffe, die zunächst das erkennende Subjekt unmittelbar sich gegenüber hat. Deren Identität mit dem Subjekt ist die Unwahrheit.“³¹ Das Ganze ist das Unwahre; das Individuum ist „ineffabile“. Der „Inbegriff der identischen Bestimmungen“ entspräche zwar dem Leitgedanken der traditionellen Philosophie; doch erweist sich das traditionelle Verfahren, ihn als abstrakte Struktur gegen den Sog des Geschehens durchzuhalten, als Ausübung eines „geistgewordenen Zwangs“. Damit fällt das Seinsdenken, auch in seiner dialektisch-dynamischen Gestalt, als Instrument der Wahrheitsfindung dahin. Aus demselben Grund verbietet sich für Adorno auch die Konzeption einer sich sinnvoll fortentwickelnden Universalgeschichte: „Die Behauptung eines in der Geschichte sich manifestierenden und sie zusammenfassenden Weltplans zum Besseren wäre nach den Katastrophen und im Angesicht der künftigen zynisch.“³²

Was bleibt, sind Akte der Auflehnung und der Solidarisierung. Der Auflehnung zunächst in Gestalt der von Herbert Marcuse geforderten Großen Weigerung, die sich gegen die zur Eindimensionalität des Lebens, Denkens und Redens führenden Tendenzen richtet³³. Und der Solidarisierung mit der namenlosen Masse der Leidenden, die in die Fundamente der Fortschritts-Ideologie eingemauert wurden und werden. Es gehört zum Bewegendsten und zugleich Verheißungsvollsten im Erscheinungsbild der heutigen Philosophie, daß sie gerade in dieser kritischen Provinz ihr Herz für die Leidenden entdeckte. Sie sieht sich dafür mit einer transontologischen Sinngewahrung belohnt, die unwillkürlich an die paulinische „Weisheit im Geheimnis“ erinnert. In seinen Reflexionen aus dem beschädigten Leben, „Minima Moralia“ betitelt, spricht Adorno wenn auch nicht thetisch, so doch in Form eines Desiderats davon: „Philosophie, wie

²⁹ M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Hamburg 1970) 61.

³⁰ Th. W. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie (Frankfurt 1964) 111–116.

³¹ Ders., Negative Dialektik (Frankfurt 1966) 146.

³² A. a. O. 312.

³³ H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch (Neuwied 1970) 266 ff.

sie im Angesichte der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik.“³⁴

Die Harmonie des Kreuzes

Der distanzierten Antwort der Kritischen Schule ging bereits, zeitlich gesehen, die positiv engagierte Simone Weils voraus. In der Abhandlung „Die Gottesliebe und das Unglück“ aus dem Besitz ihres geistlichen Betreuers Jean-Marie Perrin markiert sie mit dem Ausdruck „Unglück“ zunächst ihren Ausgangspunkt und, im gleichen Atemzug damit, die Differenz, die diesen von der Ordnung des kategorial Bestimmbaren trennt: „Es ist etwas Einzigartiges, Unvergleichliches, wie die Töne, von denen nichts einem Taubstummen einen Begriff vermitteln kann . . . Wenn es sich wahrhaft ereignet, ist es ein Wunder, staunenswürdiger als das Wandeln auf dem Wasser, die Heilung der Kranken und sogar die Auferweckung eines Toten.“ Alles reißt es in seinen Abgrund hinein, so daß nichts mehr bleibt, was man lieben könnte, und selbst Gott abwesender erscheint „als ein Toter, abwesender als das Licht in einem völlig finsternen Kerkerloch“³⁵. Da Gott in Christus den Weg in diesen Abgrund ging, trat er in einen unendlichen Abstand zu sich selbst. Darin, in dem zerreißen den „Abstand zwischen Gott und Gott“, besteht die Kreuzigung. Überspannt vom Liebesband der höchsten Einung, wird diese versöhnte Zerreißen hörbar als die „herzerreißen de Harmonie“ zweier zugleich getrennter und verschmolzener Töne: „Dies ist das Wort Gottes. Die ganze Schöpfung ist nichts als sein Erklären . . . Wenn wir gelernt haben, das Schweigen zu hören, so ist es dies, was wir, noch vornehmlicher, durch es hindurch erfassen.“³⁶

Was hier als Liebes-Einklang der sich kreuzenden Gegensätze vernehmlich wird, entspricht dem Ur-Klang im schöpferischen Grund der Schöpfung, den der sterbende Dichter in Hermann Brochs „Tod des Vergil“ als letztes auf seinem rückläufigen Weg durch die Stufen des Sechstageswerks wahrnimmt: „Das Brausen hielt an und es tönte aus der Vermengung des Lichtes mit der Finsternis, aufgewühlt sie beide von dem anhebenden Klange, denn jetzt erst begann es zu klingen, und das Klingende war mehr als Gesang, war mehr als Leierschlag, war mehr als jeder Ton, war mehr als jede Stimme, da es alle zusammen und zugleich war, hervorbrechend aus Nichts und All, hervorbrechend als Verständigung, höher als jedes Verständnis, hervorbrechend als Bedeutung, höher als jedes Begreifen, hervorbrechend als das reine Wort, das es war, erhaben über alle Verständigung und Bedeutung, endgültig und beginnend, gewaltig und befehlend, furchteinflößend und beschützend, hold und donnernd, das Wort der

³⁴ Th. W. Adorno, *Minima Moralia* (Frankfurt 1970) 333.

³⁵ S. Weil, *Das Unglück und die Gottesliebe* (München 1961) 114.

³⁶ Ebd. 118 f.

Unterscheidung, das Wort des Eides, das reine Wort, so brauste es daher, schwoll an und . . . wurde so übermächtig, daß nichts mehr davor bestehen sollte, vergehend das All vor dem Worte, aufgelöst und aufgehoben im Worte, dennoch im Worte enthalten und aufbewahrt, vernichtet und neuerschaffen für ewig . . .“³⁷

Im Erstaunen über diese Entsprechung darf man nur den Unterschied nicht aus dem Auge verlieren. Auch bei Simone Weil geht es um einen schöpferischen Urbeginn, jedoch um den Urakt der Neuschöpfung, gesetzt im Chaos der an ihrer Gottverlassenheit und Selbstzerfleischung zugrunde gehenden Welt. Was Gott über dieses Grauen der Welt und seine Abwesenheit in ihr zu sagen hat, sagt er im Wort-Klang der zerrissenen Einheit und der geeinten Zerrissenheit, in der Sprache des Kreuzes³⁸. Das Unglück aber, das die Verständigungsbasis für diese Sprache schafft, ist das „Wunder der göttlichen Technik“, die uns am Kreuz befestigt und in die Leidensgemeinschaft mit allem und allen stellt. Wer von diesem Nagel durchbohrt wird, „findet sich auf das Weltzentrum selber angenagelt“; er befindet sich im Schnittpunkt aller Sinn- und Kraftlinien. Darum ist diese Schnittstelle auch die Stelle der umfassendsten Einsicht, des grenzenlosen Verstehens. „Vielleicht hatte der Heilige Paulus“, meint Simone Weil abschließend, „etwas dergleichen im Sinne, als er sagte: ‚Seid festgewurzelt in der Liebe, auf daß ihr fähig werdet zu begreifen, was da sei die Breite, die Länge, die Höhe und die Tiefe, und zu erkennen, was über alle Erkenntnis ist, die Liebe Christi.‘“³⁹ Es ist kein Zufall, daß das Schlüsselwort des Pauluszitats „begreifen“ heißt und daß es sich dabei um ein multidimensionales, in begrifflich unerreichbare Sinnräume vorstoßendes Verstehen handelt.

Wenn die Signatur einer „Philosophischen Theologie“ mit diesen Zeugnissen zutreffend markiert ist, hat sie tatsächlich den Charakter eines Notbehelfs, diktiert durch das Unvermögen der philosophischen Spekulation, die göttliche Selbstzusage verstehend einzuholen, und durch das Schweigen der Theologie, der das zündende Wort, dem das Verständnis sicher wäre, nicht zu Gebot steht. Von „Notbehelfen“ will das auf gültige Wahrheitserkenntnis gerichtete Denken freilich nur ungern hören. Um so begieriger greift der gefährdete Mensch nach ihnen, dem wenig an der Qualität des ihm zugeworfenen Seils gelegen ist, wenn er sich daran nur wirklich aus seiner Notlage herausarbeiten kann⁴⁰.

³⁷ Der Tod des Vergil (Zürich 1958) 532 f. Dazu die Deutung der Stelle in meiner Schrift: Gott verstehen, 105 ff.

³⁸ Von hier aus wäre nach dem „Ort“ der Musik im Ganzen einer theologischen Hermeneutik zu fragen.

³⁹ A. a. O. 133 f.

⁴⁰ Um die Erneuerung der Philosophischen Theologie hat sich vor allem W. Weischedel durch sein zweibändiges Werk: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus (I: Wesen, Aufstieg und Verfall der Philosophischen Theologie, Darmstadt 1971; II: Abgrenzung und Grundlegung, Darmstadt 1972) verdient gemacht. Dazu auch der von J. Salaquarda hrsg. Sammelband: Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus (Berlin 1971).