

Fundamentaltheologie zwischen Lexis und Deixis

Sagen und Zeigen als Leitdifferenz theologischer Reflexion

von Philipp Stoellger

1. Zur Einleitung

Die ‚Urimpression‘ oder Intuition des Folgenden ist die schlichte Differenz von *Sagen und Zeigen*, in griechischer Tradition terminologisch gefasst als Lexis und Deixis. Die Unterscheidung selber ist ebenso philosophisch und theologisch fundamental wie ästhetisch und medientheoretisch. Auf diese Differenz zu reflektieren, geht daher an die Fundamente der Theologie. Und *mit* dieser Differenz zu reflektieren, kann der theologischen Wahrnehmung und Begriffsarbeit zur Weitung wie Schärfung des Blicks beitragen.

Zunächst hat man es mit einer Unterscheidung zu tun, die verschiedene ‚Logiken‘ impliziert: die Logik des Sagens und die des Zeigens. Nur, so zu formulieren, ist schon problematisch. Denn damit wird die Ordnung des Logos, ‚die Logik‘, auf das Zeigen übertragen. Es ist daher sprachliche Zurückhaltung geboten. Diskreter wäre es, zwei *Ordnungen* zu unterscheiden, die des Sagens und die des Zeigens, so dass das Zeigen dem Sagen gegenüber als ‚außer‘ oder ‚wider‘ die Ordnung erscheint. Denn ‚was sich zeigt‘ ist etwas anderes, als ‚was gesagt wird‘. Das Zeigen ist von anderer Medialität und folgt anderen Regeln als das Sagen. Das kann zu Konflikten führen wie zwischen Moses und seinem Bruder Aaron am Sinai, das kann aber auch konvergent und einander bestärkend werden wie in manchem christlichen Bildgebrauch. Die Konstellationen von Sagen und Zeigen sind so divers, wie nur möglich – aber auf jeden Fall sind beide gründlich zu unterscheiden, auch wenn sie meist zusammen und verflochten auftreten.

Die Unterscheidung von Sagen und Zeigen gibt zu denken, weil sie Denk- und Sprachgewohnheiten der Theologie fundamental stört und erweitert – mit der Folge, dass sie nicht nur vom Gesagten, Sagen, Wort, Satz, Text und Sprache handeln kann, sondern die zweite Hälfte der phänomenalen Welt: die aktuelle Infinität der

Weisen des Zeigens zu reflektieren hat. Nur ist im Blick darauf keineswegs klar, mit welchen Methoden das zu leisten wäre. Denn ‚was sich zeigt‘ kann zwar ungemein prägnant sein oder evident und überaus klar, vielleicht sogar deutlich, aber es ist semantisch nicht selten dicht oder indistinkt und von einer Fülle, die die Ordnung des Sagens überfordert. Was sich zeigt ist bei aller Prägnanz meist überaus komplex und daher auch kompliziert zu entfalten. Wie also soll man wissenschaftlich umgehen mit dem, ‚was sich zeigt‘?

Hier die Empirie als Königsweg im Sinne technisch-apparativ bewaffneter Augen (und Ohren) eintreten zu lassen, würde einer Engführung folgen. Wenn in der sogenannten ‚Neurotheologie‘ das *fundamentum in re* von Religion gesucht und mit dem Willen zur Deutungsmacht auch gefunden wird, wird etwas vorgezeigt, was sich im Hirnscanner zeigt. Das mag man für fundamental halten, wenn man die Hirnaktivität als Inbegriff der ‚noesis noeseos‘ hielte, oder das materielle Substrat des Geistes für grundlegend. Wer solchen Reduktionsstrategien nicht folgt, wird hier wenig sehen, was von besonderem Belang wäre. Die Hirnaktivität der Schläfenlappen bei meditierenden Mönchen als große Entdeckung ist semantisch wie pragmatisch blind und höchst auflösungsschwach, diachron wie synchron. Daher zeigt diese empirische Visualisierungstechnik auch von vornherein ein Problem der Frage nach der ‚Deixis‘. Wenn geltend gemacht würde, was ist, müsse sich auch zeigen lassen (wie das Higgs-Boson im Genfer Cern), sonst könne es nicht als existent gelten, wäre das eine Maximalforderung, der man nicht folgen sollte. Denn was sich zeigt, ist nicht alles was ist, und nicht alles was ist, zeigt sich. Zudem: *Wie* sich etwas zeigt (intransitiv reflexiv), wie und wozu es gezeigt *wird* (transitiv aktiv) und *was sich* dabei noch alles zeigt (nichtintentional) ist deutlich zu unterscheiden. Daher ist das phänomenal weite Feld des Zeigens *nicht* denen zu überlassen, die mit empirischen Techniken und entsprechenden Apparaten Bilder produzieren, mit denen sich Wissenschafts- und Bildpolitik machen lässt.

Unter dem *Primat des Sagens* gilt: Was wesentlich ist, muss sich *sagen* lassen. Zeigen ist sekundär, bezieht sich unbeholfen (semantisch dicht) auf Unsagbares oder ist nicht distinkt genug, um Schrift und Argument zu werden. Die übliche Asymmetrie neigt sich zugunsten des Wortes. Zum Bildverstehen verhilft dann maßgebend das Wort, um das Gezeigte zu interpretieren, dessen Bedeutung zu sagen und in den Diskurs zu überführen. *Cognitio discursiva* überschreitet und vollendet die *cognitio intuitiva*?

Dem gegenüber steht die Tradition der Anschauung, der Evidenz oder gar der *Vision* als Vollendung des Verstehens: vom Sa-

gen zum *Sehen, was sich zeigt*. Unter dem *Primat des Zeigens* gilt daher: Erst sieht man, was sich zeigt, dann sagt man etwas dazu, aber initial und final gehe es um Wahrnehmung, und zwar möglichst um optische, oder (zur Not?) auch mittels des ‚inneren Auges‘. Dem folgt der Evidenzprimat der Phänomenologie (mit deren positivistischen Anfangsgründen).¹

Was sollte theologisch gelten, der Primat des Sagens oder der des Zeigens? Zwischen beiden gibt es Konflikte (Deutungsmachtkonflikte), woran sich bereits zeigt, dass es hier um eine fundamentale Unterscheidung geht. Selbstredend sollte man hier keine falschen Alternativen fingieren, aber die Differenz ist manifest – bis in scharfe Konflikte. Und nicht nur zwischen den christlichen Konfessionen gibt es verschiedene Präferenzen. Eine neuplatonische Theologie würde hier fundamental anders optieren als eine, die sich am Sprachereignis orientiert, oder eine phänomenologische vielleicht auch anders als eine texthermeneutische.

II. Zur Orientierung: Sagen und Zeigen

Wittgenstein vertrat im *Tractatus* ein Exklusionsverhältnis von Sagen und Zeigen: „Was gezeigt werden *kann*, *kann* nicht gesagt werden.“² Das entspricht einer durchaus klassischen Negativistik ‚*Lexis non capax deixeos*‘, das Sagen ist inkompetent dem Zeigen gegenüber. Beide Ordnungen oder Medien würden dann einander ausschließen. Aber – gilt auch die Umkehrung: ‚Was gesagt werden kann, kann nicht gezeigt werden‘? Wohl kaum, denn geologische oder historische ‚Belege‘ sollen doch gerade zeigen, was gesagt wird (etwa Dolomitgestein als deiktisches Argument für die geologische Entstehungsgeschichte dieser Alpenregion). So kann das Zeigen eine besondere Auszeichnung erfahren als *demonstratio ad oculos*.

Wittgensteins Exklusionsthese ist hart und keineswegs evident. Ein radikaler Negativismus (wie bei Adorno oder im Anschluss daran bei Dieter Mersch³) würde eine harte Exklusion von Sagen und Zeigen behaupten (und damit dezidiert ein unglückliches Sprachbewusstsein vertreten?). ‚Was sich zeigt, *kann* nicht gesagt werden‘, zöge dann die These nach sich ‚Was nicht gesagt werden

kann, davon kann man nur Schweigen‘. Dann wäre die ‚Mystik‘ das ultimative Reich des Schweigens angesichts des Zeigens, das unsagbar bleibt. Dass allerdings die deutsche Mystik von Tauler und Seuse so ungeheuer sprachbildend wurde oder die süddeutschen Frauenmystik so plerophor wie pikant, zeigt hingegen, dass das Unsagbare sprachbildend ist, wie wenig sonst. Analoges könnte man statt von Gott auch vom Tod vermuten: dass er nicht nur Angst macht, sondern auch Sprache. – Ein weniger radikaler Negativismus würde statt einer harten Exklusion eher Übergänge, Vermittlungen und Verflechtungen suchen, weil das Unsagbare nicht nur beschwiegen werden kann, sondern sich möglicherweise ‚in, mit und unter‘ dem Sagen zeigt.

Würde man das Sagbare *gegen* das Zeigbare setzen, ergäbe sich ein Exklusionsverhältnis, bei dem die Eigenart des Zeigens zwar gewahrt, aber darin opak würde. Es bliebe final das Schweigen angesichts des Unsagbaren. Im Grenzwert mag das plausibel sein. Die mystische Tradition ist erfüllt davon – aber eben diese Fülle und Dichte provoziert entweder beredtes Schweigen oder Plerophorie.

Es bleibt daher nicht bei der gegenseitigen Exklusion. Was sich zeigt, ist nicht schlechthin unsagbar – so dass man unterscheiden muss zwischen dem Unsagbaren und Zeigbaren, wie auch zwischen dem Unzeigbaren und Sagbaren. Damit sind aber die Verhältnisse noch unklar. Denn ist das, was nicht gezeigt werden kann, einfach sagbar? Der *deus absconditus* etwa, oder (anthropologisch und psychologisch vertrauter) der *homo absconditus* sind per definitionem keine ‚Phänomene‘, die ‚sich zeigen‘ – aber darum sind sie keineswegs sagbar, wenn auch nicht schlechthin unsagbar.

Hier treten dann Formen *indirekter Anzeige* und *indirekter Mitteilung* ein (um Heidegger und Kierkegaard zu erwähnen). Beide Formen sind umwegig und suchen nach ‚Höhlenausgängen‘, nach Übergängen des Differenten. So kann das Sagbare an das Unzeigbare rühren. Schlicht gesagt ist ein Argument der ‚reinen theoretischen Vernunft‘ nicht zeigbar, noch weniger verfilmbar; aber es ist sagbar. Andererseits ist eine Katastrophenszene unsagbar, aber im Bild doch zeigbar. Bei noch so klarer Unterscheidung der vier ‚Felder‘ (als vier Problemaspekten), sind doch im Einzelnen Übergänge zu suchen. Sonst wäre das nur ein Separationsmodell, in dem die Differenz zur Isolation führte.

Geht man hier noch einen Schritt weiter, werden die so sorgsam im Sinne Wittgensteins gesetzten Differenzen weiter fraglich und durchlässig. Denn ‚selbstredend‘ ist das Unsagbare nicht schlechthin unsagbar. Sonst wäre es *supra nos, nihil ad nos*. Selbst das per definitionem nicht im Sagen aufgehende ‚Unbewußte‘ wird in

¹ Seit Wittgenstein sind Sagen und Schweigen, und im Spätwerk Sagen und Zeigen bekanntlich Antagonismen, deren Verhältnis initial und final vom Zeigen dominiert wird, wie in der exemplarischen (zeigenden) Weise seines Philosophierens.

² Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt a. M. 1984, 4.1212.

³ Mersch, Dieter, *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*, München 2002.

Traumberichten und Patientenerzählungen andeutungsweise sagbar. Und so ergeht es auch dem Unzeigbaren, das bei nachdenklicher und kunstvoller Arbeit am Zeigen sich darin andeuten kann. – Kurzum, die Unterscheidungen machen Differenzen klar; aber darin umso deutlicher, dass hier keine Exklusionsverhältnisse vorliegen.

Um wenigstens tentativ zu formulieren – und diagrammatisch zu zeigen –, wie man sich in diesen Differenzen orientieren könnte, sei vorgeschlagen:

Sichtbares und Sagbares sind zu unterscheiden, auch wenn sc. die Arbeit des Sagens dessen, ‚was sich zeigt‘ gerade das Sichtbare zu sagen sucht. Wieweit das gelingt und möglich wird, ist eine Frage des konkreten Problems. Es gibt Sichtbares, das stets unsäglich bleiben wird – und Sagbares, das nie sichtbar werden wird.

Das Sichtbare kann gezeigt werden (auf es kann gezeigt werden; es kann *als etwas* gezeigt werden; und es kann sich zeigen), aber die Deixis als transitiv aktive Arbeit ist vom Sich-Zeigen des Sichtbaren zu unterscheiden. So kann der Sakramentsvollzug eine ‚Inszenierung‘ sein, in der zu zeigen gesucht wird – was sich pneumatologisch qualifiziert darin zeigt, wenn es gut geht. Analog gilt von allen Visualisierungspraktiken, dass sie etwas zeigen, in der Hoffnung darauf, dass sich darin etwas zeigt.

Etwas zu zeigen suchen, kann auch Arbeit am Unsichtbaren sein sowohl in wissenschaftlichen Visualisierungspraktiken als auch in künstlerischen Entwürfen. Die Bilder in Kirchen sind voll, wenn nicht erfüllt davon: das Unsichtbare zu zeigen – auf dass es sich zeigen möge. – Aber das Sagbare zu zeigen, bleibt tentativ, wenn denn die Medialität des Sagens unterschieden bleiben soll vom Zeigen. Ein Bild, das narrativ die Passionsgeschichte in Szenen vor Augen führt, zeigt nicht einfach das Sagbare, sondern zeigt mehr und anderes, als Gesagt wurde – und die Narration selber ist noch kein Bild (sondern wird es allenfalls in Imagination und Visualisierung). Das Unsagbare hingegen könnte man geradezu als ‚Domäne‘ des Zeigens verstehen. Wenn einem die Worte fehlen – wie in Glück und Trauma – treten Formen des Zeigens ein. Und angesichts des Zeigens können einem auch die Worte fehlen, die rechten zumindest.

Die Arbeit des Sagens im Unterschied zum Zeigen könnte man schlicht vierfach fassen: Es rührt an das Unsagbare, ohne darin ‚eigentlich‘ werden zu können. Hier wäre die deiktische Lexis nötig, das Andeuten und Anzeigen im Sagen.

Sichtbares zu sagen ist zunächst schlicht deskriptiv, wenn das denn gelänge. Auch hier gibt es eine bleibende Differenz, weil

das Sichtbare nicht schlicht in seiner Beschreibung aufgeht. Aber weder darin hat das Sagen seinen ‚eigentlichen‘ Ort, noch in der Ekphrasis des Bildes.

Sagbares zu sagen klingt tautologisch, dabei ist es ‚apophantisch‘: Es sagt aus, was es sagt. Aber sofern darin eine Differenz mitgesetzt ist, wenn etwas als etwas (von jemandem, zu jemandem, an Zeit und Ort etc.) gesagt wird, ist diese Tautologie ‚nur‘ Schein. Die Zeiti-gung der Zeichen sorgt für mehr als genug Differenz in diesem Verhältnis, das so schlicht scheint. Das Sagen des Unsichtbaren schließlich wäre ein Sagen dessen, was sich nicht zeigt, sondern unsichtbar bleibt und nur gesagt werden kann. Der Neuplatonismus wie die kritische oder idealistische (Religions-)Philosophie würden sich freuen, wenn hier die Domäne des Sagens bestünde. Aber das Zeigen ist hier nicht weniger kompetent – wie oben erläutert.

Um *Wittgenstein* weiterzudenken ist etwas näher zu klären, was seine These *besagt*. Schon so zu fragen, erinnert an das Kreterparadox oder an Nietzsches intrikate These, alles sei nur Interpretation (diese Behauptung auch). Wenn *gesagt* werden kann, ‚was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden‘, wird unüberlesbar im negierenden Sagen etwas als unsagbar behauptet und damit am Ort des Sagens etwas über das Zeigen ausgesagt – womit in klassischer Dialektik diese Grenze zugleich überschritten scheint. Im Gesagten wird dem Sagen eine Grenze zugeschrieben. Soll sie damit *nicht* als überschritten behauptet werden, würde nicht ohne unglückliches Sprachbewusstsein oder in verschärfter Sprachkritik im Sagen vom Sagen eine Inkompetenz behauptet und zugleich die Kompetenz, dergleichen zu behaupten. Nicht ‚dass‘ es ‚Unsagbares‘ gibt, ist das Problem, sondern die Zugänglichkeit des Zeigens im Sagen, also eines für das Sagen ‚original Unzugänglichen‘ im Medium des Sagens. Das, was gezeigt werden *könne, könne* nicht gesagt werden – aber es kann offenbar immerhin in der Sprache *angezeigt* werden, wie es Wittgensteins These tut.

Damit wird dem Sagen nicht nur (negativistisch) eine Inkompetenz zugeschrieben, sondern zugleich (paradoxal oder dialektisch) eine *deiktische* Kompetenz in Anspruch genommen, indem auf das Andere des Sagens sagend gezeigt wird, ohne es darin fassen und formulieren zu können (oder zu wollen). Das aber nötigt, zwischen Sagen und Sagen zu unterscheiden, genauer zwischen lektischem und deiktischem Sagen: Das *Sagen* ist sc. nicht das Zeigen, sonst wäre es nicht Sagen. Aber im Sagen kann zugleich etwas gezeigt werden (etwas, auf etwas, als etwas). Das führt in eine Paradoxierung: Was nicht gesagt werden kann, kann im Sagen doch noch *gezeigt* werden; oder sollte man mit Heidegger sagen: ‚angezeigt‘?

Sonst jedenfalls wäre Wittgensteins These nonsens, und nicht, wie *ad bonam partem* anzunehmen, ein Sagen an der Grenze.

Aber *was* sich in, mit und unter dem Sagen zeigt, kann nicht gesagt werden? Dann hätte man es mit einem strikt Unsagbaren zu tun, auf das in aller Undeutlichkeit immer nur gezeigt werden könnte. Sagen und Zeigen wären zwei getrennte ‚Mengen‘ ohne Berührung und Übergang. Zeigen wäre dann womöglich *nur* den Augen zugänglich (den inneren oder äußeren?). Das *kann* aber so nicht zutreffen, wenn denn die These über das Zeigen selber sagbar ist. Daher muss man weiter unterscheiden und systematisch differenzieren:

- Zeigt sich etwas im Gesagten? Dann ginge es etwa um das *Wie* oder *Wo*, *Wessen* und *Wann* des Gesagten, etwa ob etwas in der Form von Narration, Gleichnis, Metapher oder Begriff gesagt wird. Dass die Gestaltungsformen und Performanzen des Gesagten, der Figuren und Tropen, noch anderes ‚tun‘, als nur etwas auszusagen, ist klar. Insofern ist stets auch im Gesagten etwas ‚Nichtpropositionales‘ präsent, das deiktische Funktion hat. Das kann bis in die ästhetische Gestaltung der Schrift reichen, wie in Mallarmés Würfelwurf, oder in der Art und Weise, wie die *scriptura* ediert oder lutherisch und reformiert auf dem Altar visuell präsentiert wird.
- Im Gesagten, erst recht im Geschriebenen und Gedruckten, zeigt sich nicht (mehr), was sich im Sagen zeigt. Das wären Gesten, Intonation und alle situativen Umstände, die in der *viva vox* der lebendigen Rede mitwirken und vieles zeigen (intentional und nichtintentional), die aber im Gesagten stets schon vergangen sind. Was sich hier in aller pragmatischen und ikonischen Dichte zeigt, *kann* nicht ins Gesagte aufgehen, allein schon, weil es in jedem Sagen als ‚Hof‘ des Gezeigten mitläuft und nie vollständig ‚vor sich‘ gebracht und gefasst werden kann. Wie der Horizont in jeder Bewegung mitläuft und sich entzieht, bleibt das Zeigen des Sagens eine stets mitgesetzte Entzugserscheinung, die so beiläufig wie bestimmend präsent ist. – Sofern im Gesagten und im Sagen sich stets Anderes als das Gesagte zeigt, wäre das im Sinne von Kierkegaards ‚indirekter Mitteilung‘ verständlich. Das Indirekte kann zwar zum Gegenstand des direkt Mitgeteilten werden, aber es würde sich von neuem als Dimension des Indirekten in jeder direkten Mitteilung wieder einstellen und variieren. Für dieses indirekte Zeigen im Gesagten und Sagen ist traditionell die Hermeneutik kompetent: Sie sucht auch zwischen den Zeichen und Zeilen zu lesen, um die Bedeutung des ‚Weißen‘ im Text nicht zu über-

sehen und zu verstehen, was nicht gesagt wurde und was nicht gesagt werden kann, sondern sich ‚nur‘ zeigt. Die Arbeit am Unbegrifflichen und Nichtpropositionalen zielt darauf – mit der hermeneutischen Wette, dass dergleichen von besonderer Signifikanz und Symptomatik ist, zumal in Fragen von Religion, Glaube und Gott.

- Nicht zu übersehen ist dabei, dass es über das Gesagte und das Sagen hinaus diverse Formen des Zeigens gibt, die von anderer symbolischer Form sind: Handeln wie Haltungen, Bilder, Bauten und Kunst, Musik und multiple Medien, die visuell operieren, zeigen dauernd dies oder das, was und wie auch immer. Im Blick darauf ist die Hermeneutik keineswegs immer schon kompetent, zumindest dann nicht, wenn sie die Modelle des Text- und Sprachverstehens unbesehen auf nichtsprachliches Zeigen überträgt. Bilder zum Beispiel werden (in der Regel) nicht ‚gelesen‘. Wer das doch meinte, sollte einmal versuchen, ein Bild ‚vorzulesen‘.

In Differenz zu Wittgensteins Dual, der in die problematische Nähe eines Gebotes oder gar Gelübdes zu Schweigen führt über das, was nicht gesagt werden könne, sei ein Modell vorgeschlagen, das Übergänge denk- und sagbar macht: der *Chiasmus* von Sagen und Zeigen.

Was sich zeigt ist mehr und anderes, als was man sagt.

Was man sagt ist mehr und anderes, als was sich zeigt.

Beide überschreiten den Horizont ihres jeweils Anderen. Aber die Differenz beider muss keineswegs als Diastase oder Hiat modelliert werden. In der ‚prinzipiellen‘ Verhältnisbestimmung liegt ein Moment der Wahl, also der Selektion mit gravierenden Folgen. Das Differenzbewusstsein der Phänomenologie, wie es in Boehms These der ‚iconic difference‘ zum Ausdruck kommt, ist insofern sehr angebracht, als es gegen jede Reduktion des Zeigens auf das Sagen (und umgekehrt) insistiert. Die ‚Absolutheit‘ des Zeigens, der der Metapher verwandt, zugestanden, schließen sich dann gleichwohl alle Fragen nach einer komplexeren Verhältnisbestimmung an. Das ist auch in theologischer Perspektive unabweisbar. Bei aller Dominanz des Sagens, des Wortes oder der Schrift, ist doch darin stets Zeigen mitgesetzt – und doch bleibt davon deutlich unterscheidbar ‚was sich zeigt‘, sei es im Gottesdienst oder Glaubensleben, im Gewandt oder der Gestalt des Raumes. Es gibt auf das Sagen Irreduzibles, das sich zeigt. Aber das Zeigen ist nicht opak oder jenseits allen Sagens.

Das Sagen hat trivialerweise mit dem Sagbaren zu tun. Wenn es mehr wagt, rührt es auch an das Unsagbare, an den ‚Grenzen der

Symbolisierung⁴. Aber das Sagen richtet sich auch auf das zu Sehende, das bisher Nichtgesehene und über das ‚was sich zeigt‘ hinaus bis zum Unsichtbaren. Insofern kann das Sagen sogar das sag- und denkbar machen, was sich *nicht* zeigt. Man kann beispielsweise vom Teufel, wer immer das sei, offenbar unendlich viel sagen und denken, auch wenn ihn ‚keiner je gesehen‘ hat. Das Sagen vermag geradezu unheimlich viel, auch etwas an die Wand zu malen.

Das Zeigen geht seinerseits nicht im Sagen auf, sondern ist eine Medialität sui generis (absolut i.S. von irreduzibel auf seine Ekphrasis etc.). Es kann Ungesagtes und Unsagbares zeigen, Ungesehenes und (bisher) Unsichtbares, Mögliches und Unmögliches. Die Kunstgeschichte ist voll davon. Das Zeigen richtet sich bemerkenswerterweise nicht nur auf das Unsagbare, sondern auch auf das Unsichtbare. Ob in Kunst oder Cern visibilisiert das (je ganz verschiedene) Zeigen bisher nicht Sichtbares. Das, was (spätestens seit Platon) als Domäne von Reflexion und Wort gilt, ist durchaus dem Zeigen zugänglich: das Gute wie der Sinn, die Wahrheit wie Gott, Glaube und Geheimnisse. Daher ist die ‚Macht des Zeigens‘ (G. Boehm)⁵ von nicht zu unterschätzender Relevanz, etwa im Verhältnis Gottes zur Welt, auch für das Leben des Glaubens („gelebte Religion“) und damit für die religiöse Kommunikation in ihrer Multimedialität. Aber die Deixis ist *nicht nur* eine Dimension religiöser *Vollzüge*, sondern auch deren *Thematisierung* und Reflexion. Auch in der Art und Weise, wie theologisch gesprochen und argumentiert wird, wird etwas gezeigt (im exegetischen, historischen oder systematischen Schluss), und dabei zeigt sich stets noch einiges mehr als prima facie gedacht, etwa Perspektive und Horizont, Sinn und Geschmack, Erfahrung und Erwartung desjenigen, der spricht.

Beispiele dafür finden sich zuhauf, um nur eines zu nennen: In der Fundamentaltheologie mit dem Titel ‚Gott als Geheimnis der Welt‘ wird viel Kluges auf sehr eigene Weise gesagt – mit der Begründung, dass das Wort als (alleiniger?) Ort der Denkbarkeit Gottes gilt. Es wird dabei auch viel gezeigt, etwa die Geschichte des Wortes vom ‚Tode Gottes‘. Und dabei zeigt sich stets auch die Art des Verfassers zu sehen, zu sagen und zu denken. Unter anderem zeigt sich eine Verdoppelung der Perspektive: einerseits

⁴ Vgl. Margreiter, Reinhard, Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung, Berlin 1997.

⁵ Boehm, Gottfried, Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens, Darmstadt 2010; Boehm, Gottfried (Hg.), Zeigen. Die Rhetorik des Sichtbaren, München – Paderborn 2010.

diejenige theologischer Letztbegründung mit dem Anspruch, ‚mehr als notwendiger‘ Schlussfolgerungen. Das könnte man die onto-theologische Art zu sagen nennen, in der ein Seinsereignis als letzter Grund allen Sprechens gilt, auf dass dieses Sein Sprachereignis werde (wenn es das nicht immer schon gewesen wäre). Es zeigt sich in all diesem sagen und zeigen aber auch (gegenläufig) immer wieder der hermeneutische Sinn und Geschmack für die deiktische Dimension der Sprache (wie der Gleichnisse und Metaphern) bis in die dem Text eigene Prägnanztendenz, in immer noch größerer Ähnlichkeit das Thema in der Art des Sagens zu vergegenwärtigen – auf dass im Sprachereignis reale Gegenwart werden möge, wovon die Rede ist. Darin konvergieren beide Arten und Weisen zu sagen und zu zeigen, worin sich die Horizont-intentionalität des Textes (auch des Verfassers?) zu zeigen scheint. Was soll man nun dazu sagen – ohne zu beanspruchen, ins Sagen zu überführen ‚was sich zeigt‘?

Was sich im Text zeigt, ist syntaktisch teils indistinkt, genauer (und mit N. Goodman) gesagt semantisch ‚dicht und voll‘. Daher kann man die ‚symbolische Prägnanz‘ am Ort theologischer Argumentation kritisieren, etwa als allzu beziehungsreich oder metaphorisch und blumig. Nur würde man damit die Pointen verpassen. Das wirft ein methodisches Problem auf, das auch eines des theologischen Stils ist: Wie sollte man umgehen mit der deiktischen Dimension theologischer Rede? Wer hier anfängt, vorzurechnen und analytisch gegeneinander auszuspielen, was gerade in seiner Gewagtheit und Spannung seinen Sinn entfaltet, würde die Deixis als Lexis behandeln: eine Trope etwa als behauptete Proposition – und sich damit im Ton vergreifen. Man könnte das ‚misplaced precision‘ nennen angesichts der ‚wellplaced conciseness‘. Wie ein diskursiv angemessener, seinem Phänomen entsprechender Umgang auszusehen hätte, ist nicht ganz einfach zu sagen. Jedenfalls sollte auf die deiktische Exposition einer Verfasserperspektive nicht im Modell von Kampf mit Selbstbehauptung und Fremdvernichtung geantwortet werden. Angemessener erscheint wohl, die Eigenart der Perspektive zu paraphrasieren und sich dazu selber gewagt und deiktisch zu verhalten. Das aber stellte andere Ansprüche an die theologische Rede als üblich. Im Licht der Differenz von ‚Sagen und Zeigen‘ wird das Gezeigte nicht ‚als Sagen‘ zu behandeln sein. Und im eigenen Sagen dessen, was sich zeigt (bzw. was sich *einem* zeigt), wird man selber zu zeigen haben, wie man sieht, was sich zeigt und wie man es zu sagen gedenkt.

Für das Verhältnis des Sagens zum Zeigen wäre in diesem Sinne als hermeneutische Orientierungsregel vorzuschlagen: Das Sagen

antwortet auf den Anspruch dessen, was sich zeigt. Sagen, was sich zeigt, hat dann selber einiges zu zeigen. Sagt man etwas (etwa ‚quod res est‘), zeigt man etwas, auf etwas, als etwas und zeigt sich darin, die eigene Perspektive und deren Horizont. Dieses unvermeidlich zeigende Sagen kann man terminologisch fassen als deiktische Lexis.

Wenn semantisch dichte und volle Phänomene ‚besprochen‘ werden – ein Leben (Jesu oder des Glaubens), Offenbarung oder Erfahrung, Geschichte und Gegenwart, Kirche oder Sakramente, am Ende gar das Eschaton – kann nicht nur die religiöse Rede, sondern auch die der Theologie gar nicht vermeiden, von Formen der Unbegrifflichkeit Gebrauch zu machen (Narrationen, Metaphern, Metonymien etc.), die *prägnant* sind und darin deiktisch werden. Ein triviales Beispiel dafür sind ‚Weinbesprechungen‘, schon weniger trivial die Kunstkritik, noch weniger eine ‚Glaubenslehre‘. Sagen, was sich zeigt, wird ‚angesteckt‘ von der semantischen ‚Dichte‘ der Phänomene, wenn auf sie deiktisch geantwortet wird. Das ist sc. kein Königsweg der Kommunikation mit der Lizenz zu ungehemmter Tropik. Denn es kann auch ein Ausweichen vor Genauigkeit sein, blumig und schwammig. Daher ist in der deiktischen Lexis eine Form von Kunst am Werk (im Sinne von *techne* und *ars*): eine *Kunst der Interpretation und Kommunikation*, die nicht nur in Methodik besteht, sondern ‚gut gemacht‘ zu sein hat, evident und plausibel, stimmig und angemessen. Es gibt nicht nur ‚Religion mit Stil‘⁶, sondern auch entsprechende Ansprüche an die Theologie.

Sofern die Aufgabe der Theologie wesentlich im Sagen besteht, ist an diesem Ort der vorgeschlagene Chiasmus von Sagen und Zeigen noch etwas näher zu bestimmen – auch wenn das unvermeidlich provisorisch bleibt, ein Orientierungsvorschlag, mehr nicht. Beide, Sagen wie Zeigen haben ihre *Latenzen*: Sagen ist stets auch Verschweigen. Visibilisierung ist stets auch Invisibilisierung. Daher supplementiert das (Sich-)Zeigen das Sagen, indem es das Verschwiegene wenigstens andeutungsweise oder das im Sagen Vergessene wahrnehmbar macht. Andererseits supplementiert das Sagen das Zeigen, indem es das immer unsichtbar bleibende oder gemachte noch namhaft machen kann. – Beide haben auch ihren *Überschuss*: Was man sagt ist immer auch mehr, als man sagt. Was man zeigt ist immer auch mehr, als man zeigt. Die Differenz von Sagen und Zeigen zugestanden, kann Interpretation Konver-

⁶ Korsch, Dietrich, Religion mit Stil. Protestantismus in der Kulturwende. Tübingen 1997.

genz suchen, in der das Sagen dem Zeigen ‚beisteht‘ und darin selber deiktisch wird, indem es sehen lässt, den Horizont erweitert, die Perspektive exponiert und Ungesehenes sichtbar macht. Die Sprachgestalt solchen Sagens wird gestisch, szenisch, narrativ, auch metaphorisch und metonymisch. Das kann man *deiktische Lexis* nennen: wenn Sprache zeigt, und darin sehen lässt, was sich nicht einfach (begrifflich oder propositional) sagen lässt. Das Problem ist nur, bei aller deiktischen Kompetenz der Lexis – ist Lexis nicht Deixis. Was sich zeigt, ist immer noch mehr und anderes, als was sich sagen lässt. Sonst könnte man problemlos die Augen verschließen vor der Welt und den Anderen.

III. Krisis der Fundamentaltheologie angesichts der Differenz von Sagen und Zeigen?

Als Gegenstand der Fundamentaltheologie gelten (ultrakurz gefasst) die Grundlagenfragen der *Lehre* von Gott und Glaube sowie deren kulturelle Formen als Religion und Christentum (in konfessioneller Perspektivierung und deren Vermittlung). In theoretischer Distanz werden diese Gegenstände in ihrer reflexiven Verfasstheit thematisiert: etwa in Religions- und Christentums*theorie*. Zwischen den Vollzügen und deren Theorie geht es um deren Selbstthematisierung wie in Tradition und Bekenntnis: am Beispiel des Christentums um seinen ‚Logos‘, heiße er Dogma oder Ethos, die theoretisch expliziert werden in Dogmatik wie Ethik.

Damit ist das Gegenstandsgebiet der Fundamentaltheologie dreigliedrig:

- als *Vollzüge* und Phänomene das Christentum im Horizont von Religion(en),
- als *Selbstreflexion* des Christentums seine ‚Lehre‘ in Bekenntnissen und Dogmen in ihrer Ausdifferenzierung,
- und als *Theorie* dieser reflexiven Selbstbeziehung die Reflexion darüber, nicht allein in theologischem Horizont, sondern auch im weiteren Wissenschaftskontext.

Daher ist die Fundamentaltheologie nicht allein *ad intra* gerichtet, sondern auch *ad extra* oder *ad dextra et sinistra*: möglichst lateral anschlussfähig, sei es zur Philosophie, Soziologie, Psychologie oder anderen Wissenschaften, sofern sie mit den Gegenständen oder den Theorien zu tun haben, die auch in der Theologie thematisch sind.

Damit wird der *Ort* der Fundamentaltheologie – von wo aus und wohin sie spricht – explikationsbedürftig. Traditionell verstanden als ‚Fundamentaltheologie‘ (in katholischer Prägung des Aus-

drucks) ist sie in der Theologie verortet als deren Begründung und Rechtfertigung in theoretischem Kontext, vor allem in *apologetischer* Funktion. Die *demonstratio religiosa* und deren Übergang in die *demonstratio christiana* und final als *demonstratio catholica* bestimmt Ort und Funktion der Fundamentaltheologie eindeutig. Ein Beispiel dessen zeigt sich noch in ‚Gottes letztem Wort‘ nach Hansjürgen Verweyens Fassung.⁷

Als *Grundlagenreflexion* von Theologie hat die Fundamentaltheologie alle Freiheiten, die die Theorie einer Wissenschaft haben kann (sofern die Theologie so verstanden wird, als theoretische und praktische Wissenschaft). Aber als *Fundamentaltheologie* ist sie traditionell gebunden, sowohl durch ihre Funktion (maßgeblich die Apologetik) als auch durch ihr Schema der Grundlegung bzw. Begründung. So gesehen wird sie als Letztbegründung oder zumindest Letzterklärung oder Letztrechtfertigung von Religion im allgemeinen, Christentum im besonderen und Katholizismus am besten konzipiert. Das mag man tun – muss es aber nicht. Das kulturelle Kontingenz- wie akademische Freiheitsbewusstsein eröffnet andere Möglichkeiten. Wer hier gleich Relativismus witterte (gegenüber dem Essentialismus einer Letztbegründung), der würde – wie in alten Zeiten der Ketzerjagden – Konsequenzmacherei betreiben. Als wären Kontingenz- und Freiheitsbewusstsein gleich die Auflösung aller Ordnung.

Im protestantischen Kontext ist bekanntlich nicht Fundamentaltheologie die übliche Bezeichnung der genannten Aufgaben, sondern Prolegomena einerseits, Religionsphilosophie andererseits. Das bedeutet eine Ausdifferenzierung: einmal der Perspektive ab und ad extra (als Religionsphilosophie), einmal ad intra im Blick auf die Dogmatik (als Prolegomena), in denen alles verhandelt wird, was an Voraussetzungen, Methoden, Aufgaben und Inwie Exklusionen zu klären ist. Daher ist auch kaum verwunderlich, dass *dieser* duplizierte Bereich der Dogmatik in den letzten 40 Jahren enorm expandierte (im Unterschied zur Materialdogmatik). Entsprechend hat sich auch international die Religionsphilosophie entwickelt als der Raum oder Ort, in dem sich verschiedene Disziplinen und Religionen begegnen, um die gemeinsamen Probleme und ‚wissenschaftstheoretischen‘ Fragen zu erörtern (auch am Ort der ‚religious studies‘).

Damit ist etwas fraglich geworden und unselbstverständlich, was zu den Denkgewohnheiten der Fundamentaltheologie gehört:

⁷ Verweyen, Hansjürgen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg 2000.

- a) das Modell der *Grundlegung* (bzw. Letztbegründung),
- b) die damit verbundene Funktion des Aufbaus und der *Rechtfertigung* der folgenden Dogmatik (Apologetik),
- c) die Dominanz der *theoretischen* Erkenntnis (im Unterschied zur praktischen oder ‚ästhetischen‘ im Sinne reflektierender Urteils kraft),
- d) und nicht zuletzt die Orientierung am *Logos* wie an der *Lexis*: also am Wort als Gegenstand (dem Wort Gottes ebenso wie am Gesagten oder der Proposition).

Diese eingespielten Denkgewohnheiten sollen im folgenden etwas näher verstanden werden – begrenzt und begründet –, um auszuloten, inwiefern die Differenz von Sagen und Zeigen demgegenüber eine Entselbstverständlichung und Horizonterweiterung der Fundamentaltheologie (und ihrer Verwandten) werden kann.

ad a) Die Form der Grundlegung bzw. Letztbegründung hat jenseits der neuplatonischen Metaphysik, wie sie von manchen ja noch heute präferiert wird, seit der Aufklärungstradition die Subjektivitätstheorie eingenommen, wie sie (noch) heute im Gefolge Fichtes und D. Henrichs in der protestantischen wie katholischen Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie als Grundlegungstheorie gebraucht wird. Natürlich gibt es hier feine Unterschiede und andere Möglichkeiten, sei es im Anschluss an Kant und Schleiermacher oder Schelling und Tillich oder Hegel. Aber in all diesen Fällen wird ein Modell beerbt, das die cartesische Architektonik fortführt mit der Voraussetzung, es bedürfe notwendigerweise einer theoretischen Grundlegung (‚fundamental‘), die sei epistemologisch zu konzipieren und gründe mit Notwendigkeit in einem ‚subjektiven‘ oder ‚objektiven Absolutum‘.

Dass das notwendig und alternativlos sei, ist sc. nur unter Voraussetzung der Anerkennung dieser Theorietradition(en) zu zeigen. Ontologen, Hermeneuten wie Phänomenologen oder System- wie Strukturtheoretiker, Sprachphilosophen, Psychoanalytiker und Soziologen werden das anders sehen – und diese Alterität ist bis auf weiteres irreduzibel und resistent gegen eine epistemische Homogenisierung, sei sie subjektivitäts- oder absolutheitstheoretischer Art. Die Leitfunktion der Epistemologie und ihrer Subjektivitätstheorie ist selber eine geschichtliche Größe und daher Tradition, die längst ‚nur‘ eine neben anderen ist. Das ist zunächst lediglich eine *quaestio facti*, der gegenüber man schwerlich ‚metahistorisch‘ eine *quaestio juris* als ‚nur so‘ zu beantworten behaupten kann.

Die Alternativen und Umbesetzungen sind bekannt: sei es die Anthropologie (und Psychologie) statt der Subjektivitätstheorie,

die Intersubjektivität als Kontext von Subjektivität (bis zur Alterität), die Sozialität als Horizont wie die Geschichte und Geschichtlichkeit statt ‚reiner Subjektivität‘. Subjektivität als grundlegendes ‚absolutum‘, wie es die Tradition des subjektiven Idealismus voraussetzt, ist längst als ebenso plurales wie kontingentes Absolutes eingebettet in die Bedingungen humaner Kulturen, ihrer Geschichten und Kontingenzen. Daher ist Subjektivität nicht ein notwendiges Konstitutionstheorem (gar mit der Funktion, zureichende Deduktionsgrundlage für Geltungsansprüche zu sein), sondern ein unvermeidliches Explikationstheorem (eines neben anderen).

ad b/c) Die Funktionsbestimmung der Fundamentaltheologie als Apologetik und Rechtfertigung kann verschieden konzipiert werden. In einer hierarchischen Struktur der drei demonstrationes ist sie teleologisch verfasst und gipfelt stets am Ort des Apologeten. Diese Selbstrechtfertigung ist natürlich möglich, kann auch hilfreich sein, verfängt aber in der Regel dem Einwand, eine partikuläre Position unzulässig zu generalisieren. Die kompliziertere Aufgabe ist es, eine durchaus kontingente, aber nicht unwesentliche Perspektive als universal hilfreich und plausibel darzustellen – nur wäre damit bereits der harte Anspruch einer generellen Teleologie aufgegeben. Eine Rechtfertigung im Sinne der ‚Rechenschaft‘ gegenüber anderen Positionen und Kontexten bleibt für jede Fundamentaltheologie unvermeidlich, so wie es andere Wissenschaftstheorien zu leisten haben. Aber wer hier im Namen eines ‚Absoluten‘ Notwendigkeit beansprucht oder gar mehr als das, übertreibt.

Die weiterführende Ermäßigung indes wäre nicht weniger anspruchsvoll. Wenn die Rechenschaft auch in der Wahrnehmung der jeweiligen Verantwortung besteht, hat das Konsequenzen im Rahmen einer Wissenschaftsethik. Wenn zudem neben oder an die Stelle der Epistemologie die Ethik (oder die Pragmatik) tritt und die praktische Erkenntnis⁸ nicht weniger wichtig werden lassen, wird der Anspruch, in dem die Fundamentaltheologie steht, keineswegs ermäßigt, aber anders orientiert: Es wird nicht nur um die Rechtfertigung der ‚eigenen Art zu sehen und zu sagen‘ gehen, sondern um die Selbstwahrnehmung im Horizont der Anderen – ohne die nur in den eigenen Horizont zu inkludieren.

ad d) Am deutlichsten wird das beunruhigende Potential der Differenz von Sagen und Zeigen angesichts der traditionellen Bestimmung der Fundamentaltheologie durch ‚den Logos‘ als Ge-

⁸ Vgl. Fischer, Johannes, Glaube als Erkenntnis. Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens. München 1989.

genstand und Leitmedium. Ob in platonischer oder aristotelischer, in augustinerischer oder lutherischer, in analytischer oder hermeneutischer Tradition: Dass Fundamentaltheologie im Logos vom Logos handelt, scheint unwidersprechlich und zureichende Gegenstands- und Medienbestimmung zu sein.

Das gilt auf je verschiedene Weise in einem *dreifachen Sinn von Logos*:

- als *Gegenstand* im Sinne des Wortes Gottes, Christi als Logos wie des Wortes vom Kreuz; vermittelt auch als Schrift, Bekenntnis, Tradition; noch vermittelter als *logos apophantikos*, religiöse Rede oder als Sprachereignis;
- als *Medium*, sofern es die *ratio* bzw. Logizität meint, oder im genannten Sinn von Schrift, Rede, Sprache und Text;
- als ‚modernes‘ *Medium* in sprachphilosophischer, -analytischer wie hermeneutischer Perspektive; wie auch als ‚moderne‘ Gegenstandsbestimmung: *de dicto*, nicht *de re* zu handeln.

Insofern ist der Logos ein mehrdeutiger Ausdruck für ein Integral von Gegenstands-, Medien- und Methodenbestimmungen, demgegenüber Dissens weder möglich noch nötig erscheint. Logizität gilt als Äquivalent für Rationalität – und im christologischen Sinne für Theologizität. Das ist ein geschlossenes, hoch konsistentes und kohärentes Dispositiv, das – jenseits einer antimetaphysischen Hermeneutik des Verdachts – völlig plausibel und sehr leistungsfähig ist. Gleichwohl ist hier (nicht nur) eine klare Differenz im Spiel der Zeichen: die von *Logos und Logos*, von rationalem und christologischem Logos. Von außen wird das als Bruch (oder Äquivokation) kritisiert werden, von innen in der Regel als ‚Weisheit vor Gott‘ – und damit so passend wie wahr.

IV. Die fundamentale Denk- und Sprachgewohnheit: Gott spricht – der Glaube hört

Vertraut ist in der Fundamentaltheologie, dass sie mit einem Gegenstand und dessen Erkenntnis befasst ist. Ob sie über einen Gegenstand *de dicto* oder *de re* handelt, ob über Gottes Wort oder Gott ‚selbst‘ (wie immer das möglich wäre), sie wird als theoretische Erkenntnis dessen bestimmt und als Klärung von deren Möglichkeitsbedingungen: natürlicher und übernatürlicher oder ‚wesentlicher‘ und ‚kulturrelativer‘ Art etwa, oder dass Gott spricht, dass dieses Wort in Worten bezeugt und das Bezeugte erkannt werden kann. Nur *wie und wodurch* Gott und Glaube zu erkennen seien, gilt es fundamentaltheologisch dann noch zu klären. Die

epistemologische Prägung ist nicht erst mit dem linguistic turn, sondern im Grunde schon durch die deutsche Mystik und Luther, spätestens mit der Sprachphilosophie (Hamann, Humboldt, Herder) und der Hermeneutik (Schleiermacher, Dilthey und die Folgen bis in die Gegenwart) umbesetzt worden. Dann wird als Leitmedium allen Erkennens und Selbst- wie Weltverhaltens des Menschen die Sprache als Erkenntnisbedingung und -form maßgeblich.

Die Hamann-Humboldt-Herder-Tradition entfaltet sich im Sprachdenken Rosenzweigs wie Heideggers und Wittgensteins und in der hermeneutischen Theologie. Denken heißt *Sprechen* und umgekehrt. Gott *denken* heißt daher, von Gott *sprechen*, und zwar maßgeblich davon, wie Gott zur Sprache kommt. Jünger zeichnete daher (mit Bultmann und Fuchs) das ‚Wort als Ort der Denkbarkeit‘ Gottes aus. Das ist auch würdig und recht – es lässt nur danach fragen, ob dieser hermeneutische Generalkonsens exklusiv zu verstehen ist? Unter der Regel des ‚solo verbo‘ wird diese Denk- und Sprachregel zur Exklusivpartikel. Und dann wirft sie Probleme auf – mit dem Anderen der Lexis: der Deixis in all ihrer Vielgestaltigkeit und Mehrdimensionalität. Was geschieht mit dem ‚was sich zeigt‘, wenn sich die Theologie fundamental am Wort und den Worten orientiert? Käme dann nur das Deiktische der Lexis in den Blick – oder sollte der nicht geweitet werden?⁹

Religiöse Rede ist alles, was sich sagen lässt – von Gott, Mensch und Welt, von Schöpfung, Sünde und Versöhnung.

Theologie ist alles, was sich wissenschaftlich über dieses Sagen sagen lässt.

Und die *Fundamentaltheologie reflektiert die Bedingungen, Formen und Methoden des Sagens* über das Gesagte. Sie hat dann zu klären, *was sich wie sagen lässt* und mit welchen Gründen es verantwortet werden kann.

Handelt religiöse Rede *de re* (und die Legitimität solcher Rede ist *eigens* zu klären, statt sie als naiv abzuschreiben), so die Theologie *de dicto* (ob *nur so*, ist auch *eigens* zu fragen) und die Fundamentaltheologie *de metadicto*, über die Möglichkeits- und Wirklichkeitsbedingungen des Sprechens *de dicto*. Nur angemerkt sei, dass in allen drei Dimensionen sich stets etwas *de se* zeigt, vom

⁹ Die sog. ‚ikonische Differenz‘ (Gottfried Boehms) (analog die visuelle oder piktoriale Differenz bei W. J. T. Mitchell, B. Waldenfels und D. Mersch) markiert einen Unterschied, der mit dem ‚solo verbo‘ aus dem Blick gerät: Bild und Bildlichkeit oder Visualität und visuelle Kultur ‚müssen leider draußen bleiben‘. Der Preis ist hoch. Denn alle Anderen des Wortes wären dann *kein* Ort der Denkbarkeit Gottes, nur weil sie nicht Orte der Sagbarkeit sind.

Sprecher, seiner Situation und Einstellung, seiner Zeit und seinem Erfahrungs- und Erwartungshorizont. Daher ist auch hier die Dimension der Deixis bereits präsent.

Dass sich Theologie in den letzten Jahrzehnten vor allem in der fundamentaltheologischen Form des Sprechens (über das Sprechen) über das Gesagte entwickelte, ist bemerkenswert. Man könnte es für ein Symptom halten, nur wofür genau ist fraglich. Kirchenvertreter könnten darin eine Krise der Theologie sehen, wenn nicht deren Versagen vor den konkreten kirchlichen Anwendungs- und Ausbildungsbedürfnissen. Dogmatiker könnten darin ein Ausweichen vor der Materialdogmatik sehen. Wissenschaftshistoriker und -theoretiker könnten darin eine konsequente Reflexionssteigerung in der Ausdifferenzierung der Selbstbezüglichkeit einer Wissenschaft sehen. Diese Perspektiven- und Urteilsdifferenzen notiert, scheint eins unstrittig: dass Theologie, wenn sie denn als Wissenschaft will auftreten können, *de dicto* handelt: also über das, was gesagt ist, oder geschrieben steht.

Was gesagt ist (in Schrift, Bekenntnis und Tradition), *was dazu zu sagen ist* (in Theologie) und *wie beides reflexiv zu verantworten ist* – dieser Dreischritt bildet die *Kette der Lexis* in theologischer Perspektive: vom ewigen Wort über das geschichtlich Gesagte zum gegenwärtigen Sagen in fundamentaltheologischer Verantwortung dessen (logon didonai). Theologisch konzentriert formuliert: vom Logos namens Christus zum Wort vom Kreuz über die Kette der Zeugen, Tradenten und Theologen bis in die Gegenwart und möglichst auch in Zukunft. Der Gegenstand, seine Gegebenheitsweise wie der Gegenstandsbezug und die Thematisierungsform sind damit fundamental als ‚Logos‘ bestimmt. Fundamentaltheologie reflektiert somit möglichst logisch auf den möglichst kohärenten Zirkel ‚vom Logos im Logos zum Logos der Theologie‘. Das gilt materialiter christologisch wie trinitarisch; das ist nur zu passend in einem platonischen oder rationalistischen Modell, das den Logos als Vernunft begreift; und das passt auch nur zu gut zur Sprachphilosophie, sei sie hermeneutisch oder analytisch verfasst. Selbst kommunikationstheoretisch ist das noch kompatibel und anschlussfähig. Denn Religion ist Kommunikation, und Theologie wird mit Worten gemacht, womit auch sonst. Der Zirkel des Logos ist in aller Mehrdeutbarkeit ein stabiler Konsens, von dem aus, in dem und auf den hin gut begründet und gesichert gedacht und gesprochen werden kann.

Auch wenn der als ‚Logos des Ethos‘, also als Ethik, näher ausgeführt wird, sollte wenigstens bemerkt werden, dass ein ganzer Fragehorizont dann ausfallen könnte: das Pathos wie die Pathe.

Wenn aber Glaube nicht vor allem Wissen oder Wollen wäre, sondern nicht zuletzt auch Widerfahrung und Gefühl (als Affekt, Emotion, Befindlichkeit und Atmosphäre), wenn also die vielfältige Sinnlichkeit religiösen Sinns relevant wäre – dann ist diese Ap- präsentation von Pathos und Pathe inakzeptabel. Das zu korrigieren, ist jedoch eine andere Aufgabe, die von ‚Pathos und Passivität‘ zu handeln hieße.¹⁰

V. Gott spricht nicht nur, er zeigt sich auch

Die Kette der Lexis – vom Logos aus, im Logos und auf ihn hin – geht davon aus, ‚dass Gott spricht‘, und dementsprechend, dass der Glaube aus dem Hören komme und sich sprachlich artikuliere, unter dem exklusiven Prinzip *sola scriptura* oder ökumenisch brauchbarer *solo verbo*. Wenn diese große Kette des Logos (oder der Lexis) so stark ist, so stabil und bewährt – warum sollte man daran etwas ändern oder anders sehen? Nur – sollte das alles sein? Ist Theologie alles, was sich sagen lässt – oder noch mehr und anderes? Handelt Theologie nur vom Logos im Logos als Logos?

Jedenfalls sollte man bemerken, dass ‚Gott spricht‘ nur ein Aspekt ist, der modellgebend eine Konzentration und Restriktion bedeutet. Würde man formulieren, ‚Gott zeigt sich‘, würde sich der Blick weiten. Denn er zeigt sich biblischer Tradition zufolge nicht allein oder exklusiv im Wort, auch wenn das (in ätiologischer Selbstbegründung des Tanach wie der Theologie) selbstredend privilegiert wird. Auch wenn Gott sich (biblischer Lehre zufolge) nicht in Bildern oder visuellen Artefakten wie Stelen oder Statuen zeigt (das tun nur die falschen Nachbargötter, allerdings auch die ‚Volksfrömmigkeit‘: Denn in Israel gab es Bilder, wie von O. Keel und seiner Schule archäologisch erwiesen wurde), zeigt er sich biblischer Narration zufolge durchaus auch *visuell*: vom Dornbusch zur Rauch- und Feuersäule, von der Sintflut und dem Regenbogen bis zur Schönheit der Schöpfung, von der *imago* möglicherweise bis zur *Kapporet* (und dem leeren Thron).

Wenn der Glaube nur hören würde, könnte er getrost erblinden – und die Theologie ebenso. Wenn Gott nicht nur spricht, sondern sich auch zeigt (Glaube und Theologie dann wohl auch), ist klar, dass die *exklusive* Orientierung an Wort, Schrift und Sprache allein *unzureichend* wäre. Schrift-, sprach- und textanalytische Methoden

¹⁰ Vgl. Stoellger, Philipp, Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ‚categoria nun grata‘, Tübingen 2010.

allein (seien es Textexegese, Hermeneutik oder Sprachanalytik) sind jedenfalls nicht hinreichend – wenn Gott sich ebenso zeigt wie Christentum, Glaube und Kirche und wir zudem in und von Bildern leben (etwa dessen, was wir hoffen dürfen). Das ist der Grund, warum Hermeneutik der Erweiterung durch die *Phänomenologie* bedarf: als Arbeit an dem, was sich zeigt, über das hinaus, was gesagt und geschrieben ist. Und wenn Visualität von teils dringlicher, teils aufdringlicher Bedeutung ist (über Oralität und Literalität hinaus) werden auch Bildwissenschaft bzw. *studies in visual culture* fundamentaltheologisch relevant werden. Offensichtlich dürfte jedenfalls sein, dass Epistemologie und Sprachanalytik unzureichend sind, um der Horizonterweiterung des Gegenstandsbereichs vom Sagen auf das Zeigen gerecht zu werden.

Was hier primär *de deo* formuliert wurde (‚Gott spricht‘ und ‚Gott zeigt sich‘), gilt sc. in lebensweltlich elementarer Weise für den Glauben, der nicht nur *ex auditu* kommt, sich nicht nur sprachlich zeigt; ebenso für die Kirche, die nicht nur spricht, sondern (sich, Gott und Glaube) zeigt; daher auch für den Gottesdienst, in dem nicht nur gesprochen wird, sondern auch geschaut, gezeigt und inszeniert etc. Die Gegebenheitsweise der Phänomene christlichen Glaubens und Lebens sind, wenn auch nicht in jedem Fall und oft nicht gänzlich, so doch *auch* von visueller Gestalt, und das nicht nur in Wort, Schrift und Text. So wie das *verbum visibile* wird, so die *fides* manifest, indem sie sich zeigt. Hier folgt gewiss vielfältiger Differenzierungsbedarf: nicht zuletzt, ob man diese Sichtbarkeit als sekundär oder als primär und basal versteht; ob man im Sinne von *splendor veritatis* einer kataphatische Auffassung dieser visiblen Gegebenheitsweise folgt, oder aber einer apophatischen; und nicht zuletzt, ob man das Verhältnis von Sagen und Zeigen fokussiert oder nur eines der beiden Relate.

In jedem Fall wirft das m. E. *irreduzible* Verhältnis die Grund-satzfrage auf, ob Wort, Schrift und Sprache *allein* als *exklusive* Leitmedien Gottes, des Glaubens, der Kirche bzw. des Christentums gelten können oder sollen. Ist semantische Distinktion, begriffliche Eindeutigkeit, diskursive Erkenntnis und Schriftgestalt des Geistes alles, worin und wovon der christliche Glaube lebt? Oder sind visuelle Evidenz, metaphorische Deutung, intuitive Erkenntnis und die Lebensgestalt des Geistes nicht ebenso ‚wahrhaft, würdig und recht‘?

Sollte man *solo verbo* behaupten, oder etwa: ‚*non sola scriptura, sed etiam pictura*‘ zum Beispiel? Für Exegeten ist das geklärt: in Israel gab es Bilder. Für Kirchengeschichtler ist ohnehin Kirchengeschichte nicht mehr allein die ‚Geschichte der Auslegung der hei-

ligen Schrift', wie Gerhard Ebeling einst meinte. Für Praktische Theologen ist längst nicht mehr die Homiletik die exklusive Leitdisziplin, und für Religionspädagogen sind alle Mittel der *visual culture* recht. In der Dogmatik bzw. der Systematischen Theologie allerdings scheint das (weithin noch) anders zu stehen. Neuidealistische Fundamentaltheologien oder analytische Religionsphilosophien 'zeigen' diese exklusive Orientierung so klar wie deutlich, und ja zweifellos auch eindrucksvoll. Nur ist die Begrenzung des Blicks, also was man überhaupt für thematisch und relevant hält, offensichtlich. Man folgt dem Schema 'theoretischer Erkenntnis' (i.S. Johannes Fischers), in dem die Wirklichkeit des Erkannten im Horizont des Erkennenden und der Bedingungen seiner Erkenntnis geklärt werden muss. Dann wird die Fundamentaltheologie wesentlich zur Epistemologie. Oder die Gestalt von 'Glauben und Wissen' wird in sprachphilosophischer Erweiterung analysiert und interpretiert. Aber die visible Phänomenalität scheint den Archäologen, Historikern und 'Anwendungsfeldern' überlassen zu bleiben.

VI. Zwischenspiel: Vom Gesagten – zum Sagen

Folgte man dieser einseitigen Orientierung an der 'Lexis', wäre wenigstens zu klären, ob das deskriptiv distanziert erfolgt – oder eine performative Pointe darin findet, vom Gesagten zum eigenen Sagen überzugehen. Theologie hat es mit Gesagtem zu tun, mit Schrift und Tradition, wie oben exponiert. Der Zweck der Arbeit am Gesagten ist allerdings nicht die Beschreibung und Analyse um ihrer selbst willen, sondern das eigene Sagen zu verantworten, retrospektiv, prospektiv und im Gegenwartshorizont. Fundamentaltheologie hat daher zu klären, wie Gott sagbar wird, und nicht nur Gott, sondern der 'eigene' Glaube.

Die These der basal sprachlichen Verfasstheit des Denkens von Gott und Glaube ist sprachphilosophisch (Luther, Hamann, Humboldt, Herder, Schleiermacher) ebenso vertreten wie in der hermeneutischen Tradition (Heidegger, Gadamer, Bultmann, Ebeling etc.) und auf andere Weise im Ausgang von Wittgenstein in der analytischen Tradition. Das sollte insofern näherer Begründung zwar fähig, aber nicht unbedingt bedürftig sein. Der *propositional approach* ebenso wie die Arbeit am Text sind Versionen, das Gesagte zu analysieren, um die Formen und Bedingungen gegenwärtigen Sagens zu klären. Damit wäre die Aufgabe einer Fundamentaltheologie klar umrissen: von Schrift und Tradition ausgehend, deren Gehalt und Form zu analysieren, um sie zu verstehen, auf

dass man – unter modifizierten Bedingungen – den Gehalt christlicher Lehre (von Gott und Glaube) zeitgenössisch verständlich machen und argumentativ verantworten kann.

Doch – hier stock ich schon. Denn in dieser Bestimmung der Arbeit am Gesagten treten die Konfessionen gelegentlich ebenso auseinander, wie die Theologie zu benachbarten Unternehmungen wie Religionsphilosophie und -wissenschaft oder *religious studies*. In protestantischer Perspektive gilt der Anspruch, nicht allein den Gehalt des in Schrift und Bekenntnis Gesagten zu wiederholen, sondern es in eigener Verantwortung zu 'applizieren', zu variieren oder zu transformieren. Damit kommt eine Differenz ins Spiel der Zeichen, die unterschiedlich bestimmt werden kann. Ginge es nur um eine Ausdifferenzierung des stets schon Gesagten (wie die Entfaltung dessen, was *in nuce* schon gesagt ist), würde unterstellt, es gäbe eine Kohärenz, Konstanz und bleibende Identität des Gehalts, ohne Brüche, Differenz, Pluralisierung und eigene Fortbestimmung des Gesagten. Der eigene Eingriff würde auf das 'Auspacken' des 'Vorgegebenen' reduziert – und damit die Zeitigung der Zeichen ebenso verschattet wie die Verantwortung für die Eigenaktivität des Interpretieren unterbestimmt.

Wer beispielsweise den Grundsatz verträte, 'seit Ostern (habe die Theologie) nichts Neues' mehr zu sagen, so dass Theologie nur zu entfalten habe, was im Wort vom Kreuz und den Auferweckungszeugnissen schon ein für allemal gesagt sei, der würde mindestens zweierlei unterschlagen: einerseits, dass nach Ostern noch Pfingsten kam und die Geschichte der Parusieverzögerung mit allen Folgen (also die Bedeutung der Pneumatologie und der Geschichtlichkeit des Glaubens wie der Zeitigung der Zeichen); andererseits die unvermeidliche Konstruktivität und Perspektivität der Fort- und Umschreibung des Wortes vom Kreuz wie der Zeugnisse der Auferweckung.

Der Ton auf dem Verbot des 'Neuen' (Augustins Diskreditierung der *curiositas* verwandt) hat leicht nachvollziehbar 'apotropaische' Funktion: die Erfindung neuer Evangelien oder eines neuen 'Christus' auszuschließen. Nur ist die Exklusion zu stark. Denn Neues (im Laufe der Zeit der Zeichen oder aufgrund der reflektierenden Urteilskraft des Theologen) ist nicht nur unausschließbar, sondern unausweichliche Gestaltungsaufgabe. 'Zeichen der Zeit' impliziert die Zeitigung der Zeichen – und damit die Aufgabe zeitgenössischer Gestaltung der Zeichen. Sonst würde die theologische Kompetenz darauf reduziert, nur 'bestimmende Urteilskraft' zu sein und Anderes, Fremdes wie Neues unter stets schon Gesagtes zu subsummieren. Sollte das alles sein, was Theologie zu tun hat,

Einordnen unter Bekanntes, wäre sie nur sorgfältige Sortierung (wie mit einer Botanisiertrommel unterwegs).

Die konfessionelle Differenz zeigt sich von Zeit zu Zeit auch darin, ob die Aufgabe der Theologie nicht allein als Entfaltung des Gesagten, sondern auch als dessen eigenverantwortliche (Um-)Gestaltung konzipiert wird. Das heißt, nicht nur Gesagtes weiter zu tradieren, sondern selber, mit eigener Stimme und Systematik *zu sagen*, nicht nur ‚*quod res est*‘, sondern ‚was an der Zeit‘ ist. Damit wird die unvertretbar *eigene* Stimme nicht nur zur äußerlichen Form, sondern zu einer *forma formans* der theologischen Arbeit. Und es wird nicht eine Kohärenz des Lehrgehalts ‚over time‘ unterstellt, sondern auch signifikante Inkohärenzen ‚kreuz und quer‘ dazu. Es gibt Risse und Brüche und Vielstimmigkeit – so dass jeder Theologe in ähnlich prekärer Verantwortung steht, wie sich der Sterbende im Tode unvertretbar vor Gott zu verantworten hat.¹¹ Die wissenschaftliche ‚Moral von der Geschichte‘ ist so schlicht wie folgenreich: Theologie hat es nicht nur mit Gesagtem zu tun, sondern mit der Aufgabe eigenen Sagens (im Sinne von Levinas’ Differenz von *dit* und *dire*), also des *selber* Sagens, sei es in Form des Systems, paradigmatisch oder in Interventionen. Jedenfalls ist hier jeder unvertretbar für sich selbst gefordert. Wer das unterschritte, würde im Grunde nur Gesagtes zu wiederholen trachten. Und das wäre auf Dauer eine Theologie ohne Zukunft – und ohne den Anspruch, auf die ‚Zeichen der Zeit‘ zu antworten.

‚Vom Gesagten zum Sagen‘ ist ein gewagter Übergang, den kein Religionswissenschaftler oder Vertreter der *religious studies* mitvollziehen würde. Denn wer in der neutralen Beobachterposition des unbeteiligten Vergleichens verbleibt (und sei es um einer gewissen Wissenschaftlichkeit willen), der wird sich nicht beteiligen und sich nicht im beobachteten Diskurs mit eigener Stimme engagieren. Die Wahrheitsfrage zum Beispiel wird dem Religionsgeschichtler ein Gegenstand der Analyse und Beschreibung sein – aber nie der eigenen Stellungnahme zum Beobachteten. Wer hingegen darum streitet, kann nicht Beobachter bleiben. Nicht nur vor Gott, auch vor der Wahrheitsfrage gibt es keine Zuschauer, und wer das bliebe, bliebe den Fragen, um die es der Theologie wie der Religion geht, fern. – Das wirft auch ein kritisches Licht auf die Dominanz der Ge-

¹¹ Am Rande notiert: Institutionelle Sicherungen (etwa eines Lehramtes) helfen hier ebenso wenig wie methodische Garantien dafür gegeben werden können. Allerdings: Sowohl Institutionen (wie die theologischen Fakultäten) wie ‚evaluierte‘ Methoden der Theologie können diese Arbeit sehr befördern. Daher ist die Institutionalisierung nicht gering zu schätzen, aber die theologische Arbeit ist nicht an eine Institution delegierbar.

schichtswissenschaft in theologischen Fragen. Historische Analyse gilt als wissenschaftlich sauber, problemlos förderungswürdig und als empirisch verfasst (nur eben retrospektiv). Die historische Arbeit am Gesagten ist akademisch unverdächtig und neutral. Hier mit der Aufgabenbestimmung ‚eigenen Sagens‘ einzuschreiten, scheint abwegig. Warum sollte man?

Zum einen ist die Orientierung am Gesagten, sei sie historisch, hermeneutisch oder analytisch, eine ganz erhebliche Selektion und damit eine Einschränkung. Wenn das 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart an der Rehabilitierung des ‚Lebens‘ gegenüber der Lehre, wenn nicht gar an der Umwertung aller Werte um willen der sogenannten ‚gelebten Religion‘ betrieb, ist das symptomatisch: für einen Widerstand gegenüber der exklusiven Orientierung an der Historie wie der Lehre und deren normativer Überordnung. Auch die Exegese hat in dieser Frage einiges beigetragen. Wenn beispielsweise der ‚Monotheismus‘ als sukzessive Normierung des Gotteskonzepts gilt, die sich erst spät unter der Leitung kleiner Theologengruppen ausbildete, oder wenn das Bilderverbot mit dem archäologischen Befund konfrontiert wird, dass es in Israel Bilder gab, so dass das Bilderverbot als späte Selbstermächtigungsthese der ‚Tempeltheologen‘ gilt – dann wird mit religionsgeschichtlichen und archäologischen Mitteln und Befunden der semantische Lehrbestand destruiert oder zumindest dekonstruiert. Die Konsequenzen sind (mir wenigstens) noch keineswegs klar: Soll man beispielsweise dann das zweite Gebot streichen? Oder ist der Monotheismus doch nur fakultativ? Wohl kaum, aber die Voraussetzung und Konsequenzen der exegetischen Arbeit am semantischen Schrift- wie Traditionsbestand sind durchaus relevant in der Frage, ob die Arbeit am Gesagten, an der Semantik von Schrift und Tradition oder an deren ‚propositionalem Gehalt‘ (und den ontologischen wie epistemischen Prämissen) denn zureichend sein kann.

So ergibt sich etwa aus den archäologischen und exegetischen Befunden zum ‚Bilderverbot‘ eine *neue Krise des Schriftprinzips*. Die alte resultierte aus der historischen Kritik, die die Schrift als Frühform der Tradition erwies, mit prekären Folgen für die Begründung ihrer normativen und exklusiven Funktion (wie Jörg Lauster gezeigt hat)¹². Die neue Krise geht allerdings deutlich weiter: das *sola scriptura* gerät verschärft in die Krise, sowohl angesichts der

¹² Vgl. Lauster, Jörg, Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Tübingen 2004.

„gelebten Religion“ schon Israels, als auch angesichts der visuellen Kulturen, in denen wir heute leben. Sich an der Schrift (an welcher genau?) *allein* zu orientieren erscheint so kontrafaktisch wie unmöglich in einer Welt, die durch und durch von Sichtbarkeit dominiert wie von Bildern bestimmt und orientiert wird. *Das* ist eine Krise des Schriftprinzips, angesichts derer die Probleme im Gefolge der historischen Kritik geradezu gemächlich wirken.

Entsprechendes gilt *mutatis mutandis* für die kirchengeschichtlichen Befunde. Wenn Frömmigkeitsgeschichte, Mikrohistorie wie Mentalitätsgeschichte und historische Anthropologie die unendliche Vielfalt der Phänomene und deren historische Varianz „zeigen“¹³, dann wird auch hier die Denkgewohnheit problematisch, nach der die Hochtexte einer Religion die Analyse des semantischen Gehalts zureichend als Gegenstand und Grundlage der Theologie erscheinen. Schon die Frage *welches* Gesagte denn maßgeblich sei, wirft Orientierungs- und Ordnungsbedarf auf. So wird im Protestantismus von der Relevanz der Bilder sehr unterschiedlich gesprochen, je nachdem, ob man sich auf die Leittexte (Luthers oder der Bekenntnisschriften) oder auf „marginale“ Texte bezieht, in denen sich gleichwohl tragende Überzeugungen nennenswerter Trägerschichten des Protestantismus artikulieren.¹⁴

Aus den Beobachterbefunden, die so hilfreich wie gravierend sind, ergibt sich jedenfalls stets von neuem der fundamentale Anspruch an die Theologie, wie sie es mit diesen Ergebnissen zu halten gedenkt – also wie sie darauf in eigener Verantwortung antworten kann und will und soll. Der Übergang vom Gesagten ins eigene Sagen ist theologisch unvermeidlich. Das gilt nicht zuletzt im Blick auf die „zweite Hälfte“ der phänomenalen Welt: das Zeigen.

VII. Vom Sagen zum Zeigen

Gott spricht nicht nur, er *zeigt* sich auch. Glaube gründet nicht nur im Hören, sondern auch im Sehen, und er lebt nicht nur im Sprechen, sondern auch im Zeigen. Und dieses mehrdimensionale Zeigen ist keineswegs generell „unsagbar“. Was sich zeigt kann und soll gesagt werden, soweit das möglich und sinnvoll ist. Das wäre

¹³ Man bemerkt, dass das Zeigen für die historische Arbeit eine Grundform der Argumentation ist, analog zur üblichen Empirie.

¹⁴ *Arndt, Johann*, Ikonographia Oder gründlicher und christlicher Bericht von Bildern, ihren Ursprung, rechten Gebrauch und Missbrauch im Alten und Neuen Testament, Halberstadt 1596; *Gedik, Simon*, Von Bildern und Altarn. In den Evangelischen Kirchen Augspurgischer Confession [...], Magdeburg 1597.

die phänomenologische Regel, im Unterschied zu Wittgensteins scharfer Differenzthese. Ob es immer gelingt, auch zu sagen, was sich zeigt, ist eine *quaestio disputanda*. Denn der Übergang vom Zeigen ins Sagen ist oft mühsame Arbeit an der Sprache, gelegentlich an deren Grenzen und darüber hinaus. Aber deswegen allein vom Sagen ins Sagen auf's Sagen aus zu sein, wäre eine Beruhigung, die die Ansprüche des Zeigens verkennen würde. Daher bedarf es der Spannung von Sagen und Zeigen, um dem, was sich zeigt, im Sagen zu antworten, soweit es gelingt.

In der Problemgeschichte von „Offenbarung“ wie „Erkenntnis“ ist die Evidenz – was sich zeigt, was auf- und einleuchtet – bekanntlich nicht weniger wichtig, als was dazu hermeneutisch, interpretierend und explizierend gesagt wird. Meist scheint es, als wäre das Zeigen „an und für sich“ zu unbestimmt und bedürfe des Wortes, um bestimmt zu werden. Dann wäre die Lexis die Bestimmtheitsfunktion und die Deixis vor allem die Phänomenalität oder Gegebenheitsweise: *accedit verbum ad elementum* ...

Nur ist diese Dominanz der Lexis zweifelhaft, wenn dem Zeigen ein eigenes Recht zukommt. Wenn schon der Johannesprolog im „Sehen der Herrlichkeit“ gipfelt, als Auftakt zu verstörenden Sehen seiner Niedrigkeit im *Ecce homo*, kann der „Wahrheitswert“ nicht für die Lexis allein reserviert werden. „Gott zeigt sich“, aber *wie* und *als was* er sich zeigt, ist eine nähere Bestimmtheit, die sich nicht „im Wort allein“ ereignet. „Gott zeigt sich in Christus – so wie Christus Gott zeigt“.

Die Horizonterweiterung der Fundamentaltheologie um die Dimension des Zeigens ist nicht nur ein fragloser Gewinn, sondern mit Gefahren und Nebenwirkungen belastet. Das Zeigen *kann* auch zur Befriedigung der „Zeichenforderung“ dienen, dem Bedürfnis nach Sichtbarkeit und Fassbarkeit nachkommen. Es kann damit die „Un-sichtbarkeit Gottes“ ebenso wie die Unmerklichkeit des Messias (bzw. die Diskretion Christi) überwältigen. Es kann auch den Glauben auf seine Früchte reduzieren und die Theologie auf Macht und Herrlichkeit in allzu kataphatischer Tradition festlegen.

Zunächst wird mit der Einbeziehung des Zeigens alles komplizierter und der Problemhorizont verdoppelt: Die Denkgewohnheit, sich auf das Wort und seine Folgen zu konzentrieren, wird gestört. Der Horizont der Phänomenalität und damit der Gegenstände der Theologie wird beunruhigend erweitert. Die Medialität von Gott, Glaube und Theologie wird damit erheblich komplexer und deren Bearbeitung komplizierter, zumal angesichts der methodischen Probleme, wie man mit dem „Zeigen“ umgehen soll. Es ist der Theologie nur zu vertraut, mit Wort-, Begriffs-, Satz-, Text- und Sprach-

analyse zu arbeiten, ob hermeneutisch oder analytisch, aristotelisch, kantisch oder hegelianisch. All das ist überaus gut trainiert. Aber mit Fragen des Zeigens, deiktischer Kommunikation und semantisch-dichter Phänomenalität umzugehen – dafür fehlen uns Namen und Methoden und Ausbildungsformen (wenn auch die Phänomenologie hier durchaus weiterhelfen kann).

Das Problem zeigt sich in der gegenwärtigen Orientierung an der ‚gelebten Religion‘, wie sie in der praktischen Theologie vertreten wird (durchaus in Tradition der Umstellung von Lehre auf Leben seit dem 19. Jahrhundert). Wie man von ‚gelebter Religion‘ handeln soll, ist methodisch sehr mehrdeutig: Die einen operieren mit Empirie, andere mit (mehr oder minder solider) Phänomenologie, der zugemutet wird, die ‚Alltagswelt‘ beschreiben zu können, wieder andere operieren mit religionssoziologischen Mitteln (welchen Datums auch immer), und noch andere mit Religionspsychologie oder mit Hilfe der Kulturwissenschaften.

Wie immer man sich dazu verhalten mag, die Methodenpluralisierung zeigt ein Problem an: wie man vor die Texte zurück oder über sie hinaus kommt – ‚ins Leben‘ der Religion und des Glaubens. Das ist medientheoretisch verständlich: Wenn man die Lexis für abgeleitet, manchmal sogar für ein theoretisches Rand- oder Oberflächenphänomen hält, gewissermaßen für das (sich selbst täuschende) Überich der Religion, dann ist die ‚Arbeit an Text und Begriff‘ unzureichend, weil die Phänomene, um die es geht, nicht in diesem Medium zugänglich zu sein scheinen. Damit allerdings würde die Spannung von Sagen und Zeigen gegenläufig aufgelöst, im Zeichen eines vermeintlichen ‚wirklichen Lebens‘ jenseits von Schrift, Lehre, Wort und Text. Das kann dann zu einer Empirisierung oder Geringschätzung der Arbeit am Sagen führen, die blind wird, weil ihr die Arbeit am Begriff abhanden kommt.

Die hier vertretene These der irreduziblen Relation und Spannung von Sagen und Zeigen folgt dem nicht. Aber so zu vereinseitigen ist auch ein ‚Zeichen der Zeit‘, dem moderat zu begegnen ist: Theologie wie Philosophie haben es nicht nur mit Gesagtem zu tun und sind selber nicht nur Gesagtes, sondern Gegenstand und Medium ist *auch* das Zeigen. Wie gesagt: Gott sagt nicht nur (was er will etc.), sondern *Gott zeigt sich*; der Glaube ist nicht nur Lehre, sondern auch Leben. Er sagt nicht nur, er zeigt auch; die Theologie hat nicht nur etwas zu sagen, sondern auch zu zeigen (wie andere Wissenschaften auch), und die Fundamentaltheologie muss daher eine *Differenztheorie* werden, etwa eine Hermeneutik der Differenz, die die signifikanten und symptomatischen Konstellationen Sagen und Zeigen zu bearbeiten vermag.

VIII. Wenn sich mehr und anderes zeigt, als gelehrt wird

Dieses Differenzbewusstsein wird geschärft, wenn man auch Bilder und visuelle Artefakte in die Arbeit der Theologie mit einbezieht, also Religion im Horizont der *visual cultures* verortet, in denen wir leben, nolens oder volens. Das wird bei manchen indes Einwände wecken, nicht nur bei Reformierten. „Der Gott, auf den man hinzeigen kann, ist ein Götze, und die Religiosität, auf die man hinzeigen kann, ist eine unvollkommene Art von Religiosität“¹⁵, meinte Kierkegaard. So recht das klingt in Tradition der Bild- und Götzenkritik von Judentum wie Christentum – es dürfte doch die Pointe der Christologie übersehen: *Ecce imago*. Aber Kierkegaard insistierte dagegen: „Denn die wahre Religiosität ist, gleichwie Gottes Allgegenwart an der Unsichtbarkeit kenntlich ist, eben an der Unsichtbarkeit kenntlich, d. h. sie ist nicht zu sehen.“¹⁶ Es mag zwar ‚unsichtbare Religion‘ geben und auch ‚Unsichtbares‘ in und an der christlichen Religion. Aber dass sich Gott, Glaube, Christentum und Kirche wesentlich *nicht* zeigen oder sofern sie zeigen, dann nur Unwesentliches, während das ihr Wesentliche nicht sichtbar werde – scheint eine negativistische Übertreibung zu sein. Denn wenigstens ‚kenntlich‘ wird sie an dem, was sich dem (direkten?) Blick entzieht.

Selbst eine Religion von Schrift und Verkündigung äußert sich in visuellen Medien. Die Frage ist nur, wie und mit welchem Sinn für Gestaltung. Zu den „Zeichen der Zeit“ gehört unübersehbar (nicht erst heute, aber heute in besonders ausdifferenzierter Weise), dass die Wirklichkeiten, in denen wir leben, visuell verfasst sind. Wir leben in Bildern, teils auch von ihnen, wenn nicht sogar für sie. Und ‚Bilder‘ sind hier synekdochisch zu verstehen für alle Formen der visuellen Kultur. Der weiter ausgreifende, Bild wie Schrift kreuzende Ausdruck dafür ist das *Zeigen*, die Deixis, wie einleitend ausgeführt. Wenn als Aufnahme des ‚Zeigens der Zeit‘ vorgeschlagen wurde, von einem Chiasmus von Sagen und Zeigen auszugehen, hat das einige Folgen für die Fundamentaltheologie, unter anderem, dass die Arbeit an den Zeichen auch die an Bildzeichen impliziert. Ob Bilder ‚als Zeichen‘ zureichend zu verstehen sind, ist indes strittig. Es erweitert jedenfalls den Horizont theologischer Gegenständlichkeit ganz erheblich.

¹⁵ Kierkegaard, Sören, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, hg. v. E. Hirsch, Gütersloh 1982, II, 183.

¹⁶ Ebd.

In theologischer Tradition sowohl katholischer wie lutherischer Provenienz wird in der Regel vom Primat der Lexis ausgegangen, die ordnet und bestimmt, was sich zeigt und zeigen darf oder soll. Bilder im Kirchenraum zumal sind dann ‚semantisch zu prüfen‘, bevor sie Eingang in das Pragma des Kultes finden dürfen. Bei aller Ausdifferenzierung gilt das auch heute noch zumeist. Was sich zeigt, habe konvergent zu sein, mit dem, was gelehrt wird. Die Konvergenzregel ist zugleich eine Subordinationsregel, bei der sich das indistinkte Zeigen der Distinktion des Sagens unterzuordnen habe.

Dass aber nicht nur Metaphern, sondern auch Bilder meist klüger sind als ihre Verwender, ist gelegentlich nicht zu übersehen. Bilder können von einer subversiven ‚ikonischen Energie‘ sein, die mit der ‚rechten Lehre‘ Hase und Igel spielen. Dabei kann sich auch einmal mehr und anderes zeigen, als gesagt und gedacht. Das soll eher auf- als abschließend noch an zwei Beispielen exponiert werden: an einem fast ‚protestantisch-orthodox‘ zu nennenden ‚Lehrbild‘ und an einem etwas aktuelleren ‚Zeichen der Zeit‘.

a) In so zur lutherischen Lehre passenden Bildern wie Cranachs ‚Blutstrahl der Gnade‘ (wie Fr. Ohly es nannte)¹⁷ zeigt sich dem theologischen Blick für gewöhnlich folgendes: „Das Weimarer Altarbild stellt – nicht weniger dar als die ursprüngliche Einsicht der Reformation von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade um Christi willen durch Glauben“¹⁸. „Wie der Stab des Mose auf die Eherne Schlange deutet, so verweist Johannes der Täufer auf den Gekreuzigten als das geopfert Gotteslamm, welches ... der Welt Sünde trägt (Joh 1,29) und damit jene Erlösung schafft, die dem Volk des Alten Bundes nur gleichnis- und schattenhaft sich ankündigte. ... Dem bodenlosen Fall in den Abgrund der Hölle zu entkommen, wird, so lautet die Botschaft des Bildes, durch die Werke des Gesetzes nicht nur nicht möglich, sondern schlechterdings unmöglich gemacht, weil das Gesetz den Menschen, indem es ihn auf sich und sein Eigenvermögen verweist, immer tiefer in die Selbstverkehrung und die ausweglose Enge der Angst treibt ...“¹⁹. So sagt kein geringerer als Gunther Wenz, nicht nur mit bester historischer Kenntnis, sondern mit theologisch geschärftem Blick wie Sinn fürs Bild. „Dass das Weimarer Altarbild das Grundsatz-

¹⁷ Ohly, Friedrich, Gesetz und Evangelium. Zur Typologie bei Luther und Lucas Cranach. Zum Blutstrahl der Gnade in der Kunst, Münster 1985.

¹⁸ Wenz, Gunther, Das Schriftprinzip im gegenwärtigen ökumenischen Dialog zwischen den Reformationskirchen und der römisch-katholischen Kirche. Eine Problemskizze, in: H. H. Schmid (Hg.), Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt, Gütersloh 1991, 304–316, hier 315.

¹⁹ Ebd., 316.

programm reformatorischer Theologie von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade um Christi willen durch Glauben abbildet, dürfte offensichtlich sein.“²⁰ Demnach wäre das Bild eine Abbildung theologischer Lehre – instruktiv, pädagogisch und memorial dienstbar, kurzum: gut und nützlich zu sehen, wie die Apokryphen so zu lesen sein mögen. Es dient so gesehen in dreifachem Gebrauch dem Schmuck, der Erinnerung und der historisch-didaktischen Lehrvermittlung²¹ – und bleiben so Adiaphoron. Die Bilder werden zur ‚Konzeptkunst‘, um „einem didaktischen Konzept Wittenberger Theologie [zu] folgen“ als „ikonographische Ausdrucksgestalten reformatorischer Lehre“²². Dem entspricht noch die Ansicht Hans Beltings, der die protestantischen Altarbilder der Cranach-Schule als ‚Lehrbilder‘²³ versteht, so auch das Altarbild in Wittenberg als ‚Schaubild der Lehre, mit der nur das abgebildet werde, was „Gott Selbst als sichtbare Handlung des Glaubens eingerichtet hat“²⁴. Zum ‚Blutstrahl der Gnade‘ meint er daher: „Luther steht im Vordergrund und zieht alle Autorität im Bilde auf sich. Er zeigt auf die Bibel, als wollte er sagen, das Bild veranschauliche nicht nur das Bibelwort, sondern auch seine eigene Bibelexegese. Es illustriert Texte ...“, so dass man es „mehr lesend denn durch die Affekte der Sinne aufnehmen“ solle.²⁵ Fazit: „Das Bild war diskursiv geworden, und es unterwarf sich als Medium der Priorität des Wortes“.²⁶

Das kann man auch anders sehen – mit der Pointe, dass sich hier *mehr und anderes zeigt, als gesagt und gelehrt wird*. Insofern ist die Wittenberger Altartafel ein „Zeichen der Zeit“ – zur Reformationszeit. Und nicht nur dies, sondern sie hat *noch heute und auch künftig* mehr und anderes zu zeigen, als man dachte und bisher sagte. Solche Zeitzeichen müssen daher nicht ‚neu‘ sein und aus

²⁰ Wenz, Gunther, Gesetz u. Evangelium. Lukas Cranach d. Ä. als Maler der Wittenberger Reformation, in: ders. Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Bd. 1. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch, Berlin – New York 1996, 55.

²¹ So Thomas Kaufmann, Die Bilderfrage im frühneuzeitlichen Luthertum, in: P. Blickle u. a. (Hgg.), Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte (HZ.B 33), München 2002, 407–454 (mit Verweis auf Martin Chemnitz, Examen Concilii Tridentini, hg. v. E. Preuss, Berlin 1861, 761a).

²² Ohly, Gesetz (s. Anm. 17), 65.

²³ Belting, Hans, Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 2004, 407–454.

²⁴ Ebd., 522.

²⁵ Belting, Hans, Macht und Ohnmacht der Bilder, in: Blickle u. a. (Hgg.), Macht (s. Anm. 21), 11–32, hier 17.

²⁶ Ebd., 20.

jüngster Gegenwart stammen, sondern auch ‚alte‘ Zeichen können der Gegenwart etwas zeigen, was bisher übersehen wurde. Darin dürfte Sinn und Zweck von historischen Untersuchungen liegen: Dass sie etwas entdecken und sehen lassen, das bisher übersehen wurde und das von solcher Relevanz ist, dass man es danach anders sieht als bisher – und vielleicht sogar grundsätzlich einiges anders sieht infolgedessen. In diesem Fall ändert sich die Auffassung über das Verhältnis von Bild und Wort, von Zeigen und Sagen und wohl andeutungsweise auch von ‚Leben‘ und ‚Lehre‘.

Etwas vor- und ausgreifend in hermeneutischen Hypothesen formuliert:

1. Was hier gezeigt wird, ist etwas anderes, als ‚was sich zeigt‘. Damit wird aber eine Differenzierung in der Deixis nötig: was gezeigt wird, gleichsam oberflächengrammatisch, und tiefengrammatisch *was sich zeigt*. Erst mit dieser Unterscheidung kann man fassen, dass *sich* mehr zeigt, als gezeigt und gelehrt wird.

2. In diesem Altarbild *emanzipiert sich das Bild von der Dominanz des Wortes*. Im Zeigen zeigt sich die Potenz des Bildes – bis dahin, dass das Bild subversiv zum Ereignis realer Gegenwart zu werden scheint – und dieser Schein ist das Sein des Bildes und seine Wirkung.

3. Diese Emanzipation des Bildes vom Wort, des Zeigens vom Sagen und letztlich des Bildes als Bild gegenüber der Dominanz der Lehre führt so weit, dass man fragen kann, ob nicht das Bildereignis zum Ereignis ‚realer Gegenwart‘ wird – wie es aus der vorwie nachreformatorischen Bildkultur vertraut war und teils noch ist.

Die Mitteltafel des Altars der Weimarer Stadtkirche (von Lucas Cranach d. Ä., fertiggestellt von Cranach d. J. 1555) zeigt – neben vielem anderem – den Blutstrahl aus der Seitenwunde Christi (s. Abb. 1).

„Aus der Seitenwunde des Gekreuzigten dringt – von der Taube des Heiligen Geistes geleitet – das Blut der Versöhnung unmittelbar ins Herz des in getroster Anbetung verharrenden Menschen, ihm das Heil der Erlösung bereitend“, meinte Gunther Wenz²⁷. Stimmt das? Jedenfalls trifft der Blutstrahl nicht ins Herz, sondern das Haupt von Cranach d. Ä., der kaum in getroster Anbetung verharret, sondern als einziger und erstaunlich direkt aus dem Bild blickt, dem Betrachter in die Augen (s. Abb. 2), in achsensymmetrischer Konstruktion, so dass dieser Blick mit dem Betrachter wandelt wie der des allsehenden Bildes aus Cusanus' *De visione Dei* (sive *De icona*).

²⁷ Wenz, Gesetz (s. Anm. 20), 64.

Das Altarbild zeigt seine Besonderheit, in dem *was aus der Reihe fällt*, in dem was Ungewöhnlich und Außerordentlich ist gegenüber der ikonographischen Tradition. Das Blut aus der Seitenwunde Jesu gehört für gewöhnlich aufgefangen von der Figur der Ecclesia, die es traditionell verwaltet und verteilt. Sehr überraschend wirkt es, dass der Blutstrahl Cranach d. Ä. ‚selber‘ trifft – wie es nach seinem Tod von Cranach d. J. inszeniert wurde. Diese künstlerische Freiheit erscheint beinahe als fromme Frechheit der Malerei. Wird hier aus der Ordnung gesprungen, als würde der Maler an Stelle der Kirche und die Malerei an die Stelle der Sakramente treten?

Im Johannesevangelium heißt es: „Und wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muß der Menschensohn erhöht werden, damit jeder, der an ihn glaubt, in ihm das ewige Leben hat“ (Joh 3,14). Der *Glaube* an den Erhöhten verspricht ‚ewiges Leben‘. Aber wie wird dieser Glaube vermittelt? Indem er ‚vor Augen gemalt‘ wird, wie von Paulus? Oder gar indem er gemalt wird, auf dass in der Schau der Glauben seines Woher und Wohin ansichtig wird? Luther jedenfalls erklärte: „das Gott wil haben, man solle seyne werck hören und lesen, sonderlich das leyden Christi. Soll ichs aber hören odder gedencken, so ist myrs unmöglich, das ich nicht ynn meym hertzen sollt bilde davon machen ... Ists nu nicht sunde sondern gut, das ich Christus bilde ym hertzen habe, Warum bsollts sunde seyn, wenn ich synn augen habe“²⁸. Im Gegenteil, könnte man meinen.

Luther wie Cranach d. Ä. sind bereits verstorben und werden hier – Heiligenbildern ähnlich – von Cranach d. J. ins Bild gesetzt. Ungewöhnlich ist dabei, dass hier erstmals ein Zeitgenosse (wenn auch verstorben) zum Antitypus wird: Luther als Antitypus Moses.²⁹ Schon das ist recht ungeheuerlich, wenn doch der ‚neue Adam‘ in der Regel die Rolle Christi ist. Aber hier geschieht noch mehr: Tritt hier im Bild Cranach d. Ä. an die Stelle der Ecclesia, passiert dabei Ungeheures mit dem ‚Blutstrahl der Gnade‘: Ihm entspringt eine kleine Schlange, auf den ersten Blick wie ein Blut-spritzer, auf den zweiten nur eine Schlange im Hintergrund, auf den dritten vielleicht wie ein Signé über dem Haupt Cranachs d. Ä., wie auch über dem Luthers, als würden damit Heilige (der Reformationszeit) ausgezeichnet (s. Abb. 3). Ohly meinte: „Näher zusehend, bemerken wir, wie Tod und Leben über Cranachs Haupt beisammen stehen ...: das Blut der Gnade des Erlösers und die tod-

²⁸ WA 18, 83, 6ff.

²⁹ Vgl. Ohly, Gesetz (s. Anm. 17), 44.

bringende Schlange in der Wüste. (Wobei wir dessen uns erinnern, dass die geflügelte Schlange die Signatur des Malers Cranach ist ... Wir wollen darüber nicht weiter spekulieren)³⁰. Wenn dem ‚Blutstrom der Gnade‘ eine Schlange entspringt auf dem Haupt des Malers – die Schlange³¹ als Wappentier Cranachs und als Signum seiner Kunst – dann könnte das doch heißen: Er versteht seine Kunst als ‚Ausfluss‘ dieses Gnadenstroms, als Gnadengabe, dem Strom der Gnade entsprungen. So würde diese fromme Frechheit des blutbesprengten Cranachs zur dankbaren Geste: die Auszeichnung des Malers als Gesalbtem und Gesegnetem, der mit seiner Malerei diese ‚Gnadengabe‘ an den Betrachter weitergibt.

Die Schlangen über den beiden Häuptern sind doppelt verortbar: einmal in der Hintergrundszene, einmal über dem Haupt. Im Hintergrund sind die ‚Seraphen-Schlangen‘ in Aktion, also Strafmittel. Die von Moses erhöhte Schlange auf dem Stab ist Heilszeichen, zum Ansehen gemacht. Im Hintergrund eine heilsame Schau, im Mittel- und Vordergrund die heilsame Schau des Kreuzigungsgeschehens – und was geschieht ‚vor dem Bild‘, wenn der Betrachter mitblickt? Es wird offensichtlich, dass auch die Anschauung dieses Bildes zur heilsamen Schau zu werden vermeint – so jedenfalls wohl der Anspruch des Bildes. Auch das weist auf die ‚ikonische Energie‘, mit der hier das Bild als Bild zum Heilsmedium wird, wenn nicht gar das Heil im Bildmedium zugänglich gemacht wird.

Es ist der Hintergrund (Num 21,4–9), der in Mittelgrund und Vordergrund übergeht, in einem Übergang der Zeiten Moses, Christi, Luthers und Cranachs (bis in die Gegenwart der Betrachter). Diese Zeitlichkeit des Bildes – von AT, NT, Reformation und Betrachtergegenwart – entspringt dem Thema: der ‚Mitte der Zeit‘ im Kreuzigungsgeschehen. So ist das Heilsgeschehen nicht nur Gegenstand des Bildes, sondern als ewiger Augenblick und augenblickliche Ewigkeit der Fokus, der alle aller Zeiten versammelt im Blick auf dieses heilsame Geschehen. Man darf vermuten, dass der Blutstrahl, vor allem die Tropfen auf des Cranachs Haupt, wandelnde Wirkung zeigt: die Synopse der Zeiten, die Rechtfertigung von Maler und Luther und auch eine Wandlung des Bildes. Irgendwie wird die Wirkung des gemalten Blutes zur Wirkung des Gemäldes. Das Medium dieser Versammlung unter dem Kreuz ist hier weder das Sakrament des Abendmahls noch die Verkündi-

³⁰ Ebd., 32.

³¹ Allerdings die geflügelte – hier fehlt etwas im Signet und stört die hermeneutischen Vermutungen.

gung, sondern ein Bild *als Bild* – in dessen Betrachtung der Betrachter Teil gewinnt an dem Dargestellten.

Wenn dem so wäre, wie hier angedeutet, würde sich das Bild zumindest als mit dem Wort gleichgültig inszenieren – und darin der Schrift ebenbürtig werden. Genereller gesagt: die Deixis emanzipiert sich von der Lexis, zumindest von der Unterordnung unter diese und ihrer Rolle als Adiaphoron, indem das Supplement allemal so wirksam wird wie das würdige Wort.

Am Rande wird vielleicht noch eine Pointe gesetzt: Cranach *signiert* mit dieser Schlange im Bild sein Bild – und wenn dieses Signet dem Blutstrom entspringt – wer signiert dann hier? *Qui fecit?* Das Pathos des Künstlers – wie in Dürers Signierung seiner Bilder – wird hier an ihren ‚divinen‘ Ursprung zurückgebunden und das Talent des Künstlers als Gabe ausgegeben. *Qui fecit* also? Wird so gezeigt, das Bild sei gemacht, gemalt, vom Strom der Gnade, den es darstellt? Dadurch würde es nicht gleich zum Acheiropoieton, aber der Gemalte malt mit: Er macht nicht nur das Bild, sondern den Maler zum Maler. Das eigentliche Acheiropoieton wäre dann nicht das Bild, sondern der Maler. Wenn dieses Porträt des Malers (als Acheiropoieton) aus dem Bild herausblickt, achsensymmetrisch die Betrachter anschaut – dann fließt der Strom der Gnade weiter im Blick aus dem Bild. Und das Bild wird zum Medium eben des Blutstroms der Gnade, dem es entspringt. Könnte man sagen, das Bild wird zum *signum efficax* (das gibt, was es darstellt, das weiterleitet, woraus es geworden ist)? Das jedenfalls hieße, es wird mehr gezeigt, als gelehrt, und es zeigt sich wohl deutlich mehr, als bisher gedacht und gesehen. Nur – so zu sagen, was sich hier zeigt, bleibt gewagt. Denn diese Deixis bleibt mehrdeutig, auch recht lutherisch-orthodox verständlich, aber eben keineswegs nur so.

Riecht das Bild also nach Häresie? Zumindest nach Emanzipation des Bildes vom Adiaphoron zum wirksamen Medium der Gnade – vielleicht sogar zum Heilsmedium. Wenn der Blick aufs Bild den Blick aus dem Bild trifft und so der Betrachter unversehens in das Bildgeschehen verstrickt wird, wirkt es seltsam unwiderstehlich, vor allem Wissen und Wollen. Was dem Betrachter hier widerfährt ist eine *communio in visione* eines jeden, der das sieht (nolens volens).³² Wer das einmal gesehen hat, kann es nicht mehr ungesehen machen. Und die Theologie kann diese subversive ikonische Energie nicht mehr ungeschehen machen.

³² Die seit Augustin bekannte bildtheoretische Lesart des Abendmahls – trifft hier auf eine sakramentstheologische Lesart des Bildes.

Die Bildtheorie (in theologischer Perspektive) sollte demgegenüber nicht auf dem exklusiven Schriftprimat bestehen (– das könnte auch ökumenische Verständigungsperspektiven freisetzen). Nicht mehr nur Wort und Sakrament sind *media salutis*, anders als Luther meinte. Die Ebenbürtigkeit von Cranach und Luther scheint dann eine Asymmetrie zu bekommen zugunsten der wirklichen Schau dessen, was Cranach zu zeigen hat. *Sola scriptura* – oder *non sola scriptura, sed etiam pictura*? Cranach (d. J.!) hat hier ein „Zeichen der Zeit“ hinterlassen, das für den gegenwärtigen Protestantismus bemerkenswert und beunruhigend sein könnte, wenn man es riskiert, es so zu sehen.

b) Mit Erinnerung an Levinas könnte man sagen: Dem Bild gegenüber gibt es keine Position der Indifferenz. Wenn es denn anspruchsvoll ist, kann man ihm die Antwort nicht verweigern. Wenn das Bild wesentlich Zeigen ist, wenn es darin lebt und wirkt, etwas zu zeigen, darin *sich* zu zeigen, und (reflexiv) auch das Zeigen zu zeigen und wenn dabei (nichtintentional) sich noch so manches zeigt – dann ist solch ein Sagen hilfreich, das diese mehrdimensionale Deixis erschließt: sehen lässt oder sehen macht, anders und anderes als immer schon gedacht, gesagt und gesehen. So den Blick zu weiten ist sc. kein Privileg des Sagens, dem damit die hermeneutische Deutungsmacht über das Zeigen zugeschrieben würde. Es geht auch anders. Ein Beispiel dafür ist ein zeitgenössisches ‚Zeichen der Zeit‘, Ottmar Hörls ‚Lutherinstallation‘ auf dem Wittenberger Marktplatz im Sommer 2010 (s. Abb. 4).

Was soll man dazu sagen – und was zeigt sich hier? Lauter Luther im vorübergehen und doch raumgreifend, wie sie im Weg stehen, zeitweilig wenigstens, und den Touristen ihren Marktplatz streitig machten, so dass sie um ihn herum und zwischen hindurch mussten? Wittenberg ist für lutherische Christen ein ‚ganz besonderer‘ Ort, an dem alles voll von Lutherdevotionalien scheint. Schon das ist für ortsfremde Lutheraner recht befremdlich. Wenn man aus den reizenden Gassen aber plötzlich in die Weite des Marktplatzes trifft und so plötzlich wie unerwartet auf eine Luther-Armada trifft, ist das doch etwas schockierend, zumindest beklemmend. Unangenehm überrumpelt kommt man näher, und die soldatisch aufgereihten Figuren schrumpfen zu Lutherzwerge, die bunt und harmlos in Reih und Glied stehen, dem Touristen zur Belustigung und den Wittenbergern als serielles Supplement für das derzeit abwesende Original. Die Inszenierung spielt zwischen Auratisierung und Banalisierung (s. Abb. 5).

Das berühmte Wittenberger Lutherdenkmal des Johann Gottfried Schadow von 1821 (s. Abb. 6) ist derzeit in Restauration.

Mag man darin eine Metapher für den Protestantismus *in restaurato* sehen, wenn seine Pathosfigur ‚geliftet‘ wird für das anstehende Reformationsjubiläum von 2017? Jedenfalls hätte die Leere im Zentrum der Lutherverehrung auch ihren Reiz, dem ‚leeren Zentrum‘ des Politischen verwandt (wie es Cl. Lefort sagen würde).

Wo die Pathosfigur überholt wird, ist im Sommer 2010 für vier Wochen, kurz und vorübergehend, ein anderes Lutherbild an seine Stelle getreten. ‚Martin Luther: Hier stehe ich‘ heißt diese Inszenierung Ottmar Hörls, mit der die Wormser Pathosformel aufgenommen wird – und seriell vervielfältigt *disseminiert* wird. Multiplizierte Präsenz ist nicht Omnipräsenz, sondern die Dekonstruktion des Originals, nicht seine Restauration.

Luther im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit verliert seine Aura – und das ist auch gut so. War sie doch ohnehin eine Stilisierung zum Heiligen, die einer Leidenschaft des 19. Jahrhunderts entsprach. Nur wäre ein Ikonoklasmus angesichts solcher Übertreibung noch wenig mehr als eine kunstlose Geste. Auch die ironische Nettigkeit mit der Luther hier auf Kinderformat geschrumpft wird, ist humorvoll, auf dass sich jeder seinen Luther unter den Arm nehmen kann, wenn nicht auf den Arm.

Das war wie zu erwarten manch einem anstößig. Der Pathosfigur so mit Serialisierung zu begegnen, dass die Ironie daran unübersehbar wird, findet nicht jedermanns Solidarität. Aber andererseits wird das manch einem gut protestantisch verständlich sein, was sich hier zeigt: Ikonoklasmus in Bildgestalt oder Bildkritik im Bild als Bild (sofern man ein ‚visuelles Artefakt‘ als Bild gelten lassen möge). Luther dergestalt zu klonen, dass er clownesk erscheint, als nicht nur doppeltes Lutherchen, sondern vervielfältigt wie Gartenzwerge, das destruiert den auratischen Ernst der Originalfigur. Es demokratisiert den einen, es ironisiert den andern. Wie man sich dazu verhält, zeigt, wie man es hält mit den pathetischen Traditionen des Luthertums – zumindest mit der Lutherstilisierung des 19. Jahrhunderts.

Hörl ist da von erfrischender Frechheit, nicht so gewagt und subversiv wie Cranach d. J., wenn dieser dem Protestantismus seiner Zeit fast schlangelistig eine Heilswirksamkeit der Malerei insinuierte, und das vor aller Augen. Aber Hörl riskierte hier nicht nur 250.000 Euro auf eigene Kosten³³, sondern der unantastbare Ernst der Sockelgestalt, des protestantischen Urhelden, wird hier von der Bürde späterer Aura befreit. Auch das mag man protes-

³³ Die Installation wurde von der EKD angeregt, wurde aber weder von ihr noch von privaten Sponsoren getragen, sondern von Hörl selbst, auf eigene Kosten.

tantisch noch als gelungene Inszenierung der neuen ‚Kirche der Freiheit‘ verstehen. Der Integration kann sich kaum etwas widersetzen (auch da ist Cranach d. J. vielleicht subversiver).

Das führt in eine doch nennenswerte Schwächung der Inszenierung Hörls. Wer so viel verauslagt aus der eigenen Kasse, der muss um Refinanzierung bemüht sein. Und dazu wurde Luther zu Markte getragen: Die Figuren waren für 250 Euro das Stück zu kaufen, auf dass sie dann in Vorgärten herumstehen oder in Wohnzimmern den stummen Diener geben. Sich darüber aufzuregen, als wäre das ein ‚neuer Ablasshandel‘ ist eher rührend als treffend. Mag das, wer will. Interessanter ist, wie in der Vermarktung der Figuren die Installation ihre Fortsetzung mit anderen Mitteln fand. Die Dissemination und Dekonstruktion des ‚Denkmals‘ ging weiter mit anderen Mitteln an andern Orten. Die Pathosgeste unvertretbarer Widerständigkeit zu Worms wurde nolens volens käuflich (s. Abb. 7 und 8).

Zum käuflichen Türsteher degradiert muss sich Luther der Konkurrenz mit Plastikköttern und bunten Bärchen stellen – in der Hoffnung, kommerziell zu bestehen. Auch darin könnte man eine versehentliche Metapher auf die prekäre Lage (nicht allein) des Protestantismus sehen. Wo zum leeren Zentrum und Geheimnis kirchlicher Leitungsfragen die finanzielle Mängelverwaltung geworden ist, das Abwesen des Geldes, verkörpert ein käufliches Lutherlein, ob man den Test auf Marktfähigkeit bestehen wird.

Was also soll oder kann man sagen zu diesem Zeigen, was wird gezeigt und was zeigt sich daneben noch so alles? Klar ist jedenfalls, was gezeigt werden kann, kann wenigstens andeutungsweise auch gesagt werden. Manch ein Kritiker meint, es *müsse* auch gesagt und solch einem Ausverkauf ins Angesicht widersprochen werden. Nur würde damit die Mehrdimensionalität der Deixis reduziert – auf das, was einen eindeutig trifft und im Affekt zum Widerspruch reizt. Wenn Reflexion das ist, was der Unterbrechung von Reiz und Reaktion entspringt, wenn sie als Besonnenheit eine Differenz macht zwischen Affekt und Ausdruck, sollte man jedenfalls zögerlich genug sein, sich hier zu äußern, um sich Zeit zur Nachdenklichkeit zu lassen. „Zeichen der Zeit“ zu ignorieren ist sicher ebenso verlustreich, wie ihnen mit dem Ausdruck des unmittelbaren Eindrucks zu begegnen. Die Zeichen brauchen Zeit, nicht nur die unmittelbare Gegenwart, um zu schauen, was sich in ihnen zeigt.

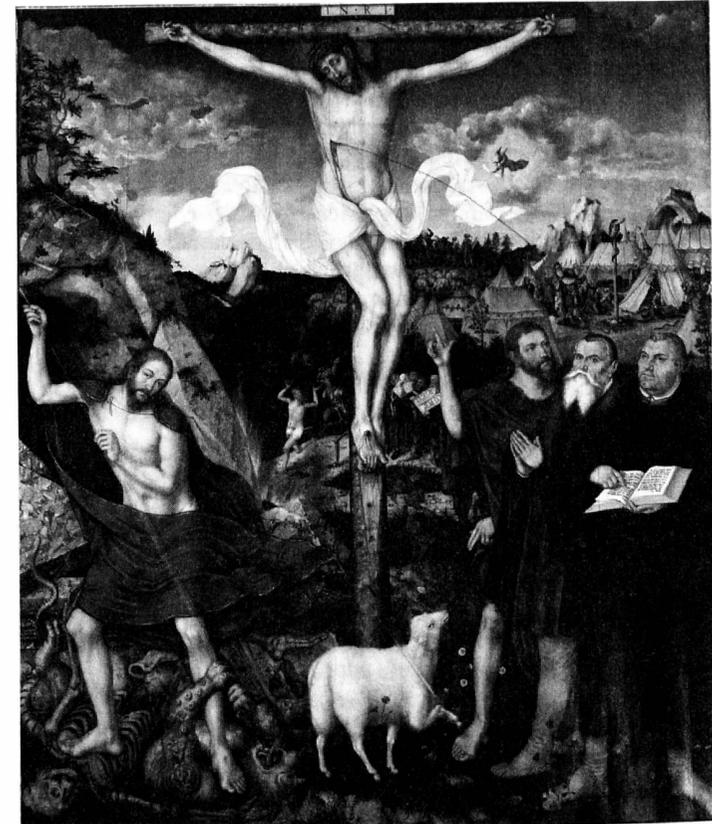


Abb. 1: Cranach d.Ä., vollendet von Cranach d.J. 1552–55
Altar der Peter- und Paulkirche in Weimar
Mitteltafel



Abb. 2: Cranach d.Ä., vollendet von Cranach d.J. 1552–55
 Altar der Peter- und Paulkirche in Weimar
 Mitteltafel (Ausschnittvergrößerung unten rechts)

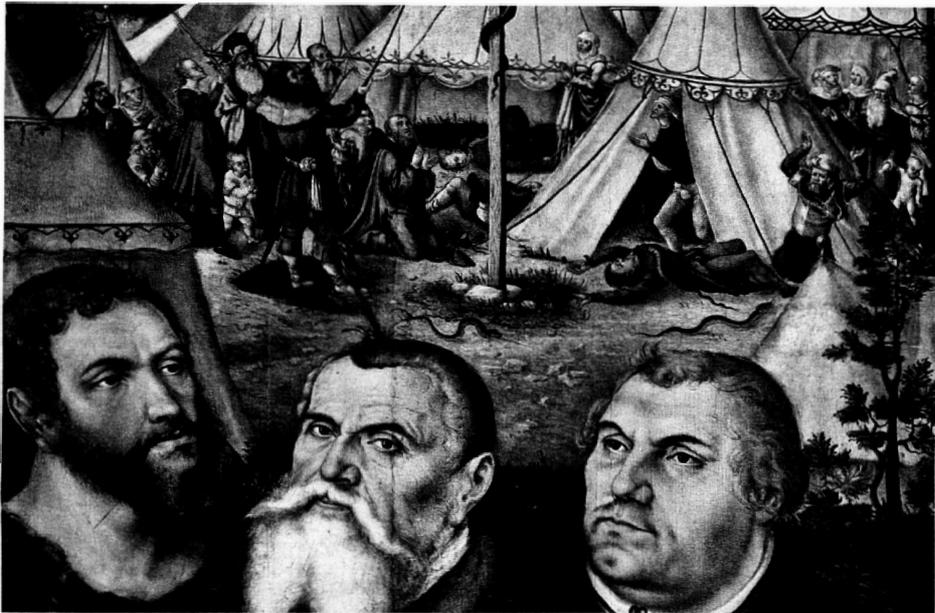


Abb. 3: Cranach d.Ä., vollendet von Cranach d.J. 1552–55
 Altar der Peter- und Paulkirche in Weimar
 Mitteltafel (Ausschnittvergrößerung oben rechts)



Abb. 4: Ottmar Hörl, Lutherinstallation, Sommer 2010
Wittenberger Marktplatz

369



Abb. 5: Ottmar Hörl, Lutherinstallation, Sommer 2010
Wittenberger Marktplatz (Detailansicht)

370



*Abb. 6: Johann Gottfried Schadow, Lutherstau, 1821
Wittenberger Marktplatz
(Foto: Philipp Stoellger)*



*Abb. 7: Luther als Türsteher, 2010
Wittenberg (Foto: Philipp Stoellger)*



Abb. 8: *Luther und die Bärchen*, 2010
Wittenberg (Foto: Philipp Stoellger)

Christoph Böttigheimer /
Florian Bruckmann (Hg.)

Glaubens- verantwortung im Horizont der »Zeichen der Zeit«

(*De spe et angore*). Ad tale munus
consequendum, per omne tempus Ec-
clesiae officium incumbit **signa tem-
porum** perscrutandi et sub Evangelii
4. (*Hoffnung und Angst*). Zur Erfül-
gung dieser Aufgabe obliegt der Kirche
durch alle Zeit die Pflicht, **die Zeichen
der Zeit** zu erforschen und im Licht



HERDER

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 248

GLAUBENSVERANTWORTUNG
IM HORIZONT DER „ZEICHEN DER ZEIT“



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

GLAUBENS- VERANTWORTUNG IM HORIZONT DER „ZEICHEN DER ZEIT“

HERAUSGEGEBEN VON
CHRISTOPH BÖTTIGHEIMER UND
FLORIAN BRUCKMANN
UNTER MITARBEIT VON RENÉ DAUSNER

SUB Hamburg



A 2012/ 2724



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C106847

HERDER

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2012

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-02248-7

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Thematische Hinführung	11
<i>Christoph Böttigheimer</i>	
I. Historisch-politische und religiöse Ereignisse	
Kulturell-politische und religiöse Umbrüche in (Mittel-)Europa	29
<i>Helmut Renöckl</i>	
Demokratisierungsprozesse und Religion – oder: Zur Politik des Christentums	51
<i>Magnus Striet</i>	
Inszenierungen des Todes	
Amokläufe, Suizide – „Zeichen der Zeit“?	64
<i>Gregor-Maria Hoff</i>	
Fundamentalismus	
Zerrbild von Religion und fundamentaltheologische Herausforderung	79
<i>Christoph Böttigheimer</i>	
Die Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI. als „Zeichen der Zeit“?	92
<i>Knut Wenzel</i>	
Verständigung durch Vereinnahmung?	
Das <i>Common Word</i> der 138 Muslime in religionswissenschaftlicher und theologischer Sicht	107
<i>Felix Körner SJ</i>	
II. Gesellschaftliche und ökonomische Strukturen	
„Option für die Armen“ und „Bekehrung durch die Anderen“ Eine Relecture der Hermeneutik der „Zeichen der Zeit“ in lateinamerikanischer Perspektive	137
<i>Margit Eckholt</i>	

Fundamentaltheologie im Zeichen der Gegenwart: Geschlechterperspektiven	166
<i>Hildegund Keul</i>	
Soziologische Zeitansagen als „Zeichen der Zeit“ – für Theologie und Kirche	183
<i>Michael N. Ebertz</i>	
Opfer und Täter zugleich!	
Die mimetische Struktur des Begehrens und die Ambivalenz der „Zeichen der Zeit“	202
<i>Józef Niewiadomski</i>	
Wem gehört die Zukunft?	
Über das Verhältnis von Heilsökonomie und Ökonomie	232
<i>Thomas Ruster</i>	
Das destruktive Regime des Finanzkapitalismus	
Sind Alternativen gelingenden Lebens möglich?	252
<i>Friedhelm Hengsbach SJ</i>	
III. Wissenschaftliche und philosophische Strömungen	
Gott im Gehirn?	
Neurotheologie zwischen der ‚Vermessung des Glaubens‘ und der Vermessenheit naturalistischer Erklärungsversuche von Glaube, Religion und Gott	287
<i>Johanna Rahner</i>	
Hegels Geistphilosophie als Ort theologischer Erkenntnis	304
<i>Gunther Wenz</i>	
Fundamentaltheologie zwischen Lexis und Deixis	
Sagen und Zeigen als Leitdifferenz theologischer Reflexion	329
<i>Philipp Stoellger</i>	
Die Frage nach der Zeit bei Augustinus als Frage nach der Glaubwürdigkeit	
Theophanie und Sprache zwischen Hören und Sehen	374
<i>Erwin Dirscherl</i>	
Rationalitätstypen und die Weisheit der Theologie	405
<i>Thomas Schärtl</i>	
Kritisch, kirchlich, kommunikativ	
Fundamentaltheologie als öffentliche Theologie	432
<i>Edmund Arens</i>	

Relativismus und Postmoderne als „Zeichen der Zeit“ und
Herausforderung für die Theologie 454
Florian Bruckmann

Resümee

Konzept und anstehende Fragen
Zur Gliederung der fundamentaltheologischen Arbeit an den
„Zeichen der Zeit“ in Ereignisse, Strukturen und Strömungen 475
Florian Bruckmann

Was bleibt?
Die Fundamentaltheologie und die „Zeichen der Zeit“ 501
René Dausner und Christoph Böttigheimer

Autorenverzeichnis 505

Personenregister 509

Sachregister 513