

HERMENEUTISCHE BLÄTTER
1 • 2003

EXTRA

Institut für Hermeneutik
& Religionsphilosophie
Theologische Fakultät
Universität Zürich

Thematisches

Editorial: Aussen und Innen <i>Philipp Stoellger</i>	3
Extra(neus) <i>Pierre Bühler</i>	4
Heilvolles Up and Down Die christologisch-soteriologischen Extra-Touren des Johannesevangeliums <i>Markus Anker</i>	9
Das »Aussen« der »Heiligen Schrift« Hermeneutisch-theologische Überlegungen <i>Martin Poettner</i>	14
»Extra nos« Zur Externität christlicher Existenz <i>Hans-Peter Grosshans</i>	22
Theologische Aussenansichten <i>Ralph Kunz</i>	27
Plädoyer für eine symbolische Gestaltung unklarer Verhältnisse <i>Petra Bahr</i>	34
Sine extra nulla salus Der sinnliche Sinn von Innen und Aussen <i>Philipp Stoellger</i>	38
Draussen vor dem Gesetz Marginalien zu Kafkas Türhüter-Parabel <i>Andreas Mauz</i>	48

Tagungsberichte

Perspektiven gegenwärtiger Hermeneutik der Religion I: ›Pragmatistische und semiotische Ansätze‹ <i>Andreas Hunziker / Andreas Mauz</i>	61
›Krisen der Subjektivität – und die Antworten darauf‹ Ein gelungenes Experiment <i>Philipp Stoellger</i>	68

Aus dem IHR

Tagungsreihe ›Perspektiven gegenwärtiger Hermeneutik der Religion‹	70
Ankündigungen	71
Nachrichten aus dem ZKH	72
Impressum	73

Editorial: Aussen und Innen

Philipp Stoellger

Aussen und innen gehören zu den Grundfiguren unseres Lebens wie oben und unten oder links und rechts. Ohne sie hätten wir Orientierungsprobleme, und deshalb können wir auf diese Figuren nicht verzichten. Nur *wie* wir sie gebrauchen, ist entscheidend.

Im Alltag gibt es damit wenig Probleme. Oder wenn es sie gibt, liegt ein Problem vor, das wir mit Hilfe solcher Unterscheidungen bearbeiten – uns im Leben orientieren. So auch im Leben des Glaubens. Wenn das Innen kritisch wird, das Innen meiner Selbst oder das Innen, das die Welt ist, beginnt die Suche nach einem Aussen, nach einem neuen Selbst, einem neuen Himmel und einer neuen Erde. Dieser hoffnungsvolle Gebrauch des Aussen ist für gewöhnlich unproblematisch. All die Metaphern für das extra nos, vom verheissenen Land bis zur neuen Erde, vom brennenden Dornbusch bis zum Kreuz, sind orientierende Figuren, die die Welt ordnen, in der wir leben – und selber nicht der Ordnung bedürfen.

Aber es gehört zu den Aufgaben der Theologie, nicht nur der hermeneutischen, die Ecken und Kanten, die Grenzen und Überschreitungen der religiösen Rede auszuloten. Wenn beispielsweise das Aussen nur ein gesuchtes wäre – könnte das gefundene allenfalls eine passende Entsprechung sein. Die Erfüllung wäre nur ein Gesuchtes, mehr nicht.

Das Aussen, von dem der Glaube lebt, ist offenbar mehr als nur die Passung zur Suche. Es erfüllt nicht nur, es übersteigt und verändert sie. Extra ist in der Theologie ein Ausdruck für das ›donum superadditum‹ – für das Moment an der Gabe, die den Tausch überschreitet. Es zeigt an und erinnert an das Unvorhergesehene und Unvorhersehbare, an das Überraschende und Erwartungswidrige.

Damit wird es allerdings auch immer wieder fraglich. Was soll diese metaphysisch klingende Externität? Ist das Beharren auf dem Extra nicht nur ein metaphysischer Restbestand, eine Chimäre, die uns nur in die Irre führt und die Weltlichkeit der Welt vergessen lässt? Das kann vorkommen und wäre sicher ein *abusus des extra*. Aber der enthebt bekanntlich nicht vom rechten *usus* dieser Orientierungsfigur. Dazu mögen die folgenden Blätter hermeneutische Hilfe geben.

Extra(neus)

Pierre Bühler

Im Rahmen eines Heftes zum Thema »extra« soll hier auf das lateinische Adjektiv »extraneus« aufmerksam gemacht werden. Zunächst geschieht das in ethischer und sozialpolitischer Perspektive und von dort her dann unter hermeneutischem Gesichtspunkt. Damit kommt zum Ausdruck, dass Ethik und Hermeneutik eng zusammengehören, wie das Paul Ricœur immer wieder betont hat.¹ Dies lässt sich anhand des Adjektivs »extraneus« besonders gut illustrieren.

Etymologischer Einstieg in eine sozialpolitische Problematik

»Von aussen, aussenstehend, von aussen kommend«, so kann man das lateinische »extraneus« übersetzen. Und bereits im Latein schwingt der Aspekt der Fremdheit mit, der dann mit der sprachlichen Entwicklung ins Zentrum rückt: »Extraneus« führt zum französischen »étranger« und zum englischen »stranger«. Damit ist betont, dass das, was aussen ist, uns fremd erscheint, uns fremd ist. Eine Distanz zum »Aussen«, die sozialpolitisch dort ganz konkret erfahren wird, wo es um Aufnahme und Integration von Fremden geht, etwa in der Betreuung von Asylbewerbern und Flüchtlingen. Die von aussen kommende Person kann schnell als unangenehmer, störender Eindringling empfunden werden und deshalb Fremdenfeindlichkeit auslösen, in verschiedenen Graden, vom indifferenten Ignorieren bis zum aktiven Fremdenhass.

Man muss jedoch gleich betonen, dass die Beziehung zum Fremden sehr ambivalent sein kann. Diese Ambivalenz kommt vielleicht am besten darin zur Sprache, dass das lateinische »extraneus« auch am Ursprung des französischen »étrange« und des englischen »strange« steht: »seltsam, sonderbar« oder, um dieselbe Wurzel zu brauchen, »befremdend«. Das Sonderbare, Befremdende, kann abstossen, Distanz, Verslossenheit stiften; es kann aber zugleich Faszination auslösen, Interesse, Neugier und deshalb Offenheit, vielleicht sogar Gastfreundschaft.

¹ Vgl. etwa: Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Bd. II, Paris 1986.

Die Fremden, die um ihre Integration kämpfen, erfahren diese Ambivalenz, die im folgenden Bild mit Humor dargestellt wird, immer wieder: Die Türmatte sagt zwar »Willkommen«, die Tür selbst ist jedoch zugemauert!

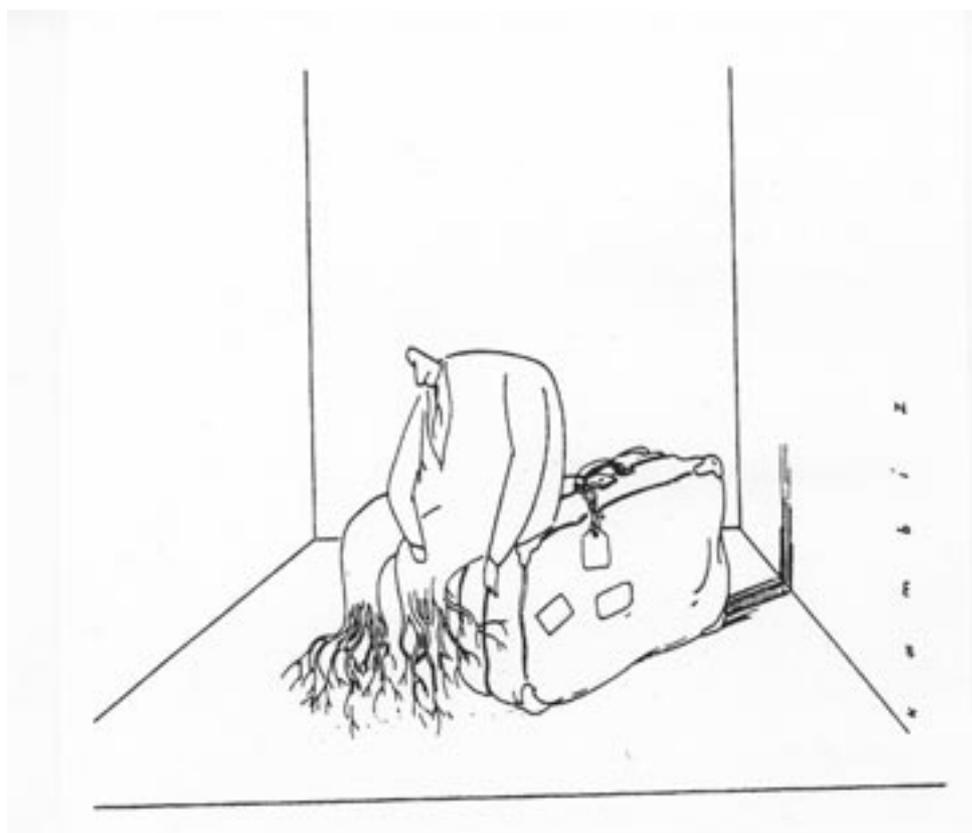


Alter ego

In dieser Ambivalenz kann Fremdheit somit zu einer gesteigerten Form der Andersheit werden und die Probleme, die diese stellt, vertiefen. Biblisch könnte diese Vertiefung darin zum Ausdruck kommen, dass das Gebot der Nächstenliebe auch als Gebot der Fremdenliebe variiert werden kann: »Wenn ein Fremdling bei dir wohnt in eurem Lande, so sollt ihr ihn nicht bedrücken. Wie ein Einheimischer aus eurer eignen Mitte soll euch der Fremdling gelten, der bei euch wohnt, und du sollst ihn lieben wie dich selbst – seid ihr

doch auch Fremdlinge gewesen im Lande Ägypten; ich bin der Herr, euer Gott.« (Lev 19,33f) Interessant ist hier der Hinweis auf die eigene Erfahrung der Fremdheit in Ägypten, der das »wie dich selbst« begründet.

Das ist es auch, was den Empfang des fremden Menschen oft so schwierig macht. Die Fremden konfrontieren uns nicht nur mit anderen Sitten, anderen Gewohnheiten und Lebensweisen. Gerade als Flüchtlinge und Asylbewerber erinnern sie uns auch immer wieder an die Unsicherheiten, Unruhen und Ängste, die wir in uns selbst tragen. Ihre Entwurzelung offenbart uns allzu oft unsere eigene Entwurzelung.



Das »wie dich selbst« ist also bei weitem nicht so einfach, wie es klingt. Wenn mir der fremde Mensch zu einem »alter ego« wird, liegt auch darin eine eigentümliche Ambivalenz. Ich könnte ja gerade versucht sein, ihn mir gleich zu machen, um das Befremdende seiner Fremdheit zu überwinden. In seiner kleinen Hermeneutik des

Fremden nennt Theo Sundermeier diese Versuchung die einer »Vereinnahmungshermeneutik«², die das Fremde am fremden Menschen nicht respektiert. Ihr setzt er die Forderung nach einer »xenologischen Hermeneutik« entgegen. Um es mit dem »alter ego« zum Ausdruck zu bringen: Nicht der andere muss als anderes Ich meinem Ich gleich gemacht werden; ich muss in der Begegnung mit dem Fremden mein Ich als anderes, als mir fremdes entdecken können.

»J'arrive où je suis étranger«

Damit ist der Punkt erreicht, wo sich die Offenheit dem Fremden gegenüber in ethischer Hinsicht entscheidet: In der Begegnung mit dem Fremden sollte ich mir selbst in meiner eigenen Fremdheit begegnen, meinem eigenen »extraneus-Sein« standhalten können. Diese Bewegung zu seiner eigenen Fremdheit hat Louis Aragon in seinem Gedicht »Enfer V« eindrücklich zur Sprache gebracht – und zwar ganz bewusst als Bewegung:

Rien n'est précaire comme vivre
Rien comme être n'est passager
C'est un peu fondre pour le givre
Et pour le vent être léger
J'arrive où je suis étranger.³

Nichts ist ungesichert wie Leben
Nichts wie Sein ist vergänglich
Es ist ein wenig Schmelzen für den Reif
Und für den Wind Leichtsein
Ich komme dort an, wo ich fremd bin.

Extra portam passus est

Der oben aus Leviticus 19 zitierte Satz schloss mit dem Hinweis: »... denn ich bin der Herr, euer Gott«. Er brachte indirekt zum Ausdruck, dass in der Fremdenliebe der Gottesbezug mit zu bedenken sei, als Bezug zu einem Deus extraneus. In reformatorischer Perspektive wurde dieser Aspekt streng bedacht: In sich selbst gefangen ist der Mensch homo intraneus und muss deshalb nach aussen versetzt werden, was nur dem von aussen auf ihn einwirkenden Gott gelingen kann. Damit ist die Rechtfertigungsbotschaft in Externrelationen formuliert.

² Vgl. Theo Sundermeier, *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996.

³ Zitiert nach: Louis Aragon, *Le voyage de Hollande et autres poèmes*, Paris 1965 (Übersetzung: Pierre Bühler).

Angesichts der oben dargestellten zugemauerten Tür ist nicht uninteressant, dass der Hebräerbrief dieses »von aussen her nach aussen versetzt werden« kreuzestheologisch begründen kann, indem er hervorhebt, dass »Jesus ausserhalb des Stadtttores gelitten hat« (Hebr 13,12f; in der Vulgata: »extra portam passus est«). Daraus folgt der Aufruf: »So lasset uns nun aus dem Lager zu ihm hinausgehen...« (Vulgata: »exeamus [...] ad eum extra castra«). Somit gehört das »extraneus-Sein« wesentlich zum christlichen Leben. Das bringt derselbe Hebräerbrief damit zur Sprache, dass er die Gläubigen als »Gäste und Fremdlinge auf Erden« bezeichnet (Hebr 11,13), die auf dieser Erde keine bleibende Stadt haben, sondern unterwegs zur zukünftigen Stadt sind (Hebr 13,14f, im unmittelbaren Anschluss an die kreuzestheologische Stelle).

Noch einmal Gastfreundschaft

Aus diesem Fremdsein entsteht dann auch eine neue Gastfreundschaft, zu der der Hebräerbrief einlädt, in Anspielung auf Abraham: »Der Gastfreundschaft vergesst nicht! Denn durch diese haben etliche ohne ihr Wissen Engel beherbergt.« (Hebr 13,2) Damit ist nicht gemeint, dass alle Fremden engelhaftes Wesen seien. Das wäre eine Verharmlosung. Wenn aber Engel im biblischen Sinn Boten sind, dann können uns die Fremden in der Gastfreundschaft zu Boten werden, Boten unseres eigenen Fremdseins vor einem fremden Gott als der entscheidenden Herausforderung unseres Selbstseins. »J'arrive où je suis étranger.«

Heilvolles Up and Down

Die christologisch-soteriologischen Extra-Touren des Johannesevangeliums

Markus Anker

Die Formel *extra nos* steht für die Unfähigkeit zur Selbsterlösung und expliziert das Angewiesensein des Menschen auf eine Rettung, die ausserhalb seines Zugriffsbereiches liegt, bei Gott. Zugleich impliziert die Statuierung eines »Aussen« das Vorhandensein eines zweiten Bereiches, nämlich eines »Innen«, in welchem sich das Heil manifestiert. *Extra nos* und *in nobis* markieren also die beiden Eckpunkte des Brückenschlages, der von der göttlichen Herkunft des Heils zu seinem Bestimmungspunkt führt, zum Menschen. In den folgenden Ausführungen werden zunächst die Eigenarten der johanneischen Darstellung des *extra nos* skizziert, das dualistisch und als Oben-Unten-Differenz konzipiert ist. Dementsprechend vollzieht sich die Überbrückung der Gott-Mensch-Diastase – und hier liegt der zweite Akzent der Darstellung – als Prozess des Herabsteigens und Heraufgehens. Das christologisch-soteriologische Konzept des Johannesevangeliums ist daher nicht nur »steil«, sondern im buchstäblichen Sinn vertikal.

Die Unterscheidung von Gotteswelt und Menschenwelt

Nach antiker Vorstellung sind Göttliches und Menschliches klar voneinander zu unterscheiden. Diese prinzipielle Separatheit wird beispielsweise gerade dort besonders deutlich, wo die Distanz zwischen irdischem Diesseits und göttlichem Jenseits aufgehoben zu sein scheint, im Tempel: Massnahmen wie Reinheitsvorschriften, die Ausstattung von Einzelpersonen bzw. Personengruppen mit exklusiven Kultvollmachten und die Festlegung von nicht-betretbaren Zonen markieren klar die Grenze zwischen *extra nos* und *in nobis*. Die Unterscheidung zwischen divinen, für Menschen unzugänglichen Bereichen und dem Menschen zugewiesenen Lebensräumen teilen die christlichen Gruppen der ersten zwei Jahrhunderte mit ihrem paganen und jüdischen Umfeld; sie entfalten sie im Licht des Christusgeschehens in unterschiedlichem Umfang, in differierender Akzentsetzung und mit verschiedenartigen Qualitätsurteilen.

Innerhalb des frühchristlichen Traditionsspektrums repräsentiert das Johannesevangelium einen partikularen Typus der Fundamentaldifferenz Mensch-Gott. Seine Eigenart besteht in der Schärfe des Kontrastes, mit dem unheilvolle Menschenwelt und heilvolle Gotteswelt unterschieden sind und in dem damit verbundenen qualitativen Gefälle – das vierte Evangelium kennt nur weiss und schwarz, gut und schlecht, Leben oder Tod.

Der Dualismus – anders ist dieses Konzept nicht zu nennen – ist in der johanneischen Vorstellung beides, Voraussetzung und Folge des Wirkens des Sohnes. Er bildet zunächst das hermeneutische Koordinatensystem, in das der Evangelist die Sendung des Sohnes einzeichnet, wie schon der Prolog verdeutlicht: »Das Licht erscheint in der Finsternis« (1,5a); »es [sc. das Licht] war in der Welt, und die Welt ist durch es geworden; und die Welt erkannte es nicht« (1,10). Folglich besteht die Aufgabe des Sohnes nicht darin, die Spannung zwischen Gott und Welt mittels Harmonisierung aufzulösen. Vielmehr bewirkt der johanneische Jesus die endgültige Aufdeckung der Differenz zwischen Licht und Dunkelheit, Heil und Unheil, Gott und Kosmos; die soteriologische Funktion der Sendung des Sohnes hat nicht die Verwischung der Differenz, sondern das Hervorheben der Alternative zum Ziel. Daher steht am Ende und als Konsequenz der öffentlichen Wirksamkeit Jesu der Ruf zur Entscheidung – »Solange ihr das Licht habt, glaubt an das Licht, damit ihr Söhne des Lichts werdet.« Dies redete Jesus und ging fort und verbarg sich vor ihnen.« (12,36)

Das johanneische *extra nos*

Der Autor des Johannesevangeliums verwendet zur Verdeutlichung seines dualistischen Konzepts eine dialektische Kontrast-Terminologie. Um der Verschiedenheit und Geschiedenheit von Gott und Kosmos Ausdruck zu verleihen, ordnet er Begriffen, die die grundsätzliche Positivität Gottes formulieren, entsprechende Negativbegriffe für die Menschenwelt zu, so dass es zur Bildung von kontrastmaximierenden Begriffspaaren wie Freiheit – Versklavung (8,32–36) und Wahrheit – Lüge (8,44b–46) kommt; von geradezu programmatischer Bedeutung ist die Kombination Licht – Finsternis (1,4–10; 12,35f), die den redaktionellen Rahmen des Grossabschnitts Joh 1–12 und damit der Tätigkeit Jesu in der Welt bildet. Dualistische Herkunftsaussagen heben mithin die deterministische Imprä-

gnierung der Scheidung von θεός und κόσμος hervor: Er kommt zur Differenzierung zwischen denjenigen, die von Gott, und jenen, die von Satan abstammen (8,41–44a) bzw. zwischen dem Geboren-Sein aus dem Geist und dem Geboren-Sein aus dem Fleisch (3,5f).

Schlussendlich läuft alles auf die Alternative heraus, die eigentlich keine ist: Entweder man lebt ἐκ τοῦ θεοῦ (8,47) oder ἐκ τούτου τοῦ κόσμου (8,23). Dass die rettende Möglichkeit darin besteht, *nicht* aus dieser Welt zu leben, verweist auf die prinzipielle Externität des Heils. Mit der Sendung des Sohnes kommt von aussen her die Rettung in die Welt. Damit verbunden ist der Aspekt der Exklusivität: Der Gesandte wirft nicht ein Licht auf weltimmanente, aber verborgene Heilmöglichkeiten, sondern er und nur er bringt die Kategorien des Heils wie Licht, Leben und Wahrheit mit sich in den Kosmos – mehr noch (wie die Ich-Bin-Worte Joh 6,48; 8,12; 14,6 verdeutlichen): Er verkörpert sie.

Senkrecht von oben

Obwohl der johanneische Dualismus innerhalb des frühchristlichen Traditionsspektrums eine kosmologische Extremposition einnimmt, bewegen sich die damit verbundenen, im vorangehenden Abschnitt skizzierten Heils- und Christusvorstellungen in ihrem Kern im Mainstream. Sowohl das *extra nos* des Heils wie auch die exklusive Heilsvermittlung durch das Christusgeschehen sind in der neutestamentlichen Literatur breit belegt. Ersteres vor allem bei Paulus (Wort vom Kreuz, 1Kor 1,18–31; Kern der Rechtfertigung, Röm 3,21–31), letzteres nicht zuletzt in den Worten Jesu selbst (Lk 11,20: »Wenn ich jedoch durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist das Reich Gottes zu euch gelangt«).

Ist also hinsichtlich der soteriologisch-christologischen Substanz Übereinstimmung konstatierbar, so sind bei deren modaler Entfaltung die Partikularitäten nicht zu übersehen. Die augenfälligste Extravaganz des johanneischen *extra nos*-Konzeptes besteht darin, dass es die Gott-Mensch-Diastase mit einer vertikalen Achse verbindet. Die Scheidung von Gotteswelt und Menschenwelt wird also mit den Ortspräpositionen oben-unten präzisiert. Dementsprechend werden die Unterscheidungen »unten-oben« und »aus dieser Welt – nicht aus dieser Welt« synonym verwendet, wie die Zuordnung in 8,23 zeigt: »Ihr seid von unten (ἐκ τῶν κάτω), ich bin oben (ἐκ τῶν ἄνω). Ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt«.

An anderer Stelle wird mittels der Herkunftsangabe ἄνωθεν («von oben») dieselbe Aussage gemacht: »Wer von oben her kommt, der ist über allem; wer von der Erde ist, ist von der Erde und redet von der Erde her.« (3,31) Die Vertikalität, wie sie in den zitierten Versen zum Ausdruck kommt, ist nicht nur eine Facette, sondern das Grundmuster der johanneischen Entfaltung des *extra nos*; folglich formuliert das vierte Evangelium auch die konkrete Schilderung des Christus- und Heilsgeschehens entlang dieser Vertikalachse. Herabkommen (καταβαίνω) und Hinaufgehen (ἀναβαίνω) strukturieren die Sendung des Sohnes. So definiert der johanneische Jesus sein Kommen in die Welt in Analogie und Übertreffung des Manna-Wunders in Ex 16 als Herabkommen des Lebensbrottes (6,32–35. 47–51), mit dem Spitzensatz in 6,51a: »Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist.«

Senkrecht *nach oben*

Umgekehrt sind die Darstellungen der Rückkehr Jesu zum Ort seiner Präexistenz als Aufstieg gedacht. Der Menschensohn wird dort hin zurückkehren (ἀναβαίνοντα), wo er vorher war (6,62). Implizit zum Ausdruck gebracht wird dies auch durch die parallele Verwendung des Verbums ἀναβαίνω in zwei Kontexten, nämlich im Zusammenhang mit dem Aufstieg des Menschensohnes in den Himmel (1,51; 6,62) und als terminus technicus für den Gang nach Jerusalem bei den Tempelfesten (2,13; 5,1; 7,10.14). Die Schilderung des regelmässigen Hinaufgehens Jesu nach Jerusalem, wo mit dem Tempel das »Haus des Vaters« steht (2,16: τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς), bildet eine Präfiguration der Rückkehr zum Vater.

Noch deutlicher wird die Dominanz der Vertikalachse und die Aufwärtsbewegung durch die Euphemismen für den Tod Jesu. Der johanneische Christus verwendet bei der Rede über sein Ableben nie Worte aus der Lexemgruppe »töten/getötet werden« oder »kreuzigen/gekreuzigt werden« (das bleibt seinen Kontrahenten vorbehalten, vgl. 5,17; 7,1; 19,6f.15), sondern er spricht von »weggehen« oder – mit Blick auf die Umstände des Todes und dessen Bedeutung – von »erhöhen/erhöht werden« (ὑψώω 3,14; 8,28; 12,32–34). Damit wird die Kreuzigung, die *mors turpissima*, mit Aspekten nach-österlicher δόξα überblendet.

An diesem Punkt weist das Profil der Katabasis-Anabasis-Christologie des Johannesevangeliums wohl seine steilste Passage auf.

Die Eigenwilligkeit der Deutung des Todes Jesu als Erhöhung tritt besonders deutlich vor dem Hintergrund des motivgeschichtlich verwandten Hymnus in Phil 2,6-11 hervor, wo Erniedrigung durch den Kreuzestod und nachösterliche Erhöhung als zwei nacheinander geschaltete, separate Prozesse geschildert sind. Stellt das Kreuz im Philipperhymnus den Tiefpunkt des Inkarnations- und Erniedrigungsprozesses dar, so wird es im Johannesevangelium gewissermaßen zur Himmelsleiter und damit zur Schlussetappe bei der parabelförmigen Tour Jesu vom Vater zurück zum Vater. Im Radsport – à propos Tour – würde man von einer Bergankunft *hors catégorie* sprechen.

— Markus Anker (VDM) ist Assistent für Neues Testament am Lehrstuhl von Jean Zumstein.

Das »Aussen« der »Heiligen Schrift«

Hermeneutisch-theologische Erwägungen

Martin Poettner

In memoriam Aharon R. E. Agus

Die »Heilige Schrift« ist für bestimmte Konzeptionen des Christentums ein wesentlicher Aspekt seiner Semiose. In den letzten Jahrhunderten hat sich insbesondere der Hauptstrom des Protestantismus darauf festgelegt. Um eine Semiose handelt es sich dabei, weil schriftliche Zeichen offensichtlich wahrnehmbare *Zeichen* sind, die auf etwas verweisen (welcher Art auch immer dies sein mag) und interpretiert werden müssen. Die konkrete Gestalt der christlichen »Heiligen Schrift« in ihrer frühesten Form soll hier unsere Aufmerksamkeit finden. In welcher Form lässt eine solche Semiose, an »der Schrift« orientierte Weise lebensbestimmender Selbstverständigung, ein »Aussen« zu? Handelt es sich nicht schlicht um eine bestimmte Form von Selbstreferenzialität einer organisierten Religion? Dazu sind zunächst einige Erinnerungen an den Entstehungskontext dieser Form des Christentums vorgesehen. Sodann möchte ich einige grundsätzliche semiotische Gedanken daran anschliessen.

Dynamische Schriftlichkeit

Das Christentum hat von einigen nachpriesterlichen, jedenfalls von priesterlichen Selbstverständnissen unabhängigen *schriftgelehrten* Konzeptionen im Judentum eine grundsätzliche und wesentliche Affinität zur Schrift als Medium in Buchform geerbt bzw. ist es vermutlich in einem derartigen Kontext als eigenständige religiöse Option entstanden. Bis weit in das 2. Jahrhundert u. Z. hinein ist der *Religions-typus* des Christentums hiervon bestimmt – und dann unter dem Eindruck von Humanismus und Buchdruck wieder in seiner reformatorischen Variante. Wohl schon im letzten Drittel des 2. Jahrhunderts u. Z. entstand eine christliche Edition von LXX und einigen frühchristlichen Schriften, die 150 Jahre später im reichsrömischen Kontext als »Kanon« bezeichnet wurde. Daher kann diese Edition als *präkanonische Edition* bezeichnet werden. Sie kennt in ihrem frühchristlichen Teil kein monarchisches Bischofsamt, kein Priestertum von gemeindeleitenden Personen, allenfalls am Rande so etwas wie eine Opferpraxis (cf. vor allem Mt 5,23f; dazu Act 2,46

u. ö.), auch wenn der gewaltsame Tod Jesu in einigen Texten als sühnendes Opfer verstanden wird. Nicht zuletzt wird das Herrenmahl in keinem frühchristlichen Text der Edition als Opfer(gabe) verstanden.

Mit der Ausbildung eines Priestertums geht auch die Interpretation des Herrenmahls als Opfer einher. Priester haben in der jüdischen, griechischen und römischen Religion die Funktion zu opfern. Das nacheditorische Christentum lenkt mit solcher Auffassung des Herrenmahls in diesen Religionstypus ein. *Schrifthermeneutisch* wurde dies sicherlich durch die edierten priesterlichen Teile der LXX begünstigt. *Sozialgeschichtlich* ist damit die Tendenz verbunden, allmählich zur offiziellen Religion des römischen Reiches werden zu können. Die irritierende Auffälligkeit einer schriftzentrierten, priesterlosen und opferfreien Religion, die trotz mancher Unterschiede mit dem rabbinischen Judentum geteilt wurde, sollte verschwinden.

Sozialgeschichte und Schrifthermeneutik hängen zusammen. Die Entwicklung einer religiösen Schriftkultur und mit ihr die Ausbildung von *Schriftgelehrsamkeit* samt den dann unausweichlichen Kontroversen, war durch die Machtpolitik der Grossreiche seit den Persern begünstigt. Militärisch unterworfenen und loyalen Ethnien wurde eine relative Autonomie zugestanden. So kam es in der persischen Provinz Judäa (mit entsprechenden Parallelentwicklungen in hellenistischen Städten) zu einer jüdischen Selbstverwaltungseinheit, deren akzeptiertes Recht eben jene Tora war, von deren existenzbestimmender Auslegung und dynamischer Fortschreibung in konkreten Lebenssituationen das Judentum bis auf den heutigen Tag lebt. Griechen und Römer setzten die machtpolitische Praxis der Perser fort. In dieser Phase wurden die überwiegend hebräischen heiligen Texte der Juden in die griechische Sprache übersetzt und erweitert – die LXX entstand. Der Aristeasbrief legt besonders eindrucksvoll stilisiert Zeugnis davon ab, wie die LXX als (relativ autonome) »Gesetze der Väter« von einem Herrscher sanktioniert wurde. Diese eigentümliche sozialgeschichtliche Konstellation bestimmte die formative Phase des Judentums und entwickelt seinen Religionstypus.

Weithin ist dieser Typus durch das Phänomen der Schriftgelehrsamkeit bestimmt. Jüdische Gemeinden legen die Schrift aus und entwickeln daraus ihre situationsangepassten Lebenskonzepte. Dies führt – im Kontext des Hellenismus und unter dem Einfluss der an-

tiken Rhetorik – zur Etablierung einer pluralistischen Religionskultur. Ambiguitäten der Schrift werden offensiv genutzt, um aktuellen Lebens-Sinn zu generieren. Dies führt zur stärkeren Gewichtung prophetischer und weisheitlicher Traditionen gegenüber der freilich massiven priesterlichen Präsenz in der jüdischen »Heiligen Schrift«. Wie Aharon R. E. Agus insbesondere in seinem Buch *Die Entstehung des Judentums* (2001) wahrscheinlich gemacht hat, ereignet sich eine interpretatorische und religiös folgenreiche Ablösung schriftgelehrter Frömmigkeit vom Jerusalemer Opferkult. Der Tempel als Ort der Begegnung mit dem Gott Israels wandert in die individuellen, alltäglichen Lebenskonflikte. Eine ernsthafte Frömmigkeit ohne Tempel in Jerusalem wird so möglich. Man kann dies kritisch von den Qumranfunden her gegenlesen. Die dort entdeckte »Tempelrolle« zeigt auf ihre Weise den erreichten Stand von Pluralismus im Judentum. Der priesterschriftlichen Orientierung werden eigene Konzeptionen entgegengesetzt, selbstverständlich in Worten des Gottes Israel an Mose. Apokalyptische Texte wie das 1. Henochbuch irritieren nachhaltig das Vertrauen auf die göttlich eingeräumte Handlungsmacht und Reflexionskraft zur Befolgung der Tora, wie es etwa in Dtn 30 für viele Perspektiven im Judentum gültig formuliert wird. Die dort zugesagte klare Unterscheidung von Segen und Fluch im geschichtlichen Erleben und Handeln hatte sich nicht bewährt – so die Diagnose in der jüdischen Apokalyptik. Damit wird die wahrgenommene Aporie einer jüdischen Kultur formuliert. Eher weisheitlich orientierte Texte zeigen entsprechend einen starken Dualismus, der sich im Übrigen dann auch in der Sapientia Salomonis in der LXX wiederfindet. Irgendwann entsteht vor dem Hintergrund dieser pluralistischen Gemengelage schliesslich die christliche Option. Sie profitiert von der apokalyptischen und weisheitlich-dualistischen Zerrüttung der Mainstream-Unterstellung einer göttlich eingeräumten Reflexionskraft und Handlungsmacht zur Befolgung der Tora, die Segen und Fluch generiere. Ein Text wie Röm 7 bleibt schlicht unverständlich, wenn man diesen religionsgeschichtlichen Kontext ignoriert. Insbesondere in der angeblichen »Bundesnomismus«-Überzeugung des Judentums, die Paulus wohl etwas missverstanden habe, ist dieses Unverständnis auch wissenschaftlich-exegetisch präsent. Doch Paulus hielt als Pharisäer die Tora für alltagstauglich interpretiert und erfüllbar (Phil 3), was in der Tat auch der Fall ist. Die eigentliche Problematik entdeckte er daher

nicht in der vorgeblich unvermeidlichen Übertretung einzelner Gebote. Im Gegenteil entsteht der fatale »Ruhm« dadurch, dass ich die Tora erfülle und mir diese Erfüllung selbst zuschreibe – also mich selbst zum Gerechten erkläre. Da Paulus nicht naiv war, konnte er die interne Dialektik der Tora selbstverständlich nicht vom Geber der Tora, dem Gott Israels, fernhalten. Wer apokalyptische und weisheitlich-dualistische Texte des Judentums liest, wird immer wieder vor derartige Fragen gestellt. Paulus selbst versuchte die Aporie des Judentums zu überwinden. Die Erlösung ist nicht mehr an die Befolgung der Tora gebunden, sondern wird durch Christus geschaffen, der zugleich Segen ist, weil er für uns zum Fluch gemacht wurde (Gal 3). Das kann man geschichtlich durchaus als eine Lösung innerhalb des pluralen Kontextes des frühen Judentums verstehen. Aber ihre geschichtliche Wirkung war anders. Es kam – nicht nur durch Paulus, aber wesentlich durch ihn verursacht – zur Bildung einer neuen Religion. Diese benötigte schliesslich noch gut 100 Jahre, um mit der präkanonischen Edition von normativen Schriften des frühen Christentums als NT und der LXX als AT ihre eigene Pointe darzustellen. Die prinzipiell positive Beziehung zur Mutterreligion und dem von ihr verehrten Gott Israels wird durch die Edition der griechischen Fassung der »Heiligen Schrift« der Juden symbolisiert. Zugleich wird durch diese Edition im römischen Kontext aber dokumentiert, dass man die »mores maiorum« nicht aufrührerisch verlassen hat, sondern den »Gesetzen der Väter« folgt. Dies wird besonders deutlich im lukanischen Doppelwerk, das nicht zuletzt den Paulus exemplarisch auf diese Weise darstellt. Aber auch Mt 5,17 (»Meint nicht, ich sei gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen, um aufzulösen, sondern um zu vollenden!«) lässt sich gut in einem dynamischen schriftgelehrten Prozess lokalisieren, der an den »Gesetzen der Väter« bleibend orientiert ist. Auch der vielleicht klarste und radikalste Denker im NT gewinnt seine Position durch schriftgelehrte Auseinandersetzung und Fortschreibung der »Heiligen Schrift« der Juden. Die paulinischen Briefe sind im Kontext der antiken Rhetorik Dokumente solcher schriftgelehrter, dynamischer und situationsbezogener Fortschreibung der jüdischen Schriften. Andererseits zeigt sich die mildernde Tendenz der präkanonischen Edition nicht zuletzt darin, dass mit dem Jakobusbrief eine Schrift ediert wurde, die zentrale Einsichten des Paulus im Umgang mit dem »Gesetz« gerade

nicht teilt. Gleichwohl setzte mit der Benutzung der LXX als »Gesetze der Väter« durch die Christen eine Vereindeutigung der jüdischen Position ein. So kam es zur »Hebräischen Bibel« als bis heute gültigem »Kanon« der Juden. Schriften wie die Sapiaientia Salomonis fehlen dort nicht zufällig.

Der humanistische Impuls der Reformation führte sehr viel später dazu, dass die Reformatoren nur die Schriften der »Hebräischen Bibel« als christliches AT akzeptieren wollten. Über die Weisheit dieser Entscheidung darf man wohl geteilter Meinung sein. Historisch bleibt aber festzuhalten, dass – als um etwa 350 n. u. Z. zum ersten Mal dokumentiert von »kanonischen« Schriften im Christentum die Rede war – sich die präkanonische Edition als Buchprojekt religiös durchgesetzt hatte. Allerdings verlor sie mit dem allmählichen Werden des Christentums zur offiziellen Religion des Römischen Reichs ihre ursprüngliche sozialgeschichtliche Konstellation, die m. E. durchaus eine ihrer Stärken ausmacht. Da sie sozusagen eine Art reichsoffizieller Text wurde, traten die kritischen Impulse dynamischer Schriftlichkeit, mithin die situationsbezogenen Auslegungen und Fortschreibungen, in den Hintergrund. Das Bewusstsein blieb, dass die »Heilige Schrift« der Christen keine einheitliche Botschaft enthält, sondern eine durchaus pluralistische Bibliothek darstellt, die immer auch andere Schwerpunktsetzungen, Gewichtungen und Fortschreibungen erlaubt. Sicher darf man behaupten, dass Bekenntnisbildung, Dogmen und die Etablierung eines Lehramtes dieser internen Pluralität der »Schrift« elementarisierend und vereinheitlichend entgegenwirken sollten, zumindest aber als indirekter Reflex darauf zu werten sind. Wer aber genauer hinsieht, wird immer wieder in der christlichen Geschichte die Impulse anderer Orientierungen finden, die von bestimmten Elementen der biblischen Tradition getragen sind. Insofern ist die präkanonische Edition nicht untergegangen und verpufft. Vor allem in der Reformation entwickelte sie erneut grosse Kraft, die freilich in der staatskirchlichen Variante des Protestantismus stark abgebremst wurde.

Dynamisches Objekt – die Frage des »Aussen« der »Heiligen Schrift«

Mit Charles S. Peirce denke ich, dass Zeichen für einen Interpretationsprozess auf etwas verweisen, das die Äusserung von Zeichen motiviert. Letzteres versuchte Peirce durch die Rede vom »dynamic object« zum Ausdruck zu bringen. Die Probleme und Details dieser Ansicht können hier auf sich beruhen. Entscheidend aber bleibt die Frage, was zur Äusserung der in der »Heiligen Schrift« vorliegenden Zeichen motiviert hat. Die Beantwortung dieser Frage kann nicht ohne Interpretationsprozesse geschehen. Und die Vielfalt dieser Interpretationsprozesse führt zu ganz unterschiedlichen Annahmen. Religionskritische Positionen werden die Bearbeitung psychischer und gesellschaftlicher Konflikte als »dynamische Objekte« präsentieren. Konfessionalistische Interpretationen neigen dazu, bestimmte Schwerpunkte in den biblischen Texten hervorzuheben und die entsprechenden religiösen Konzeptionen als dasjenige vorzustellen, was zur Äusserung motiviert hat. Wer von bestimmten Varianten des »Christlich-Jüdischen-Dialogs« inspiriert ist, stärkt in irgendeiner Weise den Zusammenhang von AT und NT und gibt dies als dasjenige aus, was zur Äusserung nötigte. Feministische Auslegungen versuchen gegen den biblischen Mainstream Spuren einer religiösen Praxis zu finden, die nicht durch die antike »Haus«-Semantik bzw. patriarchale Strukturen entstellt ist. Eben diese wäre das gesuchte »dynamische Objekt«. Die Pointe der historisch-kritischen Beschäftigung mit der Bibel liegt für manche Interpret(inn)en darin, den geschichtlichen Tatsachengehalt biblischer Texte zu ermitteln. Die Darstellung dieser Tatsachen (bzw. gegebenenfalls deren Verschleierung oder religiöse Verbrämung) wäre entsprechend dasjenige, was zur Äusserung motiviert hat. Manche theologische Versuche unterstellen, dass es um die aspektuierte Darstellung Gottes gehe. Kritischer gefasst, lässt sich dies als Auffassung biblischer Texte im Sinne anregender Darstellungen von Gotteserfahrungen in wechselnden Kontexten begreifen.

Die hier sehr unvollständig referierte Vielfalt zeigt zunächst einen *produktiven Streit*: Es geht in den unterschiedlichen Zuweisungen von »dynamischen Objekten« um die Bestimmung einer *angemessenen Interpretationsweise*. Ohne Interpretationsprozess kann es überhaupt keinen Vorschlag über ein »dynamisches Objekt« geben. Zugleich belegt aber die teilweise sehr gegensätzliche Vielfalt der Vorschläge

wahrscheinlich doch, dass es sich bei dem, was zur Äusserung nötigte, um ein »Aussen« handelt, das sich dem einfachen Zugriff entzieht. Dieses »Aussen« gibt es aber für uns nicht ohne Darstellung durch Zeichen und (plurale) Interpretationsprozesse. Wenn man sich dieses Zusammenhangs bewusst ist – und dies war selbstverständlich auch in der Antike möglich – liegt es nicht nahe, die eigene Darstellung und den eigenen Interpretationsprozess für die zweifellos angemessenen oder gar einzig möglichen zu halten. Sowohl dem jüdischen »Kanon« als auch dem christlichen »Kanon« liegt diese selbstkritische Einsicht m. E. zugrunde. Der dargelegte Prozess erfahrungsbezogener Schriftgelehrsamkeit, der Kontext der antiken Rhetorik und die eigentümliche sozialgeschichtliche Konstellation der Auslegung von »Gesetzen der Väter«, spricht jedenfalls dafür. Daraus entstanden schriftliche Konstellationen, die durch ihre bis hin zur Kontradiktion gespannte Pluralität gerade die eindeutige Festlegung auf eine Darstellung des »dynamischen Objekts« verweigern. Ich halte dies für den wichtigsten Ertrag einer kritischen Lektüre der Bibel und einen wesentlichen Beitrag zu einer wieder notwendig werdenden Aufklärung christlicher und jüdischer Sachverhalte.

Jener Ertrag verweist dann aber auf den *eigenen Lebenskontext*. Geleitet durch vielfältige anregende Darstellungen in biblischen Kontexten mögen wir offener werden für die Wahrnehmung fremder Spuren des »Aussen« in unserem Alltag. Diese Wahrnehmungen für uns und andere Menschen erneut anregend darstellen – darin besteht der ernsthafte religiöse Prozess. Unsere Darstellungen können mit biblischen Wahrnehmungen, Darstellungen und Interpretationen des »Aussen« übereinstimmen. Sie werden aber vielleicht öfter andere Akzente setzen, solche Wahrnehmungen, Darstellungen und Interpretationen *fortschreiben*. Der überwiegend bildliche Charakter der religiösen Sprache in den biblischen Texten begünstigt eine derartige Fortschreibung in lebensbestimmender Absicht. In einem solchen Umgang mit biblischen Texten kommt aus meiner Sicht der Respekt vor der »Tradition« in erfahrungsbezogener Weise am Besten zum Ausdruck. Das »Aussen« der »Tradition« und das »Aussen« meiner Erfahrung bleiben so gewahrt. Eine theologische und/oder religionsphilosophische Verteidigung bzw. Rechtfertigung religiösen Lebens sollte gerade aus Interesse an *Externität* die Eigenart bildlicher Kommunikation stärker als »rationale« Kommunikationsweise plausibel zu machen versuchen, mithin mit einem Konzept nicht aufein-

ander reduzierbarer Kommunikationsweisen arbeiten. Wichtige Anregungen liegen hierzu in der *Ethik* Friedrich Schleiermachers vor. Das andere, fremde »Aussen« von Schrift und eigener Erfahrung sorgt ohnehin für sich selbst, aber eine derartige Verteidigung könnte zugunsten einer deutlichen Wahrnehmung der »Heiligen Schrift« und der Erweiterung eigener Erfahrungsmöglichkeiten wirksam sein.

— Dr. Martin Poettner ist Privatdozent für Neutestamentliche Theologie an der Universität Heidelberg.

»Extra nos«

Zur Externität christlicher Existenz

Hans-Peter Grosshans

Die Formel »extra nos« hat ihren Ort innerhalb der Dogmatik in der reformatorischen *Rechtfertigungslehre*. Sie zeigt geradezu das Proprium des reformatorischen Verständnis des christlichen Glaubens an: Ausser uns finden wir zu unserer Bestimmung und zu unserem Heil. Ausser sich findet der Mensch zu sich selbst. Mit der Rede vom »extra nos« menschlichen Heils setzt sich die reformatorische Theologie in Gegensatz zu der Auffassung, das Heil sei »in nobis« zu finden. Nach reformatorischem Verständnis findet ein Mensch sein Heil gerade nicht in sich selbst: Ein Mensch findet nicht zu sich selbst und zu seiner Ganzheit, indem er die physischen, geistigen und sozialen Potentiale realisiert und ausschöpft, die in ihm sind. Der scholastische Grundsatz »facere, quod in se est« weist den Menschen nach reformatorischer Einsicht in die falsche Richtung: Ein Mensch wird nicht in und bei sich selbst, was er ist; er kommt nicht zu sich selbst, indem er realisiert, was in ihm angelegt ist. Dieser Weg des Menschen in sich selbst erscheint nach reformatorischer Auffassung geradezu als die vollkommene Selbstverfehlung. Der sich bei sich selbst suchende Mensch findet sich gerade nicht, sondern verfehlt sich selbst. Der sein Sein nur durch die Beziehung auf sich selbst zu gewinnen suchende Mensch erscheint im Lichte des Glaubens als der sich selbst grundsätzlich verfehlende Mensch. Der sich nur durch die Beziehung zu sich selbst bestimmende Mensch kann sich immer nur auf ein Bild von sich beziehen und kommt deshalb nicht zu sich selbst. Dagegen bringt die mit dem Glauben gegebene Beziehung zu Jesus Christus eine definitive Erkenntnis der eigenen Person mit sich: Ich erkenne im Glauben, wie ich von Gott erkannt bin. Definitiv zu sich selbst kommt der Mensch nach reformatorischer Einsicht deshalb nur im Bezug auf den in Jesus Christus zur Welt gekommenen und Mensch gewordenen Gott. Nach reformatorischer Einsicht in das Wesen des christlichen Glaubens zeichnet sich das Sein des Glaubenden, des gerechtfertigten Sünders, durch einen grundsätzlichen Externitätsbezug aus: Allein ausser sich findet der Mensch zu sich selbst, findet er das Heil.

Innerhalb der Rechtfertigungslehre wird der grundsätzliche Externitätsbezug des Glaubenden vor allem mit den vier Exklusivpartikeln *solus Christus*, *sola gratia*, *solo verbo* und *sola fide* zum Ausdruck gebracht. Diese vier Exklusivpartikel thematisieren das Sein des gerechtfertigten Sünders, indem sie anderes ausschliessen. Was aber wird ausgeschlossen? »Der Mensch ist es, der jeweils unter einem bestimmten Aspekt *ausgeschlossen* werden soll, wenn es um seine eigene Rechtfertigung geht. [...] *Ausgeschlossen* werden soll der Mensch freilich gerade mit dem Ziel, dass er in rechter Weise *einbezogen* wird in das Geschehen seiner Rechtfertigung.«¹ Wie nun über das Sein des gerechtfertigten Sünders ausserhalb seiner entschieden ist und wie der Glaubende gerade ausserhalb seiner zu sich selbst kommt, das muss genauer betrachtet werden.

Die Gerechtigkeit Gottes kommt dem Menschen von aussen zu. Im Rückblick hat Martin Luther seine reformatorische Entdeckung in der Erkenntnis gesehen, dass die Gerechtigkeit Gottes, von der in Röm 1,17 die Rede ist, nicht in der Gerechtigkeit besteht, die ein Mensch von sich aus aufbieten muss, um vor Gott bestehen zu können, sondern dass damit die Gerechtigkeit gemeint ist, mit der Gott den Menschen gerecht macht.² Aufgrund der Gerechtigkeit Gottes ist ein Mensch vor Gott gerecht und kann vor Gott bestehen. Die reformatorische Theologie hat deshalb grundsätzlich ausgeschlossen, dass ein Mensch sich das Gerechtheit vor Gott irgendwie selbst erwerben oder verdienen und dann auch besitzen könnte. Ebenso ausgeschlossen hat die reformatorische Theologie, dass ein Mensch einen Prozess des Gerechtwerdens in Kooperation mit Gott voranbringen könnte oder dass ein Mensch die ihm vor Gott zugesprochene und zukommende Gerechtigkeit durch eine adäquate Lebens- und Frömmigkeitspraxis zu erhalten und zu bewahren vermag. Vielmehr kommt einem Menschen *Gerechtigkeit* allein von Gott und damit von aussen her zu. Begründet wird diese Einsicht des Glaubens wiederum durch einen Hinweis nach *aussen*: durch den Hinweis auf den gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Jesus Christus, in dem die Gerechtigkeit Gottes weltliches Ereignis geworden ist. Über das Sein des Menschen vor Gott entscheidet nicht der

¹ Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen ³2000, 127.

² Vgl. die Vorrede zu Band 1 der Opera Latina der Wittenberger Ausgabe (1545), WA 54, 185f.

Mensch selbst. Darüber ist entschieden. Darüber hat Gott entschieden.

Der Externitätsbezug des christlichen Glaubens kommt auch im Blick auf die Konstituierung des Glaubens zum Ausdruck. Der Glaube kommt – wie Paulus betont – aus dem Hören (Röm 10,17): Er wird hervorgerufen durch ein externes Wort, das einen Menschen auf das anspricht, was ausser ihm in Christus geschehen ist; das ihm also seine Gerechtigkeit vor Gott zuspricht. Das von aussen den Menschen ansprechende Wort Gottes bezieht einen Menschen auf eine Instanz ausser sich, vor der er anerkannt und akzeptiert, also: gerecht ist. Die durch das Wort Gottes mitgeteilte Anerkennung vor Gott spricht einem Menschen *die ihm fremde* Gerechtigkeit Gottes zu. Glaubt der Mensch diese grundsätzliche Bejahung der eigenen Existenz durch Gott, so wird dabei die eigene Person neu konstituiert. Der Glaubende erfährt dies als ein Neuwerden des eigenen Lebens. Er nimmt sich selbst anders und neu wahr. Und er macht die Erfahrung, dass er im Glauben zu sich selbst kommt, indem er auf Jesus Christus bezogen ist. Luther sieht in dieser Erfahrung auch die Gewissheit des Gerechtheits im Glauben begründet: «Deshalb ist unsere Theologie gewiss, weil sie uns ausser uns setzt.»³ Der Glaube setzt einen Menschen aus sich heraus. Wiederum Martin Luther hat diese Erfahrung am Ende seiner Programmschrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* im Jahre 1520 eindrücklich beschrieben: »Ein Christenmensch lebt nicht in sich selbst, sondern in Christo und seinem Nächsten, in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe; durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe, und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe.« Der Externitätsbezug des Glaubens betrifft seine Konstituierung sowie seinen Vollzug und seine Folgen: Der Glaubende empfängt sich selbst von Gott und verlässt sich doch zugleich auf Gott und den Nächsten hin.

Allerdings muss der für das Sein des Glaubenden charakteristische Zusammenhang zwischen dem Sich-von-Anderem-her-Empfangen und dem Sich-auf-Anderes-hin-Verlassen genauer in den Blick genommen werden. Denn wie das den Glauben konstituierende Wort

³ Grosser Galaterbriefkommentar (1531), WA 40/I, 589,8: »Ideo nostra theologia est certa, quia ponit nos extra nos.«

Gottes den Menschen in seinem Herz und damit in seinem Innersten anspricht, so ist auch der Glaube dem Menschen nicht äusserlich, sondern zutiefst innerlich. Gerade so vermag er es, einen Menschen ganz zu erneuern und ganz aus sich heraus zu setzen. Die Externität des Glaubens ist dann nicht so zu verstehen, dass das von aussen zu Gehör kommende, rechtfertigende Wort Gottes einen Menschen so auf Jesus Christus bezieht, dass es ihn ganz von sich wegreisst und er nun woanders, ausser sich, zu sich selbst kommt. Zwar ist diese Vorstellung nicht nur für ein Gemüt attraktiv, das für ekstatische Frömmigkeit empfänglich ist. Bewegungen weg von sich selbst und der eigenen, oft allzu langweiligen Lebenswirklichkeit gibt es vielfache – nicht nur nach Asien oder in esoterische Gefilde. Doch das Evangelium ist keine Fluchtbewegung, sondern teilt das *Kommen Gottes* in unsere Welt und in unsere jeweilige Lebenswirklichkeit mit. Das ist das Evangelium, dass Gott *zu uns kommt* und mit uns zusammen sein will. *In uns* gibt Jesus Christus uns an sich und so an der uns fremden Gerechtigkeit Gottes teil. *Im* Glaubenden kommt es zu einer Bestimmung der eigenen Existenz durch einen Andern, durch Jesus Christus. Das mitgeteilte Wort Gottes stellt eine solche Beziehung zu Jesus Christus her, durch die es zu einer exzentrischen Existenz im Glauben kommt, in der ich meine Existenz von einem Andern als von mir selbst bestimmt erfahre: nämlich bestimmt von der Gegenwart Jesu Christi in und bei mir und meiner Lebenswirklichkeit. In mir kommt es zur Bestimmtheit meines Seins und meiner Existenz durch die mir fremde Gerechtigkeit Gottes, die mir allein durch das verkündigte Evangelium mitgeteilt wird. Der Christus »extra nos« kommt durch den Glauben »in nobis«, so dass ein Glaubender in sich auf den zu ihm kommenden Christus bezogen ist und seine Existenz ganz und gar von dieser Beziehung bestimmt ist. Das Sein des Glaubenden ist ganz durch den ihm nahegekommenen Andern, durch Jesus Christus und die Gerechtigkeit Gottes, bestimmt. In dem verkündigten Evangelium, das durch das Gehör in den Menschen eingeht, *kommt* Jesus Christus *zum* Hörenden, so dass dessen Leben neu und dessen Sein ein anderes wird, weil es nun durch die Gegenwart Christi bei und in ihm bestimmt ist. Der Glaubende ist in sich durch die Beziehung zu dem ihm externen, aber nahe gekommenen Jesus Christus bestimmt. Der Christus »in nobis«, der in und bei uns gegenwärtig ist, gewinnt dadurch aber eine solche bestimmende Kraft, dass die Glaubenden *au-*

sser sich – »extra nos« – sind. Durch die Gegenwart Christi in und bei ihnen, sind die Glaubenden hin und weg. Mit dem Christus in uns sind wir ausser uns. Theologiegeschichtlich ist anzumerken, dass mit solchen Formulierungen die klassische Theosis-Lehre in grosse Nähe zur reformatorischen Rechtfertigungslehre rückt. Was im Glauben »in uns« geschieht, verdankt sich einem Geschehen »ausser uns« und setzt uns »aus uns« heraus.

Wie durch die Beziehung auf Jesus Christus ist die Existenz eines Glaubenden auch durch die intensive Bezogenheit auf die Mitmenschen und Mitgeschöpfe charakterisiert. Der Glaube führt einen Menschen in seinem Lebensvollzug aus sich heraus. Die Christusbezogenheit des Glaubens bedeutet gerade keine Weltflucht, sondern eine Vertiefung des Weltbezugs des glaubenden Menschen. In Liebe wendet sich der Glaubende von sich selbst ab und seinen Mitmenschen und Mitgeschöpfen zu. Christen *können* sich ihren Mitmenschen und Mitgeschöpfen zuwenden, weil sie selber im Glauben *alles* haben, was die menschliche Seele begehrt. Und deshalb zeichnet sich auch der praktische Lebensvollzug von Christen durch seinen Externitätsbezug aus, indem sie sich mit Herz und Verstand, mit Wort und Tat ganz ihren Mitmenschen und Mitgeschöpfen zuwenden und sich ihnen hingeben. Dazu gehört wesentlich, dass Glaubende ihre Mitwelt mit offenen Augen wahrnehmen, denn wie von jeglicher Liebe so gilt auch von der christlichen Liebe, was Richard von St. Viktor kurz und knapp formulierte: *ubi amor, ibi oculus* (MPL 196, 10).

— Dr. Hans-Peter Grosshans ist stellvertretender Leiter des Instituts für Hermeneutik an der Universität Tübingen.

I Lob der Externität

Wer einer Sache zu nahe steht, wer in sie involviert und verwickelt ist, hat keinen Überblick. Aus der Distanz betrachtet, sieht man die Sache objektiver. Das ist der Vorteil der *Externen*. Weil sie unparteiisch und unvoreingenommen sind, können sich die Externen ganz der Sache zuwenden. Im Unterschied zur *Innensicht* eines Beteiligten, die auf Empfindungen, Erlebnisse und Erfahrungen gründet oder auf Bindungen Rücksicht nimmt, ist die *Aussensicht* eines Beobachters idealerweise objektiv. Beispiele für diese Einschätzung und Wertschätzung externer Urteilsfindung sind schnell zur Hand: Eine Unternehmensführung holt sich externe Berater, um Betriebsblindheit zu bekämpfen, die UNO schickt externe Beobachter in ein Krisengebiet, um Wahlbetrug zu verhindern oder eine Fakultät bestellt ein externes Gutachten, um im umstrittenen Fall eine dritte Stimme zu hören.

Die eigentliche Sachkompetenz der Externen hat freilich nichts mit ihrem Standort zu tun. Externität ist keine Garantie für Objektivität. Auch externe Berater können die Lage falsch einschätzen. Die unparteiische Stellungnahme oder unvoreingenommenes Sicht ist *in der Regel* sachlich, der externe Standpunkt ist *idealerweise* objektiv. Was die Regel ist, muss nicht immer der Fall sein. Der Anspruch, objektiv an Wirklichkeit heranzutreten, ist nicht notwendig mit Externität verknüpft. Kritischer gesagt: Es gibt den externen Idealbeobachter nicht. Es gibt auf jeden Fall keine Wirklichkeit, die in der Weise unabhängig von Beobachtern existiert, dass ein Beobachter »von aussen« auf sie Bezug nehmen könnte. Wer etwas objektives über die Objektivität der Externen sagen will, geht also mit Vorteil auf Distanz zu übersteigerten Erwartungen.

II Religionswissenschaft als Aussensicht der Religion

Die alltagssprachliche Verwendung der Aussen-Innen-Metaphorik, die dem Lob der Externität zugrunde liegt, schärft aber trotz oder gerade wegen ihrer Unschärfen ein Bewusstsein für die Grenzen der externer Objektivität, Grenzen, die im Blick auf Religion als Gegenstand der Forschung interessant sind.

Fritz Stolz nennt in seiner Einführung in die Religionswissenschaft die Forderung eines objektiven Herantretens an eine Religion »pure Naivität«. Dennoch unterscheidet er zwischen einem Durchdenken der Religion »von innen« und »von aussen«. Religionswissenschaftler können ihren Gegenstand zwar nicht strikte »von aussen« erfassen, weil sie – wie alle Menschen – als Beobachter immer auch Beteiligte sind, aber sie können sich um »grösstmögliche methodische Distanz zum eigenen Standort« bemühen. Und weil dieser neue Standort ausserhalb des religiösen und innerhalb des wissenschaftlichen Wahrheitsverständnisses lokalisiert werden kann, handle es sich um eine Aussensicht der Religion. Was sich von diesem wissenschaftlichen Standort extern als religiöse Wirklichkeit entdecken lässt, erfassen und verstehen die Wissenschaftler freilich nur, insoweit sie sich selbst und ihr Verständnis der Wirklichkeit in dem Beobachteten verstehend wiederentdecken. Deshalb seien, sagt Stolz, alle religionswissenschaftlichen Untersuchungen »von begrenzter Reichweite«. Sie tragen Fragen an den Gegenstand heran, die diesem fremd seien, und der Gegenstand hat immer Aspekte, welche sich der Interpretation des Forschers entziehen.¹

Gerade im Fall der Religion liegt es auf der Hand, dass Bedarf für eine Wissenschaft gegeben ist, die sich im Bewusstsein ihrer begrenzten Reichweite kritisch und vernünftig um ein objektives Verständnis der Sache bemüht. Solange es Menschen gibt, die Religion praktizieren, ist die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Bedeutung und Wirkung dieser Praxis von allgemeinem Interesse. Für bestimmte Zwecke lässt sich die Wirklichkeit der gelebten Religion – und das heisst auch ihre faszinierende Vielfalt, ihre Kraft und ihr Konfliktpotential – am besten aus einer gewissen Distanz beobachten und interpretieren. Der Erkenntnisgewinn, der von einer externen Betrachtung religiöser Phänomene erwartet werden kann, ist unbestritten. Es liegt auf der Hand, dass die damit verknüpfte Aufklärungsarbeit nicht zwingend von Menschen geleistet werden muss, die religiös sind. Wer wollte das bestreiten.

¹ Vgl. Fritz Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 1997, 40.

III Der Erfahrungsbezug der Theologie

Bestritten wird aber das Postulat, dass die »grösstmögliche methodische Distanz zum eigenen Standort« eine *Bedingung* für Wissenschaftlichkeit sein soll. Eine konsequente Anwendung dieser Regel würde schnell zu problematischen Konsequenzen im Wissenschaftsbetrieb führen. Darf zum Beispiel ein Forscher, der die Geschichte des Gebets im 20. Jahrhundert untersucht, nicht beten? Anders gefragt: Wenn er es doch tut und beispielsweise Gott um Weisheit bittet, bevor er ein Buch über Euchologie liest, hat er dann die Regel der »grösstmöglichen Distanz« verletzt? Generell gefragt: Wann beeinträchtigen religiöse Praktiken die Qualität wissenschaftliches Schaffens? Was heisst in diesem Fall »Distanz zum Standort«?

Absolute Objektivität zu fordern, ist naiv. Ebenso naiv ist die Annahme, es gebe einen neutralen Grund, so etwas wie einen kulturlosen und religionsfreien Zugang zum religiösen Phänomen. Auch die »grösstmögliche methodische Distanz« verweist auf einen Standort *innerhalb* eines kulturellen Kontextes. Weder die Methoden noch der Gegenstand noch die Subjekte, die Methoden anwenden, um religiöse Gegenstände zu erforschen, lassen sich an einen externen Standort versetzen. Denn das sprachlich-kulturelle Symbolsystem Religion ist nur mit Methoden und von Subjekten als konkrete Praxis in einer konkreten Praxis erfassbar. Eine Beschreibung von Religion, die davon abstrahiert, beschreibt ein Phantom. Und Forscher, die meinen, sie können davon abstrahieren, von welchem Standort sie Wissenschaft treiben, haben eine naives methodologisches Bewusstsein. Für die Interpretation einer konkreten Religion ist deshalb das methodisch kontrollierte Nachdenken über den eigenen Standort und damit verbunden das Ineinander von Erfahrung und Reflexion konstitutiv.

Im Haus der Wissenschaft hat sich die Theologie als eine Form des Nachdenkens etabliert, in der sich Innensicht und Aussensicht der christlichen Religion perspektivisch verschränken. Das heisst: Theologie ist ein Nachdenken, das sich nicht auf unmittelbare Empfindungen und Erlebnisse bezieht. Der Erfahrungsbezug, der in der Theologie geltend gemacht wird, ist ein vermittelter. Theologen sind keine Schamanen, sie interpretieren die Tradition. Sie rufen nicht Geister, sondern vertrauen auf die Kraft des Geistes. Theologie ist zugleich ein Nachdenken, in dem Interpretationsarbeit als ein wesentlicher Teil der religiösen Erfahrung verstanden wird. Indem

sie sich *nicht* auf eine grösstmögliche methodische Distanz zum eigenen Standort verpflichten lassen, wehren sich Theologen also gegen einen naiven Erfahrungsbezug. Aufgabe der Theologie ist es vielmehr, über die Voraussetzungen, Vollzüge und Folgen des *Glaubens* an Gott für das Leben der Menschen nachzudenken. Theologie ist die Reflexion einer Praxis, in der mit der Wirklichkeit Gottes – auch und gerade im Geistigen – gerechnet wird.

Theologen fragen im Unterschied zu Religionswissenschaftlern nach dem, was *Gott* im Leben der Menschen wirkt. Die Wissenschaftlichkeit der Theologie zeigt sich daran, dass sie ein methodisches Instrumentarium zur Verfügung stellt, um die Geschichte und die Gegenwart des Glaubens *kritisch* zu erforschen. Wer Theologie treibt, ist insofern in Religion verwickelt und involviert, als er oder sie Kriterien ins Spiel zu bringen versucht, die christliche und andere Religionen *kritisierbar* machen.

IV Ist Theologie eine Innensicht der Religion?

Macht der Bezug auf die Geschichte und Gegenwart des Glaubens die Theologie zur Innensicht? Ist sie tatsächlich ein Durchdenken der Religion »von innen«, wie das Stolz vorschlägt? Die meisten Theologen bestreiten dies vehement, weil »von innen« insinuiert, dass eine theologische Sicht der Glaubenspraxis christliche Religion *nicht* kritisieren kann. In den historischen Fächern wird argumentiert, dass die Erforschung biblischer Schriften und kirchengeschichtlicher Dokumente nach den gleichen methodischen Grundsätzen verfährt, wie sie die Religionsgeschichte zur Anwendung bringt. Historische Kritik arbeitet agnostisch. Es geht nicht darum, die Glaubenswahrheit »von innen« gegen Angriffe »von aussen« zu verteidigen. Die Befragung der Glaubensgeschichte unter historischer Perspektive ist eine notwendige Voraussetzung für die theologische Kritik der christlichen Religion. Ohne historische Relativierung wäre das wissenschaftliche Gespräch über die Praxis des Glaubens nicht möglich. Nur zielt sie, wenn sie sich auf die Praxis des Glaubens bezieht, über eine rein historische Kritik der Religion hinaus. Denn das Interesse der historisch orientierten kritischen Theologie ist es, fundamentalistische, biblizistische, fideistische und dogmatistische Verwirrungen des *Glaubens* zu vermeiden.

Auch die Aufgabe der systematischen und praktischen Theologie wird mit der Ortsangabe »von innen« verzeichnet. Wenn Glauben

etwas mit Gottes Gegenwart in der Welt zu tun hat, ist das Nachdenken darüber keine Innensicht des menschlichen Leben. Wie könnte sonst von Gott als einer Realität die Rede sein, die vom Glauben unterschieden werden kann? Natürlich macht die Unterscheidung von Glaubensgrund und Glaubensvollzug nur dann Sinn, wenn auch ein Sinn darin gesehen wird, Gott und Menschen zu unterscheiden. Die Annahme, dass diese Unterscheidung sinnvoll ist und dass sich aufgrund des Evangeliums menschliches Leben sinnvoll gestalten lässt, ist aber nicht zwingend eine interne Sicht der Praxis.

Für den christlichen Glauben ist die Anerkennung Gottes keine theoretische Angelegenheit, sondern verbunden mit einer bestimmten Lebensweise, in der Bezug auf Gott genommen wird. Gott anerkennen heisst sich selbst im Verhältnis zu Gott erkennen. Glaubenspraxis und Wissenschaft nehmen den Bezug auf Gott unterschiedlich wahr. Theologisch denken heisst, streng darauf zu achten, dass Gott sich zum menschlichen Leben – notabene auch zur Religion – ins Verhältnis setzen lässt. Dass Menschen sich Gott gegenüber verhalten, ist kein zwingender Gedanke. Theologie kann und muss Gott nicht verteidigen. Aber Theologen sollen im Gespräch mit anderen Wissenschaften die Argumente für den möglichen Sinn ihrer Gedanken so präsentieren, dass sie rational nachvollziehbar sind. Glaube wird reflektiert und diskutiert, einfordern kann man Glauben im wissenschaftlichen Diskurs nicht.

V Begrenzte Reichweiten

Theologische Aussagen sind von begrenzter Reichweite, gerade weil sie eine Aussensicht behaupten, die mit einem Wahrheitsanspruch verknüpft ist. Wenn alle Versuche, über Religion etwas Objektives zu sagen, letztlich durch die Wahrheit begrenzt sind, empfiehlt es sich, die unterschiedlichen Herangehensweisen von Theologie und Religionswissenschaft nicht mit einer Innen-Aussen-Unterscheidung zu definieren. Die naive Verwendung der Metaphorik nährt das Missverständnis, Theologie sei befangen und gefangen *in* einer religiösen Sichtweise oder Weltanschauung und daher keine eigentliche Wissenschaft. Will man diesen Fehlschluss vermeiden, ist man genötigt, sich vom Wahrheitsversprechen einer übertriebenen Wissenschaftlichkeit zu distanzieren. Gleichzeitig würde man Einsichten in Wahrheiten verspielen, wenn man dem Reden von ›innen‹ und ›ausser‹ keine erkenntnissteigernde Wirkung zutraut. Wer sich in der

Wissenschaft von einer übertriebenen Wissenschaftlichkeit distanzieren will, setzt ja voraus, dass man sich zur Wissenschaft verhalten kann, ohne sich von ihr zu verabschieden. Wie ist es aber möglich, übertriebene Externität zu kritisieren, ohne sich dabei als externer Besserwisser in genau die Widersprüche zu verwickeln, die man eigentlich kritisieren möchte? Das Innen im Aussen und das Aussen im Innen geraten aneinander und durcheinander, je nach dem von welchem Standpunkt aus man welchen Blickrichtung wählt. Es gibt immer ein Äusseres zu einem Aussen. Das Spiel lässt sich bis zum Äussersten treiben, um dort wieder im Innersten zu beginnen. Ein Spiel ohne Grenzen und gerade dadurch begrenzt.

Grenzen sind interessant. Es ist besonders interessant, den Grenzen der Externität in Bezug auf Religion auf die Spur zu kommen. Weshalb ist es naiv, von einer objektiven Religionswissenschaft zu sprechen? »Reine« Externität, so lautete eine Antwort, gibt es nicht, weil jedes Innen und Aussen an ein Subjekt gebunden ist, das nicht aus seiner Haut schlüpfen kann. Man müsste, so könnte man den Gedanken fortsetzen, schon Gott sein, um die Dinge ganz objektiv zu sehen. In einer unbegrenzten, freien und unabhängigen Position, interessiert und doch nicht in Interessen verwickelt, wohlwollend aber nicht korrumpierbar, könnte man der Sache, die man untersucht, letztlich *gerecht* werden. Das ist naiv geredet. Aber um das Ausloten dieser Naivität geht es. Wissenschaftler möchten wissen, wie es sich mit dem, was der Fall ist, tatsächlich verhält. Sie möchten gleichsam ins Innerste der Dinge sehen, wissen, dass sie es nicht können und versuchen es trotzdem. Wenn sie wissenschaftlich arbeiten, müssen sie beides, ihr Wissen-Wollen und ihr Nicht-alles-Wissen-Können, vereinen. Wissenschaftler, die nachdenken, könnten zum Schluss kommen, dass sie mit dem Gedanken spielen, allwissend wie Gott zu sein. Dass sie mit diesem grösstmöglichen Gedanken *spielen*, hat Methode. Menschen, die spielen, stossen an ihre Grenzen. Und einige, die die Grenzen ihrer Spielmöglichkeiten austesten, stossen auf den Gedanken Gottes.

Theologie ist eine Wissenschaft, die das Thema der Grenzen traktiert, indem sie *ihre* Begrenztheit, die Grenzen der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Gott, zum Thema macht. Kein Mensch kann wissen, wie sich die Sache mit Gott tatsächlich verhält. Man müsste Gott sein, um in dieser Frage zu einer Innensicht zu gelangen. Wenn aber Theologen in Gedanken Gott spielen wollen,

könnten sie die Differenz zwischen dem, was sie verstehen wollen und dem, was sich in ihrem Verstehen abspielt, nicht mehr behaupten. Mit Karl Barths Paradox gesagt: »Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.«²

V Epilog

Theologen spielen mit dem Wort ›Gott‹ aufgrund von *Gottes Wort*. Von einem Wort Gottes zu reden, impliziert, dass Gott nicht nur als externe Begrenzung menschlichen Wissens vorgestellt wird. Dass Gott spricht, setzt *seiner* Unbegrenztheit Grenzen. Es sind Grenzen, die er sich selbst setzt. Gott ist wahrhaftig Mensch geworden – eine Grenzüberschreitung von der Externität in die Interna der Welt.

— Dr. Ralph Kunz ist Assistenzprofessor für Praktische Theologie.

² Karl Barth, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (1922), in: Albrecht Beutel et al. (Hg.), *Homiletisches Lesebuch*, Tübingen 1986, 43.

Plädoyer für die symbolische Gestaltung unklarer Verhältnisse

Petra Bahr

Das schafft klare Verhältnisse. Da und dort, hüben und drüben, aussen und innen, draussen und drinnen. Hier die Subjekte, da die Objekte. Hier das Eigene, da das Fremde. Hier der Himmel, da die Erde. Extra portam gilt kein Gesetz, und extra muros ecclesiae ist die Hölle. Wir Abendländer sammeln Unterscheidungen wie kleine Jungen Fussballbilder. Kleben unseren Bilderbogen, verhökern die Lieblingsdifferenz von gestern für eine neue, heissbegehrte und fühlen uns wie kleine Könige, die über Ausnahmezuständen herrschen. Raus oder rein. Und alles nur, um uns als was besonderes zu fühlen. Extravagant und immer extraordinär. Dafür opfern wir so manches. Unsere Geschichte ist eine bizarr-schreckliche Geschichte der Unterscheidungspflege, und unsere Phantasie ist seltsam schrankenlos, wenn es darum geht, die Leitdifferenz von aussen und innen einzufordern. Unser Hund muss nicht draussen bleiben. Aber Nachbars Kontinent Kinder, bitte schön. Wir lassen den Eisernen Vorhang fallen, der das, was von der anderen Seite nicht mehr aus der Ferne durchschimmern kann, als Nichts erscheinen lässt. »Drüben« ist nur noch ein schwarzer Schlund von mythischer Qualität. Wir stellen Mauerschützen auf, wir verteilen gelbe Sterne, wir hängen Schilder ins Fenster: »Kauf nicht bei Juden«. Und wenn das alles nichts hilft, wird ausgelöscht, was auf der anderen Seite des Zaunes ist. So exekutiert man eine Differenz und kann schlussendlich auch den letzten Zweifler von den Trennungsprogrammen überzeugen, denn Tatsachen lügen nicht. Die Banalität des Bösen, das hat Hannah Arendt gezeigt, liegt in der Zwangswütigkeit einer willkürlichen Unterscheidung um jeden Preis, die sich in bürokratische Ordnungsliebe kleidet. Gegenüber den Ausgrenzungsexzessen des zwanzigsten Jahrhunderts ist jede Strukturanalogie zu unseren lebensweltlichen und denkweltlichen Reinheitsgeboten verfehlt. Doch soll diese Verfehlung nun sehenden Auges eingegangen werden, weil in jeder falschen Übertreibung eine Wahrheit liegt.

Nichts scheint unserem Grenzenwahn gefährlicher als der *Übergang*. Unklare Mischverhältnisse bedrohen das Reinheitsgebot. Unklare Verhältnisse lassen sich nicht rubrizieren, nicht zählen und nicht messen. Gehört der noch dazu oder nicht mehr. Sind wir

schon drüben oder noch hier. Grüne Grenzen zwischen innen und aussen, zwischen drinnen und draussen, sind Orte für die Schmuggler in unserem Sozial- und Geistesverkehr, Orte für dubiose Zwischenhändler mit unverstandenen Kontakten zum Fremden und festen Wurzeln im Eigenen. Zwitterwesen mit kühnen Theorien: Fremde sind wir uns selbst. Nur im extra nos liegt Freiheit. Verrat, Verrat, schreit das Unterscheidungsgewissen. Sorgsam beäugen wir die, die unserem Discrimen nicht trauen. Und heimlich neiden wir ihnen jenen Sinn fürs Ausserhalb. Oft genug stellen wir sie als Agenten an, als Merkursen mit Botschaften aus dem Jenseits, die so fürs Diesseits verträglich machen sollen. Unsere Furcht vor dem kleinen Grenzverkehr ist verständlich. Was von weitem wie eine klare Linie aussieht, präzise gezogen und exakt im Verlauf, gerinnt bei näherem Hinsehen zu einem verschwommenen Schwellenraum zwischen dem Innen und dem Aussen, zwischen dem Drinnen und Draussen. Was eben noch klar auf die andere Seite gehörte, drängt nun über die Schwelle. Unsere lieb gewordenen Unterscheidungen halten nur, wenn wir nicht zu genau hingucken. Selbst unsere Haut, jenes Organ, das uns die Welt vom Leib hält, ist durchlässiger, als uns lieb ist. Ein zarter Händedruck, ein Kuss, ein Schmerz. Aussen oder innen, wer will das schon sagen.

Nach scharfen Unterscheidungen drängt es uns offensichtlich, weil diese sich eben nicht von selbst ergeben. Um nicht ins Uferlose zu mäandern, suchen wir uns künstliche Begradigungen, um die Fliessgeschwindigkeiten des Lebens messen und das Unberechenbare bannen zu können.

Nicht einmal der Anfang und das Ende. Wann beginnt das Leben, und wann sind wir tot? Wer steht unter der Menschenwürde und wer noch ausserhalb? Wer anfängt, Ei- oder Hirnzellen zu zählen, merkt, wie obszön die Suche nach klaren Verhältnissen bisweilen werden kann. Je feiner unsere Krieteriologie, desto unklarer die Verhältnisse. So bauen wir Dämme der Definition, die doch brechen und stellen uns schützend vor dem Rubikon auf, den wir doch überschreiten. Hier, wo mit dem Grenzverlauf alles auf dem Spiel steht, verfehlen unsere Unterscheidungen immer ihr Ziel. Und wer heute noch glaubt, er könnte Trennungsprogramme exekutieren, steht morgen schon vor dem Fall seiner mühsam aufgezogenen Mauern. Oder er wird zum Fanatiker. Wo es ums Ganze geht, ist Furcht vor klaren Verhältnissen angebracht. Diese Furcht ist der ein-

zige Indikator, der uns vor der Banalität des Bösen schützt. Sicher, es gibt ein Pragma der klaren Verhältnisse. Nennen wir es Rechtssicherheit oder Handlungszwang. Aber nur, wer die Reversibilität seiner Grenzsetzungen bedenkt, wer nicht vergisst, dass er handelt, wo Evidenzen fehlen, fällt der Zwangsläufigkeit seiner Grenzziehungen nicht zum Opfer. Ist der Schlagbaum zwischen Leben und Tod erst einmal unten, bedarf es einer Grenzsicherung. Und mit grosser Konsequenz wird die Extra/Intra-Differenz zur Falle. Wer erst einmal definiert hat, worin die Menschenwürde besteht, der muss wie unter Zwang Listen derer aufstellen, die der Definition genügen – und derer, die diesen eben nicht genügen. Dieses Gute zuviel kann sich so schnell ins Grauen verwandeln. Der deutliche Einspruch gegen die hypertrophe Ordnungslust zum Tode ist in theologischer Diktion die Rechtfertigungslehre. Ihr Einspruch ist der Zuspruch des Unberechenbaren: Unsere Krieriologie für die letzte Entscheidung über Heil und Unheil ist ausgesetzt. Nur so werden wir als Unantastbare ins Recht gesetzt. Wir sind Gewürdigte in den Augen Gottes, ohne dass wir Einsicht in seine Krieriologie hätten. Unsere Würde besteht eben darin, dass wir nicht angeben können, worin sie besteht. Grundlose Anerkennung ist *eo ipso* schrankenlos. So ist es Gottes Masslosigkeit, die unseren Grenzziehungen Grenzen setzt, eine gutartige Masslosigkeit, die wir auch Liebe nennen. Der Trost der Rechtfertigung liegt in der Zusage der Wertschätzung jenseits unserer geltenden Unterscheidungen, die uns Recht, Moral, Medien oder Politik an die Hand geben. Hier gewinnt die Rede vom »extra« eine andere Qualität. Gegen unser kartographisches Herz zeichnet Gott den Menschen als *terra incognita*, als unvermessbare Landschaft, als unerschöpflichen Raum. Dieses »wilde Denken« Gottes irritiert unsere geordneten Verhältnisse. Von ausserhalb, *sub specie aeternitatis*, gelten unsere Grenzverläufe nicht mehr. Von ausserhalb kommt eine heilsame Störung unserer Messkünste. Davon profitieren nicht nur wir, wie manche Heilsegoisten es gerne hätten. Für sie wird die Rechtfertigungslehre zu einer Trennungslehre höherer Ordnung, nach der sie geradezu obsessiv nach den Ungerechtfertigten suchen, denen der göttliche Zuspruch nicht gilt. Die Rechtfertigungslehre mündet vielmehr in eine Ethik des rechten Unterscheidens, die an der Brüchigkeit und Vorläufigkeit, ja Fragwürdigkeit unserer Trennungsverhältnisse ori-

entiert ist, die einen Sinn fürs Poröse entwickeln lässt und die letzte Grenzen offen hält.

Unsere starren Grenzfixierungen verwandeln sich so in einen Schwellenraum, der durchlässig ist für das Andere unserer selbst, ohne präzise angeben zu können, wo denn jenes von diesem zu unterscheiden wäre. So ist es evangelisch geboten, achtsam mit den feinen Übergängen des Lebens umzugehen, in seiner sozialen und in seiner biologischen Dimension. Zu dieser Achtsamkeit gehört es, allen Unterscheidungstätern und Grenzhütern entschieden das Handwerk zu legen. Das Medium für die achtsame Gestaltung der Übergänge ist nicht das Recht, sondern das Ritual als symbolische Inszenierung unklarer Verhältnisse.

— Petra Bahr ist Referentin für Theologie am Institut für interdisziplinäre Forschung der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg.

Sine extra nulla salus

Der sinnliche Sinn von Innen und Aussen

Philipp Stoellger

»Haben Sie sich selbst schon als reinen Geist kennengelernt?

Nein. Das bedeutet, dass Sie und ich nur über ein Aussen Zugang zu uns selbst haben. Ich bin für mich selbst ein Aussen.«

J.-L. Nancy

Eine Differenz des Lebens

Der Dual von Innen und Aussen ist eine Grundfigur unserer Orientierung, eine Differenz, ohne die wir schwerlich leben könnten. Sine extra nulla vita. Und das schon in ganz elementarer Hinsicht: Kann das Leben doch erst einen Anfang machen, wenn sich ein Innen gegenüber einem Aussen abgrenzt: indem eine molekulare Grenze entsteht, die das Innen vor dem Aussen schützt und eine kleine Eigenwelt im Innen abgrenzt, wie wir es von der Zellmembran kennen.

Wir leben nicht nur *mit* dieser Differenz, wir leben in elementarer Hinsicht auch *von* ihr. Denn diese Grenze ermöglicht eine Ordnung im Innen gegenüber der Unordnung im Aussen. Schon als Grenze ist sie der Anfang der Ordnung, von der das Leben zehrt. Das heisst allerdings auch: ohne Ausschliessungen und ohne Einschliessungen keine überlebensnotwendige Grenzziehung. Auch wenn alles ›inklusive‹ sein soll – muss dabei etwas ausgeschlossen werden, draussen bleiben, sonst würde es lebensgefährlich für uns.

Keine Ordnung also ohne solch eine Grenze. Fraglich ist nur, wie scharf die sein darf. Eine duale Differenz muss keineswegs dualistisch verfasst oder verstanden werden. Denn Innen und Aussen grenzen aneinander – und am Ort dieser Berührung gibt es ein ›Zwischen‹, sei es ein Niemandsland, eine Grenzstation oder auch nur der hauchdünne Übergang.

Grenzverkehr

Auch wenn sie sicher nicht alles ist, was wir zum Leben brauchen, ohne die Innen-Aussen-Differenz können wir jedenfalls nicht überleben – genauer gesagt ohne ein abgegrenztes Innen und ohne ein ausgegrenztes Aussen. Ein System ohne Umwelt wäre eine sandige Insel in der Wüste, eine wandernde Sanddüne. Die Unentbehrlichkeit der Innen-Aussen-Differenz zeigt demnach eine lebensnotwendige Relation an, die auseinander hält und aufeinander bezieht, was *für uns* oder von innen aus notwendig ist: ein Aussen, in, mit und von dem sich leben lässt.

Aber nur wenn diese Grenze auch einen geregelten Grenzverkehr zulässt, kann das Leben anfangen und weitergehen. Die Grenze muss in beide Richtungen durchlässig sein, sonst wäre sie nur so etwas wie eine Tonschicht im Gestein, wasserundurchlässig, aber keine Grenze des Belebten.

Wäre die Grenze also absolut, das Aussen ein schieres Aussen ohne jede Relation zum Innen, wäre das für uns gleichgültig: *extra nos et nihil ad nos*. Vielleicht wie Ausserirdische, die wir ebensowenig erreichen könnten wie sie uns – noch nicht einmal Jenseits unseres Horizonts, sondern nur noch abseitig. So wie es abwegig wäre, nach ihnen zu suchen, ein Holzweg der wissenschaftlichen Phantasie. Aber solch ein ›schieres Aussen‹ scheint dennoch zu faszinieren, zumindest wenn es unerreichbar bleibt – und Raum bietet für ab- oder umwegige Phantasien, auch religiöser Art.

Sinne als Grenzposten

Für den Grenzverkehr zuständig sind vor allem die Sinne, alle fünf, oder alle sechs, wenn man die Selbstwahrnehmung, das Spüren oder den Gemein Sinn als einen eigenen Sinn zählen möchte. Die Sinne sind im Grossen, was die ›semipermeablen‹, die halbdurchlässigen Zellwände im Kleinen sind: Schwellen, Übergänge oder Fenster, durch die man hinaussehen und hineinschauen kann. Übergänge, an denen geregelt wird, was reinkommt und was draussen bleibt. Und was die Sinne für den Leib, wäre der ›innere Sinn‹ für die Innenwelt von Verstand, Vernunft und Einbildungskraft, für das Denken, die Erinnerung und die Imagination. Was wir in unsere Gedankenwelt einlassen, ist auch nicht alles mögliche, sondern nur manches. Das, was in unseren Horizont passt oder was ihn erhellend erweitert.

Die inneren und äusseren Grenzen kennen also Grenzwächter, die den Grenzverkehr regeln. Ob diese Wächter allerdings militärisch organisiert sind? Einst meinte man, der Geist des Menschen herrsche über die Sinne, oder die Vernunft mit ihren Kategorien und Regeln leiste das, oder schliesslich das Ich, wenn nicht sogar das Über-Ich. Solche Modelle der Herrschaft über die Grenze sind der Normalfall. Sie machen eine übliche oder eine gewünschte Ordnung vorstellig – und folgen dem Sinn der Sinnlichkeit: Sie orientieren sich an der Innen-Aussen-Differenz, mit der prekären Pointe, das Aussen in der Regel für gefährlich zu halten, potentiell immer für lebensgefährlich und daher als der Überwachung bedürftig.

Das mag seinen elementaren Grund in der Erfahrung von Verletzung haben, der des eigenen Leibes oder des Lebensraumes. Wenn die hauchdünne Grenze unseres Lebens, die Haut, verletzt wird, blutet es. Und sofort beginnt die Arbeit der Grenzziehung: Die Grenze wird wiederhergestellt, auf dass die Haut sich wieder schliesst, bis nur noch eine Narbe an die Grenzverletzung erinnert. Ist Blut eine der grossen Metaphern für Leben, zeigt es die Verletzung des Lebens an – und wie verletzlich seine schützende Grenze ist. Ein gefrorenes Leben oder ein »plastiniertes« blutet nicht, denn es lebt nicht mehr.

Berührung

Nur wenn an der Grenze von Innen und Aussen etwas aneinander grenzt, sich berührt und doch nicht vermischt, wenn es geschieden ist, aber doch stets miteinander, dann geht uns das Aussen etwas an, es berührt uns so, wie wir an es rühren. Die Berührung des einen vom anderen ist eine seltsame Verdopplung des Aussen. Es wird im Innen gespürt und bleibt doch draussen – auf beiden Seiten.

Wenn uns unser Aussen derart nahe geht und steht, dann begleitet es uns stets. Auch wenn es eine geregelte Durchlässigkeit der Grenze des Leibes gibt – und werden diese Regeln verletzt, ist der Leib in Nöten – ist sie doch nie überschreitbar. Wir kommen nicht aus unserem Leib heraus, ebensowenig wie wir über unseren Schatten springen können.

Aber während man manche Gehäuse des Daseins verlassen kann, die Kleider wie das Haus, geht das mit dem eigenen Leib nie und nimmer. Alle Techniken der Leibüberschreitung bleiben an den Leib gebunden: Die Wege der Reflexion und der Einbildungskraft

mögen in fremde Welten führen – und bleiben doch drinnen. Die Techniken der Meditation bis zur Ekstase, bis zum Welt- und Selbstverlust bleiben doch an ihr Woher gebunden – bis zur Rückkehr, der ein schmerzhafter Weg zurück sein mag, in die Höhle des leiblichen Selbstseins.

Man kann zwar Techniken und Medien bemühen, die die Reichweite ausdehnen, aber das bleibt immer nur eine Expansion des Innen. Wenn Medien – von der Schrift über das Geld bis zu den audiovisuellen Kapriolen – immer auch Körperextensionen sind, braucht es Anwesende, die das Abwesende wahrnehmen. Sonst wäre es wieder extra nos und nihil ad nos, ein Rauschen im Äther, aber nichts, was wahrgenommen würde.

Weil wir unseren Leib nie auf dem Weg zurücklassen können – bleibt uns nur, ihn mit auf Reisen zu nehmen. Denn die Reisen der Reflexion, der Einbildung und Erinnerung im Lesen, die Träume der nächtlichen Phantasie bis in die Spiele des Virtuellen sind Spaziergänge am Horizont und darüber hinaus, bei denen unser Leib immer dabei ist. Und er setzt diesen Horizontüberschreitungen von Zeit zu Zeit Grenzen, der Lust und Unlust, der Ausdauer und des Mutes.

Sinn der Sinnlichkeit

Der Sinn der Differenz von Innen und Aussen stammt aus der Sinnlichkeit – dort hat sie ihren ursprünglichen Sitz im Leben. Und so ist sie Beispiel für die Genese von Sinn aus der Sinnlichkeit, exemplarisch für die Genese eines Orientierungssinns unseres Daseins. Auch wenn die unabsehbare Vielfalt der Innen-Aussen-Varianten das vergessen lässt. Von dieser Herkunft hat sie auch ihren gleichsam universalen Charakter. Kein Leben ohne diese Differenz. Daher ist sie selbstredend auch nicht spezifisch für das humane Dasein.

Aber wohl nur der Mensch macht aus dieser Differenz des Lebens eine allgegenwärtige Orientierungsfigur. Der Sinn der Sinnlichkeit bekommt eine Eigendynamik nach Innen und nach Aussen – und das mit Erfolg. Denn diese Unterscheidung ist so plausibel, ja trivial, dass sie ohne grosse Schwierigkeiten allüberall angewendet werden kann. Alles ist voll von Übertragungen dieser Differenz. Jede Grenze, jede Schwelle und jeder Übergang orientiert sich damit. Aber diese Übertragungen produzieren Paradoxe.

Schichten und Falten

Die Gehäuse unseres Daseins sind geschichtet, jedes grenzt an das nächste. Das fängt Innen an und geht im Aussen weiter, von der Kleidung zum Zimmer, der Wohnung bis zum Haus und seiner Tür. Wer hinein gelassen wird ins geschützte Innen, der ist zu Gast. Er kommt von draussen, und dorthin kehrt er zurück. Nur für eine Zeit ist er bei uns, für eine kurzweilige Zeit, bis er wieder geht.

Diese Zwiebelschichten mögen miteinander unser Dasein bilden, die Welt, in der wir leben. So wie sie aneinander grenzen, sind sie doch voneinander unterschieden. Sonst wäre etwas nicht in Ordnung – mit unserem Körper, unserer Wohnung oder den weiteren Sphären unseres Daseins.

Nur ist solch ein ›ptolemäisches‹ Schichtenmodell des Daseins etwas zu schlicht: Schon unser Körper ist nicht geschichtet, sondern eher gefaltet, ›kompliziert‹, voller Ein- und Ausschlüsse. Mit den Kleidern steht es ähnlich, sie sind gefaltet, verbergen, enthüllen, schliessen aus und ein, im leiblichen und im sozialen Sinn. Und die weiteren Gehäuse des Daseins haben Fenster, Schwellen, Übergänge und damit mancherlei Öffnungen, ohne die wir ersticken würden.

Im Innern des Körpers vervielfältigt sich diese Grenze unzählige male. Jede Zelle und jedes Organ wiederholt diese Grenze. Alles voller Falten und Schichten, und jedesmal wieder ein Innen und ein Aussen. Das Prekäre an dieser Differenz ist schon am Ursprung des Leibes – dass sie allüberall auftritt, sich vervielfältigt und kompliziert, ein- und ausfaltet. Und dann wird es paradox, wie in den Falten, bei denen ein Aussen plötzlich im Innen ist. Ist sie ursprünglich eine Differenz von Belebtem und Unbelebtem, tritt sie auf beiden Seiten immer wieder auf. Jedes Ding grenzt an ein anderes. Jeder Körper an einen anderen. Und fängt man erst einmal mit dem Denken an, wird es unüberschaubar: ein Denken als das innerste Innen des Lebens? Und im Denken? Lauter Wiederholungen dieser Ein- und Ausfaltungen, Implikationen, Explikationen und Komplikationen.

Da fragt man sich, an *welcher* Innen-Aussen-Differenz man sich denn orientieren soll. Gibt eine das Mass für die Lebensführung oder für das Denken? In jedem Fall wäre das ein *übertragener* Gebrauch, der den Sinn der leiblichen Orientierung für andere Horizonte gebraucht. Auf der Suche nach einem massgeblichen Innen und Aussen ergeben sich zwei Grenzwerte, an denen sich ganze Geistesgeschichten orientierten: an einem innersten Innen und einem äusser-

sten Aussen. Aber was wäre das? Und wie würde man dessen ansichtig?

Reise ins Innen

Auf der Suche nach einem letzten Innen wie nach einem letzten Aussen verwickelt man sich unvermeidlich in Paradoxe. Wie auf der Reise zum ›Mittelpunkt der Erde‹ sind die Reisen zum Innersten meiner selbst abenteuerlich: Von der Welt abgewandt fällt auf dieser Reise der eigene Leib zur Last. Er mag dann als lästiges Gepäck gelten, als blosser Körper, der uns stört – und ›weggedacht‹ oder vergessen werden sollte. Selbst wenn der Verdrängung das gelänge, wird es danach nicht weniger schwierig. Die ganzen sinnlichen Eindrücke wird man schwerlich los. Die Erinnerungen und gemachten Erfahrungen sind allenfalls ein Sprungbrett für die Einbildungskraft auf der Suche nach dem Innen. Und wenn diese äusserste Konzentration auf das Innen gelänge – wo käme sie an ihr Ziel? Beim ›Ego‹? Bei einer Seele oder dem reinen Geist? Sucht man nach unserem Innersten, könnte es sein, dass es einem wie den Gralsrittern ergeht. Ein Innen nach dem anderen scheint dann ›eigentlich‹ nur ein Aussen des innersten Innen zu sein. Aber wo führt das hin? Mystik und Meditation sind Reiserouten auf der Suche danach – und finden doch vor allem Störungen, lästiges Aussen, das sie hinter sich lassen wollen. Aber endet diese Reise irgendwo? Irgendwo anders als im Absturz oder in der Vergeblichkeit?

Auch wenn man es auf modernen Reiserouten versucht, mit der Neurophysiologie beispielsweise, kommt die Reise nicht ans ersehnte Ziel. Jemandem ins Hirn zu schauen, ist sicher aufschlussreich – aber man sieht sicher nicht sein Innerstes, sondern allenfalls ein Flackern der Nervenzellen. Nun folgt aus der Vergeblichkeit der Suche nach einem innersten Innen keineswegs, was manche meinen: ›kein Innen‹, als wäre da gar nichts. Die Naturalisten und Physiologen könnten einem nahelegen, da wäre doch nichts, was nicht auch von aussen sichtbar wäre. Aber dass es kein Innerstes geben mag, heisst nicht, dass wir ›ohne Innen‹ leben könnten. Nur ist dieses Innen nicht rein und transzendent – sondern das leibliche Innen. Mit dem eigenen Leib verschwände auch das gesuchte Innen. Der Leib bleibt – der Leib, der als lästiges Aussen gilt bei den Suchern nach dem Innersten. Daher rührt auch das Bekenntnis zur ›leiblichen Auferstehung‹ – sine extra nulla salus.

Reise ins Aussen

Es gibt der Suche nach dem Innersten entsprechend auch die Schubumkehr der Orientierung – nicht die Abgrenzung gegen das Aussen mit reflexiven, imaginativen oder paramilitärischen Mitteln, sondern der Aufbruch, die Sehnsucht nach einem letzten Aussen. Nur – auch dabei geht es nicht selten darum, den Leib doch endlich oder wenigstens zeitweise los zu werden. Der Leib als das Aussen, mit und von dem wir leben, erscheint dann schlimmstenfalls als Gefängnis der Seele, die sich so gern über ihn erheben würde auf ihren ersehnten Himmelsreisen.

Die Techniken der Entleiblichung sind so vielfältig wie vergeblich, denn ohne Leib kein Selbst. Also werden es Techniken der Entselbstung und der vermeinten Überschreitung des irdischen Lebens. Die Suche nach dem Jenseits ist so gesehen eine Suche nach dem Jenseits des Leibes. Und kaum überraschend begegnet man auf dieser Reise ins Äusserste den Reisenden auf der Suche ins Innerste. Beide versuchen vom *hic et nunc* loszukommen, die Diesseitigkeit des ›*hoc est corpus meum*‹ hinter sich zu lassen.

Wenn man die Vergeblichkeit dieser Sehnsucht erkannt und anerkannt hat – wird man andere Reiserouten wählen, um nach draussen zu kommen. Was uns vor aller Reflexion berührt und bedrängt, das Aussen, das an unseren Leib grenzt – versucht die Reflexion zu fassen und zu verstehen. Nur wenn die zugreift ›mit den Mitteln des reinen Denkens‹ – entzieht sich das Aussen. Es wird zum Entzugsphänomen – mit entsprechenden Entzugserscheinungen.

Aussen im Innen

Spätestens seit Descartes ist dieser prekäre Entzug eine Qual des Denkens: Wie an die Aussenwelt herankommen – wenn wir doch immer innen bleiben, nicht aus uns heraus können? Dieses Dilemma liesse sich auf zwei Abwegen auflösen: Die einen meinen, mittels der Kausalität das Problem zu lösen. Das Aussen wirke kausal auf uns und wir auf es. Dann wird der Leib zum Körper unter Körpern, das Innen wird ›naturalisiert‹ und übrig bleibt nur noch die Fiktion eines Innen. Die anderen meinen, man sollte doch endlich von der fixen Idee eines Aussen ablassen. Das sei ohnehin nur konstruiert. Übrig bleibt dann nur noch die Fiktion eines Aussen.

Wer die Neuzeit mit Descartes beginnen lässt, erbt dieses Problem mit dem Verhältnis von Innen und Aussen, das vielgequälte Problem

der ›Aussenwelt‹. Wenn ich mir meiner selbst gewiss bin im Denken, ist vielleicht ein unerschütterliches Fundament entdeckt – aber der Rest der Welt entschwindet in Ungewissheit. Dass ›da draussen‹ etwas oder gar jemand ist, kann nur durch das Nadelöhr der Selbstgewissheit erkannt werden. Die Realität der Aussenwelt ist dann ein Problem, ein in dieser Konstellation wohl unlösbares. Nur ein Aussen im Innen konnte bei Descartes die Brücke schlagen zur Aussenwelt: Die Idee Gottes im Innersten meiner selbst vermag die Realität der Aussenwelt zu verbürgen. Und dabei ist er doch ein Aussen gegenüber meiner Innenwelt und der physischen Aussenwelt – ein Aussen jenseits unseres Innen-Aussen. Fehlt diese Vermittlung, weil in der Selbstmeditation keine Idee Gottes mehr gefunden wird, fehlt die Bürgschaft für die Aussenwelt. Das Aussen wird dann in prekärer Weise zur blossen Projektion des Innen.

Gegen eine cartesische Dichotomie von Innen und Aussen hilft offenbar nur eine Vermittlungsfigur, die das Auseinanderdriften dieser Sphären verhindert. Zwischen den genannten Reduktionsformen bleibt dem Denken wohl nur die reflexive Wiederholung der Innen-Aussen-Differenz im Innen. Das gedachte Aussen steht dann stets unter Einbildungsverdacht und provoziert Prüfungen – nicht am nackten Aussen, sondern an den Wahrnehmungen der Anderen. Das Aussen wird so verdoppelt in ein inneres und ein äusseres Aussen. Ähnlich wie sich schon das äussere Aussen verdoppelte in eines, das im Verhältnis steht zum Innen und eines, das das Innen nichts angeht, völlig fern ist.

Der zu erwartende Einwand lautet dann, dass in der Reflexion auf die Differenz von Innen und Aussen diese Grenze überschritten werde. Dass für das Denken also die Grenze überschreitbar sei, so wie die Phantasie die Wirklichkeit zu überschreiten vermag, ebenso wie die Erinnerung oder die Erwartung die Grenzen der Gegenwart überschreiten. Das wäre die kritische Version dessen, was Ekstatiker und Jenseitsreisende seit jeher versuchten: aus ihrem Leib herauszukommen ins Jenseits, die Grenze des Innen endlich zu überspringen, um das Aussen zu erfahren und von dort her das Innen hinter sich zu lassen oder zumindest neu zu sehen.

Die vor- oder nachkritischen Praktiken der Grenzüberschreitung zeigen jedenfalls ebenso wie die spekulativen Versionen, dass die Innen-Aussen-Grenze provoziert, zur Überschreitung reizt. Als wäre das Innen nicht genug, lockt das Aussen, so wie eine Landschaft, die

man nur durch ein Fenster sieht. Aber ist in der Reflexion die Grenze überschritten? Die Grenze vom Innen des Leibes zum Aussen der Umwelt jedenfalls nicht. Auch die kritische Orientierung hat mit einem Paradox zu leben: Das Aussen ist nur im Innen gegeben, aber im Innen ist nie das Aussen gegeben, nie das Aussen, wie es ›unabhängig‹ von uns sein mag.

Expansion des Innen

Dieses Paradox einfach aufzulösen scheint weder nötig noch wünschenswert. Zum einen zeigt es einen wünschenswerten Mangel an Selbstgenügsamkeit. Man könnte ja meinen, das Aussen, mit und von dem wir leben, den Leib, haben wir stets bei uns. Mehr brauchen wir nicht. Die Leibfetischisten, die vor allem Körperpflege betreiben, würden des Aussen ermangeln in ihrer Selbstgenügsamkeit.

Selbst sein wollen und des Aussen ermangeln ist die eine Fehlform. Die verwandten Irrläufer wären die, die nicht Selbst sein wollen und nur aufs Aussen aus sind. Beide verlieren die Spannung, die zum Leben in der Differenz von Innen und Aussen gehört. Und ohne diese Spannung kann es schnell leblos werden.

Die theologische Antwort auf die Fehlformen lautet, ausser sich selbst werden – und von dort her neu auf sich zurückkommen. Wenn das nicht nur ein dialektisches Spiel sein soll, ist dieses Aussen des ausser sich allerdings riskant: Ob wir dort selbst werden oder vergehen, ob es uns freisetzt, auf uns selbst zurückzukommen – all das ist nicht im voraus festgelegt. Die Ein- und Ausgänge des Aussen sind vielfältig und vielspältig. Davon zeugen manche Abwege und Abstürze.

Nichts ausser Zeichen?

Der Weg der kritischen Verdopplung der Aussenwelt im Innen birgt allerdings Risiken. Er provoziert eine ungeheure Ausdehnung dieses Verdopplungsraumes: des Innen der Erkenntnis und seines produzierten Aussen der Techniken und Medien. Die Umwelt kann zu einer grossen Projektionsfläche werden, einer Höhle des selbstentworfenen Aussen. So entwickeln sich Kulturen und mit ihnen die Religionen. Sie sind ›Weisen der Welterzeugung‹ oder, weniger demiurgisch, der Weltgestaltung.

Exemplarisch für diese Welterzeugung ist die kulturelle Form der Texte, der Textwelten, in denen ein Aussen erinnert und imaginiert wird. Und nicht nur ein Aussen, sondern viele, lauter einst wirkliche oder mögliche Welten, in denen man lesen, leben und reisen kann. Im Lesen dieser Welten – als einer Metapher für das Leben – kann man selbst werden und sich selbst verlieren. Sie sind Medien des extra, Formen der Externität, in denen wir uns überschreiten, indem wir überschritten werden. Auch wenn wir uns die Textwelt im Lesen einverleiben, geht sie nicht in uns auf. Sie bleibt aussen und damit anderen zugänglich.

Aber – die Texte als Geländer des Lebens können genauso selbstgenügsam werden wie der Körper für die Leibfetischisten. Textwelten als schreckliches oder schönes Aussen können die Leser auch verschlingen, in die Selbstgenügsamkeit des Lebens im Lesen führen – bis zum Vergessen des Aussen oder bis zum Aufgehen darin. Die Horizontverschmelzung wäre solch eine Fehlform.

Dass Texte stets mit Texten verstrickt sind, Zeichen stets auf Zeichen verweisen, ist so unvermeidlich – wie ungenügend. Als würde das Leben im Lesen kein Aussen mehr kennen, als dasjenige, das es sich lesend einverleibt. Dann würde das Aussen der Textwelt zur blossen Expansion meiner selbst. Dann wäre nichts ausser Zeichen. Und das würde leblos werden. Es bliebe nur der Leser mit seinen Selbstverlängerungen, mit den medialen Extensionen seines Körpers.

Dagegen könnte das genannte Paradox helfen: Das Aussen ist nur im Innen gegeben, aber im Innen ist nie das Aussen gegeben. Es hilft gegen jedes Aufgehen in der Gegenwart des Gegebenen, gegen die Selbstgenügsamkeit eines erweiterten Innen. Ohne Aussen wäre es auf Dauer doch etwas trostlos. Denn *sine extra nulla vita* und *sine extra nulla salus*.

— Dr. Philipp Stoellger ist geschäftsführender Oberassistent des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie.

Draussen vor dem Gesetz

Marginalien zur Raumsemantik in Kafkas Türhüter-Parabel

Andreas Mauz

»Man muss eben den Mechanismus kennen«,
sagte sich Karl.«

Frank Kafka, *Der Verschollene* (1911–14)

»Hier konnte niemand sonst Einlass erhalten, denn dieser Eingang war nur für Dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schliesse ihn.«¹ – Kafkas Parabel *Vor dem Gesetz* (1914) endet *vor* dem Gesetz. In einer performativen Geste lässt der Autor das Textende koinzidieren mit der Schliessung der Tür, die in das Gesetz führt. Der »Mann vom Lande« (291), der mit der Bitte um Einlass vor den Türhüter tritt, um nach zermürenden Gesprächen und scheiternden Bestechungsversuchen schliesslich vor dem Gesetz den Tod zu finden, hat in Kafkas Werk unzählige Verwandte. Der Versuch von A nach B zu gelangen, von einem Äusseren in ein Inneres oder umgekehrt, dabei aber mit schwer oder nicht überwindbaren Hindernissen konfrontiert und damit – in jeder Hinsicht – ausgeschlossen zu sein, kann als strukturelle Konstante seines Schreibens gelten. Prominentestes Beispiel ist neben *Vor dem Gesetz* zweifellos der *Schloss*-Roman, der den – scheiternden – Versuch des Eintritts ins Schloss auf einer Länge von 300 Seiten entfaltet. Varianten derselben Grundkonstellation bieten, um nur einige zu nennen, die Prosaminiaturen *Eine kaiserliche Botschaft*, *Die Brücke*, *Der Aufbruch*, *Heimkehr*, *Gibs auf!* oder *Das nächste Dorf*:

»Mein Grossvater pflegte zu sagen: »Das Leben ist erstaunlich kurz. Jetzt in Erinnerung drängt es sich mir so zusammen, dass ich zum Beispiel kaum begreife, wie ein junger Mensch sich entschliessen kann, ins nächste Dorf zu reiten, ohne zu fürchten, dass – von unglücklichen Zufällen ganz abgesehen – schon die Zeit des gewöhnlichen, glücklich ablaufenden Lebens für einen solchen Ritt bei weitem nicht hinreicht.«²

Dieser Anlage entsprechend erhalten Schwellenräume, Übergangszonen, Orte, an denen ein Innen und ein Aussen, ein Oben und ein

¹ Franz Kafka, *Der Process*, in der Fassung der Handschrift, hrsg. von Malcolm Pasley, Frankfurt a/M 1990, 294f. Nachweise von Zitaten aus dem *Process* erfolgen nach dieser Ausgabe direkt im Text.

² Franz Kafka, *Erzählungen*, hrsg. von Max Brod, Frankfurt a/M 1983, 128.

Unten, ein Dies- und ein Jenseits sich berühren, eine herausragende Bedeutung. Die genannten Texte sind Schwellendramen, angesiedelt an Türen, Toren, Fenstern, Brücken und Treppen. Eher selten gelingt der Eintritt in problemloser Weise, weil – wie im Romanfragment *Der Verschollene* – eine wohlgesonnene Hotelangestellte »den Mechanismus kennt«, den Helden in eine Vorratskammer geleitet und mit Speck, Brot und Bier versieht. Wahrscheinlicher ist, dass er, der verwandelte Gregor Samsa etwa, im Nebenzimmer isoliert, Zeuge der ihn betreffenden Gespräche der Familie wird und beim Versuch, das Zimmer zu verlassen, im Türrahmen steckenbleibt oder dass die Brücke (wie in *Die Brücke*) sich ihrer Funktion verweigert und den Reisenden in die Tiefe stürzen lässt. Wenn der Eintritt des Helden denn gelingt, so erwartet ihn im Inneren meist nichts Gutes, im Falle des *Process* etwa ein unerwartetes Verhör. Und auffällig oft sind es hier Türhüterinnen, die Josef K. an der Schwelle empfangen, ohne Speck, Brot und Bier.

Freilich ist die Bewegung im Raum, der Umstand, dass Figuren über präzise bestimmte und limitierte Bewegungsradien verfügen, ein Moment, das für erzählende Texte insgesamt von erheblicher Bedeutung ist. Dies zeigen – in je eigener Weise – Gaston Bachelards psychoanalytisch und phänomenologisch orientierte *Poétique de l'espace* (1957) ebenso wie Jurij M. Lotmans raumbezogene Erzählanalyse (in: *Die Struktur literarischer Texte*, 1970) oder neuere Entwürfe literarischer Kartographien. Lotman geht gar davon aus, dass die Existenz einer klassifikatorischen Grenze dem Text überhaupt erst das Potential narrativer Dynamik verleiht. Ein »Sujet« (dies der Lotmansche Begriff für die globale Struktur einer Handlung) entsteht allererst durch das Vorhandensein einer erzählten Welt, die in (mindestens zwei) komplementäre Räume zerfällt, wobei sich die Grenze zwischen diesen Räumen für eine Figur als durchlässig, für eine andere aber als undurchlässig erweist. Der komplementäre Gegensatz zwischen den Teilräumen kann dann auf drei Ebenen entfaltet werden: einer *topologischen*, welche die erzählte Welt durch die Oppositionen hoch/tief, innen/aussen differenziert, einer *semantischen*, die sich wertend an sie anschliesst (gut/böse, vertraut/fremd, natürlich/künstlich etc.) und schliesslich einer *topographischen*, welche die semantisch aufgeladene topologische Ordnung in der dargestellten Welt konkretisiert (Berg/Tal, Stadt/Land, Himmel/Hölle etc.). Die räumliche Ordnung der erzählten Welt ist nach Lotman nicht

weniger als das »organisierende[...] Element [...], um das herum sich auch die nichträumlichen Charakteristika ordnen«³.

Wie weit der Lotmansche Ansatz im Falle Kafkas trägt, wäre im Detail zu untersuchen. Die Vermutung liegt jedoch nahe, dass seine strukturalistische Statik und Strenge erheblich strapaziert würde. Das Bedürfnis nach säuberlicher Trennung – oben der gute Himmel, unten die böse Hölle – wird von Kafka nur sehr bedingt bedient. Die eigentümliche Kraft seiner Texte verdankt sich vielmehr gerade Denk- und Schreibbewegungen, welche die Verpflichtung zur binären, am Satz vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten orientierten Logik oft hinter sich lassen. Was Walter Benjamin Kafkas »wolkige Stellen« nennt, wird Gerhard Neumann folgend gelegentlich auch auf die Formel des »gleitenden Paradoxes«⁴ gebracht. Selbst das hermeneutische Ärgernis des Paradoxes wird überboten. Kafka bringt es ins Gleiten, indem er die *Umkehrung* (als Auflösung der fixiert paradoxen Struktur) mit einer *Ablenkung* verschränkt. Die »Richtigstellung« ist dann »nicht einleuchtender als die »verkehrte« Form des Satzes«⁵, und auch die Möglichkeit der Beruhigung in einer dialektischen Synthese entfällt. Das erste der Paralipomena zu der Reihe *Er* kann diese Struktur auf kleinstem Raum verdeutlichen: »Er hat den Archimedischen Punkt gefunden, hat ihn aber gegen sich ausgenützt; offenbar hat er ihn nur unter dieser Bedingung finden dürfen.«⁶ Der archimedische Punkt, per definitionem der Ort, um die *Welt* aus den Angeln zu haben, hebt hier (Umkehrung) nicht die *Welt*, sondern das *Ich* aus den Angeln; die Bedingung des Auffindens des Punktes führt (Ablenkung) die Definition seiner selbst ad absurdum.

Was im Folgenden unter dem Stichwort der Raumsemantik angemerkt wird, hat mit dem Lotmanschen Ansatz daher wenig gemein. Vielmehr sollen dem Parabeltext folgend einige Beobachtungen zu dessen Raum- und Bewegungsarrangements benannt werden, die sich unter punktuelltem Einbezug des Roman-Kontextes zu einer raumsemantisch konturierten These verdichten

³ Jurij M. Lotman, *Die Struktur literarischer Texte*, München ⁴1993, 316.

⁴ Vgl. Gerhard Neumann, *Umkehrung und Ablenkung: Franz Kafkas »Gleitendes Paradox«*, in: DVJs, Sonderheft: Literatur des 20. Jahrhunderts, 42 (1968), 702-744. Erneut abgedruckt in: Heinz Politzer (Hg.), *Franz Kafka*, Darmstadt 1973 (= Wege der Forschung, Bd. CCCXXII), 459-515.

⁵ Ebd., 464.

⁶ Franz Kafka, »Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande« und andere Prosa aus dem Nachlass, hrsg. von Max Brod, Frankfurt a/M 1983, 303.

lassen: Die Parabel wird lesbar als zwiespältige Allegorie des Kommentars.

Vor dem Gesetz

Der Mann, der um Einlass ins Gesetz bittet, kommt von aussen, »vom Lande«; man kann ihn, wie die judaistisch orientierte Kafka-Forschung betont, als »Am ha-Arez« verstehen, als einen in der Tora ungebildeten Menschen, der in talmudischer Tradition als »Mann vom Lande« bezeichnet wird. Das assoziationsoffene ›Gesetz‹ wird entsprechend zum Innen. Vor dem Gesetz trifft der Mann vom Lande auf den Türhüter, der selbst gleichfalls nicht im Gesetz ist, es möglicherweise nie war (vgl. 298f), dieses aber repräsentiert. Diesem Repräsentanten unterwirft sich der Mann vom Lande im Laufe des ersten Gesprächs, freiwillig; durch seine – falschen – Vorurteile ist er vorverurteilt.⁷ Die Bewegung kommt vor dem Gesetz zum Stehen, der Mann setzt sich und affirmiert damit endgültig jene Anordnung, die erst in seinem Tod noch einmal modifiziert wird. Das zeitdekkende wird in ein zeitraffendes Erzählen überführt, an die Stelle des Einmaligen tritt die Wiederholung: »Dort sitzt er Tage und Jahre.« (293)

Das Gesetz selbst wird allegorisch verdinglicht als Raum eingeführt, als eine Art Gebäude, das eine bestimmte innere Struktur aufweist: eine konzentrische Stufung verschiedener Säle, die jeweils wiederum durch Türen und Türhüter voneinander separiert und miteinander verbunden sind – so zumindest stellt es sich dar, wenn man den Ausführungen des Türhüters folgt, denn zu einem faktischen Eintritt ins Gesetz kommt es ja nicht. (Selbst wenn man sich an die Aussagen des Türhüters hält, so reichen seine Kenntnisse, siehe unten, nicht über das dritte Tor hinaus.)

Aber gerade der spekulative Einblick legt, orientiert man sich einmal an den Innen-Aussen-Relationen, eine Folgerung nahe, welche die scheinbare Positivität des glückenden Eintritts ins Gesetz erheblich relativiert. Denn wenn das Innere des Gesetzes der Schilderung des Türhüters gemäss strukturiert ist, so erfolgte mit dem Eintritt ein paradoxer Umschlag. Verbirgt sich hinter der Tür, welche der Türhüter hütet, nur eine weitere Tür, die von einem wei-

⁷ Dies eine der Pointen von Derridas Lektüre der Parabel. Vgl. Jacques Derrida, *Préjuges. Devant la loi*, in: ders. et al., *La Faculté de juger*, Paris 1985, 87-139 bzw. *Préjuges. Vor dem Gesetz*, Wien 1992.

teren Türhüter gehütet wird, der jedoch ungleich mächtiger ist als der erste, und hinter dieser Tür wiederum eine weitere etc. (die Formulierung »Schon den Anblick des dritten kann nicht einmal ich mehr ertragen« [293] lässt vermuten, dass beim dritten das Innerste noch lange nicht erreicht ist), dann hätte die *Annäherung* viel von einer *Entfernung* an sich, da die Wahrscheinlichkeit eines Eintrittes mit jeder Stufe geringer würde und eine Ende dieser Stufen an sich ungewiss. Jeder Schritt bedeutete dann nicht nur, an eine strukturell identische Stelle zu treten, sondern sich einer Art Zentrifugalbewegung auszusetzen.

Die Aussagen des Türhüters über die Beschaffenheit des Inneren des Gesetzes geben jedoch auch zu einer weiteren raumsemantisch relevanten Spekulation Anlass. Der Türhüter ist nach eigener Aussage »nur der unterste« (293). Diese Angabe erlaubt zwei Auslegungen: eine übertragene – der Türhüter als unterster in der Hierarchie der Türhüter – und eine, welche die Verortung im eigentlichen, in einem räumlichen Sinn versteht. Die zweite führt zur Annahme, dass das Gesetz nicht nur eine horizontale konzentrische Stufung aufweist, sondern mit jeder Stufe zugleich in die Höhe strebt, demnach als ein turmartiger Bau vorzustellen wäre. Ein Eintritt ins Gesetz würde sich dann zugleich mit einem Aufstieg verbinden. Diese Lesart darf nicht vernachlässigt werden. Einmal nicht, weil die Begegnung mit – offen formuliert – »Autorität« stets eine ist mit einem Oben (das leicht erhöhte Pult des Vorgesetzten unterscheidet sich in dieser Hinsicht nicht vom Berg als dem klassischen Ort der Gottesbegegnung), insbesondere aber dann nicht, wenn man davon ausgehen kann, dass der Parabel ein Subtext unterliegt, die Midrasch-Legende nämlich, die davon erzählt, dass Moses beim Aufstieg zum Sinai – mit Gottes Hilfe – vier Türhüter-Engel überwinden muss, um erst dann die Tora zu empfangen.⁸ Die subtile Differenz zwischen der Selbstverortung des Türhüters und der Fremdverortung durch den Erzähler, der ihn als »erste[n]« (294) bezeichnet, macht auf die Notwendigkeit der unterscheidenden Lektüre eher aufmerksam, als dass sie sie nivelliert. Einmal sensibel für eine mögliche

⁸ Vgl. die Erzählung aus dem Midrasch Pesikta Rabbati (zu Ex 24,15f) in: Jakob Winter / August Wünsche, *Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons. Geschichte der jüdisch-hellenistischen und talmudischen Literatur*, Trier 1894 (Neudruck: Hildesheim 1965), 447–453 bzw. Ulf Abraham, *Mose ›Vor dem Gesetz‹. Eine unbekannt Vorlage zu Kafkas ›Türhüterlegende‹*, in: DVJs 57 (1983), 636–650. (In überarbeiteter Fassung unter dem zutreffenderen Titel *Mose ›Vor dem Gesetz‹. Eine unbekannt Quelle für Kafkas Türhüterlegende* auch in: Voigts, ›Vor dem Gesetz‹, 89–103.)

Vertikalität des Gesetzes gewinnt ein weiteres Detail an Bedeutung: der Umstand, dass der Mann vom Lande sich bücken muss, »um durch das Tor in das Innere zu sehn« (292). Offenbar ist es eine niedrige Pforte, die in das Gesetz führt. Wenn das Gesetz im Inneren turmartig aufsteigt, so korrespondiert dies mit der Gegenbewegung des Bückens, der Demutsgeste des Eintretenden. (Die Bückbewegung kehrt invertiert am Ende der Parabel wieder, wenn sich der Türhüter niederbeugt, um die letzte Frage des sterbenden Mannes vom Lande anzuhören.)

Die Position des Mannes vom Lande vor dem Gesetz ist jedoch grundsätzlich keine beliebige, sondern sehr präzise bestimmt: »Der Türhüter gibt ihm einen Schemel und lässt ihn *seitwärts* vor der Tür sich niedersetzen.« (293; meine Hervorhebung, A. M.) Dieses »seitwärts« ist in verschiedener Hinsicht von Interesse. Zunächst ist diese Positionierung keine freie Entscheidung des Mannes, sondern eine, die sich mit dem Willen des Türhüters verbindet, sei es – beide Lesarten sind möglich – im Sinne einer klaren Platzanweisung oder im Sinne einer Duldung an der Seite, nicht aber in frontaler Ausrichtung. Zweitens verdient das »seitwärts« aber auch Aufmerksamkeit, weil es – ein Detail, möchte man meinen – in den Ausführungen des schrifttreuen Geistlichen hartnäckig Erwähnung findet (vgl. 297, 300; Näheres zum Auslegungsgespräch folgt unten). Soweit die Beobachtungen am Text. Dass diese eigentümliche Insistenz eingehenderer Untersuchung Wert sein könnte, mag eine Passage aus Kafkas Tagebucheintrag vom 4. Dezember 1913 andeuten. Sie skizziert eine Situation, die derjenigen vor dem Gesetz in erstaunlicher Weise gleicht und daher für die Frage nach der Bewertung der Platzwahl/Platzanweisung ebenso von Interesse ist wie für die des Schicksals des Mannes insgesamt:

»Die Furcht vor Narrheit. Narrheit in jedem geradeaus strebenden, alles andere vergessen machenden Gefühl sehn. Was ist dann die Nicht-Narrheit? Nicht-Narrheit ist, vor der Schwelle, zur Seite des Einganges bettlerhaft stehen, verwesen und umstürzen.«⁹

Zumindest hier wird das Geradeaus-Streben, die frontale Orientierung, zugunsten einer bettlerhaft-demütigen Stehens *vor* dem »Eingang« verworfen; von der zitierten Passage ausgehend ist die Leitfrage des Auslegungsgesprächs – Wer ist der Getäuschte: der Mann

⁹ Franz Kafka, *Tagebücher 1910-1923*, hrsg. von Max Brod, Frankfurt a/M 1983, 247.

vom Lande oder der Türhüter? – klar zu beantworten: Der Mann vom Lande ist es nicht, er ist kein »Narr«.

Oder vielleicht doch. Denn anders als in der Tagebuch-Notiz verschiebt sich die Aufmerksamkeit des Mannes vom Lande im Laufe der Jahre immer stärker vom Gesetz weg, um dessentwillen er eigentlich gekommen ist, hin zum Türhüter: Ihm, und nicht dem Gesetz, gilt nun sein Studium. (Eine Bewegung, die sich als *realisierte Metonymie* bezeichnen liesse: Die Ursache-Wirkung-Substitution hört auf, Substitution zu sein, die Wirkung tritt an die Stelle der Ursache.) Die (jüdische) Tugend des Studiums wird ins Absurde verzerrt:

»Er vergisst die andern Türhüter und dieser erste scheint ihm das einzige Hindernis für den Eintritt in das Gesetz. Er verflucht den unglücklichen Zufall, in den ersten Jahren laut, später als er alt wird brummt er nur noch vor sich hin. Er wird kindisch und da er in dem jahrelangen Studium des Türhüters auch die Flöhe in seinem Pelzkragen erkannt hat, bittet er auch die Flöhe ihm zu helfen und den Türhüter umzustimmen.« (294)

Oder vielleicht doch nicht. Denn erst in diesem Niedergang, da die Kraft seiner Augen nachlässt und er nicht weiss, »ob es um ihn wirklich dunkler wird oder ob ihn nur seine Augen täuschen«, »erkennt er [...] im Dunkel einen Glanz, der unverlöschlich aus der Türe des Gesetzes bricht« (294). Der Niedergang, das Kindisch-Werden, als Voraussetzung der Erleuchtung? – Man hat wiederholt darauf hingewiesen, dass der Mann vom Lande zunächst steht, dann sitzt und schliesslich – im Sterben – liegt, was der Text durch die lakonische Bemerkung, dass »die Grössenunterschiede [...] sich sehr zuungunsten des Mannes verändert« (294) hätten, kommentiert. »Vor seinem Tode« (294) befindet sich der Mann vom Lande natürlicherweise in der Position »vor dem Gesetz« – kaum zufällig sind die beiden Sätze parallel formuliert –, die er zu Beginn durch bewusstes Bücken einnimmt. Ist er damit dem Gesetz näher? Oder radikaler gefragt: Endet die Parabel tatsächlich *vor* dem Gesetz? – Nicht unbedingt, denn »jetzt« (294) – und dieses Jetzt nimmt das eingangs fallende Jetzt des nicht-möglichen Eintritts auf (vgl. 292) – erkennt er eben den »Glanz, der unverlöschlich aus der Türe des Gesetzes bricht«. Jetzt, da er bis zum Tode geduldig vor dem Gesetz ausgeharrt und auf den Versuch, gewaltsam einzudringen, verzichtet hat, kommt das Gesetz auf ihn zu. Die letzten Worte des Türhüters sind nicht so eindeutig, wie man zunächst meinen mag. »Hier konnte

niemand sonst Einlass erhalten, denn dieser Eingang war nur für Dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schliesse ihn.« (294f) Das kann auch heissen: »Weil Du im Tode in den Eingang eingetreten bist, der nur für Dich bestimmt war, schliesse ich ihn.«¹⁰ Einlass ins Gesetz zu finden, hiesse dann nicht ins Gesetz eintreten, sondern eine Einlassung bis zum Tod. Das vermeintliche Aussen erwiese sich damit als Innen, während das vermeintliche Innen den Eintretenden wie angedeutet nur zentrifugal in ein äusseres Aussen katapultierte.

Gewissheit ist aber auch hier nicht zu haben. Möglicherweise geht der Glanz nicht aus dem Gesetz hervor, sondern, als blosser Schein, aus der Phantasie des ge- und enttäuscht Sterbenden. Für den Türhüter, der in berufsbedingter Statik »wohl mit dem Rücken zum Eingang« (301) steht, ist er in jedem Fall unsichtbar.

Vor/nach Vor dem Gesetz

Wenn sich eine Orientierung an der Raumsemantik *in* der Parabel als aufschlussreich erweist, so kann sie ausserhalb, *vor* und *nach* ihr, in gleicher, aber auch in noch einmal anderer Weise angesetzt werden, nämlich als *Semantik des Textraums*. Der Fokus auf die Beschaffenheit des Raumes in der Textwelt ist zu erweitern auf den Raum des Textes selbst, der gleichfalls ein Innen und ein Aussen, ein Oben und ein Unten kennt. Nicht nur im Fall sogenannt ›Konkreter Poesie‹ (man denke an Mallarmés *Un Coup de Dés* oder Gomringers »schweigen«) wird die Form des Textes semantisiert. Auch erzählende Texte können das (Un-)Sinnpotential des Schriftraums nutzen, indem etwa die gewohnheitsmässige Linearität und Sukzessivität der Lektüre durch die Integration vertikaler, transversaler oder zirkulärer Textstrukturen (konkret: Mehrspaltigkeit, Akrosticha etc., aber auch Binnenzitate verschiedenster Art) aus der Bahn gebracht und der Rezipient zu einer Simultaneität des Blicks genötigt wird. Proust vergleicht sein Werk bekanntlich einmal mit einer Kathedrale.

Die Türhüter-Parabel, von Kafka dreimal separat publiziert, hat, als Innen, ihr Aussen im unvollendeten *Process*-Roman. Dass zwischen beiden komplexe Korrespondenzverhältnisse bestehen, ist nur zu offensichtlich, und entsprechend gehört es zu den klassischen Thesen der Forschung, die Parabel im Sinne einer »mise en abyme«

¹⁰ So Bernd Wittes Paraphrase des Satzes der Türhüters. Vgl. Bernd Witte, *Das Gericht, das Gesetz, die Schrift. Über die Grenzen der Hermeneutik am Beispiel von Kafkas Türhüter-Legende*, in: Klaus-Michael Bodgal, *Neue Literaturtheorien in der Praxis. Textanalysen von Kafkas ›Vor dem Gesetz‹*, Opladen 1993, 94-113, 97.

(Jacques Derrida), eines »inneren Fahrplans« (Heinz Politzer) oder einer »Spiegelerzählung« (Gerhard Kurz) auf den Roman zu beziehen bzw. diesen als »entfaltete Parabel« (Walter Benjamin) zu lesen. Dieser Aspekt kann und braucht hier nicht eingehender besprochen werden, festzuhalten ist lediglich, dass die Rede vom »inneren Fahrplan« etc. nicht in einem strengen Sinn zu verstehen ist. Ebenso deutlich wie die Übereinstimmungen sind die Differenzen zwischen Parabel und Roman, am deutlichsten zweifellos in den verschiedenen Todesarten der Protagonisten. Die Parabel weist hier einen entscheidenden positiven Überschuss auf: Lässt sich der Tod des Mannes auch als Erfüllung auslegen, ist eine derartige Deutung im Falle K.s kaum haltbar. – Im Folgenden nun aber einige Anmerkungen zur unmittelbaren Textnachbarschaft der Parabel, zum Kapitel »Im Dom«.

Wenn sich am Ende der Parabel die Türe schliesst, wenn der Mann vom Lande ähnlich hilflos vor dem Gesetz liegt, wie der Leser vor dem *Vor dem Gesetz*- bzw. *Process*-Text sitzt, dann trifft der Leser auf seinen Repräsentanten im Text, auf Josef K. Wie sich der in den Prozess verstrickte Josef selbst in der Gestalt des Mannes vom Lande begegnet – er fühlt sich »von der Geschichte sehr stark angezogen« (295) –, so begegnet sich der Leser in der Gestalt K.s. Dem dann folgenden Gespräch K.s mit dem Geistlichen (er ist es, der die Parabel erzählt) geht ein Rundgang K.s durch den Dom voran, den er im Auftrag seines Vorgesetzten einem italienischen Geschäftsfreund zu zeigen hat bzw. hätte, denn der Italiener bleibt aus, und Josef hat Zeit, sich im Innern des Doms umzusehen. Der sakrale Raum erscheint vollständig entzaubert. Ihn umgibt eine auffällige Leere (vgl. 279), und nahezu leer ist auch sein Inneres; K. vergisst zunächst, sich zu bekreuzigen; der Bau ist nichts weiter als eine »städtische[...] Sehenswürdigkeit[...]« (288), die man mit einem »Album«, nicht aber mit einem »Gebetbuch« (288) in der Hand besucht und deren Altarbilder nur mittels einer mitgebrachten Taschenlampe betrachtet werden können. – Unerwarteterweise scheint dann aber dennoch ein gottesdienstlicher Vollzug in Gang zu kommen:

»Sollte jetzt etwa eine Predigt stattfinden? In der leeren Kirche? [...] Konnte K. allein die Gemeinde darstellen? Wie, wenn er ein Fremder gewesen wäre, der nur die Kirche besichtigen wollte? Im Grunde war er auch nichts anderes. Es war unsinnig daran zu denken, dass gepredigt werden sollte, jetzt um elf Uhr, an einem Werktag [...]« (284f)

»Josef K.!« (286) – Die plötzliche individuelle Anrede des Geistlichen (korrespondierend mit der Individualität des Eingangs ins Gesetz) lässt am Adressaten der »Predigt« jedoch keinen Zweifel. Nach längerem Erwägen einer Flucht stellt sich K. der Rede des Geistlichen, der sich als Angehöriger des Gerichts erweist. Er nimmt dessen Informationen über den – schlechten – Stand und die paradox gleitende Verlaufsstruktur des Prozesses – »Das Urteil kommt nicht mit einemmal, das Verfahren geht allmählich ins Urteil über« (289) – entgegen. Erst dann verlässt der Geistliche auf K.s Wunsch die Kanzel und zitiert, um Josef über seine das Gericht betreffende »Täuschung« (292) aufzuklären, die »Geschichte« (300), die den »einleitenden Schriften zum Gesetz« (292) entstammt. *Vor dem Gesetz* steht also vor dem Gesetz, und indem die Parabel dies tut, ist *sie selbst ein Türhüter* vor dem Gesetz.

Wenn die Erzählung erfolgt, ist sie für Josef K. allerdings nicht ganz neu, einerseits, weil seine eigene Lage jener des Mannes vom Lande in Vielem gleicht, andererseits aber, weil der Erzählung eine weitere Türhüter-Konstellation unmittelbar vorangeht, diese als Parallel- oder Gegenszene vorbereitend. Bei seinem Rundgang durch den dunklen Dom stösst K., mit einer Taschenlampe ausgerüstet, in einer Seitenkapelle auf ein Altarbild, vor dem »störend« das ewige Licht »schwebt[...]« (281):

»Das erste was K. sah und zum Teil erriet, war ein grosser gepanzerter Ritter, der am äussersten Rande des Bildes dargestellt war. Er stützte sich auf sein Schwert, das er in den kahlen Boden vor sich – nur einige Grashalme kamen hie und da hervor – gestossen hatte. Er schien aufmerksam einen Vorgang zu beobachten, der sich vor ihm abspielte. Es war erstaunlich, dass er so stehen blieb und sich nicht näherte. Vielleicht war er dazu bestimmt, Wache zu stehen. K., der schon lange keine Bilder gesehen hatte, betrachtete den Ritter längere Zeit, trotzdem er immerfort mit den Augen zwinkern musste, da er das grüne Licht der Lampe nicht vertrug. Als er dann das Licht über den übrigen Teil des Bildes streichen liess, fand er eine Grablegung Christi in gewöhnlicher Auffassung, es war übrigens ein neueres Bild. Er steckte die Lampe ein und kehrte wieder zu seinem Platz zurück.« (281)

Die Nähe der beiden Szenen ist offensichtlich. K.s Entdeckung stellt im Medium des Bildes eine christliche Variante zur jüdisch akzentuierten Parabel dar. An die Stelle des Gesetzes tritt die Grablegung Christi »in gewöhnlicher Auffassung«, der Türhüter wird (Mt 27,63ff. folgend) ein Ritter, der Mann vom Lande hat, wenig erstaunlich, seine Entsprechung in Josef K., der die Szene betrachtet.

Die religions- und medienbezogenen Differenzen werden allerdings von weiteren subtilen Verschiebungen begleitet. Anders als der Türhüter dem Gesetz, ist der Ritter dem »Vorgang« der Grablegung zugewandt. Anders als der Türhüter den Glanz wird er den zu verhindernden Versuch eines Diebstahls des Korpus – bzw. die Auferstehung – sehen. Und anders als der Mann vom Lande ist der Betrachter K. nicht »im Bild«. Der Parabel wiederum entsprechend gilt aber auch K.s Interesse nicht dem Gehüteten, sondern dem Hüter, den er »längere Zeit« studiert, das Licht hingegen nur beiläufig »über den übrigen Teil des Bildes streichen« lässt, um sich dann gleich auf seine technische Machart zu konzentrieren. Und wie der Mann vom Lande hat auch K. Probleme mit den Augen.

Dass sich K. zunächst intuitiv zur Figur des Mannes vom Lande hingezogen fühlt und in der Auslegung für ihn Stellung bezieht, ist verständlich. Darüber hinaus bildet das Gespräch, in dessen Verlauf die Parabel erzählt wird, deren Konstellation jedoch ein *weiteres* Mal ab: *Vor dem Gesetz* ereignet sich »im Dom«. Wie dem Mann vom Lande, so wird auch K. von oben ein Platz angewiesen; »mit dem scharf gesenkten Zeigefinger« weist der Geistliche »auf eine Stelle knapp vor der Kanzel« (287). In der Position des Gesetzes erscheint diesmal – die Parabel. Josef K. will verstehend in sie eindringen, wird vom Türhüter-Geistlichen jedoch unter Verweis auf die Vielzahl der möglichen »Erklärung[en]« (301) abgewiesen. Die Beugebewegung des Türhüters kehrt hier wieder in Gestalt des Abstiegs des Geistlichen von der Kanzel; die scheinbar abschlägige Antwort auf die letzte Frage des Mannes vom Lande (gerichtet auf den Widerspruch zwischen der Allgemeinheit des Gesetzes und dem Ausbleiben anderer *Eintrittsuchender*) entspricht der ausbleibenden bzw. in Gestalt der vieldeutigen Parabel vorgebrachten Antwort auf K.s Hoffnung, vom Geistlichen zu erfahren, »wie man aus dem Process *ausbrechen*, [...] wie man *ausserhalb* des Processes leben könnte« (291; meine Hervorhebungen, A. M.). K.s anfängliches Beharren darauf, im Grunde ja nichts anderes als ein kulturinteressierter Fremder zu sein, entfällt. Wie der Mann vom Lande ist auch er ein Bittsteller.

Seitwärts vor dem Gesetz: der Kommentar

Deutlich wird: Die Parabel steht nicht isoliert im Gefüge des Romans, vielmehr sind ihr verschiedenste Parallelszenen an die Seite gestellt, sei es in der globalen Ähnlichkeit der Schicksals K.s mit dem

des Mannes vom Lande, sei es in der Anlage des Gesprächs K.s mit dem Geistlichen, sei es im Medium der Bildbetrachtung K.s oder sei es – dies blieb hier unerwähnt – in den Versionen der Türhüter-Szene, die an verschiedenen Stellen in den Roman eingelassen sind (etwa im Leid des »kleinen Advokaten«; vgl. 158f). Sie alle scheinen sich wechselseitig zu kommentieren, wobei die dreistellige Struktur *Mann vom Lande – Türhüter – Gesetz* immer wieder neue Besetzungen erfährt und im Zuge einer Umbesetzung auch die Stellen selbst modifiziert werden. Die Raumsemantik im ersten und im zweiten Sinn verschlingen sich ineinander: Der Parabeltext kann sowohl die Position des Gesetzes einnehmen als auch die des Türhüters vor dem Gesetz. Die wiederholten in sich dynamischen Refigurationen erlauben es nicht, eine Fassung auf eine andere zu reduzieren. Unverkennbar bleibt jedoch, dass der Parabel ein privilegierter Status zukommt; sie scheint eine Art Urszene zu sein, alle anderen ihre Versionen, die sich als Kommentarschichten an ihre Seite stellen. Das ist doppelt zu begründen, textextern unter Rekurs auf Kafkas eigene Wahrnehmung der »Legende«, aber auch textimmanent. War Kafkas Verhältnis zu seiner eigenen literarischen Produktion bekanntlich ein äusserst gespaltenes, so entfällt diese Ambivalenz im Fall der Parabel für einmal fast vollständig. Der Tagebucheintrag vom 13. Dezember 1914 spricht von seinem »Zufriedenheits- und Glücksgefühl«, das er »besonders der Legende gegenüber«¹¹ empfinde. Offenbar schien ihm das Anliegen seines Schreibens – an anderer Stelle als »Ansturm gegen die Grenze«¹² bezeichnet – hier in gültiger Weise gestaltet. Innerhalb des Romans sticht die Parabel schliesslich nicht nur deshalb hervor, weil sie den gesamten Roman im Sinne einer *mise en abyme* abbildet, sondern darüber hinaus Gegenstand ausführlicher Erörterung wird. Stellen die erwähnten Szenen implizite Kommentare dar, so werden sie hier explizit. Die Offenheit der szenischen Kommentare – Wie wäre die Bildbetrachtung K.s im Detail auf die Parabel zu beziehen? – wird hier zum Programm, die Pluralität der Lesarten wird geradezu zelebriert. Der talmudischen Kommentartradition ähnlich reiht der Geistliche eine »Meinung« gleich gültig an die andere: »Die Erklärer sagen hiezuhin« (297), »[m]anche gehn sogar in dieser Art der Erklärung noch weiter und meinen« (298), »[a]ndere sagen zwar« (299), »[d]arüber gehn die

¹¹ Kafka, *Tagebücher 1910-1923*, 326.

¹² Man vergleiche den nicht nur in dieser Hinsicht auf die Parabel beziehbaren Tagebucheintrag vom 16. Januar 1922, ebd. 405f.

Meinungen auseinander« (301), »[d]arin aber sind viele einig« (301) etc. K.s anfängliche Sicherheit des Urteils – »Der Türhüter hat also den Mann getäuscht [...].« (295) – gerät durch der Fülle der Auslegungsmöglichkeiten ins Wanken; die »einfache Geschichte« wird »unförmlich« (303).

Die vorgetragenen »Meinungen« brauchen hier nicht im Einzelnen referiert zu werden, es genügt, die beiden hermeneutischen Maximen der »Erklärer« zu erinnern: »Richtiges Auffassen einer Sache und Missverstehn der gleichen Sache schliessen einander nicht vollständig aus. [...] Du musst nicht zuviel auf Meinungen achten. Die Schrift ist unveränderlich und die Meinungen sind oft nur ein Ausdruck der Verzweiflung darüber.« (297f) Die Gleichzeitigkeit von Verstehen und Missverstehen hält die Kommentierung in Gang, sie ist unabschliessbar, da die Widersprüchlichkeit der Meinungen immer neue Meinungen hervorbringt. Wenn sie abbricht, dann also nicht, weil sie die unveränderliche »Schrift« erschöpft hätte und ein »Endurteil« (303) erreicht wäre, sondern weil der Kommentierende, wie K., im Moment »zu müde« ist, »um alle Folgerungen der Geschichte übersehn zu können« (303).

Der Kommentar weiss, dass er nie in die Schrift eindringen und diese ablösen wird. Daher positioniert er sich nicht frontal, sondern bettlerhaft seitwärts vor ihr. Vielleicht lässt sich die Episode in *Vor dem Gesetz* (die ja ihrerseits *vor* dem Gesetz steht), als – zwiespältige – Allegorie des Kommentars lesen. Zwiespältig, weil der Kommentar offensichtlich Gefahr läuft, das Kommentierende aus den Augen zu verlieren, zwiespältig aber vor allem, weil offen bleibt, ob da überhaupt ein zu Kommentierendes ist. Der Lehre der Parabel, die Bewertung ihres Personals, hängt letztlich einzig und allein an der Bewertung des Glanzes, der aus dem Gesetz bricht. Wenn man ihn nicht für einen Schein hält, bedeutet dies: Man muss nicht »den Mechanismus kennen«, man muss sich vor dem Gesetz hinsetzen, seitwärts.

— Andreas Mauz ist Assistent am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie.

Tagungsberichte

Perspektiven gegenwärtiger Hermeneutik der Religion I: ›Pragmatistische und semiotische Ansätze‹

Andreas Hunziker / Andreas Mauz

Hermeneutik wird in theologischen wie philosophischen Zusammenhängen meist als Fortschreibung Heideggers und Gadammers betrieben. So etabliert diese Tradition ist, hat sie doch Grenzen, die mittlerweile vielfach benannt und erörtert wurden. Nicht selten verstellen ihre Eigenarten die Diskussion mit problemgeschichtlich und methodisch verwandten Perspektiven wie dem Interpretationismus, der Semiotik, dem Pragmatismus, der Semiologie, der Phänomenologie und der Symboltheorie in Tradition Cassirers und Goodmans. Diese teils konstitutiven, teils faktischen Appräsenzen klassischer Hermeneutik sollten überschritten werden, und zwar in Auseinandersetzung mit der Hermeneutik und als Arbeit an ihrer Horizonterweiterung, zumal angesichts der vielfältigen hermeneutischen und hermeneutisch affinen Arbeiten in anderen Wissenschaften als der Theologie und Philosophie. Seit ungefähr zwei Jahrzehnten werden hermeneutische Fragestellungen und Methoden auch jenseits von Theologie und Philosophie verstärkt thematisch, in der Geschichtsschreibung, der Anthropologie, der Soziologie bzw. den Sozialwissenschaften, der Psychologie, der Wissenschaftstheorie und den verschiedenen Textwissenschaften. Diese diversen ›Parallelaktionen‹ ereignen sich weitgehend jenseits von Existentialontologie und Wirkungsgeschichte – und bestätigen daher die Horizontintention, nach den Perspektiven der Hermeneutik neben und jenseits ihrer klassischen Gestalt zu suchen.

In diesem Sinne unternimmt die Tagungsreihe ›Perspektiven gegenwärtiger Hermeneutik der Religion‹ des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie nach verschiedenen, der Hermeneutik verwandten Verstehens- und Darstellungsmethoden in Bezug auf das Verstehen von Religion fragen. An einem konkreten Problemzusammenhang soll exploriert werden, was sich in diesen verschiedenen Perspektiven zeigt, wie sie zu einer Horizonterweiterung der Hermeneutik beitragen könnten – und wie dementsprechend eine Hermeneutik der Religion(en) sich neu und weiter als bisher orien-

tieren könnte. Der erste Teil der Reihe (30.-31. Mai 2003) versammelte so vier Beiträge, die sich der Hermeneutik der Religion aus *pragmatistischer und semiotischer Perspektive* näherten.

Den Auftakt der Tagung bildete *Ben Vedders* (Nijmegen) Beitrag ›Eine Interpretation der Gegebenheit‹. – Das Wort ›Gegebenheit‹ ist mehrsinnig. Gerade in Wortverbindungen wie ›Gegebenheit des Lebens‹ klingt neben dem, ›was man antrifft‹, ›was einem vorgegeben ist‹ auch das Moment der ›Gabe‹ an. Nicht nur in Religion und Theologie, auch in der Philosophie hat diese Mehrsinnigkeit von Husserl über Heidegger bis zu Marion grosse Aufmerksamkeit gefunden. – Vedders Vortrag verstand sich als Versuch, die in diesen Interpretationen des ›Gegebenen‹ auftretende Vermischung von philosophischen und religiösen Standpunkten zu klären.

Als weiterer Kontext und zugleich als Präzisierung dieser Problemstellung diene folgende Doppelthese: (1) Der Sinn von Sein kann nur innerhalb unserer Interpretationen auftreten; dabei kann er auch ein religiöser sein. (2) In Anschluss an Heideggers Verhältnisbestimmung von Phänomenologie und Theologie gilt: Zwar birgt jede mögliche religiös-menschliche Erfahrung das Seinsverständnis unseres menschlichen Daseins in sich, zugleich aber stellt der Glaube seinem eigenen Verständnis nach eine Existenzweise dar, die nicht aus dem Dasein, sondern aus dem Glauben hervorgeht, der sich den Grenzen der Vernunft entzieht.

Zunächst widmete sich Vedder der philosophischen Frage nach der Wirklichkeit des Sinnes, der Menschen ermöglicht, ein motiviertes Leben haben. Es sei zu unterscheiden zwischen der *formalen*, philosophisch aufweisbaren Transzendenzstruktur von Sinn (Erfahrung der Nicht-Einholbarkeit des immer schon vorausgehenden Sinnes) und dem *inhaltlichen* Sinn, der auch religiös sein kann. Die weiteren Überlegungen richteten sich dann auf folgende Grundspannung. Einerseits ist eine philosophische Ontologie des ›Gegebenen‹ für die religiöse Auffassung der ›Gegebenheit des Lebens‹ nicht ohne Bedeutung: Phänomenologische Einsichten bestimmen mit, was ich als sinnvoll betrachte (insofern sind die Differenzen z. B. zwischen Theismus, Religionskritik und Marionscher Phänomenologie der Gabe für den religiösen Glauben durchaus relevant). Andererseits besteht die Gefahr, dass indem philosophisch, d. h. begrifflich, nach dem Sinn von Gott gefragt wird, die ontologische

Reflexion auch ihren ursprünglich motivierenden Kontext verliert: Die religiös verstandene Gabe Gottes müsste sich dann z. B. der Phänomenologie der Gegebenheit fügen.

Die (hermeneutische) Religionsphilosophie soll sich darum der ihr vorgegebenen Religion als Gabe hingeben. Doch bleibt diese Art der Hingabe etwas anderes als diejenige des Glaubenden selber, der den christlichen Glaube als Gabe bzw. Geschenk auslegt. Der Philosoph bleibe der sympathisierende Freund, der den andern in seinem Glauben zu verstehen versucht.

Werner Stegmaier (Greifswald) betonte in seinem Referat ›Moralische, religiöse und ethische Bindung‹ gleich vorweg, wie radikal er das Projekt einer Hermeneutik der Religion auffasse: Nach der Kritik des 19. Jahrhunderts sei weniger *die Religion* als *das Religiöse* Gegenstand einer solchen Hermeneutik – all dies, was sich gegenwärtig im (vorher noch nie so offenen) Feld individueller Lebensorientierung zeige. Damit war auch schon der eigentliche Ansatzpunkt von Stegmaiers Hermeneutik der Religion genannt – der Begriff der Orientierung. In Anschluss an Kant kommt diesem eine doppelte Strukturbestimmung zu. Einerseits geht es darum, sich zurecht zu finden, in immer neuen Situationen Halt zu finden, handeln zu können; andererseits darum, Spielräume offen zu halten. Entsprechend gehe es auch in der Religion um die Herausbildung eines eigenen Orientierungshorizonts.

Anhand einer Fallstudie zum Irak-Krieg versuchte Stegmaier dann an einem konkreten Beispiel zu zeigen, wie (christliche) Religion faktisch in aktuelle Diskussionen eingegriffen hat, um schliesslich darauf abzuheben, wie sie auch noch hätte eingreifen können (bzw. hätte eingreifen sollen). Konkret: Was wäre passiert, wenn – nach den Phasen der Moralisierung und dann religiösen Verstärkung dieser moralisierten Politik – eine herausragende religiöse Persönlichkeit, der Papst, als ›Schutzschild‹ nach Irak gegangen wäre? Wäre dann das scheinbar Unmögliche möglich geworden, eine Vermeidung des Krieges *und* eine Beseitigung des Regimes von Saddam Hussein? Nötig wäre jedenfalls eine Religion, die sich ihre (öffentliche) Plausibilität nicht als Funktion von Moral zu verschaffen versucht. Eine solche Religion würde sich nicht in ihrer Funktion als Verstärkung moralischer Positionen erschöpfen, sondern könnte einander gegenüberstehende moralische Positionen religiös-ethisch pa-

radoxieren. Gerade die jüdische und die christliche Religion hätten dafür ein grosses Potential.

Pierre Bühler (Zürich) erprobte dann am Beispiel Kierkegaards die ›Kommunikationspragmatik als Zugang zur Hermeneutik der Religion‹. Nach einleitenden Bemerkungen zur Problemstellung der Hermeneutik der Religion im Allgemeinen erinnerte Bühler einige grundlegende Erkenntnisse der linguistischen, psychotherapeutischen und literaturwissenschaftlichen Kommunikationspragmatik, um diese dann am Werk Kierkegaards zu explizieren. Dieser Zugang, der auf Kierkegaards eigentümliche »Dialektik der Mitteilung« (Kierkegaard) den Akzent legte – auf den bewussten Einsatz von Darstellungsstrategien wie pseudonyme Autorschaft, Gattungswechsel, direkte Anrede des Lesers, Verfremdung ins Paradoxe etc. –, wollte zugleich als Versuch verstanden sein, diesen aus seiner existentialphilosophisch dominierten Deutungsgeschichte zu befreien. Bühlers mit Ricœur konturierte Grundfrage war die, wie sich Religion als Re-lecture, als Auf-lesen oder Sammeln (religere/relegere), beim Leser auslösen lässt. Die Kommunikationsstrategien erweisen sich entsprechend auch als Veränderungsstrategien. Als markantes Beispiel für eine auf Refiguration des Lesers gerichtete Konfiguration verwies Bühler auf Kierkegaards gleichzeitige Publikation dreier sehr verschiedener Schriften am 16. Oktober 1843, die sich als »verschachtelte Hermeneutik der Religion« (Bühler) verstehen lässt. Jede der Schriften – *Die Wiederholung* von Constantin Constantius, *Furcht und Zittern* von Johannes de Silentio und die *Drei erbaulichen Reden* von Magister Kierkegaard – hat ihren biblischen Referenzpunkt und jede führt eine bestimmte Art der Re-Lecture vor. In *Die Wiederholung* ist es das Buch Hiob, das dem von Liebe und Verlobung bedrängten Briefpartner Constantin Constantius' zur Orientierung verhilft; *Furcht und Zittern* konturiert die Figur des »Ritters des Glaubens«, des Einzelnen in seinem absoluten Bezug zum Absoluten, im Rückgriff auf die Bindung/Opferung Isaaks durch Abraham; die *Drei erbaulichen Reden* widmen sich I Petr 4 und Eph 1/3 folgend – zugleich jedoch auf Hiob und Abraham anspielend – dem Widerfahrnis der Liebe Gottes und der Bekräftigung des inwenigen Menschen. Die vorgeführten Lektüren zeigen ihren Leser/innen, wie man aus dem Lesen der biblischen Geschichten sich und sein Leben neu verstehen kann: Lese- und Lebensvollzug gehen ineinander ein.

Nach dem Verweis auf die ästhetisch-kommunikations-pragmatische Verfasstheit der Schriften Kierkegaards konnte Bühler dann auch dessen Definition der Religion als existenzielles Pathos aufnehmen, Kierkegaards Forderung also, sich – im Bewusstsein für die paradoxe Struktur christlicher Existenz – »ins Leben hinein affizieren zu lassen«. Abschliessend empfahl Bühler anhand einiger Karikaturen die kommunikationspragmatische Leistung des Humors. Durch seine distanzierenden und verfremdenden Brechungen sei er gerade im Bereich der Religion nützlich, um diese kritisch mit ihren eigenen Brüchen zu konfrontieren.

Unter dem Titel »Relationistisches Repräsentationsverstehen« unternahm es Jürgen Hädrich (Berlin) im letzten Beitrag der Tagung, die »Grundzüge einer Religionshermeneutik bei Ernst Cassirer« herauszuarbeiten. »Herausarbeiten« ist diesbezüglich ein präziser Begriff, da das, was als Cassirers Religionshermeneutik bezeichnet werden kann, für Cassirer selbst keine programmatische Bedeutung besitzt (der Begriff erscheint als solcher nicht explizit) und nur implizit aus seinem kulturphilosophischen Entwurf, der *Philosophie der symbolischen Formen*, zu erschliessen ist. Entsprechend erinnerte Hädrich knapp an Intention und Eigenart des Cassirerschen Projekts, um dann zu klären, was die Religion als symbolische Form von den anderen Weisen des Weltverstehens – der Sprache, des Mythos, der Kunst und der wissenschaftlichen Erkenntnis – unterscheidet. Da Cassirers »Grammatik der symbolischen Formen« (Cassirer) nicht auf inhaltliche Bestimmung aus ist, sondern – relationistisch oder strukturalistisch – die symbolischen Formen formal betrachtet und durch ihre Verhältnisse zueinander zu »verstehen« sucht, Cassirer an anderer Stelle aber die »Einfühlung« zum angemessenen Erkenntnisprinzip erklärt, konturierte Hädrich in einem nächsten Teil sein methodisches Vorgehen im mehrfachen Kontrast mit Semiotik, Strukturalismus und Hermeneutik, um abschliessend den Ertrag für eine Religionshermeneutik zu bestimmen.

Wenn Cassirer der Religion vor allem unter Verweis auf ihren spezifischen Umgang mit Bildern ihren Ort zwischen Mythos und Kunst anweist, dann tut er dies im Rekurs auf eine Fülle kulturgeschichtlichen Materials. In immer neuen Inbeziehungssetzungen und Perspektiven werden die Charakteristika der Gegenstände erhoben. Doch gerade angesichts der so nachgewiesenen Verflechtungen und

subtilen Unterschiede werde, wie Hädrich betonte, die Relationierung der einzelnen symbolischen Formen problematisch. Der Nachweis, dass die einzelnen Formen nicht aufeinander reduzierbar sind, verbindet sich bei Cassirer in eigentümlicher Weise mit einem hegelianisch inspirierten »Restevolutionismus« (Hädrich), der in einem Stufenschema, in der Vorstellung einer Entwicklung des Geistig-Kulturellen aus dem Mythos hin auf die theoretisch-wissenschaftliche Erkenntnis, deutlich wird (in Cassirers Begrifflichkeit: in der über die Darstellungsfunktion vermittelte Ablösung der Ausdrucks- durch die Bedeutungsfunktion und im Übergang von der mimetischen zur analogischen und schliesslich zur symbolischen Weise des Symbolisierens). Hädrich verstand diesen Befund nun u. a. als Hinweis auf die ungelöste Spannung zwischen Diachronizität und Synchronizität, was erlaube, Cassirer am Übergang von der einen Betrachtungsweise zur anderen zu verorten; Cassirers formalistisch-relationistischer Zugriff liege sehr genau zwischen Semiotik, Strukturalismus und Hermeneutik. Auf die Religion angewandt, zeige sein Vorgehen einige wesentliche Vorteile: »Es kann – gewissermassen in einer doppelten Relationierung – der Religion einerseits einen festen, irreduziblen Platz im Kulturensemble zuweisen und andererseits durch die Justierung der Religionen aneinander ihre Unterschiede hervortreten lassen.« (Hädrich) Im Gegensatz etwa zu Ottos wirkmächtiger Phänomenologie des Heiligen etabliert Cassirer damit eine Perspektive auf die Religion, die nicht an theologische Kompetenz gebunden ist, die Religion nicht mehr als Ort göttlicher Offenbarung untersucht, sondern die religiöse Produktion auf die gleiche Weise betrachtet, wie die künstlerische oder allgemein geistige. Seine Grenze hat Cassirers Ansatz nach Hädrich allerdings in einer geisttheoretischen Verengung, die ihn die zentrale Frage nach der *Funktion* der einzelnen Bereiche der Kultur in ihrem Verhältnis zueinander vernachlässigen lasse. Auswege bieten hier Carsten Colpe's Vorschlag einer »materialistischen Interpretation« von Religion ebenso wie – in deutlichem Anschluss an Cassirer – Clifford Geertz' funktionsorientierte Analyse der Kultur und ihrer Bereiche. Wenn Cassirers Relationismus, so Hädrichs Fazit, in der heutigen Religionswissenschaft allgemeine Gültigkeit besitzt, muss sein Formalismus durch einen »verhaltenen Funktionalismus« ergänzt werden.

In der Weite ihres Spektrums machten die rege diskutierten Beiträge der Tagung eines, wieder einmal, sehr deutlich: Ebenso unselbstverständlich wie der Begriff der Religion ist jener der bzw. ihrer Hermeneutik. Und gerade deshalb kann die religionsphilosophische und theologische Hermeneutik der Religion von Ansätzen jenseits der Tradition Heideggers und Gadammers nur profitieren. Wie sich eine Horizonterweiterung im Ausgang von pragmatistischen und semiotischen Perspektive darstellen könnte, hat der erste Teil der Tagungsreihe in vielgestaltiger Weise gezeigt. Abzuwarten bleiben nun die Impulse aus den phänomenologischen und rhetorisch-medientheoretischen Perspektiven, welchen die Teile II und III der Reihe gelten.

— Andreas Hunziker (VDM) ist Assistent an Ingolf U. Dalferths Lehrstuhl für Systematische Theologie. Andreas Mauz ist Assistent am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie.

›Krisen der Subjektivität – und die Antworten darauf‹

Ein gelungenes Experiment

Philipp Stoellger

Zum Ende des Sommersemesters hat das IHR ein internationales Forschungskolloquium initiiert und ausgerichtet zum Problem der ›Krisen der Subjektivität – und die Antworten darauf‹. Nicht ohne provokante Geste wurde damit als Krisenphänomen bezeichnet, was manch einem Philosophen und Theologen als der feste Grund seines Denkens gilt: das ›Ich denke ...‹. Die kritische Philosophie und Theologie der Neuzeit, sei es im Gefolge Kants und/oder Schleiermachers, nahm davon ihren Ausgang. Und eine mehr oder minder geklärte Theorie der Subjektivität gilt philosophisch wie theologisch nach wie vor als eine *conditio sine qua non*, als notwendige Bedingung einer jeden Philosophie oder Theologie, ›die als Wissenschaft soll auftreten können‹.

Da beide Traditionen bis heute lebendig sind – zumal seit der Schleiermacher-Renaissance –, ist die Herausforderung dieser tragenden Grundfigur nicht ohne Widerstand und Widerspruch zu haben. Und davon gab es auch reichlich dank derjenigen, die sich von der provokanten Geste zu einer Antwort herausfordern ließen. Das ist alles andere als selbstverständlich und des Dankes wert. Denn wer lässt schon mit sich reden, wenn es um das Allerheiligste der eigenen Theorie geht? Um das, was einer Begründung weder fähig noch bedürftig ist, weil es selber den Grund jeder Begründung abgibt?

Allerdings gab es auch nicht wenigen Zuspruch auf die Entselbstverständlichung dieses fundamentum hin. Von Seiten der Theologen, Philosophen und Psychologen gilt zeitgenössisch jedenfalls eine transzendentaltheoretische Grundlegung der Subjektivität als unerschwinglich oder gar obsolet.

Dann aber gabelt sich der Weg: Die einen halten das Thema damit für weitgehend erledigt und ›stellen um‹ auf Funktions- und Strukturtheorien, auf Medien- oder Kommunikationstheorien, die ohne ein Subjekt auskommen. Die anderen halten das Problem der ›Subjektivität‹ für um so drängender, je kritischer es ist. In Ermangelung einer starken Theorie der Subjektivität treten dann schwächere Formen und Figuren ›an stelle dessen‹, wie Kierkegaards Theorie der Selbstwerdung, Ricœurs narrative Identität oder viel-

leicht die Metapher als Modell einer Spannungseinheit des Selbst – und des Anderen.

Des Erinnerns wert ist, dass auf dieser offenen Tagung miteinander ins Gespräch kam, wer sonst eher aneinander vorbei denkt. Daher gab es eine zeitweilige ›kommunikative Identität‹ der Tagungsteilnehmer. Und das ist umso bemerkenswerter, als die Beitragenden ohne Rücksicht auf ›Heller und Pfennig‹, auf eigene Rechnung also, nach Zürich gereist sind. Denen gilt der herzliche Dank des Instituts!

Das Experiment eines offenen Forschungskolloquiums ist wohl gelungen – und das reizt zu einer Fortsetzung dieser Form. Die Beiträge werden zur Publikation vorbereitet und voraussichtlich nächstes Jahr erscheinen. (Das Programm des Kolloquiums ist der homepage des IHR zu entnehmen: http://www.unizh.ch/hermes/ihr_veranstg_Subjekt_prg.html.)

— Dr. Philipp Stoellger ist geschäftsführender Oberassistent des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie.

Aus dem IHR

Tagungsreihe ›Perspektiven gegenwärtiger Hermeneutik der Religion‹

Nach den Tagungsreihen ›Vernunft, Kontingenz und Gott‹ (2000) und ›Horizonte der Wahrheit – Wahrheit in Horizonten‹ (2001) führt das Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie im Moment eine Reihe durch zu ›Perspektiven gegenwärtiger Hermeneutik der Religion‹.

Teil I der Reihe widmete sich vom 30.-31. Mai 2003 der ›Hermeneutik der Religion in pragmatischen und semiotischen Perspektiven‹. Teil II wird sich vom 28.-29. November 2003 der ›Hermeneutik der Religion in phänomenologischen Perspektiven‹ zuwenden. – Der Plural von Phänomenologien findet seine Berechtigung durch die Ausdifferenzierung der ›phänomenologischen Schule‹ in Schulen, durch die mehr oder minder radikalen ›Überschreitungen‹ der Phänomenologie und durch die Erweiterungen der Phänomenologie durch Anthropologie, Sozialwissenschaften, Kulturtheorie und Psychologie. Darin zeichnen sich Horizontüberschreitungen der klassischen Hermeneutik ab und erschliessen sich für sie neue Möglichkeiten. Während die Hermeneutik der letzten 50 Jahre sich meist im direkten Anschluss an Heidegger und Gadamer orientiert hat, interessiert im Rahmen der Tagung vor allem, wie jenseits dieser – gelegentlich recht engen – Tradition die neuere oder die sogenannte ›radikale Phänomenologie‹ und ihre ›Verwandten‹ sich zu den entsprechenden Fragen verhalten oder wie sich neue Fragen und Probleme ergeben, auf die zu antworten wäre. Dass gerade die *Religionsthematik* hier neue Anstösse geben kann, belegen nicht zuletzt die ›Capri-Gespräche‹ von Vattimo, Derrida und anderen.

Ihre Teilnahme zugesichert haben bislang Hendrik Johan Adriaanse (Den Haag), Dieter Mersch (Darmstadt), Gabriel Motzkin (Jerusalem) und Gianni Vattimo (Torino).

Teil III der Reihe (6.-7. Februar 2004) wird der ›Hermeneutik der Religion in rhetorischen und medientheoretischen Perspektive‹ gelten.

Interessierte können sich per Mail anmelden unter hermes@theol.unizh.ch. Die Programme der Tagungen werden auf der Homepage des Instituts (www.unizh.ch/hermes) zugänglich sein.

Ankündigungen

Forschungsseminar ›Geschichtstheorien‹

Das Hermeneutisch-interdisziplinäre Forschungsseminar wird sich im Wintersemester mit Geschichtstheorien auseinandersetzen. – Geschichte ist ein Thema der Theologie, spätestens seit es Theologie gibt. In christlicher Perspektive wird sie zum Thema mit den Passionsgeschichten, über die Evangelien bis zum Lukanischen Doppelwerk. In der Kritik der Gnosis wird sie seit Irenäus' *Recapitulatio* bis zu Augustins Heilsgeschichte von neuem Thema. Und in dieser Form der Ökonomie ist sie dominant geblieben bis zu Pannenberg's hegelscher Universalgeschichte.

Dabei war die Transformation der Heilsgeschichte in die Geschichte des absoluten Begriffs nur eine Episode in der Geschichte der Geschichte. Seit dem Zerfall der Geschichtsphilosophie sind entweder die Anthropologie oder die domestizierte Version der *Geschichtstheorie* in den Wissenschaften üblich geworden: sei es der Historismus und dessen ›Überwindung‹ und gegenwärtig dessen Wiederkehr; seien es die vielfältigen sozialwissenschaftlichen Versionen der Geschichtstheorie; sei es der Streit um die Geschichte in Strukturalismus und Postmoderne; sei es die Kulturgeschichte, die Mikro- oder Makrohistorie, der New Historicism – oder schliesslich die Relektüre des Problems in phänomenologischer Perspektive.

In der Sozietät sollen exemplarische Texte zur Problemgeschichte erörtert und in theologischer Perspektive befragt werden. Sie findet jeweils Freitags von 14.00–16.00 Uhr statt und richtet sich an Studierende und Promovierende der Theologischen und Philosophischen Fakultät.

Hermeneutischer Workshop

Der nächste Hermeneutische Workshop findet am 14. November 2003 von 12.15–14.00 Uhr statt. Er dient der Vorbereitung auf die Tagung ›Hermeneutik der Religion in phänomenologischen Perspektiven‹ (28.–29. November 2003).

Buchtipps

Der nächste Buchtipps des Instituts findet am 16. Januar 2004 von 12.15–14.00 Uhr statt. Er gilt Ingolf U. Dalferths neuer Monographie *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie* (Tübingen: Mohr Siebeck 2003).

Nachrichten aus dem ZKH

Ein neue Projekt des Zentrums steht unter dem Titel ›Genese und Grenzen der Lesbarkeit‹. Es wird im Sommersemester als Kolloquium durchgeführt werden und wendet sich ausschliesslich an die Mitglieder des Zentrums und ihre Mitarbeiter/innen; Neumitglieder sind herzlich willkommen. In Planung ist zudem eine Tagung zur Lesbarkeits-Thematik, sie wird Ende des Sommersemesters 2004 stattfinden.

Impressum

Herausgeber:

Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie
an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich

Kirchgasse 9 • 8001 Zürich

Tel: 01/634 47 53 oder 01/634 47 51 • Fax: 01/634 49 91

e-mail: hermes@theol.unizh.ch

url: www.unizh.ch/hermes/

ISSN 1660-5403

Redaktion und Gestaltung:

Philipp Stoellger / Andreas Mauz
