

INTERPRETATION INTERDISZIPLINÄR

HERAUSGEBER

BRIGITTE BOOTHE UND PHILIPP STOELLGER

BEIRAT

PETER FRÖHLICHER, PETER-ULRICH MERZ-BENZ, EMIL ANGEHRN

BAND 3

INTERPRETATION
IN DEN
WISSENSCHAFTEN

HERAUSGEBEN

VON

INGOLF U. DALFERTH

UND

PHILIPP STOELLGER

KÖNIGSHAUSEN & NEUMANN

Umschlagabbildung:

Sapienza, aus Iconologia. Overo descrizione di diverse imagini cavate dall'antichità, e di propria inventione. Trovate et dichiarate da Cesare Ripa [ca. 1560-1625].

Di nuovo rivista. Roma: Lepido Faci, 1603.

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

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

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2005

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: Hummel / Lang, Würzburg

Bindung: Buchbinderei Diehl+Co. GmbH, Wiesbaden

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 3-8260-3112-1

www.koenigshausen-neumann.de

www.buchhandel.de

Vorwort

Interpretation in den Wissenschaften

Um Verstehen geht es in allen Disziplinen der Universität, und – wie die Erfahrung lehrt – nicht weniger um Mißverstehen und Nichtverstehen. Das ist so selbstverständlich, daß man es häufig gar nicht ausdrücklich meint erwähnen zu müssen. Aber wer zu studieren anfängt, wird schnell auf die Grenzen seines Verstehens gestoßen. Und wer an der Universität unterrichtet und forscht nicht weniger.

Da keine Disziplin davon ausgenommen ist, ist es angebracht, den Problemkomplex von Verstehen, Mißverstehen und Nichtverstehen auch ausdrücklich zum Thema zu machen, also zu fragen, was es heißt zu verstehen, zu deuten, zu interpretieren. Es ist nicht zu erwarten, daß darauf nur eine richtige Antwort gegeben werden kann. In den verschiedenen Wissenschaften stellen sich die Probleme und die sich daraus ergebenden Aufgaben zwar ähnlich, aber nicht immer auf dieselbe Weise. Die Aufgaben reichen vom Verstehen und der Interpretation von Texten über das Verstehen von mündlicher Rede bis zum Deuten nicht-sprachlicher Phänomene wie sozialer Praktiken, Regeln, Institutionen, Traditionen, Bilder, Träume, Modelle, Theorien und Lebensentwürfe.

Angesichts dieser vielfältigen Phänomene und Aufgaben hat das *Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie* 2001 die Initiative ergriffen, das *Zürcher Kompetenzzentrum Hermeneutik* zu gründen. Es bietet Mitgliedern der Universität Zürich und der ETH Zürich ein Forum für die Auseinandersetzung mit hermeneutischen Fragen im weitesten Sinn. Anlässlich der Gründung dieses Zentrums wurde im Sommersemester 2002 eine Ringvorlesung *Interpretation in den Wissenschaften* durchgeführt. Das Ziel war, mit exemplarischen Beiträgen auf das vielfältige und durchaus unterschiedliche Geschäft aufmerksam zu machen, das unter dem Stichwort ›Interpretation‹ in den verschiedenen Disziplinen verhandelt wird. Das Spektrum war breit gesteckt, nicht nur, um über die Eigentümlichkeiten des Interpretierens, Deutens und Verstehens (samt ihren Korrelaten des Nichtverstehens, Fehldeutens und Überinterpretierens) in den einzelnen Disziplinen zu informieren, sondern auch, um ein Gespräch zwischen den unterschiedlichen Disziplinen in Gang zu setzen. Die Vorlesungen wurden deshalb nicht nur vorgetragen, sondern in der Folgezeit in den Sitzungen des Zentrums kritisch diskutiert. In überarbeiteter Gestalt werden sie jetzt publiziert, um die Zürcher Diskussion über Zürich hinaus zu Gehör zu bringen.

Wir danken allen Mitwirkenden für die anregende Zusammenarbeit. Wir danken Cécile Rupp und Stefan Joob für die kompetente Betreuung der Druckle-

gung dieses Bandes. Und wir danken dem Zürcher Universitätsverein für die Druckkostenbeihilfe.

Ingolf U. Dalferth
Philipp Stoellger

Inhalt

Vorwort	V
ARNOLD BENZ Das Universum erklären, verstehen oder deuten?	1
JÜRIG FRÖHLICH Interpretation in der Physik	13
ELMAR HOLENSTEIN Geographie der Philosophie und Philosophie der Geographie Hermeneutische Überlegungen zu einem Atlas zu den Geschichten der Philosophie	31
JAKOB TANNER Klio trifft Hermes. Interpretationsprobleme in der Geschichtswissenschaft	41
PETER-ULRICH MERZ-BENZ Das, was „Sinn macht“ Die Rekonstruktion der versteckten Regeln unseres Zusammenlebens	59
BRIGITTE BOOTHE Darstellen – Erzählen – szenisches Verstehen in der Psychoanalyse ...	71
PAUL MICHEL „X nihil aliud significat quam U“ Einfach nachschauen, was einer tut, wenn er auslegt	85

PETER FRÖHLICHER Interpretationsmodelle des literarischen Texts	111
KLAUS WEIMAR Über die Grenzen der Interpretation	127
EMIL ANGEHRN Interpretation zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion	137
PHILIPP STOELLGER Interpretation der Theologie und Theologie der Interpretation Probleme eines Chiasmus	151
Hinweise zu den Autoren	173
Namensregister	177

DAS UNIVERSUM ERKLÄREN, VERSTEHEN ODER DEUTEN?

VON
ARNOLD BENZ

Als Astrophysiker arbeite ich in einer Welt, in der die naturwissenschaftliche Perspektive dominiert. Meßbarkeit und Objektivität sind angesagt. Der Dialog mit den Geisteswissenschaften gehört seit Newton und Leibniz nicht mehr zum Kerngeschäft. Mich aber interessiert es sehr, was denn die Geisteswissenschaft eigentlich beinhaltet. Die Antwort der Kollegen aus den humanistischen Fakultäten heißt: Wir interpretieren; Grundlage der Geisteswissenschaft ist die Hermeneutik.¹ In Lexika fand ich zu diesem Begriff: „Lehre vom Verstehen geisteswissenschaftlicher Gegenstände“² und (nach Heidegger): „Ausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchung“.³

Auch die Naturwissenschaft untersucht Seiendes und interpretiert Beobachtungen und Messungen. Ist das Nachdenken über Naturwissenschaft etwa Hermeneutik der Natur? Der Kreis der Hermeneutiker, der diese Vorlesungsreihe organisiert, hat mich angeregt zu bedenken, was eigentlich die Naturwissenschaften tun, und insbesondere was Interpretation in der Astrophysik bedeutet.

Die Naturwissenschaft interpretiert Messungen und Beobachtungen. Die Interpretation gibt wiederum Anlaß zu neuen Messungen. Die naturwissenschaftliche Methode besteht im Wechselspiel zwischen Experiment und Theorie. Im Laufe dieser Tätigkeit kommen verschiedene Interpretationsweisen ins Spiel. Ich werde im Folgenden drei Arten von Interpretationen unterscheiden: Erstens, was die naturwissenschaftliche Methode seit Beginn der Neuzeit beinhaltet und erfolgreich macht (*erklären* und modellieren), was, zweitens, Naturwissenschaftler miteinander diskutieren aber nicht in Fachzeitschriften publizieren (*verstehen*) und, drittens, worüber sie sich bei einem Glas Wein abends am Cheminée mit Freunden unterhalten oder in populärwissenschaftlichen Büchern schreiben (*deuten*).

¹ So etwa Wilhelm Dilthey (1833-1911).

² Heinrich Schmidt/Georgi Schischkoff, Philosophisches Wörterbuch, Stuttgart 1978.

³ Max Apel/Peter Ludz, Philosophisches Wörterbuch, Berlin 1958.

sprechung zum Selbstverständnis der drei Konzepte, teils gegen deren Selbst- bzw. Fremdbild – namentlich das Selbstbild des Interpretationismus und der Dekonstruktion sowie deren Verständnis der Hermeneutik – nachzuzeichnen. Die Differenzen sind u.a. im Blick auf die Gewichtung der komplementären strukturellen Züge des Sinnverhältnisses zu artikulieren. Hermeneutik scheint schwerpunktmäßig mit der intern-rekonstruierenden, der Interpretationismus mit der konstruktiv-entwerfenden, Dekonstruktion mit der extern-auflösenden wie -konstruktiven Tendenz zu paktieren. Allerdings, so hat sich gezeigt, sind hier keine ausschließlichen Zuordnungen vorzunehmen. Wie Dekonstruktion auf die Stimme des Textes hören, dem Anspruch der Sache antworten will, so enthält Hermeneutik die kritische wie die kreativ-produktive Tendenz in sich. Für Hermeneutik wie Dekonstruktion trifft die Feststellung Wellmers zu, daß das Verstehen gleichsam in entgegengesetzte Richtungen gedrängt ist und daß nicht eine richtige Mitte oder ein Ausgleich zwischen ihnen das adäquate Verstehen definiert: Vielmehr handelt es sich um zwei Richtungen, zwischen denen sowohl das Verweisungsverhältnis wie das nicht-auflösbare Spannungsverhältnis festzuhalten sind.³²

Die Situierung der Interpretation in diesem Rahmen variiert je nachdem, ob das pointierte Konzept des Interpretationismus oder das weitere, hermeneutische Verständnis des Interpretierens zugrunde gelegt wird. Im ersten Fall rücken zwei Aspekte in den Hintergrund, die für menschliches Verstehen grundlegend sind und die sowohl in Hermeneutik wie in Dekonstruktion reflektiert werden: das Zusammenspiel von objektivem Sinngeschehen und subjektiver Sinnbildung einerseits (die ‚Zugehörigkeit‘ des Verstehens zur Geschichte bei Gadamer und Ricœur, der immer schon ‚am Werk‘ seiende dekonstruktive Prozeß bei Derrida), der Ausgriff auf Wahrheit und Welterschließung andererseits (das Verlangen nach dem treffenden Wort und adäquaten Verständnis bei Gadamer, das Pathos des ‚Versprechens‘ der Sprache bei Derrida – trotz obstinater Betonung der nie zu schließenden Inadäquanz gegenüber der Sache wie dem eigenen Sagenwollen). Dagegen markiert die subjektivistische und konstruktivistische Tendenz des Interpretierens einen zweifachen Gegenakzent. Nach der anderen Lesart wird Interpretieren als Moment dessen thematisch, was Hermeneutik und Dekonstruktion umschreiben. Es kommt dann innerhalb seiner das Spannungsverhältnis von kreativer Neubeschreibung und rezeptiver Sinnerschließung zum Austrag. Sofern er das Spektrum der unterschiedlichen Stoßrichtungen des Sinnbezugs – in ihrem Antagonismus wie ihrem Zusammenspiel – in sich enthält, bleibt der ‚traditionelle‘ Begriff der Interpretation seiner interpretationistisch-aktivistischen Version überlegen.

³² A. Wellmer, Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft, s. Anm. 31, S. 146ff, 152.

INTERPRETATION DER THEOLOGIE UND THEOLOGIE DER INTERPRETATION

PROBLEME EINES CHIASMUS

von

PHILIPP STOELLGER

‚Theologie ist Interpretation‘. Denn was tun Theologen: im Theologischen Seminar sieht man vor allem Bücher, Leser und rege Diskussionen. Hinter geschlossenen Türen findet man auch Schreiber, die nicht mehr wie einst mit Abschreiben beschäftigt sind, sondern mit ‚eigenen‘ Texten, zumindest sollte dem so sein.¹ Es wird nicht nur gelesen, auswendig gelernt und repetiert, sondern Theologie ist ‚mehr‘ als Lesen. Sie geht notwendigerweise zur Interpretation und Fortschreibung ihrer Texte über. Geschrieben, gelesen und diskutiert wird nicht über Empirie und Natur, nicht über Experimente oder Patienten, sondern – über andere Bücher, Zeugnisse und Dokumente. Es scheint, als machten Theologen vor allem Bücher aus Büchern, und aus Studenten werden Leser und Schreiber, und zumeist auch Redner. Zu recht, denn Theologie wird mit Worten gemacht.

Beobachtet man Theologen, *sieht* man daher auch nichts besonderes, jedenfalls nichts, was sie von anderen Textwissenschaftlern unterscheidet. Diese Unsichtbarkeit ihrer theoretischen Tätigkeit teilt sie mit allen ‚Schreibtischwissenschaften‘, von der Astronomie bis zur Orientalistik: Statt in den Himmel zu schauen, richtet sich der Blick auf die technischen Apparaturen, vom Buch bis zum Notebook.² Damit enttäuscht der Theoretiker die lebensweltlichen Erwartungen an ‚extravagante‘, seinem Gegenstand scheinbar zugehörige Praktiken. Theologie zu treiben ist in ihrer Eigenart nicht *sichtbar*. Man findet im Theologischen Seminar für gewöhnlich keine Andachtsräume. Es wird nicht gesungen oder gebetet (außer vielleicht vor Prüfungen). Religiöse Vollzüge haben ihren Ort ‚nebenan‘, im Großmünster. Und die Türen zwischen Seminar und Großmünster sind in der Regel geschlossen, auch wenn es von Zeit zu Zeit geregelte Übergänge gibt.

So eingängig der Grundsatz klingt, Theologie sei Interpretation, provoziert er doch Rückfragen: ob sie denn nichts weiter sei als *nur* Interpretation, und das, in-

¹ Dementsprechend lautet der Grundsatz des Theologen Eberhard Jüngel (mündlich in den Vorlesungen) für das Studium der Theologie: Man solle lesend Denken, und denkend Lesen lernen. Das könnte man noch ergänzen: Lesend und schreibend Denken, denkend Lesen und Schreiben lernen.

² Vgl. Hans Blumenberg, Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt a.M. 1981.

dem man Bücher über Bücher schreibt, liest, diskutiert und schließlich von vorne anfängt? Beginne Theologie nicht mit *Offenbarung*? Setzt sie als Wissenschaft von Gott nicht den *Glauben* an ihn und die Behauptung seiner *Existenz* voraus, hätte also persönliche *Bezeugung* dieser Überzeugungen zu sein? Gelten ihr die biblischen Schriften nicht als *inspiriert*, als Gottes Wort, und damit nicht als Texte unter Texten? Womit sie es zu tun habe, sei ihr doch irgendwie ‚unmittelbar‘ und auf ganz einzigartige, außerordentliche Weise gegeben, *vorgegeben* und zu befolgen *aufgegeben*. Daher sei ihr Gegenstand nicht allen zugänglich, Theologie also auch keine Wissenschaft.

Solche Erwartungen zehren vermutlich von *Vorstellungen* über die Theologie vergangener Zeiten, diesseits der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher ‚Systeme‘ wie akademischer Diskurse und diesseits von Reformation und Aufklärung der Theologie. Unmittelbarkeiten wie die genannten sind ihr längst versagt, zumindest seitdem sie sich im Horizont der Universität bewegt und artikuliert. Diese Widerständigkeit gegenüber ‚landläufigen‘ Erwartungen ist die unvermeidliche Konsequenz aus den semiotischen oder sprachlichen Formen, in denen die Gegenstände thematisch sind. Dennoch, auch wenn die Erwartungen veraltet sein mögen oder religiöse und wissenschaftliche Praktiken unzureichend unterscheiden, zeigt sich in ihnen ein *Differenzbewußtsein*: Theologie sei nicht *nur* Interpretation, sondern sie habe es mit Erfahrungen, Widerfahrungen und Ereignissen zu tun, die nicht in Interpretation aufgehen. Sie sei auch nicht Interpretation wie alle anderen, sondern von eigener Art. Und sie sei nicht nur Lesen und Schreiben, sondern bringe darin etwas zur Darstellung, für das sie im akademischen Streit auch einzustehen habe, nicht ohne Momente der eigenen Äußerung bis hin zur Bezeugung.

Dieses Differenzbewußtsein soll im folgenden etwas geklärt werden. Das geht nicht ohne Ernüchterung. Denn gehandelt wird hier *nicht* von *Glauben* und *Verstehen*³ und auch nicht von der Genese des Verstehens aus dem Nichtverstehen, von dem es seinen Ausgang nimmt. Das dem *Glauben* eigene Verstehen ist zu unterscheiden von *wissenschaftlicher Interpretation*.⁴ Letztere ist im *doppelten Genetiv* zu verstehen: als Interpretation der Theologie im gen. *subj.*, wie die Theologie interpretiert, und im gen. *obj.* wie die Theologie interpretiert wird in der folgenden Erörterung.⁵ Es geht einerseits um eine kritische Darstellung der Interpretationspraktiken, andererseits um eine konstruktive Interpretation derselben. Leitend ist dabei die These: *Theologie ist Interpretation*. Zu klären ist dann, ob und wie sie sich von anderen Interpretationen unterscheidet:

³ Etwa im Sinne Rudolf Bultmanns, der Glaube als Verstehen der Wahrheit verstand (Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, 4 Bde., Tübingen 1980/1968/1965/1984); vgl. Eberhard Jüngel, Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns, Heidelberg 1985, S. 52f.

⁴ Auch wenn eigens zu erörtern wäre, inwiefern die Theologie an dem Vollzug des Verstehens teilhat, das dem Glauben eigen ist.

⁵ Die Theologie zu interpretieren heißt, sie zum Gegenstand zu machen. Diese Selbstbezüglichkeit gehört zu jeder Wissenschaft und ist gar nicht zu vermeiden. Die gern karikierten Spitzfindigkeiten, wenn Theologen Theologen interpretieren, sind daher weder abwegig noch unwissenschaftlich.

1. Durch ihre *Gegenstände*?
2. Durch ihre *Methoden*?
3. Durch ihre *Themen*?
4. Durch ihre *Perspektive* und ihren *Horizont*?

1. Unterschied der *Gegenstände*?

Theologie interpretiert die *biblischen Schriften*, die der *Tradition* und alle übrigen *Zeugnisse*, die in dieser Hinsicht relevant sind.⁶ All das könnte auch von anderen Wissenschaften interpretiert werden und wird es faktisch auch (wenngleich meist weniger eingehend). Daher ist Theologie als Interpretation *dieser* ‚*Gegenstände*‘ nicht notwendig, sondern faktizitär.⁷ Für ihr Dasein gibt es allerdings plausible Gründe:

- *historische und kulturelle*: So gehört Theologie zum *Gedächtnis* einer Kultur, der das Christentum im Rücken liegt und damit den gegenwärtigen Horizont mitbestimmt. Diese Vergangenheit wird niemals bloß vergangen sein, sondern sie bestimmt die *Gegenwart* und deren Zukunft. Denn der *Erfahrungshorizont* bestimmt den *Erwartungshorizont*, von dem wir leben.⁸

- Zu diesen Gründen zählt auch ihre Rolle in *politischen und sozialen* Belangen. Wenn es um den Umgang mit werdendem und vergehendem ‚menschlichen Leben‘ geht oder um eine Kritik der ‚Deregulierung‘ und Entsolidarisierung etwa im Versicherungswesen, hat die Theologie ein Problembewußtsein, Kompetenzen und ein Verantwortungsbewußtsein gegenüber ‚Anderen‘, auf die man nicht leichtfertig verzichten sollte.

- Und zuletzt nicht am wenigsten hat die Theologie gute *pragmatische* Gründe, die ökonomieorientierten ‚Aufsichtsräten‘ der Universitäten unabweisbar plausibel zu sein hätten: die Funktion für die Ausbildung von Pfarrern und Lehrern.

Die Faktizität der Theologie ist demnach nicht beliebig, sondern bewährt und begründet.⁹ Sie hat zwar keine nur ihr eigenen Gegenstände, aber historische, gegenwärtige und künftige Funktionen, die nur sie wahrnimmt, die unverzichtbar sind und daher faktizitärer Grund genug sind, weiterhin Theologie zu treiben, zu fordern und zu fördern. Darin ist die Interpretation der Theologie ein Beispiel für Kontingenzen, die abstrakt zwar beliebig scheinen mögen, es historisch und kulturell aber keineswegs sind, sondern so wesentlich, wie der Horizont, in dem wir leben.

⁶ Seien es archäologische Zeugnisse, politische Dokumente, philosophische Texte oder die Schriften anderer Religionen.

⁷ Es gäbe die Universitäten und die christlichen Kirchen auch ohne die Theologie.

⁸ Vgl. Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft*. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a.M., 3. Aufl. 1995.

⁹ Und die Beweislast hätte der Veränderer zu tragen, etwa der, der meint, auf Theologie verzichten zu müssen.

2. Unterschied der Methoden?

2.1 Methodische Indifferenz

Methodisch unterscheiden sich die theologischen Interpretationspraktiken *kaum* von nicht-theologischen. Die Theologie hat keine Methoden, die andere nicht auch hätten, und andere Wissenschaften haben keine Methoden, die nicht auch in der Theologie verwandt würden, soweit sie hilfreich sind. Der Methodenkanon theologischer Interpretation ist daher grundsätzlich *offen*.

Ihre Interpretation hat auch keine *besondere* Nähe zu den Texten über die Partizipation an derselben Religion. Selbst wenn der Theologe in anderem Kontext seinen Glauben leben und bekennen mag, hat er dadurch keinen privilegierten Zugang zu den Zeugnissen dieses Glaubens.¹⁰ Gleiches gilt im übrigen auch für passionierte Hölderlin-Leser, die im Tübinger Turm ihre Texte meditieren mögen, damit aber ebensowenig privilegiertere Interpreten sind als akademische Leser.

2.2 Historische Kritik

Die theologische Interpretation ist sowenig ‚unmittelbar‘, wie sie einer *Autorität* folgt, die die Wahrheit des Interpretierten oder der Interpretation verbürgen könnte. Sie untersteht weder der Tradition, noch dem Papst noch auch der Kirche. Dem entsprechend ist die Geschichte der exegetischen Methoden (spätestens seit der Reformation) eine Geschichte des Zerfalls der Autorität von Kirche und Tradition, sowie (spätestens seit Spinoza¹¹) eine Geschichte des Zerfalls der fraglosen Schriftautorität. Denn die Schrift ist Tradition, vielschichtig und interpretationsbedürftig. Da die Autoritätskritik in der Regel durch Umbesetzungen funktioniert, tritt an die Stelle der alten meist eine neue, sei es ‚die Vernunft‘ oder deren Repräsentanten, große Gelehrte oder große Kommentare. Aber die Schriftinterpretation kann sich auch nicht auf die Größen ihres Fachs verlassen, ebensowenig wie auf Gesten der Ermächtigung, die von Stellung oder Reputation abhängen.

Theologische Interpretation von Texten ist, wie akademisch üblich, vor allem *historische Kritik*, regulativ möglichst ohne Konstruktion von Autoritäten. Dazu gehört die *Textkritik*, die im Quellenvergleich eine möglichst frühe Textstufe konstruiert. Schon der Textbestand der Bibel ist Resultat von Interpretation. Ist der Text konstruiert, zeigt sich ggf. an internen Brüchen, daß er literarisch geschichtet ist. Diese *Literarkritik* provoziert Rückfragen nach der mündlichen Vorgeschichte des Textes und nach parallelen Traditionen, die die *Traditionskritik* untersucht. Finden sich feste Formen wie rituelle Formeln, interpretiert die *Formkritik* den ‚Sitz

¹⁰ Ebensowenig wie ein kranker Arzt einen besonderen Zugang zu Patienten hätte oder ein krimineller Richter zum Angeklagten.

¹¹ Spinozas ‚Theologisch-politischer Traktat‘ (1670) exegesierte dezidiert ‚antiautoritär‘, gegen die Autorität der Kirche und des Dogmas. Insofern war seine Kritik mitnichten nur historisch, sie war gegenwartsbezogen. Und er exegesierte im Namen seiner rationalistischen Ethik, derzufolge göttlich an der Schrift nur das sei, was ‚vera documenta moralia‘ lehre. Insofern tritt die praktische Vernunft an die Stelle der Autorität des Dogmas. Die autoritative Auslegungsinstantz, der entscheidende Gesichtspunkt der Interpretation, bleibt also nicht vakant, sondern wird um- und gegenbesetzt. Exegese war und ist Dogmenkritik, von Spinoza über Reimarus zu David Friedrich Strauß und dessen Wiederholung bei Gerd Lüdemann.

im Leben‘ derselben. Und diesem *Rückgang* vom Text zu seinen Vorformen korrespondiert die Analyse seiner Erweiterungen in der *Redaktionskritik*. – Dieser klassische Methodenkanon wurde den Literatur- und Sprachwissenschaften folgend erweitert. Seit der Mitte des 20. Jhs. begann man sich an der *Synchronie* statt an der Diachronie zu orientieren, wie im Strukturalismus, der Semiotik und Semiologie, der Narratologie oder der Rezeptionsästhetik. Man orientiert sich an der *Endform* im ‚canonical approach‘; oder an politischen Fragen wie in der befreiungstheologischen und feministischen Exegese.

Diese Erweiterungen zeugen von der *Offenheit* des Methodenkanons der Interpretation. Aber sie zeigen auch, wie unscharf die Grenze von *Interpretation und Gebrauch* ist. Eco hatte diese Unterscheidung in Umlauf gesetzt, um sich von dekonstruktiven Lesern abzugrenzen, die seines Erachtens Texte nicht mehr interpretieren, sondern nur als frei flottierende Signifikanten gebrauchen. Gebrauch orientiert sich nicht mehr an der *intentio operis*, sondern nur noch an der *intentio lectoris*.¹² Nur, diese scharfe Abgrenzung ist einerseits zu *stark*. Sie müßte auch die theologische Exegese als Gebrauch verwerfen. Denn die lag sicher nicht in der Absicht ‚des Werkes‘ (geschweige denn der ohnehin obliquen Intention der Autoren). Sie ist andererseits zu *schwach*, denn sie schließt nicht die *Unterinterpretation* aus. Würde man die biblischen Schriften nur auf ihren *sensus historicus* hin analysieren, wären sie um ihre *Pointe* gebracht, im Leben des Christentums gebraucht zu werden. Und dieser Gebrauch, wie in der Verkündigung, liegt durchaus in der *intentio operis*. Scharfe ‚Grenzen der Interpretation‘ gegen den Gebrauch zu errichten, ist daher theologisch unangebracht – was nicht ausschließt, *bestimmte* Gebrauchsweisen für abwegig zu halten. Die *Interpretation der Theologie kann nicht vom Gebrauch der Texte absehen*. Denn ‚abusus non tollit usum‘. Der ‚politisch korrekte‘ Gebrauch ist ebenso abusiv wie einer, der die Texte historisch neutralisiert. Mit dem Gebrauch deuten sich bereits Horizont und Perspektive der Interpretation der Theologie an.

2.3 Wahrheitsindifferenz der Sinnorientierung

Im Streit um den rechten Gebrauch zeigt sich die ambivalente ‚*Brauchbarkeit*‘ der Schriften. Sie eröffnen und erfordern den Gebrauch, nur welcher als angemessen gilt, ist stets umstritten. Damit stellt sich die ihrerseits kritische Frage nach der vermeintlichen *Neutralität* der historischen Kritik. Inwieweit sind deren Interpretationsmethoden ‚neutral‘, wie frei flottierende Signifikanten, die man so oder so verwenden kann? Die historische Kritik war in ihren Anfängen dezidiert *antitheologisch* (antikirchlich und antidogmatisch) und *kann* auch weiterhin so verwandt werden. Aber das ist nicht notwendig. Denn auch Methoden sind nicht ‚intrinsic‘ antitheologisch, sondern selber bestimmungsfähig und -bedürftig im Gebrauch, wie sie ihrerseits *im* faktischen Gebrauch immer perspektivisch bzw. pragmatisch bestimmt *sind*.

Problematischer ist, daß die exegetischen Methoden meistens *semantisch* angelegt sind, strikt an der Frage des *Textsinnes* orientiert. Damit klammern sie die Frage nach dem *Wahrheitsanspruch* der biblischen Texte aus. Diese *Wahrheitsindiffe-*

¹² Umberto Eco, *Die Grenzen der Interpretation*, München/Wien 1992.

renz kann negatorisch angelegt sein: als *Destruktion* dieses Anspruchs. Sie kann aber auch als *Zurückhaltung* konzipiert werden, mit der ausgeklammert wird, worüber der methodische Interpret nicht zu entscheiden vermag. Wissenschaftlich ist die historische Kritik nicht in der Lage, über die Wahrheit religiöser Zeugnisse zu entscheiden. Das wäre ein Übergriff, der im katholischen Lehramt praktiziert werden mag, nicht aber in der wissenschaftlichen Theologie. Der Sitz im Leben dieser Frage ist das Leben der Christen, nicht die Exegese. Mit dieser Zurückhaltung (im Sinne einer *Epoché*) kann sich die historische Kritik von einem weitergehenden Gebrauch unterscheiden, sei er affirmativ oder destruktiv. Demgegenüber bringt sie das Vergangene zur Sprache, das unter dem Primat der Gegenwart¹³ nur schwer seinen Eigensinn entfalten könnte. Es ist die Pointe der *Diachronie*, der auf sie gerichteten methodischen Perspektive, gegenüber der Gegenwart eine Alterität darzustellen, die nie im gegenwärtigen Gebrauch aufgeht.¹⁴

2.4 Sachkritik

Eine Eigenart der Interpretation der Theologie zeichnet sich in der historischen Kritik bereits dort ab, wo deren Indifferenz *unzureichend* erscheint gegenüber dem Anspruch der Texte. Das beginnt angesichts inkonsistenter Aussagen in einem Text (wie in Röm 7,25), konkurrierender Ansprüche zwischen *verschiedenen* Texten (Pls, Mt, Jak), oder angesichts einer Spannung zwischen *Text und Thema* (die Frau schweige in der Gemeinde [1Kor 14,34], aber vor Christus im Glauben seien alle gleich, auch Mann und Frau [Gal 3,28]; oder 1Kor 15¹⁵). Angesichts derartiger Spannungen *kann oder sollte* die Interpretation es nicht vermeiden, sich in eigener Verantwortung zu äußern. So meinte Rudolf Bultmann, „daß ich meinesteils nicht auf die Sachkritik verzichten kann, die aus dem Text selbst erwächst“.¹⁶ Wenn Paulus in 1Kor 15 vom ‚Ende der Geschichte‘ rede, folge er der apokalyptischen ‚Weltanschauung‘. Die sei aber, so urteilt Bultmann selber, längst inakzeptabel geworden.¹⁷ Daher erfordere dieser Text eine Neuinterpretation, die sein Thema anders zu fassen habe.

Die Methode der *Sachkritik* stellt den Interpreten vor eine Aufgabe, bei der ihm nicht mehr der Blick in den Text weiterhilft – sondern nur eigene Urteilsfähigkeit,

¹³ Gegenüber der Präsenz des Subjekts oder der dominanten Synchronie der Zeichen.

¹⁴ Insofern sollten die synchronen Erweiterungen der historischen Kritik auch nicht den diachronen Horizont der Exegese verspielen. – Allerdings bleibt in dieser methodischen Indifferenz ambig, ob sich der historische Theologe damit nicht dem – noch zu erörternden – Anspruch entzöge, den diese Texte auch an ihn stellen. Nur ist darauf zu achten, daß die Methode nicht mit Fächern der Theologie oder gar Personen identifiziert wird. Historische Kritik betreiben nicht nur die Exegeten, sondern alle Theologen (zumindest sollte das so sein), und vice versa gehen nicht nur die Dogmatiker über diese Methoden hinaus, sondern auch die Exegeten, wenn sie sich über die Theologie des Alten oder Neuen Testaments äußern.

¹⁵ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, s. Anm. 3, I, S. 39ff.

¹⁶ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, s. Anm. 3, I, S. 44, vgl. S. 39. Vgl. ders., *Glauben und Verstehen*, s. Anm. 3, III, S. 186: „Angesichts der innerhalb des NT vorhandenen Differenzen erscheint mir eine Sachkritik als unumgänglich, die ihren Maßstab an den entscheidenden Grundgedanken des NT, oder vielleicht besser: an der Intention der im NT erklingenden Botschaft (Luther: ‚was Christum treibet‘) hat“.

¹⁷ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, s. Anm. 3, I, S. 52.

eine ‚theologische Kompetenz‘, die sich nicht aus der Methode der Textinterpretation allein ergibt. Die entdeckten Spannungen sind im hermeneutischen Vorgriff auf ‚den ganzen Paulus‘, ‚das ganze Neue Testament‘ und ‚die ganze Schrift‘ zu reflektieren. Dabei gilt es, ‚das Geringere vom Größeren‘ zu unterscheiden und in dessen Licht zu beurteilen – beispielsweise ob die Apokalyptik notwendiges Konstituens christlicher Theologie sei oder nicht; ob sie von der Eschatologie (des Paulus, des Markus, des Johannes, des 1 Johannesbriefes?) abgelöst wurde und wie selbige dann gegenwärtig zu verstehen wäre (etwa in Aufnahme und Umbesetzung der Existentialontologie?).

Damit gerät der Textinterpret an die ‚Grenzen der exegetischen Vernunft‘ und darüber hinaus. Denn er hat *selber als Theologe* zur urteilen mit Argumenten und mit Hilfe von nicht nur textanalytischen Schlüssen. Die sind nicht durch noch so genaue Lektüre zu gewinnen – zwar auch nicht *ohne* sie, aber doch nur durch einen hermeneutische Vorgriff ‚über die Grenzen des Textes hinaus‘ auf ein (i.S. von Peirce *abduktiv* gewonnenes) *Kriterium*, beispielsweise nur ‚was Christum treibet‘ sei apostolisch zu nennen. So urteilte Luther, die Soteriologie des Jakobusbriefes sei unhaltbar, nicht allein, weil sie im Widerspruch zur paulinischen stehe, sondern weil sie angesichts des *Themas* der Theologie, der Rechtfertigung allein aus Glauben, unzureichend sei.

Hier überschreitet der Interpret die Schwelle von historischer Kritik zur gegenwärtigen Konstruktion, von einer Interpretationsordnung zu einer anderen (in der die erste gültig bleibt). Dieser Schritt über den Text hinaus ist als methodische Differenz vermutlich keine Eigenheit der Theologie¹⁸ – sondern auch beispielsweise in der Philosophie gefordert –, aber wohin dieser Überschritt führt, das ist der Theologie eigentümlich: in das eigenverantwortliche theologische Urteil. Damit geht es nicht mehr allein um historische Analyse und Beschreibung, sondern um gegenwärtige *Fortschreibung*.

3. Unterschied der Themen

3.1 Differenz von Text und Thema

Die Interpretation der Theologie hat Gegenstände und Methoden, die für sie kennzeichnend, aber *nicht ihr allein* zu eigen sind. In der Interpretation begegnet sie dem Eigensinn dieser Texte. Der geht mit dem Anspruch einher, etwas über¹⁹ etwas vom Text *Unterschiedenes* zu dessen Thema eigenverantwortlich zu sagen, d.h. selber zu urteilen. Die hier vorausgesetzte Unterscheidung von *Text und Thema* erfordert eine methodische Differenz. Die Interpretation des *Textes* ist von der

¹⁸ Die Literaturwissenschaft kennt das Problem, das theologisch mit der Sachkritik bearbeitet wird: als Phänomen in der Literatur (etwa wenn Benn Hölderlin kritisiert) oder in der Literaturkritik. Allerdings über die Kritik des Gesagten hinaus selber das Wagnis eigenen Sagens zu riskieren, würde vermutlich die Zunftregeln der Literaturwissenschaft überschreiten. Das wäre der Weg in die Literatur – ins eigene Sagen über das schon Gesagte hinaus. Vgl. zu der Unterscheidung Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München 1992, S. 29ff, 110ff.

¹⁹ Besser wäre: etwas von etwas ... zu sagen.

Interpretation seines *Themas* zu unterscheiden. Es wird *anders* und *anderes* interpretiert, wenn es um das Wort vom Kreuz bei *Paulus*, um das Wort vom Kreuz *heute* oder um die Bedeutung des Todes Jesu geht.²⁰ Die Differenz scheint trivial, ihre Konsequenzen sind es aber nicht. Diese Differenz zu machen und vom Text zum Thema überzugehen, unterscheidet die Theologie beispielsweise von der Religionswissenschaft.

Zwar kann auch eine literatur- oder religionswissenschaftliche Interpretation *thematisch* orientiert sein. Sie würde dann verschiedene Texte zum Thema ‚Leid und Leidbewältigung‘ oder ‚das Heilige‘ zusammenstellen und vergleichen. Aber daraufhin würden weder Literatur- noch Religionswissenschaft sich *selber* (in eigener Rede) zu diesem Thema äußern. Denn das gälte als metabasis über die Grenzen der Wissenschaft hinaus. Im Vergleich²¹ von Religionen wird von den ‚partikularen‘, religionspezifischen Interpretationen eines davon unterschiedenen ‚allgemein religiösen‘ oder anthropologischen *Themas* unterschieden. Aber erstens würde ein Religionswissenschaftler die Grenzen seiner Wissenschaft verletzen, wenn er in eigener Perspektive eine Interpretation für vorzüglich hielte, zweitens liefe er Gefahr, religiös zu reden, wenn er eine eigene Interpretation dieses *Themas* wagt, und drittens würde er nicht im Blick und zu Gunsten einer Religionsgemeinschaft zu argumentieren haben, in deren kulturellem Horizont er lebt.

Interpretiert die Theologie *Themen* religiöser Texte, überschreitet sie eine wissenschaftlich übliche Distanz. Hier macht die Theologie einen zweiseitigen Unterschied, der für ihre Interpretation eigentümlich ist: Sie arbeitet in *eigener* Rede an den *Themen* religiöser Rede, ohne selber *religiöse* Rede zu werden.²² Das unterscheidet sie von anderen Wissenschaften, die ‚Religion‘ zum Thema haben, wie von der vorwissenschaftlichen Rede von und in der Religion. Würde die Theologie die selber zu verantwortende Arbeit am Thema, d.h. die direkte Rede des Theologen zum Thema, grundsätzlich vermeiden, wäre sie von der Religionswissenschaft oder -soziologie prinzipiell nicht mehr unterscheidbar und damit im Grunde durch selbige ersetzbar. Würde sie andererseits die Differenz zur religiösen Rede nicht mehr wahren, wäre ihr Ort an der Universität bzw. in akademischen Diskursen nicht mehr angemessen.

Warum aber soll die Theologie überhaupt diese prekäre Differenz machen? So zu unterscheiden kann von beiden Seiten leicht angegriffen werden. Der thematisierten Religion, von deren *Themen* in der Theologie die Rede ist, kann das als Übergriff oder als abstrakte Wiederholung gelten; die akademischen Nachbarn hingegen können es als unwissenschaftlich oder als Metabasis religiöser Rede in den Bereich der Wissenschaften abweisen.

Diese doppelte Unterscheidung angesichts dieser naheliegenden Einwände zu vermeiden ist in der Tat möglich und nicht mehr nur möglich, sondern zur *Zeit*

²⁰ Diese Differenz darf nicht als eine von Text(sinn) und zeichentranszendenter ‚Sache‘ mißverstanden werden. Das Thema ist nur in, mit und unter Zeichen gegeben, aber von bestimmten Zeichen als deren (selber zeichenförmiger) Bezug unterscheidbar.

²¹ Hier wird Religionswissenschaft auf die vergleichende reduziert; in einer hermeneutischen hingegen könnte das anders aussehen.

²² Der Unterschied ist sc. methodisch und regulativ. Denn faktisch wird diese Arbeit an den *Themen* auch vermieden oder aber die Differenz zur religiösen Rede wird nicht gewahrt.

ein ‚Trend‘: ‚Enttheologisierung der Theologie‘, indem sie in Religionswissenschaft oder -soziologie überführt wird. Das könnte wissenschaftsgeschichtlich der Ausgang der Theologie werden; allerdings auch ein herber Verlust. Denn wenn die theologische Differenz nicht mehr gemacht würde, unter Verlust einer theologisch argumentierenden Urteilsbildung, bliebe die religiöse Rede sich selbst überlassen. Es träte ihr keiner in Bezug auf die Themen dieser Rede kritisch gegenüber. Ihr historischer Horizont würde wohl enger und ihre argumentative Rechenschaftsfähigkeit wie ihre findige (topische) Orientierungsfunktion deutlich geringer. Die Entdeckung neuer Perspektiven auf ihre Themen würde beschnitten. Im akademischen Diskurs wäre das ein Verlust der Darstellung der jüdisch-christlichen Tradition, und zwar nicht als eine von anderen beobachteten Möglichkeiten, sondern als verantwortete Wirklichkeit des Horizonts, in dem sich der universitäre Diskurs ausgebildet hat und nolens volens bis heute bewegt.

Wenn die Unterscheidung im vorgeschlagenen Sinne gemacht wird, zeichnen sich *Themen und Probleme* ab, die der Interpretation der Theologie eigentümlich sind: alle ‚Loci‘ der Theologie, von Gott und Mensch wie von Schöpfung zur Vollendung; oder die expandierenden Themen von Ethik und Religionsphilosophie. Im Grunde alles Mögliche, was der Theologie relevant erscheint. Der thematische Horizont der Theologie ist offen – wie der methodische – und erweitert sich ständig. Daher bedarf es auch der theologischen *Forschung*. Wer dagegen meinte, in der Theologie gebe es ‚seit Ostern nichts Neues‘, würde mindestens in doppelter Hinsicht irren. Er vergäbe bezeichnenderweise ‚Pfungsten‘ und damit den imaginativ erinnernden Geist wie den ‚Geburtstag der Kirche‘, und damit auch Tradition und Geschichte, die mit ständig neuen Ansprüchen und Bedingungen die theologische Kompetenz herausfordern, nicht erst seit der Aufklärung.

Die thematischen ‚Gegenstände‘ sind der Theologie in anderer Weise zu eigen als ihre Texte. Können die auch von anderen historischen Kritikern bearbeitet werden und werden das auch, so ist das bei den genannten Themen faktisch nicht der Fall. Sofern (faktisch oder grundsätzlich) nicht zum selbst verantworteten Urteil, zum eigenen Sagen, *übergangen wird*, ist die Interpretation dieser Themen allein der Theologie zu eigen. Aber auch das ist einzuschränken. Den Übergang vom Text zu durchaus verwandten Themen vollzieht am ehesten die *Philosophie*, die von der Exegese platonischer Dialoge über die Idee des Guten auch zur eigenen Rede vom Guten übergeht. So handelt sie von Gott und Mensch, gelegentlich sogar von Leid und Heil, vom Bösen und dessen Überwindung. Aber sie arbeitet an diesen Themen (zumindest regulativ) voraussetzungslos. Ob das so sein soll oder kann, wäre eigens zu erörtern. Jedenfalls arbeitet sie nicht in theologischer Perspektive an diesen Themen, daher auch nicht an deren christlicher Verantwortung und Rechenschaft, und würde sich wohl kaum als *Fortschreibung* der christlichen Interpretation dieser Themen verstehen, sondern zumeist gerade davon abgrenzen.²³ Anscheinend kommt hier eine Innen-Außen-Differenz ins Spiel der Interpretationen, bei der die christliche in zu präzisierender Weise nicht ‚nur‘

²³ Es ist allerdings eine philosophische Arbeit denkbar, die diese Abgrenzungen nicht macht: einerseits die sogenannte vorkritische Philosophie, andererseits die ‚christliche Philosophie‘, wie sie sich an katholischen Fakultäten und kirchlichen Hochschulen findet.

Innen, sondern auf *beiden* Seiten zu stehen kommt, anders jedenfalls als im Außen der Philosophie.

3.2 Methoden der thematischen Interpretation

Der Übergang zum Thema provoziert andere *Methoden* als die der historischen Kritik, einerseits die klassische Logik, andererseits – in Finden und Darstellen der eigenen These – die von Topik, Rhetorik und Hermeneutik. Die Theologie kann ihre Themen allerdings mit den *unterschiedlichsten* Methoden und Theorien bearbeiten. Wie schon in *historicis*, so ist der methodische Horizont in thematischer Hinsicht *offen* und reicht von Logik, Sprachanalytik und Semiotik über die Phänomenologie bis zur Dekonstruktion. Erst deren Gebrauch in theologischer Perspektive macht (hoffentlich) einen Unterschied. In jedem Fall sind allerdings bestimmte Differenzen zu beachten: 1. etwas im Begriff zu fassen, 2. etwas als etwas zu interpretieren, und zwar 3. von jemandem und für jemanden, 4. im Begriff oder in der Metapher, und 5. daß die Interpretation entdeckt und erfindet.

1. Üblich war einst das ‚Collegium Logicum‘, geblieben ist davon die Orientierung an Schluß, Urteil und Begriff. Wenn man ein Thema klären will, wird es zumeist ‚auf den Begriff gebracht‘. Das heißt ‚Etwas wird (als etwas) begriffen‘, und nicht so oder so interpretiert. Die stärkste Form dessen ist die Logik des absoluten Begriffs, mit der man aber in Kauf nimmt, daß einiges auf der Strecke bleibt, was der Theologie gerade wesentlich ist: die kontingente Endlichkeit des Einzelnen, nicht zuletzt diejenige der Passion. Die starke Logik des Begriffs droht, die Phänomene zu bewältigen, denn diese Theorie ist das Phänomen auf den Begriff gebracht. Zurück bleibt dann ausgebrannte Endlichkeit. Das muß sc. nicht so sein, wenn man der Anschauung mit dem Begriff aufhilft. Aber die Logik der Subsumtion bedeutet in jedem Fall eine Einordnung, bei der alles seinen Platz zugewiesen bekommt oder andernfalls ‚draußen‘ bleibt. Darin ist die (problematische) Alternative von Besonderem und Allgemeinem leitend, derzufolge die singulären Ansprüche eines bestimmten Textes oder einer Perspektive nur zu schnell als ‚bloß partikular‘ gelten und Geltung nur beanspruchen könnten, wenn sie ‚allgemein‘ zur Geltung gebracht werden. Dabei bleibt das Außerordentliche, nicht im Allgemeinen Aufgehende zurück hinter der Ordnung der Geltung.

2. Wird etwas als etwas begriffen, wie ‚das Kreuz als Heilsgeschehen‘ oder die ‚Offenbarung als Geschichte‘, soll mittels des Bekannten das Unbekannte erhellt werden. Dabei wird das Unbekannte (das Fremde) kraft bestimmender Urteilskraft dem Bekannten subsumiert. So zu interpretieren zielt auf perspektivenunabhängige Geltung. Wenn beispielsweise zum Begriff Gottes gehört, daß er widerspruchsfrei zu denken sei, um möglich und wirklich zu sein, muß jeder in jeder möglichen Welt Gott exakt so denken. Dann sind alle Eigenschaften Gottes auf ihre Kohärenz zu prüfen. Hat man erst einmal das passende ‚als‘, den vollen Begriff, kann man aus ihm deduzieren oder auf ihn hin induzieren. Das Letzte an Differenz ist dann die quälende Alternative einer Theologie von oben oder von unten.

3. Daß (etwas als etwas) *von jemandem und für jemanden* interpretiert wird, also die *doppelte Perspektivität* der Interpretation,²⁴ gilt in der Orientierung am Begriff als sekundär und wird erst von der *Hermeneutik* (wie von pragmatischer Semiotik und Kulturtheorie) angemessen berücksichtigt.²⁵ Die Weitung des Horizontes vom Begriff auf den Satz, den Text, seinen Kontext und schließlich den kulturellen Zusammenhang überschreitet die Orientierung am Begriff. Diese Horizontweiterung und -überschreitung gilt nicht nur für das Interpretierte, sondern auch für den Interpreten. Zwei Welten treffen aufeinander oder, vorsichtiger gesagt, zwei Ordnungen. Die interpretierte wird thematisch im Horizont derjenigen des Interpreten und damit wohl oder übel *anders* gesehen als in ihrem historischen Entstehungszusammenhang. Zur Differenzsensibilität bedarf es der historisch genauen Interpretation, zur Kultivierung dieser Differenz allerdings auch des Übergangs zur gegenwärtigen und zukunftsorientierten Überschreitung derselben.

Diese Veränderung durch die Interpretation eigens zu erörtern, gehört zu den Regeln der Hermeneutik, klassisch gesagt: das eigene Vorverständnis zu reflektieren. Das kann nicht heißen, es einzuklammern oder auszuschalten, sondern allenfalls, dessen Einfluß auf die Interpretation wahrzunehmen (und zu steuern). Geht es der historischen Kritik um eine regulative *Indifferenz* dem Thema gegenüber, oder zumindest um eine methodische Einklammerung der eigenen Perspektive, geht es der Hermeneutik um die *Differenz* zwischen Eigenem und Anderem, ein *Differenzbewußtsein* und um einen *dem Anderen* gegenüber verantwortlichen *Umgang* mit dieser Differenz. Da das Andere im Blick auf das Thema allerdings nur *ein* Anderes neben Anderem ist, gilt die Verantwortung auch gegenüber zeitgenössischen und künftigen Anderen. Dem Thema gegenüber steht man in einer diachronen *Interpretengemeinschaft*, in der keiner privilegiert ist. Das heißt auch, daß keiner sich auf die Autorität der früheren oder größeren zurückziehen kann, wenn es um die *selber* zu verantwortende Interpretation geht.

4. *Etwas* zu begreifen und *als etwas* zu interpretieren ist ein zu enges Modell. Das zeigt sich auch an den Sprachphänomenen von Metapher und Gleichnis, die etwas *durch etwas bleibend anderes* interpretieren. Zielt der Begriff auf die Identität und Bestimmtheit des Begriffenen, so die Metapher auf das Verstehen durch *Differenz* in einem ‚unbegrifflichen‘²⁶ *Sprachvollzug*. Sie subsumiert nicht den Einzelfall unter Bekanntes, sondern stellt das Neue durch Anderes prägnant irritierend dar, und zwar in religiöser Rede meist im Horizont der Lebenswelt, aber ohne es darin als ‚gewöhnlich‘ aufgehen zu lassen. Die Metapher (und verwandte Figuren) nimmt einen Umweg zum Thema, in der Hoffnung, daß der erhellend und erschließend ist, ohne das Thematische zu integrieren, also ohne seine Differenz im Interpretament aufzuheben.

²⁴ Wenn man nicht ‚one-to-one‘ konzipieren will (der Einzelne vor Gott etwa), wäre hier von Pluralperspektivität zu sprechen, wie hinsichtlich der Kontingenz von ‚multipler Kontingenz‘.

²⁵ Darin kommt unübersehbar bereits eine Perspektive dieser Interpretation der Theologie (im gen. obj.) zum Ausdruck. Das muß auch so sein, wenn man dem hermeneutischen Kriterium der Transparenz zum Zwecke der Widerlegbarkeit gerecht werden will.

²⁶ Vgl. Hans Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt a.M. 1979, S. 75ff; vgl. dazu Philipp Stoellger, *Metapher und Lebenswelt*. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Tübingen 2000, S. 264ff.

Damit wird die *Sprachgestalt* des Interpretierten wie der Interpretation relevant, und zwar nicht nur der einstigen Interpretation, sondern auch der gegenwärtigen. Denn wenn im Text das Thema metaphorisch dargestellt wird, und dieser Umweg für das Thema und den Umgang mit ihm wesentlich ist, dann kann ihn die spätere Thematisierung nicht einfach abkürzen. Das Äußerste dieser hermeneutischen Lesart ist es, wenn *im Text das Thema als bestimmte Sprachform* zur Darstellung kommt: etwa *das Reich Gottes im Gleichnis als Gleichnis*, wie die neuere Gleichnisforschung meint.²⁷ Mit dieser *Übertragung* des Themas in die Sprachform – was für den späteren Leser als (auffällig gut) gelungene Koinzidenz erscheinen kann – wird die Differenz von Text und Thema vor einer falschen Alternative bewahrt: In der Arbeit am Thema bleibt der Text nicht auf der Strecke und in der Arbeit am Text ist nicht das Thema nebensächlich, sondern im Text *als dessen Sprachgestalt* präsent. Wenn für das Thema seine Sprachform so wesentlich ist wie für das Reich Gottes die Gleichnisse, folgt daraus, daß auch dessen theologische Interpretation nicht von dieser Sprachform absehen kann: Die Interpretation des Reiches Gottes muß dann ihrerseits gleichnishaft oder in verwandter Weise figürlich werden, auch am Ort der Theologie, wenn sie nicht in ihrer Interpretation der Einsicht in die Irreduzibilität und Signifikanz der Sprachgestalt widersprechen will. Die thematische Interpretation der Theologie ist dann nicht mehr ohne Gleichnisse und Metaphern denkbar, auf die ‚Gefahr‘ hin, der religiösen Rede sehr nahe zu kommen.

5. Das Reich Gottes kommt in der Rede von ihm ihr selber nahe, gelegentlich gefährlich nahe. Angesichts dieser Nähe geht es der theologischen Interpretation um die Wahrnehmung und Wahrung von Differenzen, wie der von Reich Gottes und Lebenswelt. Ein mögliches Paradigma dieser Differenz in der Nähe wäre der *Umweg* der Metapher. Vom Abweg ist er zu unterscheiden, insofern er nicht wegführt von seinem Thema, wie es die Dissemination versuchen könnte. Vom direkten Zugriff im Begriff ist er zu unterscheiden, indem er einen Sprachraum der Differenz eröffnet und offen hält. Von einer Subsumtion bleibt er zu unterscheiden, weil sich die Metapher der Integration in den Begriff widersetzt.

Darin figuriert sie als die Sprachgestalt des Anspruchs, der in ihrer Rede zur Darstellung kommt. So gesehen kann die figürliche Rede der Religion theologisch nicht nur beobachtet und beschrieben, sondern – weil sie für die Themen wesentlich und unvermeidlich anspruchsvoll ist – muß sie auch *fortgeschrieben* werden in selber zu verantwortender Varianz. In einer so gearteten Interpretation geht es notwendig auch um das *Entdecken und Erfinden* von gegenwärtig passenden Figuren der Rede und neue Übertragungen in neue Kontexte. Das eigene Sagen,

²⁷ So die These von Eberhard Jüngel (Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, Tübingen, 6. Aufl., 1986) und Hans Weder (Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen, Göttingen, 3. Aufl., 1984) im Anschluß an Rudolf Bultmann und Ernst Fuchs. Diese prägnante Zuspitzung kann sc. bestritten werden, etwa als Überinterpretation oder sprachphilosophische Fixierung des Themas auf eine Sprachform. Aber die damit gesetzte Differenz zu einer Metaphern oder Gleichnisse reduzierenden Begriffsorientierung wäre von dieser Kritik noch nicht getroffen. Vgl. dazu Philipp Stoellger, Jesus ist Christus'. Zur symbolischen Form der Christusmetapher und einigen Folgen für die systematische Theologie. In: Jörg Frey/Jan Rohls/Ruben Zimmermann (Hg.), Metaphorik und Christologie, Berlin/New York 2003, S. 319–343.

die Interpretation in ‚direkter‘ Rede, erfordert Invention und Imagination wie Topik und Rhetorik.

Topisch an der thematischen Interpretation der Theologie ist bereits das Finden des ‚eigentlichen‘ Themas eines Textes (quod res est, und zwar in der jeweiligen perspektivischen Brechung, die die Pointe setzt), etwa ob es im Neuen Testament vor allem um die Rechtfertigung des Sünders geht, um die Vollendung der Schöpfung, oder um die Befreiung aus sozialen und religiösen Abhängigkeiten. Im rechten Unterscheiden des Themas liegt eine Wahl, die eigens zu verantworten ist – und in der sich die Perspektive des Lesers zeigt. Topisch ist auch das Finden einer Perspektive der Interpretation in einer aktuellen Situation. In ihr geht es nicht nur um das Gewährwerden des eigenen Vorverständnisses, sondern um die *Artikulation* des eigenen Verständnisses jenseits der Lektüre. Dazu bedarf es der *Invention und Imagination*, der ‚Gedankenexperimente‘ – zum Beispiel was sich ergeben würde, wenn man die Interpretation Christi nicht von den Metaphern der Inkarnation oder der Auferstehung her entwirft, sondern davon ausgeht, daß christliche Theologie Interpretation der *Passion* Christi ist.²⁸

6. Ein Beispiel für die oben genannte theologische Aneignung einer nicht-theologischen Interpretationsmethode ist die Hermeneutik von Bultmann und Fuchs, die von Heidegger und Jonas angeregt wurde – allerdings nicht ohne sie theologisch eigenständig zu gebrauchen. So tritt bei Bultmann an die Stelle der vorsokratischen Ontologie die neutestamentliche Theologie, besonders die von Paulus und Johannes; an die Stelle von Hölderlins Erwartung des kommenden Gottes tritt die neutestamentliche Eschatologie und an die Stelle von dessen Poesie treten die Reich-Gottes-Gleichnisse.²⁹ Ohne das weiter auszuführen zeigt sich daran: *die Theologie der Interpretation verändert die Interpretation der Theologie*. Die theologische Perspektive bestimmt den *Gebrauch* der Interpretationsmethode. Wie der Gebrauch eines Wortes seine Bedeutung bestimmt, so ändert er auch die Bedeutung einer Methode. Denn Methoden mögen ‚per se‘ neutral sein, sind es faktisch aber nie, sondern stets von ihrem Gebrauch bestimmt (wie er schon ihre Erfindung bestimmte).

Die theologische Aneignung von Heideggers Hermeneutik operierte allerdings mit einer starken These. Die historischen Faktizitäten wie die mythische Sprachform und die kulturellen Eigenarten seien im Grunde ‚bloß‘ kontingent im Sinne von jederzeit ‚anders möglich‘. Wesentlich sei das ‚Daß‘ des Todes Jesu. Das Kerygma sei ablösbar von seiner kulturellen Sprachgestalt und vom mythischen Weltbild in das heutige zu übertragen. Diese ‚Lösung‘ war nur möglich durch eine Hintergrundtheorie, kraft derer Geschichte, Gegenwart und Zukunft über die Struktur der *Geschichtlichkeit* vermittelt wurden, also mittels einer ontologischen und anthropologischen Metatheorie. Darum wurde gestritten, denn, so der Einwand, es gebe keine ‚neutrale‘ Anthropologie oder Ontologie, die als unparteiische Vermittlungsinstanz von Theologie und Philosophie fungieren könne. Was

²⁸ Vgl. Philipp Stoellger, Deutung der Passion als Passion der Deutung. Zur Dialektik und Rhetorik der Deutungen des Todes Jesu. In: Jörg Frey/Jens Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu, Tübingen 2005 (im Druck).

²⁹ Vgl. näherhin Matthias Jung, Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger, Würzburg 1990.

der Mensch ist und *wer* er ist, wird nie neutral formuliert, sondern immer und nur ‚jemeinig‘, also perspektivisch.

Allerdings ist auch in anthropologischer Hinsicht eine *regulative* Indifferenz gegenüber bestimmten Perspektiven möglich. Manche Themen und Strukturen kommen in so gut wie jeder Perspektive auf den Menschen in den Blick: etwa Geburt und Tod, Lebenszeit und Weltzeit, Natur und Kultur, Sinn und Unsinn oder ego und alter. Eine vermeintlich *aperspektivische* Theorie dieser Themen als Metatheorie wäre hermeneutisch selbstwidersprüchlich. Sie würde die regulative Einklammerung der Perspektivität ‚beim Wort‘ und diese Theorie als neutrale, allgemeingültige Beschreibung nehmen – und damit einen ‚unhermeneutischen‘ Grund der Verständigung voraussetzen. Nimmt man hingegen die Themen der Anthropologie, bestimmte Strukturen und Regelmäßigkeiten als *gemeinsame Themen* verschiedener Perspektiven, entfalten sie *topische* Qualität. Sie fungieren als Kreuzungen der Kommunikation, als Orte, an denen sich differente Perspektiven begegnen und sich Übergänge der Verständigung eröffnen.

Insofern sind die Themen der Theologie nicht nur für sie selber signifikant (zumindest in ihrer Perspektive). Sie sind zugleich Figuren des Übergangs und der möglichen Begegnung mit anderen Perspektiven auf diese Themen. Hier entdeckt die Interpretation der Theologie im gen. obj., mit Wittgenstein zu sagen, ‚Zwischenglieder‘, die der Interpretation der Theologie im gen. subj. Übergangsräume zu anderen Perspektiven eröffnen. Die Orientierung an einem Thema, an dem auch andere arbeiten, ist damit nicht nur eine ‚zentrifugale‘ Orientierung, bei der jede Perspektive nur auf möglichst eigene Weise liest und schreibt, sondern es eröffnet eine Zusammenarbeit, in der man sich gemeinsam orientieren kann. Dabei werden die Perspektivendifferenzen nicht übergangen, sondern durch die Themen ‚differenzwährend‘ vermittelbar.

7. Was das heißt, läßt sich anthropologisch am Beispiel ‚des Anderen‘ verdeutlichen – oder wenigstens andeuten. In sehr verschiedenen Perspektiven wie der Philosophie, Soziologie, Ethik, Psychologie, Ethnologie, Kunst- und Literaturwissenschaft, Religionsphilosophie und Theologie u.a. bekommt man es mit dem wie auch immer verstandenen ‚Anderen‘ zu tun.³⁰

‚Der Andere‘¹ (in einem ersten Sinn) kann unter Leitung der ersten Person Singular vom Ich her verstanden werden kraft der ‚Empathie‘ oder nach Maßgabe transzendentaler Subjektivität. Auf diese Weisen hat auch die Theologie das Verhältnis von ego und alter konzipiert. Aber in theologischer Perspektive ist mindestens zweierlei bemerkenswert. Sowenig das Ich letzte Klarheit über sich selbst hat, sowenig über den Anderen. Daher ist das Verstehen des Anderen ursprünglich und letztlich sehr begrenzt. Und der Andere wird anders verstanden, sofern ich Kreatur des Schöpfers bin und mit mir auch der Andere. Das Verstehen des Anderen wird dann vermittelt über das Verstehen des Anderen als Kreatur. Ein Urteil über ihn ist ursprünglich und final Gottes Sache. Insofern ist der Andere meinem Verstehen zu recht entzogen. Die damit dominante ‚Figur des Dritten‘ vermittelt und begrenzt den Primat der ersten Person – sofern nicht die Perspektive Gottes spekulativ als ‚Supersubjekt‘ konzipiert wird.

³⁰ Im Folgenden sei der Kürze wegen das Problem auf den personalen Aspekt reduziert und der impersonale vernachlässigt.

‚Der Andere‘² kann als gefährliche Alterität in der Tradition Hobbes gelten oder als Feind im Sinne C. Schmitts. In theologischer Perspektive ist dieses Schema im Grunde unpassend, da Gott gegenüber alle Menschen seine Geschöpfe sind, spätestens seit der Universalisierung der Anthropologie der jüdischen Weisheit und der Propheten. Nur ist das Freund-Feind-Schema dennoch immer wieder theologisch aufgegriffen worden. Der Andere ist dann der ‚Nicht-Christ‘ oder sogar die anderen christlichen Konfessionen, also alle die Anderen, die nicht den eigenen Glauben teilen. Diese feindlich konzipierte Alterität ist der theologischen Kritik ebenso fähig wie bedürftig, einer Kritik, die die Theologie zwar mit eigenen Gründen, aber durchaus in mit anderen konvergenter Perspektive formulieren kann. Nicht nur geteilte, sondern auch gemeinsam abgewiesene Thesen bilden hermeneutische Übergänge.

‚Der Andere‘³ kann im Sinne von Levinas als mich in die Verantwortung stellender *Fremder* ‚verstanden‘ werden, damit unter dem Primat der zweiten Person Singular.³¹ Er ist weder ‚ein Fall‘ allgemeiner Humanität noch eine Übertragung von ego auf alter. Daher ist der fremde Andere vor allem Verstehen der Grund meiner Verantwortung, die ich nie gewählt habe, sondern in der ich mich immer schon vorfinde. Entscheidend ist dann nicht die Präsenz meiner Subjektivität, in der ich alles Wahrgenommene versammle, sondern die Gegenwart des Anderen, in der ich präsent bin, bevor ich dessen gewahr werde. So gesehen ist mein Verhältnis zum Anderen von ihm her und auf ihn hin bestimmt. – Theologisch läßt sich das Verhältnis zum Anderen durchaus im Sinne von dessen Vorgängigkeit, seiner *anderen* Gegenwart und unserer Verantwortung verstehen. In theologischer Perspektive ist der Andere allerdings jeder *Nächste*, den ich *lieben* soll. Die Verpflichtung zur Nächstenliebe gründet nicht im Anderen als Kreatur, sondern im Schöpfer. Und die Verantwortung ist nicht ein Gesetz, sondern folgt dem *Liebesgebot*.

Darin zeichnet sich eine vierte Differenz ab: ‚Der Andere‘⁴ ist die (bereits erwähnte) ‚Figur des Dritten‘, der als ‚Mittler‘, unbeteiligter Beobachter (als Modell der Moralphilosophie oder der Wissenschaft) oder als Richter gelten kann. In theologischer Perspektive wäre er entweder der gerechte Gott, der die Tora gegeben hat und bzw. oder der, der gnädigerweise am Kreuz selber das Gesetz erlitten und erfüllt hat. Daß hier keine Alternative besteht, zeigt die paulinische und lutherische Dialektik von Gesetz und Evangelium. Sie vermittelt die Differenz des gerechten und des gnädigen Gottes, da der gerechte Gott der gnädigerweise den Menschen gerechtmachende ist. Damit zeigt sich, daß ein thematischer Übergang bei zunehmender Präzisierung einer Perspektive zur wechselseitigen Differenzschärfung führen kann, in der die Eigenarten bei noch so großer thematischer Nähe immer noch größer werden.

³¹ Die Dominanz einer grammatischen Form kann sc. weiter konjugiert werden: nach Maßgabe der ersten Person Plural im Pragmatismus oder der Sozialphilosophie; nach Maßgabe der Intersubjektivität; als Aufgabe des Übergangs von der ersten zur zweiten (oder v.v.) hin zur dritten Person (Singular oder Plural) etc. Es geht hier nicht um vollständige Kombinatorik, sondern um das Beispiel eines Topos als Übergangsfigur der thematischen Interpretation.

4. Unterschied der *Perspektive* und des *Horizonts*

In der Interpretation von Themen, die Übergänge eröffnen, wie ‚der Andere‘ kann die Theologie *verschieden* verfahren, verallgemeinernd, differenzorientiert, kulturspezifisch vergemeinschaftend etc. In jedem Fall aber bestimmt dabei die *Theologie der Interpretation die Interpretation der Theologie*. Programmatisch formuliert: an einem Thema, das man mit anderen teilt, zeigen sich bei genauerer Hinblindsightnahme oder auf die Dauer des Diskurses immer deutlicher die Eigenarten der beteiligten Perspektiven. Offen und fraglich ist dabei, ob man sich bei noch so großer Differenz in einem immer noch größeren gemeinsamen Horizont bewegt, oder ob es sich bei den Differenzen um Horizontverschiedenheiten handelt.

1. *Identitätsorientierung*: Man kann bei noch so großer Differenz eine immer noch größere *Identität* voraussetzen, oder bei noch so großer Unähnlichkeit eine ‚immer noch größere Ähnlichkeit‘. Dann wäre ‚im Grunde immer dasselbe‘ gemeint, nur verschieden interpretiert, so daß hinter den Differenzen eigentlich Identität herrscht. So wird im Dialog der Religionen gern vorausgesetzt, es gehe allen um denselben Gott, der nur verschieden verstanden werde. Ob dem so sei, wird dann nicht mehr gefragt. Verständigung ist dann final Einigung, und die Differenzen gelten als marginal. Daß gerade die entscheidend sein können, wird dabei leicht verdrängt. In dieser Weise werden die *Topoi*, die hermeneutischen Orte, zu Gemeinplätzen: Christus etwa wird dann zum Symbol der Menschlichkeit Gottes.

2. *Differenzorientierung*: Demgegenüber kann man auch bei noch so großer Identität eine immer noch größere *Differenz* in der Interpretation entdecken. Dann bleibt grundsätzlich fraglich, ob bei gemeinsamem Thema in verschiedener Interpretationsperspektive ‚wirklich‘ von ‚demselben‘ die Rede ist. Auch wenn Christus noch so sehr als Prophet und Prediger erscheinen mag, ist das nicht alles und in christologischer Perspektive nicht einmal entscheidend. Erst in seiner Eigenart und Differenz zeigt sich, worauf es ankommt. Die hermeneutische Tradition der Theologie präferiert diese *Differenzorientierung*, und *Differenzsensibilität* ist eine hermeneutische Tugend. Die Interpretation gewinnt ihre Pointe darin, den Anderen nicht einfach zu ‚begreifen‘, sondern dessen an ihm gewahr zu werden, was nicht im Verstehen aufgeht.³² Am Beispiel der Ökumene hieße das, es ginge nicht um eine ursprüngliche oder finale Konvergenz der Konfessionen, sondern um eine Kultivierung ihrer Differenzen.

3. *Chiasmus*: Als dritte Möglichkeit bleibt die der *Vermittlung* von Identität und Differenz, also die Dialektik. Will man dabei ‚auf Hegel verzichten‘ (Ricœur), braucht man eine Reflexionsfigur, mit der Differenz nicht einfach ‚aufgehoben‘, sondern gewahrt wird (ohne damit von Gnaden eines ‚dritten‘ Ortes her gesetzt zu werden). Soll sie andererseits nicht indifferent auseinanderdriften, sondern aufeinander bezogen werden, ohne auf eine über- oder vorgeordnete Vermittlungsinstanz zu rekurrieren, könnte man auf intersubjektive oder pragmatistische Vergemeinschaftung setzen. Damit könnten allerdings die starken Differenzen, was

³² Andererseits im Verstehen des Anderen die Individualität der eigenen Perspektive immer noch besser zu verstehen.

‚außerhalb‘ der gemeinsamen Ordnung bleibt, nur als Restbestand oder Störung erscheinen. Statt nach einem ‚immer-schon-vermittelt-Sein‘, auf das man als vermeintlich stabile Gegebenheit rekurrieren könnte, wäre nach dem Diesseits der Vermittlung und nach deren Genesis zu fragen. Andernfalls würde man mit einer starken Vermittlungstheorie die Probleme der Differenz (etwa von Anspruch und Antwort, von Woher und Interpretation) als immer schon ‚gelöst‘ ansetzen, wobei diese ‚Lösung‘ nur durch das vorausgesetzte Theorem ‚gegeben‘ wäre.

Als Alternative sei die *topische* Figur einer ‚Kreuzung‘ vorschlagen im Modell des *Chiasmus*,³³ und zwar nicht als Wiedereinander statischer Größen, sondern als Geschehen einer asymmetrischen Kreuzung von Anspruch und Antwort. Das Woher und Woraufhin der Interpretation ist der ihr vorgängige Anspruch, sei es der der Schrift oder der der Nächsten und in beidem der desjenigen, auf den das Glaubensleben zu antworten sucht. Der Andere provoziert die Arbeit der Interpretation, geht in ihr aber nicht auf, sondern in ihr vollzieht sich eine wechselseitige Individuation. Im Chiasmus ist der Anspruch des Anderen (sei er beispielsweise Text oder Person) dem eigenen Interpretieren gegenüber vorgängig, das Verhältnis also asymmetrisch. Sein Anspruch kann nicht ohne Antwort bleiben. Wir können auf ihn nicht nicht antworten.³⁴ Die Interpretation und deren theologische Verdichtung im eigenen Sagen sind solche Antworten auf den Anspruch des Anderen (sei er diachron oder synchron). Dem entspräche auch Eberhard Jüngels Grundsatz: „daß der Mensch *vor* allem jeweils eigenen Reden immer schon *angesprochen* ist“.³⁵ Diese Grundfigur von Anspruch und Antwort könnte weiter entfaltet werden nach den *Modi* und ‚Tönungen‘: dem Anspruch des Gesetzes wird man anders antworten als dem des Evangeliums. Die Antwort als Dank oder Weitergabe wird anders verfahren als die der historischen und argumentativen Fortschreibung, die der vermeintlich neutralen Beobachtung oder die der zurückweisenden Kritik.³⁶

Problematisch bleibt an diesem Modell, daß sich die Interpretation in einem komplexen Anspruchsgefüge sehr verschiedener Anderer vorfindet, so daß es der Orientierung bedarf, wem wie zu antworten sei. Für die *religiöse Rede* gilt, daß Gott der erste Andere ist, vor dem alles Tun und Lassen wie das eigene Sagen verantwortet wird. Von hier aus wäre beispielsweise das Gebet als Antwort zu interpretieren. In der christlichen Lebensführung wird in der verantwortlichen Antwort auf den Anspruch des Nächsten allerdings das Orientierungsproblem wieder aufbrechen. Sich im Antworten orientieren ermöglicht die Schrift, die zu dieser Orientierungsleistung der historischen und systematischen Interpretation bedarf. Hier schließt sich der Zirkel der Interpretation – um der Öffnung des Schriftge-

³³ Im Anschluß an die Phänomenologie Maurice Merleau-Pontys, Paul Ricœurs und Bernhard Waldenfels. Zu vergleichen wäre die Figur der Paradoxierung.

³⁴ Maßgeblich für diese Skizze ist Bernhard Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt a.M. 2002, S. 14ff, 99ff.

³⁵ Eberhard Jüngel, *Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik*. In: Ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München 1990, S. 110–131, 129. Er fährt fort: „Der Mensch ist das auf sich selbst angesprochene Wesen. Auf sich selbst angesprochen ist er auch auf alles andere ansprechbar“.

³⁶ Zur Entfaltung der Gestalten der Antwort vgl. Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt a.M. 1994, bes. S. 320ff.

brauchs willen. In der Interpretation der *Theologie* ist dieser ultimative Anspruch ‚coram deo‘ eingeklammert (nicht ausgeklammert!). Der Andere, dem die Theologie antwortet, ist vor allem der diachrone Andere in der Gestalt der Schrift und der Tradition der Interpretation sowie die verschiedensten synchronen Anderen inner- und außerhalb der Theologie.³⁷

4. *Perspektive und Horizont der Interpretation*: Der Gang der Reflexion auf die Interpretation der Theologie und die dabei maßgebliche Theologie der Interpretation führte vom *Was*, *Wie* und *Wovon* der Interpretation über das *Wodurch* zum *Wofür* und *Woraufhin*: von der Interpretation von Texten und Themen, über den Umweg der Interpretation ‚durch etwas bleibend anderes‘ der Gleichnisse und Metaphern hin zur Frage, *woher*, *für wen* und *woraufhin* interpretiert wird. Die theologische Differenz der Interpretation besteht demnach nicht in materialen oder substantiellen Beständen, sondern an den Themen und deren Interpretation *zeigt* sie sich ‚lediglich‘. Was sich hier zeigt, ist der Horizont, in dem wir interpretieren, und die Perspektive, in der wir antworten. Die Differenz theologischer Interpretation ist eine Differenz von *Perspektive und Horizont*.³⁸

In der jeweiligen Antwort auf das *Woher* der Interpretation zeigen sich Perspektive und Horizont der ‚Theologie der Interpretation‘, d.h. inwiefern in der *antwortenden* Interpretation die ‚theologische Differenz‘ leitend ist. Und es zeigt sich die Präferenz des Anspruchs, worauf oder wem man antwortet und was man dabei übergeht. In der eigenen Antwort trägt jeder Interpret mehr oder weniger den Ansprüchen der einen oder anderen synchronen Anderen Rechnung (nolens oder volens). Die Interpretation der Theologie lebt allerdings nicht *von* der Gegenwart, sondern von ihrem diachronen *Woher*. Aber sie lebt *für* die Gegenwart und damit *für* die synchronen Anderen. Diese ‚Selektion‘ liegt teils vor der bewußten Wahl und kann soweit nur ex post thematisch werden in hermeneutischer Aufklärung; teils ist sie von einer Wahl bestimmt, zu der es der topischen Kompetenz bedarf, das ‚rechte Wort‘ zu finden auf den Anspruch.

Versteht man Religion als eine Lebensform, ist die Theologie eine Interpretationsform im Horizont der Religion *und* ihm gegenüber. Diese duplizierte Konstellation ‚im‘ und ‚gegenüber‘ dem Horizont der Religion ist prekär. Darin kehrt die eingangs angedeutete Erwartung an die Theologie wieder, nicht ‚nur‘ Interpretation, sondern eine ‚teilnehmende‘ Darstellung der Religion zu sein. Dieser Anspruch fordert angesichts der vorgeschlagenen Differenzierungen zuviel und zuwenig: zuviel an religiöser Rede von der Theologie und zuwenig an davon unterschiedener Interpretation. Die Erwartung zeigt damit ein zu geringes Differenz-

³⁷ Hier kann man streiten; aber die basale Orientierungsfunktion der Schrift scheint mir dafür zu sprechen, daß vor allem ihr zu antworten ist, daß die Interpretation ihr Rede und Antwort zu stehen hat. Das setzt voraus, daß sie nicht nur ‚zu verstehen‘, sondern auch auf sie zu antworten ist.

³⁸ Vgl. zur Ausführung des hier in Anspruch genommenen phänomenologisch-hermeneutischen Modells von ‚Perspektive und Horizont‘: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger, *Perspektive und Wahrheit*. Einleitende Hinweise auf eine klärungsbedürftige Problemgeschichte. In: Ders./ders. (Hg.), *Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation*, Tübingen 2004, S. 1–28; Philipp Stoellger, *Wirksame Wahrheit. Zur effektiven Dimension der Wahrheit in Anspruch und Zeugnis*. In: ebd., S. 333–382.

bewußtsein von religiöser und theologischer Antwort und von inner-, inter- und nicht-religiösen Ansprüchen, auf die die Theologie nicht nicht antworten kann.

In differenzierter Weise antwortet die Theologie allerdings auch auf diese lebensweltliche Erwartung. In der Interpretation ist stets ein ‚Gravitationszentrum‘ wirksam, in der historischen Interpretation die Vergangenheit, auf deren Zeugnisse geantwortet wird. Dieser diachrone Anspruch begegnet der üblichen Anziehungskraft der Gegenwart, der des Interpretieren und seines zeitgenössischen Horizontes. Demgegenüber ist die Interpretation der Theologie *exzentrisch*: nicht die Gegenwart des Interpretieren ist zentral für die Interpretation, sondern die Gegenwart des Anderen. *Für ihn* und *auf ihn hin* interpretiert die Theologie, also nicht um ihrer selbst willen, etwa um ihre Ansprüche ‚geltend zu machen‘. In dieser Orientierung der Interpretation gründet die Selbstbestimmung der Theologie als einer *praktischen Wissenschaft*. Sie verfährt nicht als Beobachtung und nicht ‚rein deskriptiv‘, sondern ‚es geht ihr um etwas‘, genauer gesagt um den Anspruch des Anderen und die eigene Antwort darauf. Daher ist sie ggf. auch kritisch und normativ gegenüber (in ihrer Perspektive gesehen) abwegigen Ansprüchen.³⁹ *Praktische Wissenschaft* heißt, die Interpretation der Theologie ist *Interpretationshandeln* in christlicher Perspektive.⁴⁰

Das kann heißen, den christlichen Glauben affirmativ zu verantworten. Es kann aber auch heißen, dem christlichen Glauben kritisch zu antworten. Denn die Antwort ist mehr als die Beantwortung einer Frage, sie ist auch mehr als die reine Passung zum Anspruch, sondern geht in eigener Verantwortung auch darüber hinaus. Sie sagt meist mehr, als *ein* Anspruch von ihr erwartet. Wenn von der Theologie beansprucht wird, ‚wissenschaftlich‘ zu verfahren und sich jeder metaphorischen Rede (gar von Gott) zu enthalten, kann sie dem kritisch begegnen, wie oben geschehen. Denn ihre Texte und Themen provozieren metaphorische Rede und ein eigenes Sagen. Wenn von der Theologie gefordert wird, den Ansprüchen der Kirche zu genügen, wird auch dann ihre Antwort darauf mehr sein als eine reine Entsprechung. Und wenn in der Theologie gegenwärtig besonders gefragt ist, die vergangene Kultur des Christentums historisch zu beschreiben, ist auch demgegenüber eine Antwort fällig, die nicht nur diesem Anspruch folgt.

5. *Grund und Grenze der Perspektive*: In der Perspektive theologischer Interpretation kann über ihre ‚kanonischen‘ Themen hinaus *alles Mögliche und Wirkliche* thematisch werden. In ihrer Perspektive kann so gut wie *alles theologisch interpretiert* werden. Kennzeichnend für diese Perspektive ist dabei allerdings, *alles* nicht zuletzt im Lichte ihres *Anfangs* zu sehen, und der liegt in der *Passion Jesu*. Der darin sich zeigende Anspruch ist und bleibt in christlicher Perspektive das *Woher* der Theologie der Interpretation. Angesichts dessen ist sie nicht ‚nur‘ Interpretation, sondern all ihr Interpretationshandeln ist bestimmt von dieser ‚Urstiftung‘, von einem Ereignis, von dem sie erst ‚provoziert‘ wurde und wird. Würde man dieses

³⁹ Ihnen gegenüber ist der immer schon gängige Streit um Geltungsansprüche zwar unerlässlich, aber sekundär. Denn über ‚Geltungsansprüche‘ wird verhandelt aus der Distanz. Angesichts des Anspruchs des Anderen geht es um eine Antwort diesseits von Geltungsfragen.

⁴⁰ Unterscheiden davon würde ich die Weitergabe der christlichen Zeugnisse. Das scheint mir eine kirchliche Aufgabe zu sein, die sich die Theologie nicht aneignen sollte (quaestio disputanda).

Woher nur als konfessorische Engführung verstehen, mit der die Interpretation christologisch ‚enggeführt‘ würde – hätte man vermutlich vergessen, welche Fülle an Antworten dieser Grund der Interpretation freigesetzt hat. Gerade die Prägnanz dieser Urstiftung ist von einer symbolischen Energie (mit Cassirer zu sagen), die als Grenze die Interpretation provoziert wie wenig sonst. Mit dieser Erinnerung ist kein Interpretationsverbot gesetzt, sondern ein Gebot der Antworten – die allerdings nicht frei flottieren.

Der Passion als dem Woher könnte die Interpretation der Theologie ihrerseits durch eine signifikante Passivität entsprechen: durch die *Selbstzurücknahme und -begrenzung* der Interpretation. Dieser Vorschlag ist gleichfalls nicht als schlechte Begrenzung unterzuinterpretieren, sondern als Versuch, im Wie der Antwort ihr Woher zum Tragen kommen zu lassen. Das wäre eine Kultivierung der Grenze im Stil der Interpretation. Denn die Interpretation der Theologie ist keine ‚Tathandlung‘, die in eigener Vollmacht den Texten oder dem Anderen ‚Sinn gibt‘. *Theologie ‚macht‘ keinen Sinn*, sondern sucht den Eigensinn des Anderen zu verstehen⁴¹ und eine sinnvolle Antwort darauf zu finden – ohne daß das Gefundene immer nur das Gesuchte zu sein hätte.⁴²

6. *In doppelter Hinsicht*: Die Darstellung einer gefundenen Antwort kann versuchen, verschiedene Ansprüche im Blick zu behalten. Wenn sie ihnen auch schwerlich immer ‚gerecht‘ werden kann, so ist der Versuch, ihnen zu antworten, immerhin mehr, als sie zu ignorieren. Sofern wir ‚in mehr als einer Welt leben‘⁴³ und damit ein Anspruch formuliert ist, Übergänge zu suchen zwischen verschiedenen Horizonten, in denen wir leben, könnte man als anspruchsvolle Regel der Antworten formulieren, sie hätten ‚in mehr als einer Hinsicht‘ verständlich zu sein. Damit kann man versuchen, nicht nur auf *einen* Anspruch zu antworten, sondern dabei verschiedene Ansprüche im Blick zu behalten.

Kennzeichnend für die Perspektive theologischer Interpretation ist in reformatorischer Tradition die Unterscheidung von *Gesetz und Evangelium*, die alle Themen in doppelter Hinsicht sehen läßt. So etwa den Menschen als gerecht (gemacht) und Sünder zugleich, Gott als gerecht (machend) und gnädig, das Leben als Gabe und Tausch oder die Welt als gut und unvollendet. Alles im Licht dieser Differenz zu sehen hat für die theologische Anthropologie Folgen, die auch für die Interpretation der Theologie bemerkenswert sind. Wenngleich die Interpretation sich nicht auf Autoritäten berufen kann, hat in dieser Hinsicht Eberhard Jüngel einen klassisch zu nennenden anspruchsvollen Grundsatz formuliert: „Man muß ... jeden Satz theologischer Anthropologie so umformulieren können, daß er auch, ohne *Gott* zu nennen, verständlich und einleuchtend ist. Es wird dann allerdings ... eine jede solche Aussage von einem Satz des Evangeliums zu einem Satz des Gesetzes, von einem *eindeutig wohltuenden* Satz zu einem *in sich ambivalenten*

⁴¹ Dieses Verstehen ‚setzt‘ nicht den Sinn, sondern ‚setzt ihn als nicht vom Interpretieren gesetzt‘.

⁴² Vgl. Manfred Sommer, *Suchen und Finden. Lebensweltliche Formen*, Frankfurt a.M. 2002, S. 43ff, 125ff.

⁴³ So Hans Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart 1981, S. 3.

Satz“.⁴⁴ Dem folgend könnte die Theologie von außen erscheinen wie eine Verdoppelung aller Diskurse. Dieses Mißverständnis ist zwar stets möglich, zeugt aber von einer unnötigen Unterinterpretation. Denn dann würde gerade das übersehen, was für die Interpretation der Theologie leitend ist: ihre Perspektivendifferenz und ihr Horizont. Eine anspruchsvolle Kultivierung dieser Perspektivendifferenz kann sich nicht darauf beschränken, stets nur in einer Hinsicht zu interpretieren, immer nur einem Anspruch zu antworten. Weil wir mehr als einem Anspruch ausgesetzt sind, sollte die Interpretation der Theologie auch in mehr als einer Hinsicht zu antworten suchen – ohne dabei ihr Woher aus dem Blick zu verlieren.

⁴⁴ Eberhard Jüngel, *Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie*. In: Ders., *Entsprechungen: Gott - Wahrheit - Mensch. Theologische Erörterungen*, München, 2. Aufl., 1986, S. 290-317, 292.