

Die Sagbarkeit Gottes

Poststrukturalistische Theorie, historisch-kritische Methode und die Theologie der Religionen

Yan Suarsana

Poststrukturalistische Theorie ist in den letzten Jahren in nahezu alle Gesellschafts- und Geisteswissenschaften vorgedrungen. Auch wenn sie in der wissenschaftlichen Theologie bislang eher ein Randphänomen geblieben ist, könnte sie gerade an solchen Stellen fruchtbar gemacht werden, an denen vermeintlich fixe und (häufig mit Verweis auf religiöse Wahrheiten) schier unüberwindliche inhaltliche Positionen den Diskurs scheinbar »für die Ewigkeit« strukturiert haben: in der sogenannten Theologie der Religionen und der darin begründeten Praxis des interreligiösen Dialogs.

Der vorliegende Aufsatz hat zum Ziel, das Potenzial einer poststrukturalistisch fundierten Herangehensweise im Bereich der Religionstheologie herauszuarbeiten. Dabei geht es zunächst darum, das Problem der sich entgegenstehenden Wahrheitsansprüche der verschiedenen religiösen Positionen zu dekonstruieren, um sich anschließend dem Status jener Texte zu widmen, die solche Ansprüche in der Regel zu einem Gutteil legitimieren – die sogenannten Offenbarungsschriften. Hier versuche ich (am Beispiel der Auslegung von Mk. 3,1–6 parr.) zu zeigen, wie ein poststrukturalistischer Ansatz der historisch-kritischen Exegese im Sinne einer perspektivischen »Verschiebung« dienstbar gemacht werden könnte, um zuletzt Konsequenzen und Chancen dieser geänderten Voraussetzungen für eine poststrukturalistisch motivierte Theologie der Religionen sowie einen entsprechend bestimmten interreligiösen Dialog aufzuzeigen.

Die folgenden Überlegungen sollen dabei keinesfalls als geschlossener Entwurf zu einer »neuen« Art von Religionstheologie verstanden werden; vielmehr handelt es sich dabei (noch) um höchst experimentelle Gedankenspiele, die allen-

falls dazu geeignet sind, die Diskussion um vermeintlich unüberwindbare Grenzen des Religiösen aus einem veränderten Blickwinkel zu betrachten.

1. Der prekäre Status religiöser Wahrheit

Es scheint sich bis heute als weitgehender Konsens herausgebildet zu haben, dass die Kategorie der religiösen Wahrheit als *das* Haupthindernis im Entwurf einer allumfassenden Theologie der Religionen angesehen werden muss, wenn diese auch nur ansatzweise in der Praxis des interreligiösen Dialogs fruchtbar werden soll. In seinem Aufsatz *Viele Religionen – eine Wahrheit?* erklärt etwa Reinhard Leuze den Wahrheitsbegriff insofern für unumgänglich, als eine Theologie, die auf diesen verzichte, »den Gegenstand, von dem sie redet, die Religionen, völlig aus den Augen«¹ verliere – Religionen, deren entscheidendes Kennzeichen darin bestehe, dass sie die behauptete Allgemeingültigkeit ihrer Aussagen mit dem Zugriff auf universale Wahrheiten begründen.² Fernab eines exklusivistischen Verständnisses religiöser Wahrheit nimmt Leuze in der Folge indes eine Art historisierende Dekonstruktion dieser Wahrheit vor, indem er ihr die »Geschichte Gottes selbst«³ einschreibt, »eines Gottes, der sich in seiner Einzigkeit und Einheit dem Volk Israel enthüllt hat, aber dann in einer konsequenten Weiterführung dieser Offenbarung den Weg der Universalisierung beschreitet und somit im Christentum wie im Islam in seiner Einheit und Einzigkeit bekannt wird«⁴. Mit dieser »Historisierung der anderen Art« führt Leuze jedoch einen zweiten Wahrheitsbegriff ins Feld: Der traditionellen Vorstellung von einer unveränderlichen, zeitlos *hinter* den Dingen liegenden Wahrheit des Göttlichen stellt er ein Konzept gegenüber, das *Wahrheit* nun in den Diskurs über den Lauf von Welt und Wirklichkeit hinein verlagert und diese insofern überprüfbar macht, als sie im Bezug auf eine empirisch erfahrbare, nun geschichtliche Realität konzipiert ist: Indem er *Wahrheit* mit der historischen Dimension Gottes identifiziert, der in dieser Eigenschaft ganz konkret in den Lauf der Welt eingreifen und damit sichtbar werden kann, billigt er solchen Aussagen, die beanspruchen, von der Erfahrung

¹ Reinhard Leuze, *Viele Religionen – eine Wahrheit?*, in: Christian Danz/Friedrich Hermann (Hg.), *Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie*, Neukirchen-Vluyn 2006, 29–40, hier: 30.

² Vgl. a. a. O.

³ A. a. O. 38.

⁴ A. a. O.

des historischen Gottes Zeugnis abzulegen, grundsätzlich die Möglichkeit zu, *wahr* in dem Sinne zu sein, dass sie die historische Wirklichkeit angemessen zu repräsentieren imstande sind. So fordere die »Bewegung des Transzendierens«⁵, wie sie Zeugnis in den verschiedenen Religionen finde, »eine gegenläufige Bewegung der Vergegenständlichung. ... Das ganz Andere, Jenseitige verschafft sich einen Zugang zu der Wirklichkeit, in der wir uns vorfinden. Im Umkreis der monotheistischen Religionen können wir diese Bewegung als Offenbarung bezeichnen«.⁶

An diesem Wahrheitsbegriff, der von der grundsätzlichen Möglichkeit ausgeht, die äußere Wirklichkeit im Diskurs über die Welt adäquat (hier in Form von Offenbarungstexten) repräsentieren zu können, lässt sich indes anschaulich die Problematik aufzeigen, welche jene philosophische Strömung, die seit geraumer Zeit als *Poststrukturalismus* bezeichnet wird, bereits in ihren Anfängen Ende der 1960er-Jahre ins Bewusstsein gerückt hat: So hat Michel Foucault in seiner *Archäologie des Wissens* die auch bei Leuze zugrunde liegende Annahme kritisiert, durch »in der Zeit verstreute Aussagen«⁷ auf irgendeine Weise Zugriff auf »die Realität« selbst zu erlangen: Denn man »würde sich mit Sicherheit täuschen, wenn man dem Sein ... selbst, seinem geheimen Inhalt, seiner stummen und in sich verschlossenen Wahrheit das abverlangen würde, was man zu einem bestimmten Augenblick hat darüber sagen können«.⁸ Nach Foucault ist das Objekt einer als äußerlich gedachten Wirklichkeit in seiner Einheit und Beschaffenheit vielmehr erst »durch die Gesamtheit dessen *konstruiert* worden, was in der Gruppe all der Aussagen gesagt worden ist, die [es] benannten, [es] zerlegten, [es] beschrieben, [es] explizierten, [seine] Entwicklungen anzeigten«⁹. In dieser Form ist es das Ergebnis der »Formationsregeln«¹⁰ des Diskurses, in dessen Rahmen es verhandelt wird, der ideologischen Konzepte, der Plausibilitätsketten, der Grenzen des Sagbaren und nicht zuletzt der Machtverhältnisse, die die Deutungshoheit über ein Objekt maßgeblich mitbestimmen.¹¹ Keineswegs geht es, wie Sigrid Rettenbacher betont hat, »darum zu bestreiten, dass es eine Wirklichkeit außer-

⁵ A. a. O. 37.

⁶ A. a. O.

⁷ Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, in: Ders., *Die Hauptwerke*, Frankfurt a. M. 2008, 471–700, hier: 505.

⁸ A. a. O.

⁹ A. a. O. (Hervorhebung durch mich)

¹⁰ A. a. O. 513.

¹¹ Vgl. dazu auch Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen*, in: Ders., *Die Hauptwerke*, 1023–1151.

halb des Diskurses gibt. Vielmehr möchten die [poststrukturalistischen] TheoretikerInnen darauf aufmerksam machen, dass man außerhalb des machtbesetzten Diskurses nicht auf diese Wirklichkeit zugreifen kann.«¹² Was in unserem Fall also ein Text über die Geschichte und Wirklichkeit Gottes zu sagen imstande wäre, ist nicht, wie Gott tatsächlich ist oder in der Vergangenheit war; vielmehr handelt es sich dabei lediglich um den Versuch, eine spezifische Konzeptionalisierung des Gottesbegriffs als *authentisch* in jenem Diskurs zu positionieren, in den der betreffende Text eingebettet ist und von dessen Formationsregeln seine Aussagen abhängig sind. Das bedeutet freilich, dass das historische Objekt ›Gott‹ für einen die Geschichte Gottes ergründenden Historiker lediglich als *Produkt* eines historischen Quellendiskurses greifbar ist – und keineswegs als diesem vorgelagerte geschichtliche Realität.

Können aber Aussagen über den Status von Wirklichkeit, die im Diskurs über eine als äußerlich gedachte, empirisch wahrnehmbare Welt getätigt werden, zumindest in dem Sinne wahr sein, dass sie als universal gültig und damit ›objektiv‹ gelten können? Die US-amerikanische Philosophin Judith Butler hat gezeigt, dass es sich bei dem Konzept von (materieller) Wirklichkeit in erster Linie um eine *Funktion* handelt, die es ermöglicht, Aussagen erfolgreich im Diskurs zu platzieren. In ihrem einflussreichen, 1993 erschienenen Buch *Körper von Gewicht* führt sie aus, dass der (weibliche) Körper nicht etwa deshalb im Diskurs um das Wesen und den Charakter von Weiblichkeit aufscheint, weil er schon ›da‹ und vorhanden ist, sondern weil er »als *vorgängig gesetzt* oder *signifiziert* [wird]. Diese Signifikation produziert als einen *Effekt* ihrer eigenen Verfahrensweise den gleichen Körper, den sie nichtsdestoweniger zugleich als denjenigen vorzufinden beansprucht, der ihrer eigenen Aktion *vorhergeht*«. ¹³ Keineswegs geht es Butler hier darum, die Existenz des Körpers *an sich* zu bestreiten, denn sie trifft keine Aussage über seine ›tatsächliche‹ Existenz; was Butler im weiteren Verlauf dekonstruiert, ist die *diskursive Praxis*, das Konzept *Körper* und damit *Materialität* als Ausdruck fixer, unüberwindlicher ›Wirklichkeit‹ zu konstruieren, um damit den Versuch zu starten, den Diskurs um das ›Wesen‹ von Weiblichkeit zum Erliegen zu bringen – ein Versuch, dessen Erfolg in gehöriger Weise von der Deutungsmacht seiner Urheber abhängig ist. Möglich ist dies nach Butler, weil

¹² Sigrid Rettenbacher, *Interreligiöse Theologie – postkolonial gelesen*, in: Reinhold Bernhardt/Perry Schmidt-Leukel, *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, Zürich 2013, 67–111, hier: 89.

¹³ Judith Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a. M. 1997, 56.

Materialität als Platzhalter für eine Vielzahl von »abgelagerten Diskursen«¹⁴ dient, die zu allen Zeiten über den Charakter des (weiblichen) Körpers geführt worden sind; indem *Körper* nun als unumstößlicher Fixpunkt, als Garant für die äußere Wirklichkeit konstruiert wird, werden gleichzeitig diese vorangehenden (und gewiss noch andauernden) Diskurse über sein »Wesen« verschleiert und der Körper damit als »Ding« behauptet, das dem Diskursiven entzogen ist, weil es als unverhandelbare, nur empirisch erfahrbare Wirklichkeit ein unveränderliches »Außen« repräsentiert.

Im Prinzip verhält es sich, auch ohne den Verweis auf Leuze, mit der (religiösen) Wahrheit insofern wie mit *Körper/Materialität*, als *Wahrheit* in (theologischen) Diskursen in der Regel prinzipiell als unüberwindlicher Fixpunkt gesetzt ist, der durch die Argumentation lediglich »umspielt« werden kann. Mit dieser Praxis wird allerdings verschleiert, dass die konkrete Ausprägung der behaupteten Wahrheit stets das Ergebnis eines historischen Aushandlungsprozesses gewesen ist, der ab einem bestimmten Zeitpunkt – in einem spezifischen Machtgefüge und unter Ausschluss entgegenstehender Positionen – zu einem diskursiven Ankerpunkt sedimentiert ist. Dieser Befund ergibt sich freilich leicht, wenn man etwa einschlägige Darstellungen zur europäischen Kirchengeschichte aufschlägt:¹⁵ So lassen sich beispielsweise zahlreiche Beschlüsse des Vierten Laterankonzils, das 1215 unter dem mächtigen Papst Innozenz III. abgehalten wurde, als erfolgreiche Versuche deuten, Jahrhunderte andauernde Diskurse über die Natur religiöser Sachverhalte zu fixieren, indem die von der Amtskirche vertretenen theologischen Positionen (unter Aufwendung beinahe des gesamten kirchlichen Machtapparates) als *wahr* im Diskurs signifiziert wurden. So hatte die Transsubstantiationslehre das eindeutige Ziel, die spätestens seit 1049 mit Berengar von Tour immer wieder aufflammenden Streitigkeiten über die »wahre Natur« der Eucharistie zu beenden, indem die Lehre von der wesenhaften Verwandlung von Brot und Wein als religiöse Wahrheit zwar nicht dogmatisiert, aber immerhin im Sinne einer »eucharistische[n] Lehrfixierung«¹⁶ formuliert wurde.¹⁷ Für unser Interesse schwerer wiegt allerdings die Bestätigung der Trinitätslehre, die bereits 325/381 als Dogma festgelegt worden war:¹⁸ Hier offenbart sich,

¹⁴ A. a. O. 55.

¹⁵ Ich verwende im Folgenden beispielsweise Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 2007³.

¹⁶ A. a. O. 595.

¹⁷ Vgl. a. a. O. 592–596.

¹⁸ Vgl. a. a. O. 28–49.

dass es sich auch bei der Dreieinigkeit, deren Wahrheitsgehalt heute wohl kaum ein europäischer Christ anzweifeln wollte, tatsächlich um eine machtvolle Fixierung uralter Diskurse um das ›wahre Wesen‹ Gottes¹⁹ handelt, die noch beinahe ein Jahrtausend nach ihrer Dogmatisierung von einem der mächtigsten Päpste aller Zeiten bestätigt und als universale religiöse Wahrheit (re)signifiziert wurde.²⁰ Noch bedeutsamer wird dieser Umstand, wenn man bedenkt, dass die Trinität des christlichen Gottes als schier unüberbrückbare Hürde im interreligiösen Dialog mit dem Islam angesehen wird,²¹ der die Wahrheit Gottes gerade über den Verweis auf dessen innere Einheit bestimmt. In diesem Zusammenhang erweist sich die Kategorie der religiösen Wahrheit, die freilich auch immer die Falschheit des ihr Widersprechenden impliziert, als die von Butler beschriebene Verschleierung der abgelagerten Diskurse, die erst zu ihrer Signifizierung geführt haben. Mit anderen Worten: Religiöse Wahrheit ist das *Produkt* des theologischen Diskurses und ihm keineswegs als unveränderliches Außen, das es zu enthüllen gilt, vorgängig. Es ist dabei die Behauptung dieser Vorgängigkeit und Unveränderlichkeit eines absoluten Außen, welche die Historizität der eigenen Aussage verschleiert und diese damit als unverhandelbare, universale Repräsentation der Wirklichkeit (und damit als *Wahrheit*) konstruiert. In diesem Sinne ist auch die oben thematisierte These Leuzes zu beurteilen, dass nämlich der an der Geschichte handelnde Gott selbst für seine Universalisierung und Transzendierung verantwortlich sei, indem er seine zunächst nur an das Volk Israel ergangene Offenbarung ausgeweitet habe:²² Denn die Universalität und Transzendenz Gottes ist nichts, was dem theologischen Diskurs vorgängig wäre; sie ist vielmehr ebenfalls erst im Diskurs um das ›Wesen‹ Gottes – nicht zuletzt durch Leuze selbst – als religiöse Wahrheit signifiziert worden.

¹⁹ Vgl. a. a. O. 1–54.

²⁰ Vgl. a. a. O. 595. Die Bestätigung war Teil eines Lehrbekenntnisses, das explizit gegen die Katharer und Albigenser gerichtet war (vgl. a. a. O.).

²¹ Vgl. etwa Rat der EKD (Hg.), Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland, Hannover 2006, 18f.; Werner Schatz, Streite mit ihnen auf die beste Art. Praktische Anleitung zum christlich-muslimischen Dialog, Zell a. M./Würzburg 2010, 236–280; Muna Tatari/Klaus von Stosch (Hg.), Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch, Paderborn u. a. 2013.

²² Vgl. Leuze, Religionen, 38.

2. Die Natur der religiösen Offenbarung

Es ist nun keineswegs so, dass eine Dekonstruktion der Wahrheitskategorie diese als theologisches Konzept überflüssig machen würde. Was eine solche Herangehensweise indes anstrebt, ist die Sichtbarmachung des Umstandes, dass es sich auch und gerade bei dem Konzept der universalen Wahrheit (und damit auch bei einer bestimmten Aussage, die als *universal wahr* signifiziert wurde) um eine historische Größe handelt, deren Etablierung als legitime, allgemeingültige Repräsentation eines zeitlosen, unveränderlichen Außen im direkten Zusammenhang mit den Machtverwerfungen jenes Diskurses steht, in dessen Rahmen sie verhandelt wird. Dies gilt umso mehr, als eine Aussage über religiöse Wahrheit ja stets (wie auch bei Leuze) unter Verweis auf solche Diskurskomplexe getätigt wird, die im Allgemeinen als *Offenbarung* bezeichnet werden.

Zweifellos handelt es sich bei Texten, denen der Status einer Offenbarung zugebilligt wird, um keine gewöhnlichen Texte. Dies hängt weniger mit dem Charakter der Texte selbst zusammen, sondern betrifft vielmehr den historischen Umstand, dass diese Texte zunächst in einem bestimmten Kontext als Offenbarung signifiziert worden sind. Diese Signifizierung sedimentierte bald (durch die Beschaffenheit des jeweiligen zeitgenössischen Diskurses) zu einer allgemeingültigen Wahrheit, was schließlich dazu geführt hat, dass die betreffenden Texte durch ihre derart privilegierte Stellung über mehr oder weniger lange Zeiträume tradiert wurden. Während einige von ihnen, wie etwa die Bibel oder der Koran, über viele Jahrhunderte praktisch unverändert überliefert und dabei immer wieder (nicht zuletzt durch die Praxis des interreligiösen Dialogs) in ihrem Status resignifiziert wurden, sind andere Texte erst in jüngerer Zeit auf diese Weise zu Offenbarungstexten geworden. Prominentes Beispiel dafür ist (wenn auch im weiteren Sinne) die Bhagavadgita, die sich erst im 19. Jahrhundert (im Zuge der konzeptionellen Herausbildung des Hinduismus als Weltreligion) als *die* Schrift der indischen Religion etablieren konnte:²³ Während dieser wohl bereits Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung entstandene Text vor dem 19. Jahrhundert lediglich in bestimmten Strömungen wie der Vedanta-Philosophie hochgeachtet wurde, führte die begeisterte Rezeption durch europäische und US-amerikanische Orientalisten, Transzendentalisten oder Theosophen zu einer Popularisie-

²³ Vgl. Michael Bergunder, *Die Bhagavadgita im 19. Jahrhundert. Hinduismus, Esoterik und Kolonialismus*, in: Michael Bergunder, *Westliche Formen des Hinduismus in Deutschland. Eine Übersicht*, Halle 2006, 187–216.

rung dieser Schrift auch im indischen Kontext.²⁴ Ausdruck dieser Entwicklung war der stark durch theosophisches Gedankengut beeinflusste Neohinduisismus: So präsentierte Vivekananda (1863–1902) die Bhagavadgita auf dem Weltparlament der Religionen im Jahre 1893 (als Vertreter der Weltreligion des Hinduismus) als »den einzigen autoritativen Kommentar der Veden«²⁵ und setzte in weiteren Vorträgen die Gita mit dem Neuen Testament parallel.²⁶ Auch Mahatma Gandhi (1869–1948) betrachtete »das Buch par excellence für die Erkenntnis der Wahrheit«²⁷ und ließ den Text (in einer theosophischen Übersetzung) 1905 »zur religiösen Unterweisung der indischen Jugend« in Südafrika drucken. Spätestens um 1910 galt die Bhagavadgita auch bei Hindus »außerhalb des Vedanta als zentrale und populäre Schrift des Hinduismus«²⁸, wie der bekannte indische Jurist und Reiseschriftsteller Lala Baijnath konstatiert: »Die Gita ist frisch wie immer und genau das, was dem Christen die Bibel ist ...«²⁹ An diesem Beispiel lässt sich anschaulich zeigen, wie die Beschaffenheit eines spezifischen Kontextes (hier des kolonialen) die diskursive Sedimentation des zuvor eher marginalen Status der Gita im Sinne eines zentralen Trägers universaler religiöser Wahrheit bedingt hat: Zum einen durch die prominente Rezeption der Vedanta-Philosophie durch westliche Denker, deren diskursive Deutungsmacht (nicht zuletzt unter Vermittlung der Theosophie) auch auf indische Gelehrte wie Vivekananda und Gandhi großen Einfluss ausübte; zum Zweiten aber vor allem durch die globalen Konzeptionen von (Welt-)Religion und »östlicher« Spiritualität, welche der koloniale Kontext hervorgebracht hatte und die in der Folgezeit die Idee eines »Hinduismus« und seiner zentralen Lehren, wie sie die Bhagavadgita vermeintlich am besten repräsentierte, entscheidend prägte.

Prinzipiell verhält es sich freilich auch mit der biblischen Überlieferung wie mit der Bhagavadgita, auch wenn die Sedimentierung der Diskurse um den Status dieser Texte wesentlich länger andauerte und viel weiter zurückliegt als im Fall des indischen Pendant. Während die Aushandlungsprozesse um den biblischen Kanon spätestens mit der Reformationszeit und dem Konzil von Trient weitgehend zum Erliegen gekommen sind, entspinnt sich seither vor allem auf hermeneutischer Ebene der Disput, auf welche Weise diese Texte, deren Status

²⁴ Vgl. a. a. O. 203–211.

²⁵ Zitiert nach a. a. O. 205.

²⁶ Vgl. a. a. O. 206.

²⁷ Zitiert nach a. a. O. 209.

²⁸ A. a. O. 210.

²⁹ Zitiert nach a. a. O. 210.

als *Offenbarung* inzwischen unbestritten scheint, zu deuten sind. Vor diesem Hintergrund kann *Offenbarung* im Butler'schen Sinne auch als die Materialität des theologischen Wahrheitsdiskurses bezeichnet werden: So handelt es sich beispielsweise bei der argumentativen Praxis, theologische Aussagen bezüglich ihres Wahrheitsgehaltes mit dem Verweis auf Bibelstellen zu belegen, zum einen um den Verweis auf abgelagerte Diskurse über den Status dieser Überlieferung: Indem diese als Träger universaler Wahrheit resignifiziert wird, sollen die ausgewählten Textzitate als diskursive Fixpunkte positioniert und der Diskurs um die auf diese Weise belegten Aussagen zum Erliegen gebracht werden. Zum anderen erzeugt diese Zitationspraxis *Offenbarung* beständig neu, da der Versuch einer Fixierung der eigenen theologischen Aussagen ja auf der Resignifikation von *Offenbarung* als *rein formaler* Operation beruht: So ist es etwa nicht der Inhalt der herangezogenen Zitate, der die Wahrheit der eigenen Aussagen konstituiert, sondern die Tatsache, dass diese Textstellen als zu *Offenbarung* zugehörig behauptet werden. *Offenbarung* ist in diesem Sinne als Signifikant völlig entleert und ein Platzhalter für die (zum Teil abgelagerten) Diskurse, die über göttliche Wahrheit und Wirklichkeit geführt wurden und noch werden. Dies gilt freilich für jeden Akt der Zitation im Sinne einer formalen Markierung des Zitats als Teil der göttlichen Wahrheit im Rahmen eines theologischen Diskurses, und somit freilich auch und gerade für die Autoren der biblischen Texte (wie auch aller anderen Offenbarungstexte) selbst: Deren Textproduktion stellt ja prinzipiell nichts anderes dar, als die Zusammenstellung von Aussagen über göttliche Wirklichkeit, die ihnen einerseits bereits als *Offenbarung* überliefert waren, und solchen, die sie selbst als Fixpunkte des theologischen Diskurses positionieren wollten.

3. Historisch-kritische Exegese als Dekonstruktion

Die Herausstellung von *Offenbarung* als historischem Gegenstand ist indes keine neue Sache, liegt diese Annahme doch seit jeher der Methode der historisch-kritischen Exegese zugrunde. Was aber die Dekonstruktion des Wahrheitsbegriffs zur Folge hat, ist freilich das Ende einer (möglicherweise impliziten) Hoffnung, in den Quellentexten überhaupt ein wie auch immer geartetes ›authentisches‹ Zeugnis der universalen göttlichen Wirklichkeit zu enthüllen. In diesem Sinne würde man die historisch-kritische Methode in ihrer Intention ›verschieben‹ müssen, und zwar von dem Ansinnen der Rekonstruktion eines Urtextes hin

zu einer konsequenten *Dekonstruktion* des Endtextes. Das Ziel bestünde dabei darin, die *Genese* von *Offenbarung* als *Produkt* der biblischen Texte sowie der Diskurse, in die sie eingebettet sind, nachzuvollziehen. Wie das funktionieren kann, will ich im Folgenden unter anderem am Beispiel von Mk. 3,1–6 parr. illustrieren. Dabei wird sich zeigen, dass eine solchermaßen bestimmte Form der Exegese sich methodisch zu keinem Zeitpunkt von der »klassischen« Weise der Auslegung unterscheidet. Vielmehr geht es mir darum, die einschlägigen, in jeder Einführung nachzulesenden Methodenschritte unter einer »verschobenen« poststrukturalistischen Perspektive zu beleuchten.³⁰

3.1 Hermeneutische Vorentscheidungen

3.1.1 Wir leben in Geschichten – Narrativität und Wirklichkeitsverständnis

»Wer die Frage nach der Beschaffenheit von Narrativität aufwirft, nötigt zwangsläufig zu einer Reflexion der Beschaffenheit unserer Kultur und, so scheint es, gar der menschlichen Natur als solcher.«³¹

Hayden White, neben Foucault einer der großen Demaskierer der vermeintlich »objektiven« Geschichtsschreibung, hat uns in *The Content of the Form* vor Augen geführt, dass es sich ausgerechnet bei der Narrativität, die er den Historikern des 19. Jahrhunderts zum Vorwurf gemacht hatte, um eine Art »Metacode«³², ein »menschliches Prinzip«³³, handelt: So hatte White zunächst moniert, dass sich wirkliche, als historisch gedachte Ereignisse »nicht in Form von Geschichten darbieten«³⁴ und dass einem Irrtum, ja einer Fantasie verfallende, wer glaube, »dass wirkliche Ereignisse angemessen repräsentiert werden, wenn gezeigt werden kann, dass sie die formale Kohärenz einer Geschichte abbilden«³⁵. Auch Foucault

³⁰ Ich verwende hier exemplarisch Udo Schnelle, *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, Göttingen 2000⁵.

³¹ »To raise the question of the nature of narrative is to invite reflection on the very nature of culture and, possibly, even on the nature of humanity itself.« Hayden White, *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore 1987, 1.

³² »... meta-code ...« A. a. O.

³³ »... human universal ...« A. a. O.

³⁴ »... real events do not offer themselves as stories ...« A. a. O. 4.

³⁵ »... that real events are properly represented when they can be shown to display the formal coherency of a story?« A. a. O.

hat wiederholt darauf hingewiesen, dass die »nackte« (historische) Realität keineswegs in Form kontinuierlicher Abläufe und logischer Verknüpfungen »objektivierbar« sei; das, was er als die »wirkliche Historie«³⁶ bezeichnet, folge keinen erzählerischen Kategorien und Kontinuitäten, sondern sei vielmehr durch Diskontinuität und Zufall geprägt. Denn am »historischen Anfang der Dinge findet man nicht die immer noch bewahrte Identität ihres Ursprungs, sondern die Unstimmigkeit des Anderen«³⁷. Und dennoch (oder gerade deswegen) ist es nach White eben die erzählerische Kohärenz, »nach der wir trachten«³⁸, denn nur in der Erzählung können die Ereignisse »zu uns sprechen«, und nur in der tröstenden »Schließung«³⁹ einer Geschichte erscheint, wonach wir uns sehnen: »In dieser Welt trägt die Wirklichkeit die Maske der *Bedeutung*, der Vollständigkeit und Fülle, die wir uns nur vorstellen, doch niemals erfahren können.«⁴⁰ Diesem Umstand sei es zu verdanken, dass die Schließung einer Geschichte als nichts anderes als »ein Verlangen ... nach moralischer Bedeutung«⁴¹, als eine *Moral von der Geschichte*, gedeutet werden könne – »ein Verlangen, dass Sequenzen wirklicher Ereignisse gemäß ihrer Bedeutung als Bestandteile eines moralischen Dramas beurteilt werden«⁴².

3.1.2 *Bibelhermeneutische Modelle als kontextuelle Plausibilisierung göttlicher Wirklichkeit*

Diesem Bedürfnis nach narrativer Geschlossenheit tragen im besonderen Maße die erzählenden Texte der Bibel Rechnung, die das heilsgeschichtliche Handeln Gottes im Alten und Neuen Testament in Form von mehr oder weniger umfangreichen erzählerischen Einheiten darstellen. Dass solche Texte indes keineswegs als fixe, inhaltlich geschlossene Repräsentationen von Wirklichkeit interpretiert werden können, werden wir feststellen, wenn wir diese mit Jacques Derridas Verständnis von schriftlicher Kommunikation konfrontieren. Denn, so Derrida,

³⁶ Michel Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Walter Steiner (Hg.), Michel Foucault. Von der Subversion des Wissens, Frankfurt a. M. 1987, 69–90, hier: 79.

³⁷ A. a. O. 71.

³⁸ »... to which we ourselves aspire ...« White, Content, 21.

³⁹ »... closure ...« A. a. O.

⁴⁰ »In this world, reality wears the mask of a meaning, the completeness and fullness of which we can only imagine, never experience.« A. a. O. (Hervorhebung durch mich)

⁴¹ »... a demand ... for moral meaning ...« A. a. O.

⁴² »... a demand, that sequences of real events be assessed as to their significance as elements of a moral drama.« A. a. O.

was jedes Zeichen als Schrift konstituiere, sei der Umstand, dass die Möglichkeit seines Funktionierens »an einem gewissen Punkt von seinem »ursprünglichen Sagen-Wollen ... getrennt wurde«⁴³ – aufgrund der Tatsache, dass sein »Referent« (oder gar sein Signifikat) im Laufe der Iteration des Zeichens abhanden gekommen ist⁴⁴. Im Falle biblischer Texte trifft freilich beides zu: Einerseits sind uns die Autoren (wenn überhaupt!) höchstens in Form einer *Signatur* (etwa der Evangelist, der im Allgemeinen als Markus bezeichnet wird) bekannt, die ja »per definitionem die aktuelle oder empirische Nicht-Anwesenheit des Unterzeichners«⁴⁵ impliziert. Zweitens ist auch das dem Zeichen innewohnende Verhältnis zwischen Signifikant (etwa λεγιών in Mk. 5,9) und dem so bezeichneten Signifikat (hier: der Dämon) kein fixes; mag der Dämon zu markinischen Zeiten noch als realer teuflischer Geist gedacht sein, so bezeichnet λεγιών für den historisch-kritischen Exegeten vermutlich eher die *Vorstellung* eines solchen Geistwesens. Was also hier das Zeichen identisch mit sich selbst macht, ist nicht, dass es auf ein fixes Signifikat verweist, sondern vielmehr als Einheit in immer neuen Kontexten (in der markinischen Gemeinde oder dem Studierzimmer des Exegeten) *zitiert* werden kann; »von dort aus kann es mit jedem gegebenen Kontext brechen und auf absolut nicht-sättigbare Weise unendlich viele neue Kontexte zeugen. Das heißt nicht, daß das Zeichen außerhalb eines Kontextes gilt, sondern ganz im Gegenteil, daß es nur Kontexte ohne absolutes Verankerungszentrum gibt«.⁴⁶

Derridas Schriftverständnis lässt sich vorzüglich anhand des bereits erwähnten, Jahrhunderte währenden Streits um die biblische Hermeneutik illustrieren. So war Luthers *sola scriptura*, das in der Orthodoxie (und später vor allem im Pietismus) gar zur Idee der Verbalinspiration des biblischen Textes führte, zunächst seinem »Kampf gegen eine Überformung der ursprünglichen biblischen Intentionen durch sekundäre philosophische Lehren der katholischen Kirche«⁴⁷ geschuldet. Was hier als eine konsequente Anwendung augustinischer Hermeneutik anmutet, indem die Verknüpfung des Signifikanten mit dem Signifikat auf einer vermeintlich »wörtlichen« Ebene fixiert wird, ist tatsächlich auf den reformatorischen Kontext mit seinen Abgrenzungen zu altgläubigen Verstehenskategorien zurückzuführen. Demgegenüber haben »die moderne Welterkenntnis und

⁴³ Jacques Derrida, *Signatur, Ereignis, Kontext*, in: Peter Engelmann (Hg.), Jacques Derrida. Limited Inc., Wien 2001, 15–45, hier: 32.

⁴⁴ Vgl. dazu a. a. O. 29.

⁴⁵ A. a. O. 43.

⁴⁶ A. a. O. 32.

⁴⁷ Manfred Oeming, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt 2007², 12.

die Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit der biblischen Zeugnisse, wie sie im Verlaufe der Aufklärung geltend gemacht wurden«⁴⁸, ein neues Modell der Bibelhermeneutik hervorgebracht, welches die Signifikate des biblischen Textes zunächst an ihrer historischen Plausibilität zu messen gedachte, »um alle bloß zufälligen Geschichtstatsachen auszuschneiden und den Kern herauszupräparieren, der die ewigen Grundwahrheiten ... enthält«⁴⁹. Vor allem die liberale Theologie hat (in der Reaktion auf die aufkommenden Naturwissenschaften an den Universitäten) den Historismus schließlich zum Programm biblischer Exegese erhoben. So bedeutet Verstehen nach Ernst Troeltsch etwa, »auf der Basis von genetischem Denken ein geistiges Phänomen in geschichtliche Entwicklungslinien einordnen zu können«⁵⁰. Die so formulierte Verknüpfung biblischer Aussagen mit den Kategorien und Konzeptionen der Religionsgeschichtsschreibung, wie sie etwa in der historisch-kritischen Exegese zutage tritt, steht dabei im klaren Widerspruch zur Idee der Verbalinspiration der lutherischen Orthodoxie, indem zwar beide Positionen auf der Ebene des Signifikanten auf denselben Gegenstand (den materiellen biblischen Text) rekurrieren, auf der Ebene des Signifikats jedoch eine deutliche Verschiebung vornehmen (wie ich oben am Beispiel von λεγιών gezeigt habe), die ihrem jeweiligen Kontext geschuldet ist. Dem könnte auch die Idee einer Personalinspiration biblischer Autoren nicht abhelfen, wie sie seit Schleiermacher »an Terrain gewonnen«⁵¹ hat. Zwar tritt hier das romantische Ideal des »geistigen Erlebens eines Individuums«⁵² insofern hervor, als die göttliche Inspiriertheit des biblischen Autors immerhin durch einen »kongenialen Geist«⁵³ entschlüsselt werden könne; der historisierende Impetus des aufklärerischen Kontextes wird jedoch weiterhin beibehalten, indem die »sprachliche[n] Äußerungen durch philosophische Analyse objektiv und intersubjektiv nachvollziehbar auf ihre Struktur hin«⁵⁴ beleuchtet werden.

Fassen wir zusammen: Zwar handelt es sich bei dem biblischen Text, den wir als Ausgangspunkt jedweder Exegese ansehen, auf der (materiellen) Ebene des Signifikanten um eine kohäsive Einheit, die seit annähernd zwei Jahrtausenden mit größter Bemühung um absolute Unveränderlichkeit tradiert wird. Diese Be-

⁴⁸ Gerhard Maier, *Biblische Hermeneutik*, Wuppertal/Zürich 1990, 96.

⁴⁹ Oeming, *Hermeneutik*, 14.

⁵⁰ A. a. O. 15.

⁵¹ Maier, *Hermeneutik*, 89.

⁵² Oeming, *Hermeneutik*, 15.

⁵³ A. a. O.

⁵⁴ A. a. O.

mühungen haben indes nicht verhindern können, dass die ›Bedeutung‹ dieses Textes, das Signifikat, stets fließend und niemals fix war; die inhaltliche ›Füllung‹ dieses »reinen Signifikanten«⁵⁵ *Bibel* war nicht gegeben, sie wohnte dem Text nicht inne, sondern war stets das Produkt der Diskurse, die die biblischen Texte verhandelten. Die Konsequenz aus diesen Überlegungen geht über rezeptionsästhetische Schlussfolgerungen noch hinaus: Das, was traditionell als den biblischen Texten vorausgehend gedacht ist und von diesen literarisch interpretiert wird – die Wirklichkeit Gottes in der Geschichte –, ist mit Derridas »Bruch der Anwesenheit«⁵⁶, der zur Abtrennung des »ursprünglichen« Sagen-Wollens«⁵⁷ vom überlieferten Textgebilde geführt hat, nurmehr als *Folge*, als Produkt der verschiedenen Rezeptionskontexte zu denken. Diese durch die Exegese produzierte ›historische Realität‹, die (nicht zuletzt von Leuze) als Wirken Gottes in der Welt verstanden wird, ist dabei eingebettet in die Plausibilitätsketten der sie verhandelnden Diskurse, indem sie von diesen antizipiert und strukturiert und selbst wiederum als geschlossene Erzählung repräsentiert wird.

3.2. Historisch-kritische Exegese als Genealogie

Wer unter einer poststrukturalistischen Perspektive den Umgang mit biblischen Texten pflegen will, kann diese freilich nicht länger als Zeugnisse einer Realität verstehen, die auf irgendeine Weise ›dahinter‹ liegt, die ihnen vorgängig ist und die es zu entschlüsseln gilt. Daher rücken auch die Verfasser der Texte nicht länger als Deuter und Überlieferer göttlicher Wirklichkeit ins Blickfeld, sondern vielmehr als *Leser* der ihnen überkommenen Traditionen, die in ihren ›Rezeptionen‹ diese Realität (unter den Bedingungen ihres jeweiligen Kontextes) erst erschaffen haben. Die Exegese leistet in diesem Sinne keine Annäherung an das ›Geschichte gewordene‹ Handeln Gottes an der Welt, sondern zeichnet (gemäß der foucault'schen Genealogie) die *Genese von Wissen* über dieses später als historisch gedachte Heilshandeln nach: Der Exeget ließe sich nicht von dem Anliegen leiten, etwas zu enthüllen, »was schon war«, ... ein wesenhaftes und zeit-

⁵⁵ Vgl. zu diesen Ausführungen auch das Konzept des »pure signifier« in Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London/New York 1989, 110.

⁵⁶ Derrida, *Signatur*, 25.

⁵⁷ A. a. O. 32.

loses Geheimnis«⁵⁸; »die Genealogie muß [seine] Historie sein: die Geschichte der Moralen, der Ideale, der metaphysischen Begriffe ... als der verschiedenen Interpretationen, welche auf dem Theater der Handlungen ... auftreten«.⁵⁹

3.2.1 Die Zweiquellentheorie als genealogischer Stammbaum⁶⁰

Das genealogische Verständnis der Exegese soll am Beispiel der synoptischen Evangelienlektüre veranschaulicht werden. Gerade die Zweiquellentheorie ist in hervorragender Weise dazu geeignet, die Fixierung der zumeist in losen Text- und Spruchsammlungen überlieferten frühchristlichen Tradition als historisierende Narrative zu illustrieren. Dabei lässt sich die zunehmende erzählerische Verdichtung, die sich bei Matthäus und Lukas gegenüber dem Markusevangelium findet, als Versuch deuten, eine in der Jesus-Tradition konzeptionalisierte Wirklichkeit Gottes in kohärenten literarischen Texten zu plausibilisieren und weiterzugeben. Während Mk. als das älteste Evangelium in seinem »einfache[n] und volkstümliche[n] Griechisch«⁶¹ noch an vielen Stellen die Zusammenstellung ursprünglich lose überlieferter Einzeltexte kaum durch redaktionelle Überleitungen zu verbergen vermag, so sind Mt. und vor allem Lk. sichtlich bemüht, den Text des Mk., den sie zu großen Teilen in ihre eigenen Evangelien übernommen haben, durch »sprachliche und sachliche Verbesserungen«⁶², durch Glättung und Übersetzung der in Mk. enthaltenen aramäischen Fremdworte an ihr eigenes Werk anzupassen. Entscheidender für den Versuch, die Tradition als »historische« Realität erzählerisch zu plausibilisieren, dürfte darüber hinaus jedoch der Umstand gewesen sein, dass beide Evangelisten die Chronologie des Mk. zwar im Großen und Ganzen übernehmen,⁶³ diesen jedoch an ihre spezifischen erzählerischen und theologischen Konzeptionen anpassen: Während Mt. (ganz anders als Mk.) Jesus von Anfang als »Gottes Sohn öffentlich« prokla-

⁵⁸ Foucault, Nietzsche, 71.

⁵⁹ A. a. O. 78. Foucaults Konzept der Genealogie kann hier nicht im Detail ausgebreitet werden. Die folgenden Ausführungen sollten die grundsätzliche Vorgehensweise dennoch deutlich werden lassen.

⁶⁰ Die Zweiquellentheorie kann im Folgenden freilich nur in Grundzügen und ohne problematisierende Einzelheiten skizziert werden.

⁶¹ Schnelle, Einführung, 69.

⁶² A. a. O.

⁶³ Vgl. Gerd Theißen, *Das Neue Testament*, München 2004², 23. Zu Parallelen und Abweichungen vgl. im Detail Heinz Conzelmann/Andreas Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Tübingen 2004¹⁴, 71f.

miert« (Mt. 3,17)«⁶⁴ und durch die Vorschaltung des Stammbaums (Mt. 1,1–17) und der Geburts- und Kindheitsgeschichten (Mt. 1,18–2,23) diesen als »Nachkommen der Erzväter und als Davididen«⁶⁵ und damit als bedeutende Persönlichkeit der jüdischen Heilsgeschichte inszeniert, so findet sich bei Lk. das erklärte Ziel, dem Leser »Gewissheit«⁶⁶ über die geschilderten Vorgänge zu verschaffen (Lk. 1,4). Sein Evangelium trägt deutliche Züge einer historiographischen Darstellung, die (zusammen mit der Erweiterung durch die Apostelgeschichte) offensichtlich in der Absicht verfasst ist, die »Geschichte Jesu« als historische Realität zu fixieren und damit als »tatsächlich so geschehen« in den Köpfen seiner Leser zu platzieren.

Auch die übrigen durch Mt. und Lk. rezipierten Quellen stützen diesen Befund. Sowohl die von beiden Evangelisten verwendete Logienquelle als auch das jeweilige Sondergut können als Sammlungen weitgehend unzusammenhängender Texte charakterisiert werden,⁶⁷ die erst durch die narrative Verarbeitung Eingang in die (früh)christliche Tradition gefunden haben. Ähnlich wie etwa im Falle des apokryphen Thomasevangeliums scheint deren inkohärente literarische Form einer weiterreichenden Überlieferung ansonsten eher hinderlich gewesen zu sein.

3.2.2 Transformation im Detail – Der synoptische Vergleich

Was sich anhand der übergreifenden textuellen Genese in Gestalt der Evangelien demonstrieren lässt, tritt freilich auch auf mikrotextueller Ebene zutage. Hier zeigt sich im Detail, auf welche Weise die Evangelisten als Leser der Tradition das ihnen überkommene Material rezipiert und repräsentiert haben. Als Beispiel soll hier Mk. 3,1–6 parr. dienen, eine Perikope, die den Höhepunkt in einer längeren Reihe von Auseinandersetzungen Jesu mit seinen Gegnern um die Einhaltung pharisäischer Vorschriften bildet.⁶⁸ Hier entzündet sich an der Frage, ob Jesus am Sabbat die gelähmte Hand eines Mannes heilen soll, der ihn in der Synagoge aufsucht, ein Streit, ob »man am Sabbat Gutes tun oder Böses tun« (Mk. 3,4)⁶⁹ solle, der letztendlich zum Beschluss der Pharisäer (und Herodianer)

⁶⁴ A. a. O. 327.

⁶⁵ A. a. O.

⁶⁶ A. a. O. 338.

⁶⁷ Vgl. Schnelle, Einführung, 72–84; Theißen, Neue Testament, 24.

⁶⁸ Vgl. Walter Grundmann, Das Evangelium nach Markus, Berlin 1984, 94.

⁶⁹ Übersetzung nach: Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Revidierter Text, Stuttgart 1981.

führt, Jesus zu töten. Der Text findet sich ebenfalls bei Mt. (12,9–14) und Lk. (6,6–11).

Die Perikope Mk. 3,1–6 ist im Wesentlichen in drei Teile gliederbar. »Die Exposition stellt die handelnden Personen vor«⁷⁰ und »läßt beides erwarten, den Streit mit den Gegnern und die Heilung des Kranken«⁷¹ (V. 1f.): Jesus geht am Sabbat in die Synagoge, in der sich zufällig ein Kranker befindet (V. 1), was mit der Anwesenheit der Pharisäer, deren Absicht Jesus zu errahnen scheint, den Konflikt heraufbeschwört (V. 2). Es folgt der Hauptteil, in dem der Akt der Heilung (V. 3 und V. 5 ab »λέγει«⁷²) den Konflikt mit den Schriftgelehrten (V. 4 und V. 5 bis »αὐτῶν«) gleich einer Ringkomposition umrahmt: Jesus fordert den Kranken auf, hervorzutreten, spricht dann zu den Pharisäern, über deren Verstocktheit er verstimmt ist, und heilt anschließend die gelähmte Hand. Der Schluss (V. 6) schließlich stellt die Folge der (nach Ansicht der Jesusgegner) Missachtung des Sabbats dar: Sie beschließen, ihn zu töten. Dabei handelt es sich gleichzeitig um die verspätete Reaktion der Pharisäer, die in der Gegenwart des Messias schweigen (V. 4: »εἰσιῶπων«).

Lk. entspricht im Wesentlichen der Gliederung des Mk.-Textes: V. 6 und V. 7 eröffnen zunächst das Szenario. Die Erwähnung, dass dem Kranken die rechte Hand gelähmt sei (»ἡ χεὶρ αὐτοῦ ἢ δεξιὰ«), findet sich indes bei Mk. nicht und rührt möglicherweise aus einem Umstand her, der sich in einem apokryphen Evangelium ausgeführt findet: Der Kranke ist Maurer und verdient sich mit seinen Händen sein Brot⁷³, womit der Verlust der rechten Hand in diesem Falle eine besonders schwere Einschränkung darstellte. V. 8–10 schildern sodann den Konflikt und die Heilung in einer ähnlichen Ringkomposition wie bei Mk. V. 8 allerdings enthält wieder eine ausführlichere Beschreibung, denn dass Jesus das Ansinnen der Lauernden kennt, kann bei Mk. lediglich erschlossen werden, während es bei Lk. ausdrücklich erwähnt wird: »ἦδει τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν«. Die Aufforderung »εἴγερε καὶ στήθι« weist noch deutlicher darauf hin, dass der Kranke im Raum sitzt, was bei Mk. nicht explizit betont wird, vermutlich, weil es zu jener Zeit ohnehin so üblich war⁷⁴. Es wird auch durch »καὶ ἀναστὰς

⁷⁰ Joachim Gnllka, Das Evangelium nach Markus, Zürich 1978, 125.

⁷¹ A. a. O.

⁷² Sämtliche griechischen Bibelzitate nach Kurt Aland/Barbara Aland u. a. (Hg.), Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece, Stuttgart 1993/27.

⁷³ Vgl. Gnllka, Evangelium, 127.

⁷⁴ Vgl. a. a. O.

ἔστη» das Aufstehen des Kranken noch einmal hervorgehoben, auch, um die Erzählung vollständiger erscheinen zu lassen, denn bei Mk. muss das Aufstehen des Mannes wieder erschlossen werden. Eine stärkere Gewichtung erhält sodann das Jesuswort durch die Erwähnung seines Namens »Γησοῦς« in V. 9 sowie den belehrenden Beginn der direkten Rede: »ἐπερωτῶ ὑμᾶς«. Dafür entfällt die emotionale Reaktion Jesu auf die Verstocktheit der Pharisäer, was zusätzlich die Erhabenheit des Christus impliziert, die ihn vom zornigen Menschen bei Mk. distanziert. In V. 11 schließlich erzählt Lk. die Reaktion der Pharisäer in abgeschwächerer Form als Mk.: Zunächst erklärt »ἐπλήσθησαν ἀνοίας« die Reaktion der Jesusgegner und grenzt sie durch ihren Unverstand noch weiter von Jesus ab. Doch ihre Beratung untereinander endet nicht mit der Absicht, ihn zu töten, sondern lediglich »τί ἄν ποιήσαιεν«. Offensichtlich liest Lk. Mk. hier nicht in dem Sinne, dass die Heilung am Sabbat den Höhepunkt einer Reihe von Konflikten mit den Schriftgelehrten darstelle, obwohl Lk. dieselbe Reihenfolge der vorangehenden Perikopen aufweist wie Mk. Unter diesem Aspekt scheint ein Todesurteil als Folge der Sabbatmissachtung in der Tat unangemessen, zumindest insofern, als es im vorhergehenden Fall (Lk. 6,1–5) nicht erfolgt. Die Anwesenheit der Herodianer bei Mk. deutet Joachim Gnllka als dessen Interesse, selbige als Gegner Jesu zu nennen.⁷⁵ Diese Intention findet sich bei Lk. durch das Fehlen der Erwähnung der Anhänger des Herodes ebenfalls nicht.

Auch bei Mt. leiten V. 9 und V. 10 (bis »ξηράν«) das Szenario ein, indem sie Ort und Personen vorstellen. »μεταβάς ἐκεῖθεν« stellt, anders als Mk., den Bezug zur vorhergehenden Perikope her: Auch im Gegensatz zu Lk. spricht Mt. ausdrücklich von demselben Tag, dessen Erwähnung allerdings wegfällt, da sich ja V. 1–8 bereits am Sabbat ereignen. Auch die Anwesenheit der Pharisäer wird nur durch »συναγωγὴν αὐτῶν« angedeutet, deren explizite Erwähnung Mt. auch hier im Gegensatz zu Mk. und Lk. weglässt, da sie ebenfalls Akteure der vorangehenden Perikope sind. Doch weder lauern noch schweigen sie, sondern fragen Jesus direkt nach dem Gebot des Sabbats (V. 10). Mt. stellt die Pharisäer also nicht derart hinterhältig und feige dar, wie sie bei Mk. und Lk. inszeniert werden; die Absicht, ihren Gegner anzuklagen, schildert jedoch auch Mt. in V. 10: »ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτου«. Jesus antwortet hier auf die Frage der Schriftgelehrten aber nicht mit dem Herrenwort, welches bei Mk. und Lk. zu finden ist: Keine Frage ist es, die die Gegner Jesu durch beredtes Schweigen bejahren und

⁷⁵ Vgl. a. a. O. 126.

die diese belehren soll; vielmehr begründet Jesus seine Position mit dem Vergleich seiner beabsichtigten Heilung mit der Rettung eines Schafs (V. 11f.) und kommt selbst zu dem Schluss: »ὥστε ἔξεστιν τοῖς σάββασιν καλῶς ποιεῖν«. Die Aufforderung an den Kranken, hervorzutreten, entfällt, was darauf schließen lässt, dass sich außer Jesus, dem Kranken und den Pharisäern niemand in der Synagoge befindet. Der Hauptteil wird nun in V. 13 mit der Heilung des Kranken abgeschlossen. Wie bei den anderen Synoptikern verlassen die Jesusgegner schließlich in V. 14 die Synagoge, wobei Mt. wie Mk. auf die Erwähnung des Unverstandes verzichtet. Überhaupt stimmen die beiden parallelen Schlussverse bei Mk. und Mt. fast wörtlich überein, wobei bei Mt. die Erwähnung der Herodianer fehlt (vermutlich aus ähnlichem Grunde wie bei Lk.). Von der Tötungsabsicht (»ἀπολέσωσιν«) der Pharisäer spricht jedoch auch Mt., was insofern verwunderlich ist, da dieser zu keinem Zeitpunkt der Absicht des Mk. zu folgen scheint, die Heilung am Sabbat als Endpunkt einer Klimax zu setzen, da der Mikrokontext bei Mt. offensichtlich einer anderen Intention folgt und die entsprechenden Perikopen anders angeordnet sind.

Letztlich spricht der synoptische Vergleich von Mk. 3,1–6 parr. eindeutig für eine Markuspriorität: Lk. und Mt. lassen sich aus Mk. am plausibelsten herleiten, bleibt seine Kohärenz doch aufgrund der genannten Lücken in der Handlungsschilderung hinter den anderen Synoptikern zurück, die die Texte in dieser Hinsicht nach ihrer Übernahme bearbeitet haben. Gegen eine Matthäuspriorität spricht zudem das abweichende Herrenwort aus dem Mt.-Sondergut, weshalb die Variante der anderen Evangelisten als besser bezeugt und damit als genealogisch ursprünglicher gelten kann, wobei eine mögliche Lukaspriorität durch die Abschwächung der Tötungsabsicht, die bei Mk. und Mt. vorhanden ist, ausgeschlossen werden kann. Zudem ist bei Mt. und Lk. die Absicht auszumachen, Jesus eher als geduldigen denn als zornigen Lehrer darzustellen, der zumindest bei Lk. den Pharisäern in jeder Hinsicht überlegen ist.

3.2.3 Kontext und Kon-Text – Motivgeschichte und ›Sitz im Leben‹

Die Iterabilität eines biblischen Textes geht (wie oben beschrieben) zunächst mit dessen Einbettung in die (unendlich vielen) Kontexte einher, mit denen er brechen/die er erzeugen kann. Daraus folgt, dass ein biblischer Text wiederum nur in dem Sinne zitiert werden kann, dass auch sein Kontext als Kon-Text im wörtlichen Sinn zitiert wird, der dadurch freilich ebenso wie der Text selbst einer

permanenten semantischen Verschiebung unterliegt. Insofern dürfte die Sagbarkeit eines Textes einerseits durch den Versuch gewährleistet sein, seinen Entstehungskontext zu lesen; auf der anderen Seite schwimmt hier der »auf absolut nicht sättigbare Weise«⁷⁶ gedachte zeitgeschichtliche Kontext mit den unendlich vielen Kontexten, die die Rezeption dieses Textes begleitet haben. In diesem Sinne gehen freilich auch zeitgeschichtlicher Kontext und Kontext des Rezipienten ineinander über – ein Umstand, der nicht nur die semantische Verschiebung eines Textes bei jedem Versuch seiner Rezeption bedingt, sondern umgekehrt auch den unmittelbaren Kontext der Rezeption selbst konstituiert.

Knüpfen wir an die zuvor gemachten exegetischen Überlegungen zu Mk. 3,1–6 an. Hier relativiert sich die offenkundige Annahme, dass der Streit um den Sabbat sich an der beabsichtigten Heilung eines »nicht lebensgefährlich Behinderten«⁷⁷ entzündet, dahingehend, dass das Motiv der Hand in zeitgenössischer wie auch in rezenter Lesart keineswegs nur »irgendein« Körperteil repräsentiert, sondern sehr wohl lebenswichtige, wenn nicht gar lebenserhaltende Funktion hat. So spricht etwa Aristoteles von *χείρ* als dem »ἄργανον ὀργάνων«,⁷⁸ durch das »Kraft und Anstrengung«⁷⁹ des Menschen zur Wirkung kommen, Heilung und Segen von den Göttern auf die Menschen übergehen, aber auch Macht und Kontrolle ausgeübt werden. Über die Bedeutung der griechisch-paganen Hand hinaus findet sich in der LXX vor allem die rituelle Verwendung der Hände. Bei der Segnung ist die rechte Hand der linken vorzuziehen, vermittelt Erstere doch den stärkeren Segen (Gen. 48,14), ferner gilt sie als die eigentlich wirkende (Ex. 15,6); eine erhobene Hand spricht einen Schwur aus (Ex. 6,8).⁸⁰ In der Tradition der LXX finden sich auch im NT der Schwur (Apk. 10,5f.) und der Segen (Lk. 24,50) durch die Hand ausgedrückt, ebenso gewöhnlich mit der Hand vollzogene Tätigkeiten, wie etwa zu beten (1. Tm. 2,8) oder alltägliche Arbeit zu verrichten (1. Th. 4,11).⁸¹ Besonders letztere Tätigkeit ist auch in der heutigen Zeit maßgeblich für die zentrale Bedeutung der Hand verantwortlich, als freilich die tätliche Arbeit nach wie vor die Lebensgrundlage der meisten Menschen unserer

⁷⁶ Derrida, *Signatur*, 32.

⁷⁷ Ludger Schenke, *Das Markusevangelium. Literarische Eigenart, Text und Kommentierung*, Stuttgart 2005, 97.

⁷⁸ Vgl. Eduard Lohse, Art. *χείρ*, in: Gerhard Friedrich (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Band 9, Stuttgart u. a. 1973, 413.

⁷⁹ Fritz Laubach/Siegfried Wibbing, Art. *χείρ*, in: Lothar Coenen/Klaus Haacker (Hg.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Band 2, Wuppertal 2000, 1285.

⁸⁰ Vgl. Lohse, Art. *χείρ*, 415.

⁸¹ Vgl. a. a. O. 419.

Gesellschaft darstellt. Doch auch einige weitere der genannten Aspekte des mar-kinischen Kontextes sind über Jahrtausende hindurch bis in unsere Epoche tradiert worden – ein Umstand, der gewiss nicht unerheblich durch die Iteration biblischer Texte bedingt ist. In diesem Sinne prägt die permanente Erzeugung neuer Kontexte durch die Rezeption biblischer Texte auch insofern die Lesbarkeit von Mk. 3,1–6, als der unmittelbare Kontext des Rezipienten und sein Verständnis des Motivs der Hand als eines lebenswichtigen Körperteils in diesem Zusammenhang selbst maßgeblich durch den biblischen Text konstituiert ist. Ähnlich verhält es sich auch mit der zentralen Frage, die in Mk. 3,1–6 verhandelt wird, nämlich ob »man am Sabbat Gutes tun oder Böses tun« (Mk. 3,4) soll; hier ermöglicht das Verständnis der Hand als eines lebenswichtigen Organs erst die ›Übersetzung‹ der bereits im antiken Judentum diskutierten (und von Jesus in Mk. 3,1–6 bejahten) Frage, ob »die Lebensrettung den Sabbat [verdrängt]«⁸² (Joma 85 a/b). Insofern hinterlässt der ›Sitz im Leben‹ von Mk. 3,1–6 auch im heutigen Kontext seine Spuren, als auch die Sabbatfrage im rezenten Judentum freilich noch immer kontrovers diskutiert wird.

3.2.4 Tradition liest – Formgeschichtliche Überlegungen

Die Vorstellung einer Iteration des Kontextes, die die Plausibilität biblischer Texte stützt, kann auch für solche Überlegungen fruchtbar gemacht werden, die traditionell als Formgeschichte bezeichnet werden. So handelt es sich bei den Texten zunächst ganz allgemein um die narrative Fixierung religionsgeschichtlicher Wirklichkeit, indem die jeweiligen Autoren die lose überlieferten ›Traditionsfetzen‹ im Sinne ihrer eigenen Verstehenskategorien zu literarischen Komplexen verbunden haben. Dass dieses ›Lesen‹ der Überlieferung keine unabhängige und eigenständige Leistung der Autoren jener neuen literarischen Tradition gewesen ist, wird deutlich, wenn man sich dem zeitgenössischen textuellen Diskurs zuwendet, der die genannten Verstehenskategorien verhandelte: So findet sich im Falle der Perikope aus Mk. 3,1–6 etwa in den Historien des Tacitus ein Stück (IV 81⁸³), das dem wundergeschichtlichen Element aus Mk. 3 (der Heilung der Hand) im erzählerischen Aufbau äußerst ähnlich ist, und zwar gleichermaßen in der »Schilderung des Gebrechens, Annäherung an den Wundertäter, Er-

⁸² Joma 85 a/b (2. Jh.). Zitiert nach Klaus Berger/Carsten Colpe, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament, Göttingen 1987, 38f.

⁸³ Vgl. a. a. O. 37f.

wählung der Manipulation, Schilderung der Öffentlichkeit des Vorgangs (Menge als Zeuge), Erfolg des Heilers«⁸⁴. Ganz im Sinne Foucaults fungiert der Autor hier nurmehr als »Schnittpunkt der Diskurse«,⁸⁵ indem er erstens der frühchristlichen Tradition die kontextuellen, narrativen Kategorien eines Heilungswunders einschreibt und zweitens diese mit einer weiteren literarischen Formtradition verknüpft – dem sogenannten Apophthegma. Tatsächlich handelt es sich bei dieser Gattung der »kurzen Anekdote über Philosophen, Heilige oder Mönche, die in einem pointierten Ausspruch gipfeln«⁸⁶, nach Klaus Berger keineswegs um eine »alttestamentlich-altjüdische Gattung«⁸⁷, sondern um eine vor allem im hellenistischen Kulturraum geprägte literarische Form. Ähnlich wie in dem oben erwähnten, thematisch verwandten Stück aus Joma sind in Mk. 3,1–6 also jüdische Theologie (Sabbatfrage) und hellenistische Erzähltradition (Apophthegma/Chrie) zu einer literarischen Einheit verwoben. In diesem Sinne können die strukturellen Ähnlichkeiten biblischer Texte, die in der modernen Exegese als literarische Formen kategorisiert sind,⁸⁸ als Iterationen zeitgenössischer kontextueller Kategorien verstanden werden, die die jeweiligen Autoren den einzelnen Texten eingeschrieben haben. Damit haben sie nicht nur den Diskurs jener losen frühchristlichen Überlieferung kategorial konzeptionalisiert, sondern diesen auch mit den übergreifenden kulturellen Diskursen und deren Verstehenskategorien verschweißt.

4. Religionstheologie als Ideologiekritik

4.1 Absage an eine pluralistische Theologie der Religionen

Der oben umrissene Ansatz einer Exegese religiöser Offenbarungstexte aus post-strukturalistischer Perspektive scheint auf den ersten Blick ein religionstheologisches Modell zur Konsequenz zu haben, wie es etwa von John Hick oder Perry Schmidt-Leukel im Sinne einer pluralistischen Theologie der Religionen vorgestellt wurde. In seinen Schriften hat Hick das Göttliche dem Menschen als das

⁸⁴ A. a. O. 38.

⁸⁵ Vgl. Erich Prunč, *Entwicklungslinien der Translationswissenschaft*, Berlin 2012³, 262f.

⁸⁶ Conzelmann/Lindemann, *Arbeitsbuch*, 97.

⁸⁷ Klaus Berger, *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, Tübingen/Basel 2005, 142.

⁸⁸ Ich folge hier Conzelmann/Lindemann, *Arbeitsbuch*, 91–113.

ganz Andere und Unbegreifliche gegenübergestellt, dessen Repräsentation im menschlichen Bewusstsein (und damit auch in den von Menschen verfassten Offenbarungstexten) von unterschiedlichen kontextuellen Gegebenheiten geprägt sei:

»Wenn wir diese Hypothese mit Hilfe der philosophischen Begriffe Immanuel Kants zusammenfassen, dann lässt sich einerseits zwischen dem einzigen göttlichen Noumenon, dem Ewig Einen *an sich* ... und andererseits der Vielzahl göttlicher Phänomene, den göttlichen *personae* der theistischen Religionen und den Konkretionen der Vorstellung des Absoluten in den nicht-theistischen Religionen, unterscheiden.«⁸⁹

Die konkrete Ausprägung dieser *personae* etc. sei – ganz im Gegensatz zur transzendenten Wirklichkeit – »eng mit der menschlichen Kultur und Geschichte verknüpft ..., die wiederum eng mit grundlegenden geographischen, klimatischen und ökonomischen Gegebenheiten zusammenhängen«⁹⁰. Auch Schmidt-Leukel bestimmt – im Anschluss an Hick – die Voraussetzungen einer pluralistischen Theologie der Religionen wie folgt:

»Erstens die Erkenntnis, dass wenn die transzendente Wirklichkeit als eine unbegreifbare und unbeschreibbare Wirklichkeit gedacht werden soll, die konkreten personalen und impersonalen Vorstellungen von dieser Wirklichkeit, die wir in den Religionen finden, nicht den Status unmittelbar zutreffender Beschreibungen haben können ... Die zweite theologische Voraussetzung besteht darin, Offenbarung im Sinne göttlicher Selbsterschließung zu deuten. Das heißt, dass es nichts anderes ist als die unendliche transzendente Wirklichkeit selbst, die sich dem Menschen erschließt. ... Die unterschiedlichen Offenbarungszeugnisse und Urkunden der Religionen lassen sich dann als menschliche Reaktionen auf eine universale Selbsterschließung der transzendenten Wirklichkeit deuten.«⁹¹

Doch ein solches Modell scheint mir aus mehreren Gründen mit dem poststrukturalistischen Ansatz unvereinbar. Zunächst hat Friedrich Hermanni gezeigt, dass die von Hick propagierte, prinzipiell unverfügbare und grenzenlose transzendente Wirklichkeit von diesem sehr wohl eine Charakterisierung erfährt: »Erstens existiert sie, zweitens steht sie dem menschlichen Bewusstsein als Anderes gegenüber und drittens wirkt sie auf das Bewusstsein ein und erzeugt da-

⁸⁹ John Hick, *Gott und seine vielen Namen*, Frankfurt a. M. 2002, 58.

⁹⁰ A. a. O. 56.

⁹¹ Perry Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 216.

durch Information.«⁹² Wie hier deutlich wird, geht Hick dabei grundsätzlich von der Möglichkeit aus, dass das äußere, transzendente Eine im menschlichen Bewusstsein auf irgendeine Art und Weise repräsentiert werden kann, auch wenn diese Repräsentationen durch kontextuelle Unterschiede geprägt sind: So sei das »Ewig Eine ... in der Menschheit stets gegenwärtig und diese Gegenwart wird insbesondere von dafür empfänglichen Seelen vermittelt: von den Heiligen, Mahâtmas, Arahants, Gurus, Propheten und Messiasen ...«⁹³ Demgegenüber handelte es sich nach poststrukturalistischem Verständnis bei den »empfänglichen Seelen« zunächst um nichts weiter als privilegierte Positionen im Gefüge der diskursiven Deutungsmacht, denen jedoch prinzipiell keine wie auch immer geartete »tiefere« Erkenntnis einer außerdiskursiven Wirklichkeit zuzubilligen ist. Vor diesem Hintergrund wäre das in religiösen Offenbarungstexten postulierte transzendente Äußere in der Tat völlig unverfügbar, weil eine irgendwie »angemessene« Repräsentation der äußeren Materialität oder »Realität« – auch und gerade im Bezug auf ihre (Nicht-)Existenz – hier *prinzipiell* nicht möglich ist⁹⁴. Den ersten Grundsatz einer poststrukturalistisch motivierten Theologie der Religionen bildet also die Annahme, dass eine dem Sprachlichen vorgelagerte, als äußerlich gedachte Realität zu keinem Zeitpunkt im Diskurs repräsentierbar ist. Dies bedeutet, dass es sich bei der von Hick und Schmidt-Leukel vorausgesetzten transzendenten, gegebenenfalls göttlichen Realität vielmehr um ein *Produkt* des religiösen Offenbarungsdiskurses handelt – und bei deren überlieferten »Repräsentationen« um in puncto Deutungshoheit privilegierte Aussagen, die den Status religiöser Wahrheit erlangt haben.

Der zweite Grund für die Unvereinbarkeit eines religionstheologischen Pluralismus mit dem poststrukturalistischen Ansatz ist das Verständnis von »Religion«, wie es die genannten Autoren vertreten: So begreift etwa Hick Religionen als klar abgrenzbare Gebilde mit ihren jeweils ganz eigenen Symbolsystemen und Narrativen:

»Wir [Christen] gleichen einer Gruppe von Menschen, die ein langes Tal hinunterwandern, dabei ihre eigenen Lieder singen und im Laufe der Jahrhunderte ihre eigenen Geschichten und Slogans entwickelt haben, ohne sich der Tatsache bewusst zu sein, dass jenseits des Hügels ein an-

⁹² Friedrich Hermanni, *Der unbekannte Gott. Plädoyer für eine inklusivistische Religionstheologie*, in: Christian Danz/Friedrich Hermanni (Hg.), *Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie*, Neukirchen-Vluyn 2006, 149–169.

⁹³ Hick, *Gott*, 96.

⁹⁴ Vgl. Schmidt-Leukel, *Gott*, 200–209.

deres Tal liegt, das von einer weiteren Gruppe von Menschen durchwandert wird, die in derselben Richtung unterwegs sind und ebenfalls ihre eigene Sprache, ihre eigenen Lieder, Geschichten und Gedanken haben, und dass es jenseits eines weiteren Hügels noch eine Gruppe gibt. Keine dieser Gruppen weiß von der Existenz der anderen.«⁹⁵

Grundlage dieser These Hicks ist vor allem die Annahme, dass die Entstehungszeit heutiger ›Weltreligionen‹ in der sogenannten »Achsenzeit« im ersten Jahrtausend v. Chr. anzusiedeln sei⁹⁶ – einer Zeit, in der

»die Kommunikationswege zwischen den Zivilisationen Chinas, Indiens und des Nahen Ostens fast so dürftig und langsam [waren], als hätten sich diese Zivilisationen auf unterschiedlichen Planeten befunden. ... Von diesem Standpunkt aus erscheint es nur natürlich, dass die Offenbarung vielfältig gewesen sein muss, das heißt, dass sie auf unterschiedliche Weise in den verschiedenen Zentren der menschlichen Kultur geschah.«⁹⁷

Indes hat die poststrukturalistische (und vor allem postkoloniale) Spielart der Kulturwissenschaften gezeigt, dass es sich bei *Religion* vielmehr um ein *modernes*, globales Konzept handelt, das sich erst im Zuge des Kolonialismus und dem daraus resultierenden Beginn der Globalisierung als weltweites Deutungsmodell sozialer Wirklichkeit etablieren konnte. So konstatiert Michael Bergunder, dass mit »den Erkenntnissen von Globalgeschichte, Orientalismuskritik und Postkolonialismus ... davon ausgegangen werden [kann], dass sich der heutige Gebrauch von ›Religion‹ mit einiger Plausibilität ins frühe 20. und späte 19. Jahrhundert zurückverfolgen lässt«⁹⁸. Hier sei »das ›Entstehen globaler Uniformität‹, eingebunden in einen komplexen Prozess einer ›ambivalenten Beziehung zwischen dem Globalen und dem Lokalen‹«⁹⁹, einhergegangen mit der »Uniformierung von ›Weltreligionen‹ [als] eines der zentralen Phänomene des 19. Jahrhunderts«¹⁰⁰. Ausdruck dieser Genese ist etwa das oben thematisierte Auftauchen des Hinduismus als Weltreligion mit seiner zentralen ›Offenbarungsschrift‹, der Bhagavadgita – ein Vorgang, der ja das Ergebnis eines längeren Aushandlungsprozesses zwischen indischen und europäischen Denkern gewe-

⁹⁵ Hick, Gott, 44f.

⁹⁶ Vgl. a. a. O. 50.

⁹⁷ A. a. O.

⁹⁸ Michael Bergunder, Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, in: ZfR 19 (2011), 3–55, hier: 54.

⁹⁹ A. a. O. 51.

¹⁰⁰ A. a. O.

sen ist. Im Anschluss an diese Überlegungen hat auch Brent Nongbri die verbreitete Praxis moderner Historiographen offengelegt, *Religion* als Konzept in antike Kontexte hineinzutragen: Zwar würden diese grundsätzlich »anerkennen, dass *Religion als Konzept* zwar nicht in antiken Kulturen existierte«¹⁰¹, doch (aufgrund einer Ontologisierung des Religionsbegriffs als »etwas ›da draußen«¹⁰²) *Religion* weiterhin als vermeintlich antikes *Phänomen* beschreiben. »Das Ergebnis solcher Praktiken ... ist die Wiedereinschreibung von *Religion* als etwas, das zeitlos in allen Kulturen präsent ist«¹⁰³, in den antiken Kontext – ein Vorwurf, der prinzipiell auch auf Hick und Schmidt-Leukel ausgeweitet werden kann¹⁰⁴. In diesem Zusammenhang hat auch Wilfred Cantwell Smith betont, dass es sich bei religiösen Traditionen nicht um eine »metaphysische Realität«¹⁰⁵ handle; »vielmehr haben wir es hier mit *historischen* Gegebenheiten zu tun, die als solche erforscht werden müssen«.¹⁰⁶

Übertragen auf die pluralistische Religionstheologie bedeutet dies, dass deren Vertreter in ihren Theorien von falschen Voraussetzungen ausgehen: Die heutige »multireligiöse« Beschaffenheit der Welt, deren verschiedene religiöse Positionen sie miteinander ins Gespräch bringen wollen, ist nicht das Ergebnis uralter religiöser Bewegungen, die sich Jahrtausende lang völlig unabhängig voneinander entwickelt haben; vielmehr ist sie das historische Produkt eines globalen Diskurses, der in den letzten 150 Jahren aufgekommen ist und der den verschiedenen Akteuren ihre jeweilige Position auf der religiösen »Landkarte« zugewiesen hat. Es ist klar, dass dieser Diskurs in seinen Konzeptionalisierungen auf Entwicklungen in den verschiedenen Kontexten zurückgreift, die lange zurückliegen, doch die Markierung, Äquivalentsetzung und substantielle Füllung dieser Traditionen als »Weltreligionen« war die Folge eines globalen Aushandlungsprozesses um das jeweils Eigene und Andere. Die in diesem Diskurs getätigten Aussagen über das Eigene werden stets im Bezug auf das jeweilige Gegenüber getätigt und

¹⁰¹ »... recognize that religion was not a concept in ancient cultures ...« Brent Nongbri, *Before Religion. A History of a Modern Concept*, New Haven/London 2013, 152. (Hervorhebung durch mich)

¹⁰² »... something ›out there‹ ...« A. a. O. 151.

¹⁰³ »The result of such techniques ... is the reinscription of religion as something eternally present in all cultures.« A. a. O. 152.

¹⁰⁴ Die Ontologisierung von *Religion* scheint mir eine der impliziten Grundvoraussetzungen der pluralistischen Religionstheologie zu sein, die die Vergleichbarkeit der von Hick und Schmidt-Leukel thematisierten (Welt-) Religionen bedingt. Vgl. etwa auch Schmidt-Leukel, *Gott*, 18–21.

¹⁰⁵ »... metaphysical reality«; Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis 1991, 195.

¹⁰⁶ »[W]e are dealing here rather with historical actualities, which must be explored as such.« A. a. O. (Hervorhebung durch mich)

sind insofern davon abhängig, sodass es sich bei der globalen Religionsgeschichte (ganz im Gegensatz zur Annahme Hicks) um eine *entangled history* oder »Verflechtungsgeschichte«¹⁰⁷ handelt, »denn die miteinander in Beziehung stehenden Entitäten sind selbst zum Teil ein Produkt ihrer Verflechtung ... Die zahlreichen Abhängigkeiten und Interferenzen, die Verflechtungen und Interdependenzen bilden so den Ausgangspunkt eines *transnationalen* Geschichtsbildes«¹⁰⁸. Dabei sind die »Einheiten einer »Verflechtungsgeschichte« ... keineswegs vorgegeben, sondern selbst historische Konstrukte, die vom jeweiligen Thema und Kontext abhängen«.¹⁰⁹ Ein aktuelles und sprechendes Beispiel ist in diesem Zusammenhang der christlich-muslimische Dialog in Deutschland: So begreift etwa die EKD in ihrer Handreichung zum Thema die Begegnung mit den Muslimen gerade als »Chance zur Überprüfung und Festigung des *eigenen* Standortes und zur Verbesserung der Kenntnisse und Auskunftsfähigkeit zu zentralen christlichen Glaubensaussagen«¹¹⁰ – eine These, die etwa Werner Schatz in seiner *Praktischen Anleitung zum christlich-muslimischen Dialog* eindrücklich in die Tat umgesetzt hat, indem er die theologischen Streitpunkte zwischen Christen und Muslimen zum Anlass genommen hat, zentrale christliche Themen (wie etwa Trinitätslehre und Christologie) neu zu durchdenken¹¹¹. Auch der Jesuit Christian W. Troll liefert in seinem Band *Unterscheiden um zu klären* vor allem eine »Selbstvergewisserung« über das vermeintlich Eigene und Fremde, indem er theologische Grundsätze aus beiden Religionen ausschließlich in der Bezugsetzung zueinander auswählt und bestimmt¹¹² – eine Praxis, die freilich einen Großteil der Publikationen zum christlich-muslimischen Dialog auszeichnet. Auf muslimischer Seite sind schließlich Bassam Tibi oder Tariq Ramadan¹¹³ zu nennen, die mit ihren (sich freilich erheblich unterscheidenden) Entwürfen eines

¹⁰⁷ Bergunder, *Religion*, 53; siehe auch Sebastian Conrad/Shalini Randeria, Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt, in: Sebastian Conrad/Shalini Randeria u. a. (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2013², 32–70, hier: 40.

¹⁰⁸ A. a. O. 39. (Hervorhebung durch mich) Vgl. auch Bergunder, *Religion*, 53f.

¹⁰⁹ A. a. O. 40.

¹¹⁰ Rat der EKD (Hg.), *Klarheit*, 112. (Hervorhebung durch mich)

¹¹¹ Vgl. Schatz, *Streite*.

¹¹² Vgl. Christian W. Troll, *Unterscheiden um zu klären. Orientierung im christlich-islamischen Dialog*, Freiburg 2008.

¹¹³ Vgl. etwa Tariq Ramadan, *Muslimsein in Europa. Untersuchungen der islamischen Quellen im europäischen Kontext*, Köln 2001. .

Euro-Islam umfangreich auf die an muslimische Gläubige herangetragenen Themen reagiert haben:¹¹⁴

»Unter Euro-Islam verstehe ich eine Interpretation des Islam, die offen ist und im Zeichen der hoch-islamischen Aufklärung sowie des islamischen Rationalismus steht. Ein Euro-Islam ist vereinbar mit drei europäischen Verfassungsnormen: 1) Laizismus ..., 2) säkulare Toleranz ... und schließlich 3) Pluralismus.«¹¹⁵

Zuletzt hat in diesem Sinne auch der muslimische Religionspädagoge Mouhanad Khorchide den Entwurf einer islamischen Theologie vorgelegt, die unter dem Banner des Humanismus den Islam als Religion der Barmherzigkeit und Liebe neu bestimmt.¹¹⁶

Auf diese Weise erzeugt die Begegnung zwischen den zwei Religionen diese (vor allem an den konkreten Orten der Interaktion) beständig neu, indem sie Grenzen und Gemeinsamkeiten aushandelt sowie neue und vermeintlich alte theologische Inhalte (re-)produziert und im Diskurs positioniert.¹¹⁷ Rettenbacher spricht gerade von diesem »inter« der Interaktion, dem *Zwischenraum*, als einer »wesentliche[n] Kategorie zur Verhandlung von Identitäten«¹¹⁸ und betont, »dass Identitäten nie als reine Entitäten vorliegen. Identitätszuschreibungen sind vielmehr das Produkt diskursiver Aushandlungsprozesse, die sich an den Grenzen

¹¹⁴ Vgl. dazu Hansjörg Schmid, *Europäischer Islam? Kontextualisierungen, normative Positionen, interreligiöse Perspektiven*, in: Michael Hüttenhoff (Hg.), *Christliches Europa? Studien zu einem umstrittenen Konzept*, Leipzig 2014, 117–140.

¹¹⁵ Bassam Tibi, *Europa ohne Identität? Leitkultur oder Wertebeliebigkeit*, München 2000³, 257.

¹¹⁶ Vgl. Mouhanad Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg 2012; Mouhanad Khorchide, *Scharia – der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik*, Freiburg 2013.

¹¹⁷ Die Frage, ob der Dialog mit dem Christentum den Islam verändert, ist freilich nicht unumstritten; so konstatiert Andreas Feldtkeller, dass die Gegenreaktionen anderer Muslime auf die angeführten progressiven Ansätze »insgesamt die Auswirkungen des Dialogs auf den Islam als ein Nullsummenspiel erscheinen lassen«, das häufig durch »anti-westliche Konventionen« ergänzt werde, indem alles, »was mit dem Westen konnotiert wird, ... tendenziell unter dem Verdacht [steht], die innere Stärke der islamischen Welt unterminieren zu wollen« (Andreas Feldtkeller, *Hat sich der Islam durch den Dialog verändert?*, in: Michael Koch (Hg.), *Verändert der Dialog die Religionen? Religionsbegegnungen und Interreligiöser Dialog*, Frankfurt a. M. 2007, 11–19, hier: 18f.). Zur Problematisierung vgl. Henning Wrogemann, *Hat sich der Islam in Deutschland verändert? Eine Spurensuche*, in: Michael Koch (Hg.), *Verändert der Dialog die Religionen? Religionsbegegnungen und Interreligiöser Dialog*, Frankfurt a. M. 2007, 21–32, der darüber hinaus die Frage nach Veränderung durch den »lebensweltlichen Dialog« zumindest für den türkischstämmigen Islam in Deutschland klar bejaht (a. a. O. 31). Insgesamt sollte bedacht werden, dass freilich nicht allein die theologische Öffnung *liberaler* Muslime als Veränderung begriffen, sondern im Gegenteil gerade auch die konzeptuelle »Abschottung« und Radikalisierung vermeintlich »wahrer« (weil angeblich zeitloser) muslimischer Identitäten gegenüber dem Westen als Ausdruck einer sich im Wandel befindlichen Religiosität gedeutet werden kann.

¹¹⁸ Rettenbacher, *Theologie*, 68.

zwischen Kulturen, Nationen, Religionen, Geschlechtern, etc. abspielen«¹¹⁹. Der zweite Grundsatz einer poststrukturalistisch motivierten Theologie der Religionen muss also lauten: Ihre Voraussetzung ist nicht von der von Hick geäußerten Erkenntnis getragen, »dass unsere eigene Religion nur eine unter vielen ist«¹²⁰, sondern entspricht dem Umstand, dass gerade auch die eigene religiöse Identität das Produkt *eines* globalen Diskurses ist und insofern von den als ›anders‹ abgegrenzten religiösen Identitäten *abhängig*. Mit anderen Worten: Jede Religion ist immer auch das Produkt der jeweils anderen, was zur Folge hat, dass sich alle Religionen zumindest in ihrer diskursiven Konstitution aufs *Haar* gleichen.

4.2 Das Ethos einer poststrukturalistischen Religionstheologie

Nehmen wir die beiden oben aufgestellten Grundsätze (eine Absage an die Möglichkeit, äußere Wirklichkeit adäquat repräsentieren zu können, sowie die These, dass die verschiedenen Religionen das Produkt ein und desselben Diskurses sind) zum Ausgangspunkt unserer weiteren Überlegungen, so muss zunächst festgehalten werden, dass es sich bei dem Gegenstand einer poststrukturalistischen Theologie der Religionen keineswegs um den Einen Gott, das ewige Transzendente oder Ähnliches handeln kann, da diese, wie gesagt, prinzipiell nur als Produkte des Diskurses greifbar sind. Gegenstand einer solchen Religionstheologie können also nur die *Religionen* sein, genauer gesagt: Der globale Diskurs, der die verschiedenen religiösen Identitäten mit ihren jeweiligen theologischen Konzeptionen hervorgebracht hat und fortwährend iteriert.

Auf dieser Grundlage würde sich eine solchermaßen bestimmte Religionstheologie den globalen Aushandlungsprozessen widmen, die den Diskurs um Religion konstituieren – mit ihren Konzeptionen des Transzendenten, ihren Narrativen, Plausibilitätsketten und Machtverwerfungen. Das Ziel bestünde dabei zunächst darin, die Genese der den Diskurs strukturierenden religiösen ›Wahrheiten‹ transparent zu machen und als dessen Produkte zu dekonstruieren. Dies könnte sowohl aus einer historischen Perspektive geschehen – etwa in Form einer poststrukturalistischen Exegese religiöser Offenbarungstexte, wie ich sie oben zu demonstrieren versucht habe, oder in Gestalt einer historischen Diskursana-

¹¹⁹ A. a. O.

¹²⁰ Hick, Gott, 44.

lyse, wie ich sie an anderer Stelle unternommen habe¹²¹. Oder die Religionstheologie würde sich ganz konkret jenen ›Zwischenräumen‹ zuwenden, die im Prozess der Begegnung der verschiedenen Religionen aufscheinen: dem interreligiösen Dialog.¹²²

Was nun eine poststrukturalistische Religionstheologie von einer unter ähnlichen theoretischen Voraussetzungen arbeitenden Religionswissenschaft (zumindest ihrem eigenen Anspruch nach) unterscheidet, ist das spezifische Ethos, mit dem sie betrieben wird, und das sich der Selbstverortung des Religionstheologen *innerhalb* des Religionsdiskurses verdankt, will er die Dekonstruktion religiöser ›Wahrheiten‹ nicht lediglich um ihrer selbst willen betreiben. Dieses Ethos speist sich aus seiner eigenen religiösen Identität und entspringt möglicherweise dem in dieser Identität verankerten Konzept der Nächstenliebe und dem daraus resultierenden Willen zum Frieden und Dialog unter den Menschen.¹²³ Vor diesem Hintergrund betriebe er Dekonstruktion als *religiöse Ideologiekritik*: Unter religiöser Ideologie verstehe ich dabei ein System von Bedeutungen, dessen inhaltliche Konzeptionen als ›religiöse Wahrheiten‹ im Diskurs sedimentiert sind und das damit insofern realitätsstiftenden Charakter erlangt hat, als ein Anzweifeln seines Wahrheitsgehalts als ›religiöse Realitätsverleugnung‹ (und damit gleichsam als Gotteslästerung) aufgefasst würde. Kritikwürdig wird Ideologie dadurch, dass die diskursive Praxis, Aussagen über den Verweis auf jene ›religiösen Wahrheiten‹ zu fixieren, ›objektive‹ Antagonismen durch diskursive Ausschlüsse produziert, die daher rühren, dass die Plausibilität, die den auf diese Weise ausgeschlossenen Bedeutungen zugrunde liegt, nicht durch die sedimentierte ›Wahrheit‹ des ideologischen Diskurses legitimiert ist. Diese von Foucault als »Demagogie«¹²⁴ bezeichnete Praxis

»muß verlogen sein. Sie muß ihr eigenes Ressentiment unter der Maske des Allgemeinen verbergen. Und wie der Demagoge die Wahrheit, das Gesetz der Wesenheiten und die ewige Notwendigkeit anrufen muß,

¹²¹ Vgl. Yan Suarsana, Pandita Ramabai und die Erfindung der Pfingstbewegung. Postkoloniale Religionsgeschichtsschreibung am Beispiel des »Mukti Revival«, Wiesbaden 2013; Yan Suarsana, Inventing Pentecostalism. Pandita Ramabai and the Mukti Revival From a Post-colonial Perspective, in: *PentecoStudies* 13/2 (2014), 173–196.

¹²² Wie das konkret geschehen könnte, will ich im nächsten Abschnitt umreißen.

¹²³ Dass dieses Ethos auch über andere Identitäten begründet werden kann, versteht sich von selbst und steht einer religionstheologischen Betätigung nicht im Wege.

¹²⁴ Foucault, Nietzsche, 83.

muß sich der Historiker auf die Objektivität, die Exaktheit der Fakten, die unverrückbare Vergangenheit berufen.«¹²⁵

In diesem Sinne bedeutet religiöse Ideologiekritik zunächst ganz allgemein, durch Dekonstruktion die Historizität der als *Wahrheit* sedimentierten Bedeutungen aufzuzeigen und damit die prinzipielle Möglichkeit alternativer Deutungen göttlicher Wirklichkeit im Diskurs einzutragen, um damit einen Dialog über den Charakter eben dieser verhandelten Wirklichkeit zu ermöglichen. Der Religionstheologe ist somit im Kern ein *Historiker* religiöser Wahrheiten, der diese Geschichtsschreibung freilich im Sinne des foucault'schen Genealogen betreibt: als »wirklichkeitszersetzende Parodie«¹²⁶ und »identitätszersetzende Auflösung«¹²⁷.

»Die genealogisch aufgefaßte Historie will nicht die Wurzeln unserer Identität wiederfinden, vielmehr möchte sie sie in alle Winde zerstreuen; sie will nicht den heimatlichen Herd ausfindig machen, von dem wir kommen ...; vielmehr möchte sie alle Diskontinuitäten sichtbar machen, die uns durchkreuzen.«¹²⁸

In diesem »Zersetzungsprozess« kann darüber hinaus die Tatsache ans Licht kommen, dass der Ausschluss des jeweils »Anderen« bereits Teil der Geschichte jener als Wahrheit etablierten Aussagen gewesen ist und durch die Sedimentation derselben enthistorisiert und damit objektiviert wurde.

Bleiben wir zwecks eines Beispiels zunächst bei der genealogischen Bibelexegese. So findet sich etwa in dem von Hermann Häring herausgegebenen Band *Der Jesus des Papstes*, der sich mit der Theologie Benedikts XVI. auseinandersetzt, ein Aufsatz des Schweizer Theologen Leo Karrer, in dem dieser unter anderem Verweis auf die biblische Überlieferung Aussagen über die »wahren« Handlungsabsichten Jesu tätigt: Für diesen stehe »der Mensch im Mittelpunkt, nicht das Gesetz oder der Sabbat«¹²⁹ – eine These, die etwa auch mit Blick auf Mk. 3,1–6 untermauert werden kann.

»Solches Verhalten und solche Botschaft waren und sind umstürzlerisch. In seinem Verhalten überwindet Jesus nämlich die ausgeklügelte Regie der Gesetzlichkeit in Ethik und Kult. Er sprengt die sakralisierten Formen damaliger Religiosität ... Dadurch befreit er die Menschen von den Zwän-

¹²⁵ A. a. O.

¹²⁶ A. a. O. 85.

¹²⁷ A. a. O.

¹²⁸ A. a. O. 86.

¹²⁹ Leo Karrer, Vom Kreuz zum Gekreuzigten, in: Hermann Häring (Hg.), *Der Jesus des Papstes. Passion, Tod und Auferstehung im Disput*, Berlin 2011, 83–100, hier: 90.

Nähert man sich dieser Bestimmung der ›Natur‹ Jesu mit dem Blick des foucault'schen Genealogen, so kann es freilich nicht darum gehen, auf irgendeine Art dessen ›wahren‹ Charakter zu enthüllen und die oben zitierten Aussagen daran messen zu wollen; vielmehr geht es darum zu zeigen, dass die ›Natur‹ Jesu selbst das Produkt eines historischen Diskurses ist, in dessen Verlauf es permanenter inhaltlicher Verschiebung unterworfen ist: Zunächst als Konzept des oben anhand der Exegese von Mk. 3,1–6 exemplarisch herausgestellten Offenbarungsdiskurses, der den am Sabbat heilenden Jesus im Kontext antiker Traditionen, Verstehenskategorien und Debatten innerhalb des zeitgenössischen Judentums konstituiert. Dieses im Rahmen des antiken Kontextes bestimmte Konzept der ›Natur‹ Jesu wird nun durch die Rezeption Karrers iteriert und erfährt damit eine inhaltliche Verschiebung, die durch den unmittelbaren Kontext des Exegeten bestimmt ist: In diesem Fall bestünde die Aufgabe einer religionstheologischen Dekonstruktion nicht allein in der genealogischen Exegese der betreffenden Bibeltexte, sondern ebenso darin, Debatten und diskursive Verwerfungen innerhalb der katholischen Kirche und Theologie transparent zu machen, die sicherlich einen nicht unerheblichen Einfluss auf einige in Härings Band versammelte Texte gehabt haben dürften, um die Historizität der ›religiösen Wahrheit‹ der Natur Jesu zu erweisen.

Wie an diesem Beispiel deutlich wird, steht eine solchermaßen betriebene Theologie der Religionen keineswegs ›über‹, ›zwischen‹ oder ›hinter‹ *verschiedenen* Religionen, wie es etwa im Falle der pluralistischen Religionstheologie propagiert wird; vielmehr kann es dem poststrukturalistischen Ansatz nur darum gehen, Differenz als dem Diskurs *nachgängig* zu begreifen und diese Differenz nicht auf die Verschiedenheit von Religionen, sondern auf divergierende, historisch bedingte inhaltliche Positionen innerhalb des religiösen Diskurses zurückzuführen, von denen die Vielzahl religiöser Identitäten nur ein begrenzter Ausdruck ist. Insofern kann die Bezeichnung *Theologie der Religionen* freilich nur einen Teilbereich des poststrukturalistischen Ansatzes abbilden.

¹³⁰ A. a. O. 91.

4.3 Die Unverfügbarkeit als Fixpunkt des interreligiösen Dialogs

Begeben wir uns nun auf das ›klassische‹ Spielfeld einer Theologie der Religionen, den sogenannten interreligiösen Dialog, so gilt es, sich zunächst den zweiten Grundsatz einer poststrukturalistisch motivierten Religionstheologie in Erinnerung zu rufen: Die konzeptionellen Grenzen, die die verschiedenen Religionen konstituieren, sind ebenso das Produkt des globalen Religionsdiskurses wie die theologischen Positionen, die diesen Religionen ihre inhaltliche ›Substanz‹ verleihen. Das bedeutet freilich einerseits, dass diese Grenzen und die daraus resultierenden religiösen Inhalte niemals absolut fix und unveränderlich sein können, weil sie das Ergebnis einer historischen Genese sind; es bedeutet aber andererseits, dass die Grenzen, welche die Religionen mit ihrer Substanz konstituieren, gleichwohl *existieren* und deren Historizität keinesfalls zur Auflösung sämtlicher Identitäten führt, wie es einer poststrukturalistischen Denkart zuweilen vorgeworfen wird. Die religiösen Grenzen und Positionen sind keineswegs beliebig, sondern abhängig von den historischen Gegebenheiten und Prozessen des Diskurses, dessen Produkt sie repräsentieren, und müssen daher auch und gerade von einer poststrukturalistisch argumentierenden Religionstheologie ernst genommen werden.

Dies bedeutet nicht nur, dem im interreligiösen Dialog als Gegenüber gesetzten Partner zuzugestehen, dass seine religiöse Identität und Positionierung grundsätzlich plausibel, rechtmäßig und als solche anerkennenswert ist; es bedeutet vor allem, auch sich selbst als in einen konkreten religionsgeschichtlichen Kontext eingebunden zu begreifen – und damit als den ›historisch Anderen‹ des jeweiligen Gegenübers. Die konkrete Folge davon ist, dass eine solchermaßen bestimmte Theologie der Religionen eben *nicht* ›über‹ dem religiösen Diskurs schwebt und dabei sowohl die eigenen als auch die jeweils anderen religiösen Positionen dekonstruiert.

Die Positionierung des ›Eigenen‹ und des ›Anderen‹ bildet indes lediglich den Ausgangspunkt einer poststrukturalistischen Theologie der Religionen. Ziel der Dekonstruktion ist dagegen idealerweise das Auflösen dieser Grenzen im Sinne einer De-Essentialisierung, um die prinzipielle Gesprächsfähigkeit in den relevanten Bereichen herzustellen. Diese Dekonstruktion kann allerdings immer nur im Dialog erfolgen, wobei beide Seiten zunächst die jeweils ihnen zugeschriebenen Positionen einer genealogischen Analyse unterziehen und somit eine strukturelle Kompatibilität herstellen, welche die Basis für weitergehende Gespräche

bildet. Anders als die oben beschriebene Praxis des ›klassischen‹ interreligiösen Dialogs, welche die Grenzen zwischen dem jeweils ›Eigenen‹ und ›Fremden‹ im Sinne einer Identitätsfindung teilweise noch weiter fixiert, geht es hier gerade darum, Grenzen abzubauen und die diskursive Festschreibung eines ›objektiven‹ Grabens zwischen den Positionen grundlegend aufzubrechen.

Die Dekonstruktion und De-Essentialisierung von Grenzen und Positionen darf jedoch keineswegs mit einer völligen *Aufgabe* eigener Traditionen zugunsten der angestrebten Gesprächsbereitschaft verwechselt werden. Im Sinne der post-strukturalistischen Theorie handelt es sich bei der Dekonstruktion vielmehr um eine *Verschiebung*, als sich die von Foucault als *metaphysisch* bezeichnete¹³¹ Idee einer objektiven inhaltlichen Geschlossenheit in den Bereich der Transzendenz (und damit ins prinzipiell Unverfügbare) verlagert. Die vermeintliche Substanz der verschiedenen Positionen wird dabei als ein Komplex historisch gewachsener Narrative offenbar, die sich an dieser Unverfügbarkeit – im Kontext des globalen religiösen Diskurses – abarbeiten. Die prinzipielle Unverfügbarkeit (und nicht etwa das Unverfügbare selbst!) wird somit zum Fixpunkt eines Dialogs, der zumindest von seinen Startbedingungen her als interreligiös bezeichnet werden kann, weil die Verschiebung der ›objektiven‹ Realität oder Wahrheit in den Bereich des Unverfügbaren die einzige gemeinsame Grundlage der Verständigung bildet – eine Grundlage, die freilich die gleichzeitige Anerkennung der Historizität einer jeglichen, zuvor als ›objektiv‹ behaupteten, diskursiven Position impliziert.

Das Themenspektrum ist dabei denkbar weit: Neben der genealogischen Offenbarungsexegese dürfte besonders die Dekonstruktion theologischer Traditionen und Dogmen im Vordergrund stehen, die zum Teil nur recht lose mit dem Verweis auf Heilige Texte legitimiert werden und deren historische Genese häufig bereits den Gegenstand ›klassischer‹ historischer Forschung bildet. So ist etwa zuletzt vor allem mit Mouhanad Khorchide die Debatte um eine historiographisch und literaturwissenschaftlich unterfütterte Exegese des Koran auch in der islamischen Theologie wieder ins Rollen gekommen¹³² – eine Entwicklung, die zumindest potentiell einen poststrukturalistisch motivierten Dialog zwischen Islam und Christentum auf den Weg bringen könnte. Ein solches Gespräch

¹³¹ Vgl. Foucault, Nietzsche, 73.

¹³² Vgl. v. a. Khorchide, Islam, 159–196; oder auch die entsprechenden Aufsätze in: Mouhanad Khorchide/Klaus von Stosch (Hg.), Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa. Challenges for Islamic Theology in Europe, Freiburg 2012; Hamideh Mohagheghi/Klaus von Stosch (Hg.), Moderne Zugänge zum Islam. Plädoyer für eine dialogische Theologie, Paderborn u. a. 2010.

könnte dabei nicht nur auf die umfangreiche historische Bibelforschung zurückgreifen, sondern auch auf Studien aus dem Bereich der Kultur- und Islamwissenschaften, in denen Textualität und Literarizität der koranischen Überlieferung seit Längerem Gegenstand der Diskussion sind¹³³. Auch darüber hinaus dürfte ein solchermaßen bestimmter »interreligiöser« Dialog massiv von der universitären Religions- und Kirchengeschichtsschreibung profitieren, die (zum Teil bereits mit poststrukturalistischer Fundierung¹³⁴) akribisch und ohne Scheuklappen die historische Genese theologischer Positionen und Abgrenzungslinien nachgezeichnet hat. Vor diesem Hintergrund bestünde auch der poststrukturalistisch motivierte Dialog der Religionen nicht in einer völligen Neubestimmung des interreligiösen Gesprächs; vielmehr handelte es sich auch hier lediglich um eine *Verschiebung* in dessen theoretischen Voraussetzungen, ohne die Position und inhaltliche Verankerung der Dialogführenden (beispielsweise im Rahmen der theologischen Wissenschaften und eingebettet in die einschlägige kultur- und religionswissenschaftliche Forschung) strukturell zu verändern.

5. Die Historizität des Religiösen – und Gott als literarische Figur?

»[D]as Korrelat zur Offenbarung ist nicht Kritik, sondern Gehorsam, ist nicht Korrektur ..., sondern Sich-korrigieren-lassen. Wie Hiob muß der Mensch hier verstummen, weil Gott ihm etwas zu sagen hat.«¹³⁵ Der Einwand, mit dem der pietistische Theologe Gerhard Maier 1974 Aufsehen in Kreisen historisch-kritischer Exegeten erregte, kann in ähnlicher Form freilich auch bezüglich einer poststrukturalistisch motivierten Theologie formuliert werden. Nicht genug, dass diese selbst die Offenbarung als genuin historisches (und damit menschengemachtes) Produkt begreift, sie nimmt darüber hinaus dem Text auch sein außertextuelles Signifikat – ein Signifikat, das hier intuitiv mit dem Bereich der

¹³³ Vgl. exemplarisch Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010; Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin/New York 2007².

¹³⁴ Vgl. etwa Jörg Haustein, *Writing Religious History. The Historiography of Ethiopian Pentecostalism*, Wiesbaden 2011; Ulrike Schröder, *Religion, Kaste und Ritual. Christliche Mission und tamilischer Hinduismus in Südindien im 19. Jahrhundert*, Halle 2009; Friedemann Stengel, *Omnia sunt communia. Gütergemeinschaft bei Thomas Müntzer?*, in: ARG 102 (2011), 133–174; Suarsana, Pandita.

¹³⁵ Gerhard Maier, *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, Wuppertal 1984³, 18.

göttlichen Wirklichkeit, dem Heil des Menschen, ja mit dem fleischgewordenen Gott selbst identifizierbar ist. Wenn Gott nur noch als literarisches Konzept, als bloße Funktion innerhalb des Textes verstanden wird, wer ist es dann, der da zu Hiob spricht? Und wenn Tradition prinzipiell nicht mehr ist als Iteration und Verschiebung diskursiver Kategorien, wird dann das Evangelium Gottes nicht eine beliebige, selbstreferentielle Sache ohne verlässlichen Ankerpunkt?

Zunächst muss an dieser Stelle nochmals hervorgehoben werden, dass eine poststrukturalistische Perspektive prinzipiell nicht davon ausgeht, außersprachliche Realität in Diskursen angemessen repräsentiert zu finden. Dennoch wird dadurch die Existenz dieses ›Außen‹ keineswegs bestritten, sondern lediglich als Referenz (oder als ›Garant der Wahrheit‹) des Diskurses negiert. Darüber hinaus verläuft die Iteration textueller Kategorien keineswegs beliebig. Im Gegenteil – die poststrukturalistische Theorie argumentiert, wie gesagt, streng historisch, und die Plausibilität textueller Konzeptionen ist eingebettet in die argumentativen Muster der sie umgebenden Diskurse. Was also bleibt, ist jenes prinzipiell unverfügbare Außen, dessen Unverfügbarkeit zumindest indirekten Widerhall findet in der zur Tradition fixierten ›Genese von Wissen‹ über dieses Außen – ein Wissen, das jedoch lediglich auf die *Konzeption* eines Außen verweisen kann und nicht auf dieses selbst. Die theologische Konsequenz bestünde nun darin, dass auch Gott als prinzipiell unverfügbar gedacht werden müsste und seine Referenz damit nicht für die Plausibilität (und damit ›universale Wahrheit‹) der ihn verhandelnden Texte bürgen könnte. Ein solches Gottesverständnis ginge noch über den ›ganz anderen‹ Gott der dialektischen Theologie hinaus; auch und gerade die biblische Offenbarung könnte dabei nurmehr als diskursive und historische Ausprägung des Gnadengeschenks des Glaubens gedacht werden, der dann freilich lediglich ein *Glauben an ...*, beinhalten würde – und weniger ein *Glauben, dass ...*, wie es etwa der von Maier propagierte Gehorsam gegenüber der biblischen Überlieferung impliziert: Der Mensch vertraute darauf, dass Gott ihn rechtleitete, während die Pläne Gottes mit ihm selbst und seiner Welt als buchstäblich *unergründlich* und prinzipiell unzugänglich verstanden werden müssten. Die biblischen Texte zeichneten sich dann in erster Linie dadurch aus, dass ihren Autoren dieses Vertrauen in besonderem Maße gegeben war, und sie – in unmittelbarer Nähe zu der unverfügbaren Wirklichkeit Gottes auf Erden – den Glauben sagbar gemacht haben.

(Dr. Yan Suarsana ist tätig in der Abteilung für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg)

ABSTRACT

In recent years, post-structuralist theory has been introduced to various fields of social science and the humanities. The (highly experimental) essay at hand seeks to explore the potentials of a post-structuralist perspective on the theology of religions. The first step in this venture is to deconstruct the question of religious truth, followed by an examination of the status of texts legitimizing the diverging claims of such truth: the genre of revelation literature. Here, I make the attempt of »shifting« (in the Derridarian sense of the word) the methods of Historical Criticism to a more post-structuralist hermeneutics by interpreting Mark 3:1–6 exemplarily. In a final step, I sketch the consequences of this approach for some kind of post-structuralist theology of religions and therefore also explore the capability of a so-determined inter-religious dialogue.