

PATRICK EBERT

Offenbarung und Entzug

*Hermeneutische Untersuchungen
zur Theologie*

Mohr Siebeck

Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie

Herausgegeben von

Pierre Bühler (Zürich) · Christof Landmesser (Tübingen)
Margaret M. Mitchell (Chicago) · Philipp Stoellger (Heidelberg)

81



Patrick Ebert

Offenbarung und Entzug

Eine theologische Untersuchung zur Transzendenz
aus phänomenologischer Perspektive

Mohr Siebeck

Patrick Ebert, geboren 1988; 2008–14 Studium der Ev. Theologie in Heidelberg und Tübingen; seit 2015 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie: Dogmatik und Religionsphilosophie an der Universität Heidelberg; 2020 Promotion.
orcid.org/0000-0002-3782-6776

ISBN 978-3-16-159696-4 / eISBN 978-3-16-159827-2

DOI 10.1628/978-3-16-159827-2

ISSN 0440-7180 / eISSN 2569-4065 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Hendrik Stoppel aus der Bembo gesetzt, von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

*Für meinen Vater
In Liebe und Dankbarkeit*

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung geht auf eine Dissertationsschrift zurück, die im Wintersemester 2019/2020 von der Theologischen Fakultät an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg angenommen wurde und für die Drucklegung geringfügig überarbeitet wurde und einen alternativen Schlussteil erhalten hat.

Wenn sich etwas immer schon mit anderem zeigt und mit anderem auftritt, so erscheinen auch in Blick auf dieses Buch immer schon andere oder Dritte mit, denen es an dieser Stelle Dank zu sagen gilt.

Mein herzlicher Dank gilt meinem Doktorvater Prof. Dr. Philipp Stoellger, der mich durch dieses Projekt begleitet hat, mir mit seiner Expertise zur Seite stand und mich darin unterstützt und immer wieder konstruktiv herausgefordert hat – ohne ihn wäre diese Arbeit nicht, wie sie ist. Dankbar bin ich auch für die Möglichkeit der Arbeit am Lehrstuhl, durch die ich immer wieder aus dem ‚eigenen Saft‘ der Gedanken geholt wurde und so neue Perspektiven und Blickwinkel auf das Thema vor Augen geführt bekommen habe. Ebenfalls möchte ich Prof. Dr. Klaus Tanner für die Erstellung des Zweitgutachtens danken.

Mein Dank geht weiterhin an Prof. Dr. Philipp Stoellger, Prof. Dr. Rebekka A. Klein und Prof. Dr. Markus Mühling und das allsemestriges Oberseminar: „Gegenwartsdiskurse Systematischer Theologie“ in Heidelberg, im Zuge dessen ich viele hilfreiche Hinweise und weiterführende Gespräche erleben durfte und die eigenen Gedanken immer wieder aufs neue erproben konnte.

Ferner gilt es, allen Wegbereiterinnen und Wegbereitern dieser Untersuchung zu danken. Zunächst geht mein Dank hier an Prof. Dr. Elisabeth Gräb-Schmidt, die mich bereits während meines Studiums in Tübingen zu einer theologischen Promotion ermutigte. Ein besonderer Dank geht an Prof. Dr. Bernhard Waldenfels und Prof. Dr. Fabio Ciaramelli, die mir schon zu Beginn der Promotion mit wertvoller Unterstützung, sachlicher Expertise und hilfreicher und gewinnbringender Einschätzung zu meinem Projekt zur Seite standen. Schließlich sei an dieser Stelle Prof. Dr. Ferdinando Menga ganz herzlich gedankt, der mich seit dem Studium begleitet hat, mich mit der Phänomenologie von Ricœur über Levinas, Merleau-Ponty und Derrida bis hin zu Waldenfels bekannt und vertraut gemacht hat, so diese Arbeit und mein Denken geprägt hat und mir all die Jahre ein guter Freund, Gesprächspartner und Lehrer war.

Bezüglich der Aufnahme in die Reihe „Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie“ möchte ich mich bei Prof. Dr. Pierre Bühler, Prof. Dr. Christoph

Landmesser, Prof. Dr. Margaret Mitchell und Prof. Dr. Philipp Stoellger herzlich bedanken. Dr. Katharina Gutekunst, Elena Müller, Tobias Stäbler und Tobias Weiß danke ich für die freundliche und angenehme Betreuung von Seiten des Verlags Mohr Siebeck.

Ich möchte ebenfalls allen Wegbegleiterinnen und Wegbegleitern, Kolleginnen und Kollegen und Freundinnen und Freunden danken. Mein Dank gilt dabei besonders Simone Hankel, Arne Bachmann, Dr. Christine Wenona Hoffmann, Sergej Kiel, Dr. Ann-Kathrin Knittel, Dr. Rasmus Nagel, Wiebke Kornaj, Dr. Hendrik Stoppel, Elisabeth Maikranz, Anna-Maria Semper und Dr. Christoph Wiesinger. Vielen Dank für die hilfreichen, unterstützenden, aber auch herausfordernden Gespräche und die Unterstützung bei Korrekturen, Abgabe und Drucklegung.

Für Unterstützung bei den Druckkosten danke ich der Evangelischen Landeskirche in Württemberg (ELK Wü), der Evangelischen Landeskirche Baden (EKiBa) und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD).

Am Ende dieses Vorworts möchte ich meiner Familie danken, die mir in dieser Zeit immer wieder einen Rückzugsort und Halt geboten hat – auch in den schweren Zeiten. In diesem Sinne möchte ich diese Arbeit ihnen und vor allem meinem Vater widmen.

Heidelberg, im September 2020

Patrick Ebert

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	VII
Siglenverzeichnis.....	XV

I. Einleitung.....	1
--------------------	---

<i>A. Hinführung zur Thematik</i>	<i>1</i>
---	----------

1. Die Paradoxie der Gottesbegegnungen	1
1.1. Gottesbegegnung im Alten Testament – von Angesicht zu Angesicht? ..	1
1.2. Gottesbegegnung im Neuen Testament – endlich Vollständigkeit?	9
1.3. Selbstoffenbarung versus ‚bloß‘ Offenbarung	20
2. Offenbarung und Phänomenologie	22
2.1. Offenbarung als Erfahrung – Eilert Herms	24
2.2. Offenbarung versus (statt?) Erfahrung – Ingolf U. Dalferth.....	27
2.3. Erfahrung statt (versus?) Offenbarung – die religiöse Erfahrung und der doppelte Religionsbegriff.....	31
2.4. Phänomenalität und Offenbarung – Offenbarungswiderfahrung.....	35

<i>B. Gang der Untersuchung.....</i>	<i>40</i>
--------------------------------------	-----------

II. Von der Verborgenheit zum Entzug.....	46
---	----

<i>A. Verborgenheit und Transzendenz.....</i>	<i>46</i>
---	-----------

1. Luthers <i>Deus absconditus</i> in <i>De servo arbitrio</i>	48
2. Das Problem des <i>Deus absconditus</i> in <i>De servo arbitrio</i> – Gott gegen Gott.....	51
3. Verborgenheit als Moment der Offenbarung.....	54
4. Verborgenheit und Glaube – drei Problemanzeigen	62

<i>B. Transzendenz und Entzug – eine phänomenologische Betrachtung</i>	<i>68</i>
--	-----------

1. Transzendenz und Immanenz – hyperbolische Erfahrung	70
2. Sichentziehen – Ereignis zwischen Mangel und Überfluss	74

3. Relative und Radikale Alterität	79
4. Le trait du re-trait – le retrait du trait – le retrait du retrait	81
5. Was ist Metaphysik?	84

III. Theologische Revision der Offenbarung – Einblick in den systematisch-dogmatischen Diskurs protestantischer Theologie im 20. und 21. Jahrhundert. 88

A. Der systematisch-dogmatische Diskurs im 20. Jahrhundert in Ausschnitten 89

1. Paul Tillich – Offenbarung, Vernunft und der Primat des Selben.	89
1.1. Vernunft und die Frage nach der Offenbarung.	89
1.2. Offenbarung	91
1.3. Die Methode der Korrelation: die Frage und der Primat des Selben	94
2. Karl Barth – Offenbarung, Subjektivität und Entsprechung	97
2.1. Offenbarung und Wort Gottes	97
2.2. Subjekt der Offenbarung	101
2.3. Die objektive Wirklichkeit und Möglichkeit der Offenbarung.	107
2.4. Die subjektive Wirklichkeit und Möglichkeit der Offenbarung.	110
2.5. Offenbarung und Versöhnungslehre	112
2.6. Glaube und Entsprechung	115
3. Hermeneutische Theologie – Offenbarung, Sprache und Eigentlichkeit	118
3.1. Rudolf Bultmann – Offenbarung und Existenz	118
3.2. Ernst Fuchs – Offenbarung und Sprachereignis	122
3.3. Gerhard Ebeling – Offenbarung und Wortgeschehen	128
3.4. Eberhard Jüngel – Offenbarung und Analogie des Advents	138
4. Wolfhart Pannenberg – Offenbarung, Geschichte und Totalität	152
4.1. Die ‚natürliche‘ Kenntnis des Menschen von Gott	152
4.2. Die Religion(en) und das religiöse Verhältnis	154
4.3. Offenbarung als Geschichte	157
4.4. Eschatologie und Totalität	159
4.5. Offenbarung und Verheißung – ein Exkurs zu Jürgen Moltmann	164

B. Ausschnitt des Diskurses im frühen 21. Jahrhundert 170

1. Offenbarung und transzendente Phänomenologie als Selbstbewusstseinsphilosophie.	170
2. Offenbarung als sekundäre Repräsentation	177
3. Hermeneutische Theologie – Offenbarung und hermeneutisches Ereignis	180

4. Paul Ricœurs Hermeneutik der Idee der Offenbarung	194
5. Offenbarung und Idealismus als (Selbst-)Durchsichtigkeit.....	205
6. Offenbarung und radikaler Konstruktivismus	208
7. Offenbarung im Horizont der Systemtheorie als Re-entry.....	216

IV. Methodologie.....219

*A. Martin Heidegger – Sein, Transzendenz und Ereignis*219

1. Vorüberlegungen zu Heideggers Philosophie	219
2. Heideggers Verständnis von Metaphysik nach der ‚Kehre‘	227
2.1. Vom doppelten Anfang zur Vollendung.....	227
2.2. Was ist Metaphysik? – die Geschichte des Seins	230
3. Struktur der Transzendenz bei Heidegger – Sein als Un-verborgenheit.....	231
4. Struktur und Zeitlichkeit – Eschatologie des Ereignisses	240
4.1. Von der Fraglichkeit zur Entsprechung.....	241
4.2. Eigentlichkeit	246
4.3. Nähe und Ortschaft im Ereignis – die nostalgische Sehnsucht nach Präsenz.....	255

*B. Jean-Luc Marion und die Phänomenologie der Gabe.....*262

1. Vorüberlegungen	262
2. Die Dritte Reduktion.....	264
2.1. Husserls und Heideggers Reduktion	264
a. Der phänomenologische Durchbruch.....	265
b. Husserls transzendente Reduktion.....	273
c. Heideggers existentielle Reduktion.....	276
2.2. Marions dritte Reduktion	281
3. Étant donné	283
3.1. Gegebenheit	283
3.2. Gabe und Möglichkeit	286
3.3. Phänomen – Gegebenes.....	290
3.4. Das gesättigte Phänomen.....	292
3.5. L'adonné.....	297
4. Transzendenz – Immanenz – Präsenz.....	304

*C. Michel Henry – Phänomenologie, Offenbarung und Immanenz*315

1. Vorüberlegungen	315
2. Ontologischer Monismus	

und das Problem des Wesens der Erscheinung.....	316
3. Affektivität, Passivität und Subjektivität.....	318
4. Transzendenz aus Immanenz	320
5. Materielle Phänomenologie	321
6. Fleisch/Leib als absolute Subjektivität	324
7. Absolutes Leben und Sohnschaft.....	326
8. Probleme	329
<i>D. Emmanuel Levinas – Alterität, Spur und Illeität.....</i>	<i>330</i>
1. Vorüberlegungen – Sein, Zeit und Alterität	330
2. Kritik des Seinsmonismus	335
3. Das Gesicht des Anderen und der Anspruch	336
4. Jenseits des Gesichts und Zu-kunft.....	342
5. Gewalt und Metaphysik – Gesicht und Logos.....	345
6. Jenseits des Seins – Sagen, Diachronie und Rekurrenz.....	351
7. Transzendenz als Relationalität von Rätsel und Phänomen.....	364
8. Spur, Illeität und Zeugnis.....	369
<i>E. Jacques Derrida – différence, Supplement und Ereignis</i>	<i>374</i>
1. Vorüberlegungen – von Ismen und Kehren.....	374
2. Grammatologie und Metaphysik der Präsenz	377
3. Die Frage der Spur	385
4. Phänomenologie, Zeiträumlichkeit und Supplement des Ursprungs.....	398
5. Von <i>différance</i> und Iterabilität.....	407
6. Ereignis, Gabe und <i>l'à-venir</i>	414
7. Verantwortlichkeit, Antwort und Zeugnis.....	421
<i>F. Bernhard Waldenfels – Ordnung, Pathos und Response</i>	<i>428</i>
1. Vorüberlegungen	428
2. Ordnung und Außer-ordentliches.....	431
3. Von der Frage zur Antwort und dem Ereignis des Sagens im Gesagten.....	440
4. Responsive Rationalität.....	449
5. Pathos und Verschiebung der Erfahrung	457
6. Fremdheit des Leibes und Medialität	471
7. Aufmerksamkeit und mediatisierte Erfahrung.....	475
8. Hyperphänomene – radikale Unmöglichkeit und indirekte Beschreibung.....	481

V. Problemfelder und die Frage nach Zeit und Raum.....487

A. Relektüre anhand von Problemfeldern – Filtration......487

1. Reziprozität und Asymmetrie –
relative, absolute und radikale Alterität487
2. Eigentlichkeit, Unmittelbarkeit, Reinheit
und Supplement des Ursprungs488
3. Sprache und das Andere der Sprache489
4. Erschließung, Verstehen, Sinn und konstitutiver Nicht-Sinn491
5. Handlung und Ereignis492
6. Bewusstsein, Rezeptivität und *sujet* (Ur-Passivität)493
7. Entsprechen und Antwort494
8. Wirklichkeit, Möglichkeit und gelebte (wirkliche) Unmöglichkeit.495

B. Phänomenalität und Zeiträumlichkeit496

1. Präsenz, Anwesenheit, Zeit und Ewigkeit496
2. Zeit- und Ortsverschiebung – diastatische Zeiträumlichkeit507
3. Phänomenalität, Leiblichkeit, Materialität und Medialität524

VI. Offenbarung in Pathos und Response.....528

*A. Offenbarung, Zeit und Raum –**Eschatologie und Messianizität*529

1. Offenbarung – Ereignis – Widerfahrnis529
2. Eschatologie und die implizite Teleologie als Sehnsucht nach Präsenz532
3. Messianische Eschatologie536
 - 3.1. Messianizität, Zu-kunft (*l'à-venir*) und Apokalypse536
 - 3.2. Messianizität, *chōra* und מְקוֹם541
 - 3.3. Verheißung, Gewissheit und Hoffnung544
4. Leib, Medialität und Schrift551

B. Messianische Christologie und die Spur Gottes555

1. Christologie im Zeichen des Anwesens556
2. Christologie, Messianizität und Spur560
 - 2.1. Kenosis – Inkarnation und Kreuz560
 - 2.2. Messianizität, Kenosis und Spur562
 - 2.3. Christus, Supplement des Ursprungs (Urspur) und Medialität567
 - 2.4. Tod und Auferstehung570
 - 2.5. Messianizität und Parusie – Christus als ‚Revenant‘575
3. Singularität und/als Wiederholung576

<i>C. Vom Geist – oder: Heimsuchung und Antwort</i>	588
1. Geist als Präsenzgarant	588
2. Widerfahrnis des Geistes und ‚Hantologie‘	594
2.1. Geist und Erkenntnis – die spektrale Struktur des Erscheinens	594
2.2. Geist und Medium – Geist Christi	599
2.3. Geist und Personalität – Geist und Appell	602
2.4. Geist, Kraft und Widerfahrnis als wirkende Wirklichkeit	605
2.5. Geist und Gabe	607
3. Glaube, Zeugnis, Antwort	609
3.1. Glaube im Zeichen von Korrelation, Entsprechung und Verstehen	609
3.2. Glaube als Response – responsive Rationalität des Glaubens	614
3.3. Glaube als Versprechen, Vertrauen, Anerkennen und Zeugnis	620
3.4. Diastatische Unmöglichkeit des Glaubens – <i>simul fidelis et in-fidelis</i>	629
3.5. Glaube, Rationalität und Ordnung	631
3.6. Anfechtung, Klage und Nein – ein letztes Warum?	633
4. Geist und Sozialität	635
<i>D. Offenbarung und Trinität</i>	642
1. Trinitarische Implikationen	642
1.1. Trinität – Einheit, telos, Selbstdurchsichtigkeit	642
1.2. Trinität aus Pathos und Response	646
2. Selbstoffenbarung – Selbst-Offenbarung – Selbst -Offenbarung	656
<i>E. Epilog – ein ab- oder ungründiger Ausblick</i>	659
Literaturverzeichnis	681
Namensregister	715
Sachregister	722

Siglenverzeichnis

Edmund Husserl

Hua Husserliana. Gesammelte Werke, 42 Bde. Den Haag 1920ff.

Martin Heidegger

SuZ Sein und Zeit, Tübingen ¹⁹2006.
GA Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand, 102 Bde. Frankfurt am Main 1976ff.

Jean-Luc Marion

RD Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénomé-
 logie (Epiméthée). Paris 1989.
ED Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit; übersetzt von
 Thomas Alferi (Eichstätter philosophische Studien; Band 2). Freiburg/Mün-
 chen 2015.

Michel Henry

EM L'essence de la manifestation. Paris ⁴2011.
MP Material Phenomenology; übersetzt von Scott Davidson. New York 2008.
Ink Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches; übersetzt von Rolf Kühn. Frei-
 burg/München ³2011.
IBW „Ich bin die Wahrheit“. Für eine Philosophie des Christentums; übersetzt von
 Rolf Kühn. Freiburg/München ²2012.

Emmanuel Levinas

TU Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität; übersetzt von Wolf-
 gang Nikolaus Krewani. Freiburg/München ⁵2014.
SpA Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilo-
 sophie; übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg/München ⁶2012.

- JS Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht; übersetzt von Thomas Wiemer. Freiburg/München ⁴2011.

Jacques Derrida

- G Grammatologie; übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hans Zischler. Frankfurt am Main ¹²2013.
- SuD Die Schrift und die Differenz; übersetzt von Rodolphe Gasché. Frankfurt am Main ¹²2016.
- SP Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls; übersetzt von Hans-Dieter Gondek. Frankfurt am Main ³2015.
- Rg Randgänge der Philosophie; herausgegeben von Peter Engelmann, übersetzt von Gerhard Ahrens (Passagen Philosophie). Wien ²1999.
- Apok Apokalypse; herausgegeben von Peter Engelmann, übersetzt von Michael Wetzel (Passagen Forum). Wien ³2009.
- MG Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale; übersetzt von Susanne Lüdemann. Frankfurt am Main ⁵2016.
- E Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen; übersetzt von Susanne Lüdemann (Internationaler Merve-Diskurs; Band 254). Berlin 2003.

Bernhard Waldenfels

- OiZ Ordnung im Zwielficht (Übergänge; Band 61). München ²2013.
- AR Antwortregister. Frankfurt am Main ²2016.
- TF Topographie des Fremden (Studien zur Phänomenologie des Fremden; Band 1). Frankfurt am Main ⁶2013.
- BE Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik. Frankfurt am Main 2002.
- GPF Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Frankfurt am Main 2006.
- OvZv Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung. Frankfurt am Main 2009.
- HP Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung. Berlin 2012.

Sonstige

- KD BARTH, KARL, Die kirchliche Dogmatik, 13 Bde. Zürich ⁶1952ff.
- GuV BULTMANN, RUDOLF, Glauben und Verstehen, 4 Bde. Tübingen 1933ff.
- RT DALFERTH, INGOLF U., Radikale Theologie. Leipzig 2010.
- EuO DALFERTH, INGOLF U., Religiöse Erfahrung und Offenbarung, in: Wilhelm Gräb u.a. (Hg.), Ästhetik und Religion: interdisziplinäre Beiträge zur Identität und Differenz von ästhetischer und religiöser Erfahrung. Frankfurt am Main/New York 2007, 183–203.

U	DALFERTH, INGOLF U., Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen. Tübingen 2011.
DG	EBELING, GERHARD, Dogmatik des christlichen Glaubens, 3 Bde. Tübingen ⁴ 2012.
WuG	EBELING, GERHARD, Wort und Glaube, 4 Bde. Tübingen 1960ff.
H	FUCHS, ERNST, Hermeneutik. Bad Cannstatt ³ 1963.
MH	Marburger Hermeneutik (HUTH; Band 9). Tübingen 1968.
GGW	JÜNGEL, EBERHARD, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. Tübingen ⁶ 1992.
OV	JÜNGEL, EBERHARD, Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgenheit des göttlichen Wirkens, in: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III. Tübingen ² 2003, 163–182.
LDStA	LUTHER, MARTIN, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, hg. von Wilfried Härle. Leipzig 2006.
KSA	NIETZSCHE, FRIEDRICH, Kritische Studienausgabe, 15 Bde, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York ² 1988.
OaG	PANNENBERG, WOLFHART (Hg.), Offenbarung als Geschichte (KuD Beiheft; Band 1). Göttingen ⁵ 1982.
MuG	PANNENBERG, WOLFHART, Metaphysik und Gottesgedanke. Göttingen 1988.
SysTh	PANNENBERG, WOLFHART, Systematische Theologie, 3 Bde. Göttingen 2015.
HIO	RICŒUR, PAUL, Hermeneutik der Idee der Offenbarung (übersetzt von Veronika Hoffmann), in: An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion. Freiburg/München 2008, 41–83.
ST	TILlich, PAUL, Systematische Theologie, 3 Bde. Stuttgart 1955ff.
GES	VON SASS, HARTMUT, Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie (HUTH; Band 62). Tübingen 2013.
Transfig	WILSON, ANDREW P., Transfigured. A Derridean Rereading of the Markan Transfiguration (The library of New Testament studies; Band 319). New York 2007.

I. Einleitung

A. Hinführung zur Thematik

1. Die Paradoxie der Gottesbegegnungen

1.1. Gottesbegegnung im Alten Testament – von Angesicht zu Angesicht?

Die biblischen Schriften zeugen von einer konstitutiven Paradoxie der Gottesbegegnung¹: dem *Sichzeigen* und *Sichentziehen Gottes in seiner Offenbarung*.² Diese These soll den Einsatzpunkt der in dieser Arbeit folgenden Überlegungen darstellen. Wenn Emmanuel Hirsch über das Alte Testament schreibt, dass hier Gott als der „erd- und geschichtsmächtige deus absconditus“³ auftritt, so zeigt sich hier im Extrem die Bewertung des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament im Sinne des Verhältnisses von *Deus absconditus* und *Deus revelatus*, von Verborgenheit und Offenbarung oder Gesetz und Evangelium und somit ein *revelatorischer Überbietungsgestus* zur Auflösung/Aufhebung der Paradoxie. So fährt Hirsch fort, dass demgegenüber „für den Christen [...] der Glaube an den unheimlichen erhabenen Gott des Gesetzes [...] aufgehoben [ist] in dem Glauben an den Vater Jesu Christi, der [...] Wahrheit und

¹ Begegnung soll hier nicht primär als *Leitmetapher* für ‚Offenbarung‘ gesetzt werden, sondern dient zum Einstieg in die Thematik, die später als Widerfahrnis aufgenommen und entwickelt wird. Begegnung ist so mehr vom Begegnungsgeschehen, also dem ‚Wie‘, her zu verstehen. So fasst Veronika Hoffmann Begegnung, Botschaft, Metapher und Zeugnis als Metaphern für den Vorgang der Offenbarung selbst (HOFFMANN, Vermittelte Offenbarung, 222), sodass diese Metaphern immer schon im Rahmen eines ‚metaphorischen Vorgangs‘ – Offenbarung – ergehen: Gott als Poet der Metapher oder Gottes Selbstmetaphorisierung (vgl. a.a.O., 203–204). Die Probleme dieses Ansatzes, die sich auch bei Jüngel finden, sollen noch besprochen werden. In der hier vorliegenden Arbeit wird Offenbarung jedoch als ein spezifisches Begegnungs- oder Beziehungsgeschehen, als Widerfahrnis – das nach einer Antwort verlangt – verstanden.

² Ähnlich auch die *privative Theologie* Nordhofsens: „Gott offenbart sich, indem er sich entzieht“ (NORDHOFEN, Corpora, 122). Diese *privative Theologie* (vgl. a.a.O., 20) lebt jedoch erneut von einer Form der Steigerungs- und Überbietungslogik, die hier als Geschichte der Medien auftritt: von der Idolatrie über die Grapholatrie zur Inkarnation im singulären Brot (vgl. z.B. a.a.O., 63–90.179–204.229–263). Dies wird deutlich in der Suche nach einem neuen, besseren Medium, das andere ersetzt, dem Anspruch, den Willen Gottes lesbar und erkennbar zu machen, besser gerecht wird (vgl. a.a.O., 229) und die vorherigen Medien aufhebt (vgl. a.a.O., 256–257), wobei die Richtschnur für ‚besser‘ und ‚schlechter‘, ‚geeigneter‘ oder ‚ungeeigneter‘ in einem cartesianischen Dualismus, d.h. der Differenz von Innen und Außen begründet liegt (vgl. z.B. a.a.O., 264).

³ HIRSCH, Predigt, 30. Vgl. dazu FELBER, Vischer, 280.

[...] Licht ist.“⁴ Eine ähnliche Einschätzung findet sich auch noch in der *christlichen Dogmatik* Barths, wenn auch wesentlich differenzierter, bei dem sich Neues und Altes Testament zueinander verhalten wie „Gottes Offenbarung und Gottes Verborgtheit in seiner Offenbarung“⁵. Und auch die *Kirchliche Dogmatik* macht klar: Jesus Christus ist „im Unterschied zu allem Vorangegangenen das dieses *abschließende* und *zusammenfassende*, das *entscheidende* und *eindeutige* Offenbarungsereignis“ (KD IV/2 156–157). Von Schleiermacher über Harnack und Bultmann bis hin zu aktuellen Debatten lässt sich ein solcher Gestus in verschiedenen Spielarten ausmachen, der je nach fundamentaltheologischer Grundannahme bis zur Forderung der Verabschiedung des Alten Testaments aus dem christlichen Kanon führen kann.⁶ Diese Debatte kann an dieser Stelle nicht besprochen werden, jedoch soll die revelatorische Überbietungsgeste als Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen gelten.⁷ Denn, folgt man dieser Überbietungs- und Steigerungslogik, dann scheint Gott im Alten Testament schlechthin verborgen zu sein – und das zu unserem Wohle, kann doch nach Exodus 33,20 kein Mensch leben, der Gott sieht (Ex 19,21; Dtn 4,12.15; 18,16). Doch im Neuen Testament – endlich – ist er offenbar, zeigt er sich uns, wohnt er unter uns, können wir seine Herrlichkeit schauen (Joh 1,14; 2 Kor 3,18). Trifft dies zu?

Selbstverständlich würde eine solche allzu schlichte These ‚Altes Testament: *Deus absconditus* – Neues Testament: *Deus revelatus*‘ die Differenzierung des aktuellen Diskurses an vielen Stellen unterlaufen und lediglich Strohmannen aufbauen. So würde wohl kaum jemand bestreiten, dass auch das Alte Testament von Gottesbegegnungen oder besser: von Widerfahrnissen in einer ‚Polyphonie von Vermittlungsmetaphern‘⁸ und somit strukturell, aber selbstverständlich noch nicht begriff-

⁴ HIRSCH, Predigt, 30.

⁵ BARTH, *Die christliche Dogmatik*, 332 (Zusatz u) und vgl. a.a.O., 328. Selbst wenn sich dies in der KD noch einmal zu der Begrifflichkeit von Erwartung (Altes Testament) und Erinnerung (Neues Testament) verschieben wird, ist doch auch hier ein Überbietungsgestus in Sachen Präsenz und Offenbarung nicht zu übersehen: So wird die Verborgtheit selbst gerade erst „im Neuen Testament in all ihren Konsequenzen sichtbar“ (KD I/2 117); und die Erinnerung hat bereits den Vorteil, dass sie „konkret und explizit“ weiß, „auf wen sie wartet“ (KD I/2 132). Christus ist kein anderer, sodass seine „Zukunft [...] wirklich nur seine Wiederkunft ist“ (KD I/2 132). Offenbarung im Neuen Testament sei „direkter, unzweideutiger, greifbarer“ (KD I/1 335), demgegenüber Offenbarung im Alten Testament als schattenhaft, als ‚Anzeige‘ bestimmt wird (KD I/1 335–337). Auch bei Barth scheint hier der *klassisch metaphysische Dualismus* in der Form von Gegenwart und sekundärer, *derivativer Anzeige* von Präsentation und Repräsentation leitend zu sein.

⁶ Vgl. SLENCZKA, *Kirche*, 83–119. Vgl. dazu HARTENSTEIN, *Zur Bedeutung des Alten Testaments*, 738–742 und DERS., *Weshalb braucht die Theologie*, 19–47, bes. 21–33 und CRÜSEMANN, *Das Alte Testament*, 41–45.

⁷ So findet sich diese Überbietungsgeste auch noch bei MEYER-ROHRSCHEIDER, *Verborgtheit*, 45–46: „[U]nd auch diese Sequenzen [der Rede von Verborgtheit] bilden keineswegs einen Schwerpunkt, denn das ganze Neue Testament erzählt ja von der Offenbarung Gottes, nicht von seiner Verborgtheit“, und auch Katarína Kristinová geht hiervon in Anlehnung an Pöhlmann aus (vgl. KRISTINOVÁ, *Die verbotene Wirklichkeit*, 94–95); vgl. weiter JÖRNS, *Notwendige Abschiede*.

⁸ Vgl. HOFFMANN, *Vermittelte Offenbarung*, 11.

lich, von so etwas wie ‚Offenbarung‘ geradezu strotzt.⁹ Um nur einige Beispiele zu nennen: Die Erscheinung Gottes in Mamre in Gestalt der drei Männer (Gen 18,1–5), Jakobs Kampf am Jabbok (Gen 32,23–33), die Erscheinung (des Engels) Gottes (Num 22,21–34) im brennenden Dornbusch am Horeb (Ex 3,2.4), die Offenbarung des Gottesnamens und im Gottesnamen (Ex 3,14; 6,3–8), die Theophanie am Sinai (Ex 19), die Befreiung des Volkes aus Ägypten als Zuwendung, die Offenbarung Gottes in der gesamten Tora, das Vorübergehen Gottes an der Felspalte (Ex 33,18–23; 34,5–7), das Herabsteigen Gottes in der Wolke (Ex 34,5), die Begegnungen von Angesicht zu Angesicht (z.B. Gen 32,31; Ex 33,11), die Offenbarungen in Träumen (Gen 28,10–19; 1 Kön 3,5.15), das Einwohnen Gottes in Stiftshütte, Heiligtum und auf dem Zion (Ex 33,9–11; Ps 46,5; 47,9; 48), die prophetischen Visionsberichte (Jes 6; Ez 1–3) und das Wortgeschehen (Jer 1,4–18; 2,1; 24,3–4; 33; Mi 1; Sach 1,7–17; 6,9; 7,1.8; 8,1).¹⁰

Offensichtlich offenbart sich Gott auch im Alten Testament – den Vätern, Mose, dem Volk und den Propheten. Doch – so könnte man gemäß der Steigerungs- und Überbietungslogik nun einwenden – dies nur mit Vorbehalt. Noch nicht *ganz*. Gott bleibt in seiner Offenbarung verborgen, es kommt nie zur reinen Präsenz Gottes: Die Offenbarung Gottes ist immer an ein *Medium* gebunden, das die tödliche Nähe Gottes schützend *erlebbar* macht: verschiedene Boten, der brennende Dornbusch, das Wort, der Name Gottes, die Wolke oder die Tora usw.¹¹ Dies jedoch dahingehend zu deuten, dass man es hier mit *noch nicht vollständiger Offenbarung* zu tun hat, mit mangelhafter Offenbarung, die eschatologisch in ihrer Fülle noch aussteht und etwas zurückbehält, etwas verbirgt, ist problematisch. Eine solche Deutung geht von der Annahme aus, dass Offenbarung primär erkenntnistheoretisch in einer Inhalts- oder Gegenstandserschließung (auch Gottes) besteht. Etwas wird offenbart, aber eben nicht ganz: Verborgenheit ist so ein erkenntnistheoretisches Problem, ein Mangel an Erkenntnis. Damit geht ein zweites Problem einher: Diese Deutung, die primär an Inhalts- oder Gegenstandserschließung ausgerichtet ist, operiert ‚subkutan‘ mit einem ontologischen Primat hinter der Offenbarung, also einer metaphysischen Größe oder Hinterwelt. Dies scheint nun jedoch das Alte Testament und das darin implizite Konzept von Offenbarung nicht zu treffen, da hier unter Offenbarung primär – nicht ausschließlich – Gottesbegegnung, also eine spezifisch konzipierte Beziehung oder Zuwendung verstanden wird.¹² Genauer: *Widerfahrnis*.¹³

⁹ Vgl. PREUSS, Art. Offenbarung II, 117–128.

¹⁰ Vgl. a.a.O., 122–127.

¹¹ Vgl. STOELLGER, Gott als Medium, 382–385.

¹² Vgl. PREUSS, Art. Offenbarung II, 127: „‚Offenbarungen‘ JHWHs/Gottes [...] zielen auf den Menschen, der von ihnen betroffen werden soll, und sind auf ihn bezogen und begrenzt als Anrede und Begegnung“, und 118: „Offenbarung JHWHs zielt auf ein Du.“ Zur sozialen Konnotation des ‚Erkennens‘ vgl. a.a.O., 121–122. Gleiches zeigt sich in der Begegnung von Angesicht zu Angesicht, von der aus auch die Schau oder Vision zu verstehen ist, die weniger einen rationalistisch erkenntnistheoretischen Zug trägt als einen soziomorphen, vgl. dazu HARTENSTEIN, Angesicht, 72–73.126–141 und DERS., Vom Sehen und Schauen Gottes, 19–22.

¹³ Widerfahrnis bietet sich an dieser Stelle besonders an, da es die Art und Weise von Offen-

Und doch gilt zunächst festzuhalten, dass das Alte Testament an vielen Stellen die volle „Selbstoffenbarung JHWHs bewußt verneint“, und bei aller Präsenz *sein* *besonderes Kommen* erkennen lässt, „daß JHWH auch stets der verborgene Gott blieb“¹⁴. Die Frage, die also für das Alte Testament – und, wie zu zeigen ist: auch das Neue – aufkommt, ist eine nach *der Präsenz und Gegenwärtigkeit bzw. Nicht-Präsenz inmitten der Präsenz dieses Beziehungsgeschehens*. Dies wird bereits in der erwähnten *Medialität* der Offenbarung, aber auch im Blick auf die Makroebene des Alten Testaments deutlich, im paradoxalen Nebeneinander von Anwesenheit und Abwesenheit Gottes z.B. in den Spitzenmotiven der *Schau* oder dem *Sehen* Gottes, das Leben ermöglicht, *einerseits* und dem *lebensfeindlichen* Angesicht Gottes *andererseits*. So wird z.B. auch die Präsenz Gottes im Heiligtum und auf dem Zion an vielen Stellen problematisiert. Diese ist nämlich nicht selbstverständlich und wird auch von Gott wieder entzogen (1 Kön 8; Mi 3,9–11; Jer 7;26).¹⁵ Und auch für die erwähnten Spitzenstellen und darüber hinaus lässt sich diese Paradoxie auch auf der Mikroebene feststellen, was im Folgenden an einigen Schlüsselstellen erläutert werden soll.¹⁶

So sind die Visionsberichte der Propheten, die von einer Schau Gottes berichten (1 Kön 22,19–22; Ez 1; 10; Am 7–9), höchst ambivalent, wenn hier Offenbarungs-, Verborgeneheits- und Vermittlungsmomente zusammen auftreten. Bei aller Differenz scheint den Berichten dabei zunächst die bildhafte und gleichnishafte Redeform gemeinsam zu sein, die bereits die *grundlegende Medialität* der Visionsberichte anzeigt, also gerade keine Unmittelbarkeit erzeugen will.¹⁷ Medialität generiert dabei auch die Zweiteilung der Visionsberichte in ‚Schau‘ und deutenden, dialogischen Redeteil.¹⁸ Besonders die jüngeren Visionsberichte z.B. in Sach weisen darüber hinaus das Aufkommen einer Mittlergestalt, eines ‚Deuteengels‘ auf, weshalb man von einem „sukzessive[n] Verschwinden Jahwes“¹⁹ sprechen kann.

barung umschreibt und somit das Anliegen der ‚Polyphonie der Vermittlungsmetaphern‘ (vgl. HOFFMANN, Vermittelte Offenbarung, 11) von Offenbarung positiv aufnehmen kann und sich nicht auf eine einzige Leitmetapher wie Botschaft, Begegnung usw. beschränken muss.

¹⁴ PREUSS, Art. Offenbarung II, 118 und 120.

¹⁵ Vgl. zu diesem Phänomen in besonderem Bezug auf das Heiligtum in Schilo KNITTEL, Das erinnerte Heiligtum, 141–142 Anm. 123 und 241–242.

¹⁶ Dies kann an dieser Stelle dem Rahmen der Arbeit entsprechend nur *heuristisch* und *selektiv* erfolgen. In diesem Zusammenhang wäre auch an Texte wie z.B. die Bindung Isaaks in Gen 22,1–19 (vgl. dazu HARTENSTEIN, Die Verborgeneheit des rettenden Gottes, 1–22), die Offenbarung im Gottesnamen z.B. in Gen 17,1; Ex 3,14; 6,3–8 in der Spannung zwischen Vielheit und Einheit der Namen Gottes – sodass der Name sich als eine im Letzten unscharfe Größe darstellt, die die Nähe und Entzogenheit Gottes verbürgt (vgl. DERS., Die Geschichte JHWHs, 94–95) –, zu erinnern. So zeigt sich die Selbstvorstellung gerade nicht als verständliche Selbsterschließung oder Selbstausslegung im Rahmen einer Theorie des Sprachereignisses. Neutestamentlich wäre z.B. auf die Gerichtsszene Jesu vor Pontius Pilatus in Joh 18,28–19,16 (vgl. WILSON, Beholding the Man, 245–264) zu verweisen.

¹⁷ Vgl. BEHRENS, Prophetische Visionsschilderungen, 70–74.

¹⁸ Vgl. a.a.O., 377.

¹⁹ A.a.O., 384. So reden z.B. Jes 6,1 und Am 9,1 noch von einem *Sehen* JHWHs.

Doch auch frühe Visionsberichte wie z.B. Jes 6 reden nicht einer vollen Präsenz und einem unmittelbaren ungebrochenen Wahrnehmen Gottes das Wort: So zeigt Francis Landy, dass „[h]is [Jesajas] description backtracks, obfuscates, tells us everything but what he saw; it withholds the vision of the divine from us. It is a vision [...] that mandates a lack of perception.“²⁰ Es wird von allem berichtet, nur nicht von dem, was doch den Blick herausgefordert hat, was einen anblickt und gefangen nimmt. Die Sprache Jesajas ist bildlich, metaphorisch, sie ist

„difficult, not only because it attempts to communicate the impossible, but aims at persuasive clarity and simultaneously incomprehensibility [...]: the normal prophetic task is to be fulfilled, but only through ensuring its non-fulfillment.“²¹

So zeigt sich in Jes 6 und Am 9, die beide vom Sehen Gottes sprechen, von der Schau, ein konstitutives *Sichentziehen* dessen, der den Blick auf sich zog, um den es ‚eigentlich‘ geht – in aller Deutlichkeit ausgedrückt in der *Undeutlichkeit* und *Gebrochenheit* des Visionsberichts.

Mit Friedhelm Hartenstein lässt sich gleiches für die Überlegungen zur Begegnung ‚von Angesicht zu Angesicht‘ – hier am Beispiel des Beters der Psalmen und von Ex 32–34 – zeigen, wenn der ‚soziomorphe‘ Aspekt der פני יהוה hervorgehoben wird, dem die Vorstellung einer sozialen Audienzszene zugrunde liegt, deren Begegnung von Angesicht zu Angesicht jedoch von *Distanz* und nicht von Kontakt geprägt ist.²² Eine solche von Distanz geprägte Begegnung verdeutlicht die Paradoxie, dass die Zuwendung des Angesichts für Leben steht und gleichzeitig das Sehen Gottes den Tod des Menschen bedeutet. Auch die Erzählung der Gottesbegegnungen des Mose am Sinai in Ex 33,11; 34,5–7 und 33,18–23 bezeugen diese Paradoxie.²³ So *redet* Mose mit Gott von Angesicht zu Angesicht, während es ihm doch nach 33,20 unmöglich ist, sein Angesicht zu *sehen*. Aus systematischer Perspektive ist hierbei nun interessant, dies nicht – was exegetisch wohl richtig ist – nur als späteren Zusatz zu bewerten, sondern theologisch miteinander in Verbindung zu setzen. Ex 33,18–20 gilt dann in Bezug auf Ex 33,11 und 34,5–7 als ‚Entschärfung‘ bzw. als Klärung,²⁴ wie z.B.: Mose redet mit Gott von Angesicht zu Angesicht, es findet eine nicht weiter definierte Gottesbegegnung statt. Dies darf jedoch nicht in dem Sinne missverstanden werden, dass Mose hier irgendwie Gott unmittelbar

²⁰ LANDY, Vision and Voice in Isaiah, 21–22.

²¹ A.a.O., 28–29.

²² Vgl. HARTENSTEIN, Angesicht, 20–23.72–73. „In diesem bereits in der Semantik von פנים angelegten ‚Zwischenraum‘ drücken sich *höchste erreichbare Nähe bei gleichzeitig unüberbrückbarer (sozialer) Distanz zwischen Audienzsuchendem und Audienzgewährendem aus*. Der Blick-Kontakt ‚von Angesicht zu Angesicht‘ ist dabei die primäre Realisierung bzw. die Grundvoraussetzung der bei einer Audienz erstrebten Kommunikation mit dem Höhergestellten“ (a.a.O., 73); vgl. auch PREUSS, Art. Offenbarung II, 123: „Gerade die Wendung *JHWHs Angesicht schauen* bzw. *suchen u.a.m.*‘ macht aber erneut deutlich, daß das Alte Testament von keiner direkten und vollen Selbstoffenbarung *JHWHs* zu reden weiß.“

²³ Vgl. STOPPEL, Von Angesicht zu Angesicht, 381–385.

²⁴ Vgl. a.a.O., 382 und 385.

zu Gesicht bekäme, dass Gott voll und unmittelbar präsent wäre, sondern auch für Mose gilt: Wer Gott sieht, der stirbt. So wird Mose in eine Felsspalte gestellt, und Gott selbst *verbirgt* durch seine Hand im *Vorübergehen sein Antlitz* und lässt Mose *verspätet* nur seine *Rückseite sehen*. Systematisch ist es deshalb auch von Bedeutung, auf den Unterschied von *Sehen des Angesichts* und *Reden von Angesicht zu Angesicht* zu verweisen, was immer schon eine Medialität in Anspruch nimmt.²⁵ Die Begegnung *von Angesicht zu Angesicht* ist also gerade keine reziproke Beziehung, die primär auf Erkenntnis, Sehen und Präsentierung angelegt ist,²⁶ sondern eine soziale Beziehung mit *asymmetrischem* Gefälle, die durch eine konstitutive Distanz geprägt ist, in der, vor meinem begrenzten Sehen und Schauen, ich immer schon von Gott angesehen bin, er sein Angesicht über mich leuchten lässt.²⁷ So verweist auch Hartenstein in seiner Analyse auf Gen 16,13 als Verdeutlichung dieser Paradoxie: „*Ich sah hinterher dem, der mich schaute!*“ (Gen 16,13).²⁸ Hier ist von Gott die Rede, der mich anschaut und so mein Hinterher-Schauen erst ermöglicht.

²⁵ Vgl. a.a.O., 382.

²⁶ Vgl. a.a.O., 79, was an Dtn 5,5 in Bezug auf das Volk verdeutlicht wird: „Die Wendung [מִתּוֹךְ הָהָא] scheint doch aber eher eine gewisse Entzogenheit Gottes ausdrücken zu wollen. Sie macht es auch unwahrscheinlich, dass mit פָּנִים בְּפָנִים ein tatsächliches visuelles Gegenüber von Gott und Volk gemeint ist. Vielmehr geht es hier um die Beschreibung der Kommunikation Gottes mit dem Volk als unvermittelt, hörbar und unmittelbar verständlich, als „unmittelbarer Sprechkontakt“.“ Die Unmittelbarkeit bezeichnet hierbei den Gegensatz zur institutionellen Vermittlung der Kommunikation durch Mose und steht nicht für eine substantielle Unmittelbarkeit, unmittelbare Präsenz Gottes. So zeigt sich dann, dass auch der Kontakt Mose von Angesicht zu Angesicht, da er als Mittler fungiert und nun ihm allein die ‚Unmittelbarkeit‘ zukommt, keine substantielle Unmittelbarkeit suggeriert, kein tatsächliches visuelles und präsentisches Gegenüber von Gott und Mensch.

²⁷ Zur Asymmetrie vgl. HARTENSTEIN, *Angesicht*, 73.84.194. Zur Frage der Präsenz des Sehens und Schauens vgl. a.a.O., 34–47 und 120–138. Hartenstein spricht von „mentaler Ikonographie“ und ruft so Medialität in der Audienzvorstellung auf, die eben keine reine Gottespräsenz beschreibt; vgl. weiter NÖTSCHER, *Angesicht*, 147: „Wenn es aber heißt, daß Gott den Menschen ansieht oder sein Angesicht über ihn leuchten läßt, so ist dabei freilich *noch weniger daran zu denken, daß Gott im eigentlichen Sinne gesehen wird*. Es ist nur ein Bild für die Tatsache der göttlichen Hilfe und Gnade, die dem Menschen zuteil wird.“ Vgl. MEYER-ROHRSCHEIDER, *Verborgtheit*, 19–22. Schließt Hartenstein in einer Untersuchung unter dem Aspekt der Schutzfunktion des Angesichts Gottes auf eine Antithese zwischen den Psalmen und Ex 32–34 (vgl. HARTENSTEIN, *Angesicht*, 291), so scheinen doch unter dem Aspekt einer systematischen Beziehung der Verborgtheits- und Präsenzaussagen und der Kritik selbstgenügsamer Präsenzvorstellungen Hartensteins Untersuchungen die Psalmen und Ex 32–34 gerade nicht in einen strengen Gegensatz zu stellen – sie sind nicht antithetisch zu verstehen, da auch die Psalmen keine *volle unmittelbare* Gottespräsenz in der Schau behaupten, sondern von einer auch durch die *mentale Ikonographie* geregelten (vgl. a.a.O., 282 Anm. 37 und 285), *sozialen und asymmetrischen* Begegnung sprechen und so Ex 33,20 nicht nur als Spitzensatz, sondern durchaus auch als ‚Grundsatz des alttestamentlichen Glaubens‘ verstanden werden kann. So selbst DERS., *Vom Sehen und Schauen*, 36: Die „gegenläufigen Aussagen zum Nicht-Sehen-Können bzw. Nicht-Sehen-Dürfen JHWHs leiten zu ihrem [dem Schauen und Sehen Gottes der Psalmen] rechten Gebrauch an.“

²⁸ DERS., *Angesicht*, 282. Übersetzung nach Hartenstein. Vgl. dazu auch OEMING, *Gottes Offenbarung von „hinten“*, 292–304.

In die gleiche präsenzkritische Richtung kann das Bilderverbot theologisch gedeutet werden (Dtn 4,12.15).²⁹ So besteht das Vergehen des Volkes in der Feier des Sichtbaren, dem „*Begehren des Blicks*, der sich im Sichtbaren erschöpfen und die sich entziehende Dynamik Gottes festhalten möchte“³⁰. Demgegenüber wird eine Appellstruktur aufgerufen, „die das Sichtbare gerade *als begrenztes Sehen lässt*“³¹. Theophanie wird dabei ikonisch verstanden im Sinne einer räumlich entzogenen Präsenz, „zugleich sichtbar und undurchschaubar.“³² Die Wahrnehmung der Gotteserscheinung geht weder im Sichtbaren auf, noch kann sie durch den Blick fixiert werden.³³ „Da Israel niemals eine Gestalt JHWHs gesehen hat [...], kann es keine bildliche Darstellung JHWHs geben, jede Darstellung muss notwendigerweise *etwas anderes* zeigen und damit ein Götze sein.“³⁴ Eine solche Deutung liegt des Weiteren nahe, wenn man bedenkt, dass zum einen Sehen und Schauen im alttestamentlichen Gebrauch eine primär soziale, kommunikative und nicht erkenntnistheoretische (Erkenntnis des ‚an sich‘) Konnotation haben,³⁵ und dass zum anderen nun gerade in sozialphänomenologischen Überlegungen von Denkern wie Levinas und Derrida solche asymmetrischen ‚Begegnungen‘ oder Widerfahrnisse von Alterität als Moment der *Nicht-Gegenwart*, des *Sich-Entziehens* herausgearbeitet wurden.³⁶

Von Bedeutung für das Wortfeld, in dem diese Paradoxie nun auftritt, ist dabei, dass es (fast) ausschließlich den verbalen und prozessualen Gebrauch aufweist.³⁷ So lässt JHWH sich sehen, erscheint (ראה), offenbart sich, erscheint oder deckt etwas oder sich auf (גלה), gibt sich zu erkennen (ידע), steigt herab (ירד) oder kommt (בוא). Kurz gesagt: Man hat es in deutlicher Häufung mit einem *Sichzeigen*

²⁹ Vgl. zum Bilderverbot: HARTENSTEIN/MOXTER, Hermeneutik des Bilderverbots. Vgl. bes. a.a.O., 153–182 und STOPPEL, Angesicht, 217.

³⁰ HARTENSTEIN, Vom Sehen und Schauen Gottes, 30. Marion folgend wird dieser ‚Idolatrie‘ durch das *Idol* die *Ikone* gegenübergestellt, die zum „*Medium eines transzendentalen Sinnüberschusses* und damit zu einem ‚Fenster‘ zu werden [vermag], durch das hindurch ‚mehr‘ als Sichtbares angezeigt wird, ohne je vollständig zu erscheinen“ (a.a.O., 30).

³¹ A.a.O., 30.

³² A.a.O., 34.

³³ Vgl. a.a.O., 35.

³⁴ STOPPEL, Von Angesicht zu Angesicht, 217; vgl. a.a.O. 220; vgl. auch WALDENFELS, Sinne, 120: „Das Wovon des Getroffenseins ist nicht nur sinn- und regellos, es ist auch im strengen Sinne *bildlos*, selbst wenn es zur Verbildlichung drängt [...]. Was noch nicht im Bild ist, wird auch künftig niemals völlig ins Bild treten. Hinter dem bekannten Gebot ‚Du sollst dir kein Bildnis machen!‘, [...] steht ein noch grundlegenderer Widerstand, der besagt: ‚Du *kannst* dir kein Bildnis machen‘ – außer hintendrein, so wie ein Schiffbrüchiger als *superstite lupo di mare* den Lebensfaden wieder aufnimmt oder wie ein Erfinder mit Erstaunen seinen Fund betrachtet.“

³⁵ Vgl. HARTENSTEIN, Angesicht, 126–141; DERS., Vom Sehen und Schauen Gottes, 19. Auch wird wieder das Motiv der Distanz und der soziomorph kommunikativ verfasste Vorgang hervorgehoben. Des Weiteren wird der asymmetrische Appellcharakter betont, das Moment eines mich anblickenden Blicks, der meinen Blick erst herausfordert (vgl. a.a.O., 21 und 27).

³⁶ Dies wird in Teil IV dieser Arbeit verdeutlicht.

³⁷ Vgl. hier und zum Folgenden PREUSS, Art. Offenbarung II, 119–122.

JHWHs zu tun. Dabei öffnet JHWH die Ohren, um dann zum Menschen zu reden, und ermöglicht das visionäre Schauen. Und auch das zweite Motiv der Paradoxie in der Wurzel סתר findet dabei im Zusammenhang mit Gott fast ausschließlich verbale und prozessuale Verwendung im Niphal, Hiphil und Hitpael.³⁸ Gerade Niphal und Hitpael deuten dabei auf den *primär* reflexiven Gebrauch des Verbs im Sinne von sich verbergen oder *sich entziehen*,³⁹ der dabei mehr als nur eine *mögliche* Übersetzung gegenüber der *resultativen* Variante ‚verborgen sein‘ darstellt, sondern darüber hinaus auch systematisch gewinnbringend sein kann.⁴⁰ In der Verwendung von סתר geht es um ein personales Beziehungsverhältnis, was dabei auf die Formulierung des Verbergens des Angesichts ausgeweitet werden kann (סתר Hiphil) im Sinne dessen, „seine Gegenwart einer anderen personalen Größe [zu] entziehen“⁴¹. Auch hier liegt das Verständnis einer ‚soziomorphen‘ Bewegung und eines Prozesses nahe. Selbstverständlich wird damit in Bezug auf Gottes ‚Verbergen des Angesichts‘ zunächst der beklagte lebensfeindliche Aspekt z.B. in den Psalmen betont – im Gegensatz zur Zuwendung des Angesichts.⁴² Doch lässt sich hinsichtlich der oben mit den Psalmen und Ex 33,11 einerseits und Ex 33,20.23 andererseits beschriebenen Paradoxie systematisch-theologisch durchaus schließen, dass dieser Aspekt des Entziehens der Gegenwart immer schon auch ein Moment der Zuwendung des Angesichts sein muss und so סתר auf das Sichentziehen Gottes bezogen im Sinne des (schützenden) *Entziehens* seiner Gegenwart in der Begegnung verstanden werden kann. Jes 45,15 kann von da aus als *Spitzenformulierung der Paradoxie* von *Sichzeigen* und *Sichentziehen* verstanden werden: Fürwahr, du bist ein Gott, *der sich entzieht*,⁴³ der Gott Israels, der rettet.⁴⁴ Diese Formulierung soll also nicht harmonisiert werden im Sinne Meyer-Rohrschneiders (mit Hermisson), dass „Jes 45,15 [...] ein Bekenntnis zum verborgenen Gott, aber zu

³⁸ Vgl. WAGNER, Art. סתר, Sp. 968 und 971. Vgl. WEHMEIER, Art. סתר, Sp. 176.

³⁹ Vgl. WAGNER, Art. סתר, Sp. 968 und 971: „Gott[...], der sich entzieht“. Die primäre Übersetzung für den theologischen Gebrauch von סתר ist für Wagner reflexiv. Dies legen auch einschlägige Wörterbücher zum Hebräischen wie GESENIUS, Handwörterbuch, 554 und DIETRICH u.a., KAHAL, 384 nahe.

⁴⁰ Vgl. Teil II.A.4 in dieser Arbeit.

⁴¹ Vgl. WAGNER, Art. סתר, Sp. 971.

⁴² Vgl. a.a.O., 972–973; JANOWSKI, Angesicht, 27–53, bes. 30–34; WEHMEIER, Art. סתר, Sp. 178–181.

⁴³ Vgl. dazu JENNI, Studien zur Sprachwelt III, 159–160: „Das Partizip Hitpa’el mistattēr [...] könnte nicht durch das mediopassive Nif’al nistār ‚verborgener Gott‘ ersetzt werden, weil die Prädikation dann absolut und definitiv zu verstehen wäre.“

⁴⁴ Dabei ist es aus systematischer Perspektive erst einmal unerheblich, die verschiedenen Texte zur *Verborgenheit* verschiedenen Traditionen zuzuordnen und ihre Entstehungsgeschichte zu betrachten, da *systematisch-theologisch* die gesamte vorliegende Textgestalt des Alten Testaments und Neuen Testaments auf diese Paradoxie hin geprüft werden muss, sind doch auch Hinzufügungen und Beibehaltungen von verschiedenen Aussagen immer auch schon theologisch motiviert, so dass die vorliegende Gestalt diese Paradoxie bewusst aufrechterhält und nicht harmonisiert oder durch Ausführungen zur Entstehungsgeschichte aufzulösen versucht. Das bedeutet aber auch, dass gerade die Exegese auf diese Brüche, Risse und Verschiebungen aufmerksam machen kann.

dem Gott, der verborgen war“⁴⁵, ist, sondern soll in seiner Paradoxie, die sich wie gezeigt im gesamten Alten Testament sowohl auf der Makro- als auch auf der Mikroebene auffinden lässt, wahrgenommen werden. „Nur der verborgene Gott ist auch der rettende“⁴⁶.

1.2. Gottesbegegnung im Neuen Testament – endlich Vollständigkeit?

Wie sieht es nun im *Neuen Testament* aus? Wird hier nun endlich von der *vollen und unmittelbaren* Präsenz Gottes in Jesus Christus gesprochen? Von einer Gottesunmittelbarkeit qua Christusunmittelbarkeit?⁴⁷ Ist die Offenbarung in Jesus Christus letztgültig, da Christus – wie Tillich meint – „die vollständige Transparenz des Seinsgrundes“ (ST I 175) ist? So bezeuge das Neue Testament „die Gegenwart Gottes in ihm, die ihn zum Christus macht“ (ST I 162), auf die hin sein Sein als *Neues Sein transparent* ist. In diesem Sinne ließe sich auch Pannenberg's Aussage zur Inkarnation verstehen, in der die Bewegung des Offenbarwerdens Gottes *zu ihrem Ziele kommt*, eine „Bewegung von der fernen Majestät Gottes zu ihrer für alle Zeiten offenbaren Nähe im Christusgeschehen“ (OaG 111). Gott wird im Fleisch *präsent*. Er wohnt unter uns und *ist uns so gegenwärtig, wie wir einander gegenwärtig sind*.⁴⁸ Und so können wir nun endlich die *Herrlichkeit* in voller Präsenz sehen (Joh 1,9–14). Man denke nur an die *Verklärung* in den synoptischen Evangelien (Mk 9,2–9; Mt 17,1–9; Lk 9,28–36), die klassischerweise mit der Schau der Herrlichkeit, Licht, Klarheit, Fülle und Präsenz, mindestens mit der Antizipation einer zukünftigen Erfüllung der Anwesenheit verbunden wird (Transfig XI);⁴⁹ oder an die offensichtliche (?) Präsenz des Auferstandenen in den Erscheinungen im sekundären Markusschluss und in Mt (Mk 16,9–20; Mt 28,9–10.16–20), vor den Jüngern auf dem Weg nach Emmaus (Lk 24,13–35) und wenig später in Jerusalem

⁴⁵ MEYER-ROHRSCHEIDER, *Verborgeneheit*, 35 in Rückgang auf HERMISSON, *Vom verborgenen Gott*, 46.

⁴⁶ HARTENSTEIN, *Die Verborgeneheit des rettenden Gottes*, 18.

⁴⁷ Zur offenbarungstheologischen Christusunmittelbarkeit vgl. kritisch STOELLGER, *Gott als Medium*, 385–388. Wie bereits in der Thematik um Mose als Mittlergestalt ist hier nicht die Frage nach *institutioneller* Unmittelbarkeit oder Vermitteltheit, sondern nach *offenbarungstheologischer Unmittelbarkeit* in Form der *unmittelbaren Gottespräsenz qua Christuspräsenz*. Zur *lediglich* institutionell verstandenen Unmittelbarkeit die z.B. Paulus in Gal 1,1 in Anspruch nimmt: „Paulus, Apostel nicht von Menschen, auch nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott, den Vater, der ihn auferweckt hat von den Toten“, vgl. ZEILINGER, *Auferstehungsglaube*, 118.

⁴⁸ Doch ist dieses einander Gegenwärtigsein so unmittelbar? Weist nicht, wie es phänomenologische Untersuchungen von Husserl über Merleau-Ponty, Levinas und Derrida bis zu Waldenfelds zeigen können, auch die Intersubjektivität eine ursprüngliche Alterität und Vermittlung auf? Ein ursprüngliches zu spät Kommen der Wahrnehmung des Anderen?

⁴⁹ „This is a scence that brims with vivid images of glorious presences and unequivocal theological revelations. Or so it seems“ (Transfig XI); vgl. a.a.O., 52.54.60.83–84.158. So kann sie als antizipierte Parusieerzählung verstanden werden (vgl. WYPADLO, *Verklärung*, 3) und „fungiert als der zeitlich befristete Durchblick in die seit der πνεῦμα-Begabung in der Taufe Jesu gegenwärtige Transzendenz“ (a.a.O., 6).

bei Lk (Lk 24,36–58), die Erscheinung vor Maria von Magdala (Joh 20,11–18), vor den Jüngern am Osterabend (Joh 20,19–23), acht Tage später auch vor dem ‚ungläubigen‘ Thomas (Joh 20,24–29) und auch am See von Tiberias in Joh (Joh 21,1–13). Und selbst wenn Christi Gegenwart dann in der Himmelfahrt entzogen wird (Lk 24,51; Apg 1,1–11), im Geist bleibt diese Gegenwart ungebrochen (Joh 14,16–19.26; 15,26; 16,7).⁵⁰ *Gottesunmittelbarkeit qua Christusunmittelbarkeit qua Geistunmittelbarkeit* (Joh 14,15–27) bis hin zur These der Gottesunmittelbarkeit qua *Unmittelbarkeit des Selbstbewusstseins*, in dem jeder sein Gottesbewusstsein finde.⁵¹

Vollständige und eindeutige⁵², zumindest sinnhafte Offenbarung also statt Nicht-Sinn vor aller Eindeutigkeit und Sichentziehen als konstitutives Moment des Sichzeigens? Zeigt sich Gott im Neuen Testament voll und ganz in Jesus Christus, und ist Offenbarung im Alten Testament dagegen noch durch einen Mangel an Sichzeigen ausgezeichnet? Ist jetzt aufgehoben, was noch für das Alte Testament galt: dass niemand leben kann, der Gott sieht? Folgt man dem Denken der Steigerungs- und Überbietungslogik, liegt dies nahe, und zwar ganz nach dem Schema: *Verheißung und Erfüllung* (GuV I 336 und GuV II 184)⁵³ oder *Gesetz und Evangelium* – v.a. wenn diese Differenz konsequent auf Altes und Neues Testament angewendet wird.⁵⁴ Dabei ist nun *zum einen* die Annahme problematisch, Offenbarung im Alten Testament sei unvollständig, da Gott etwas oder sich zurückbehalte. Diese Frage nach Vollständigkeit und Unvollständigkeit operiert mit *zwei* Voraussetzungen. Erstens setzt sie eine ursprünglich vollständige metaphysische Größe hinter der Offenbarung in einer Art Hinterwelt voraus, die sich zurückhält und erst im Neuen Testament *voll* offenbart. Zweitens wird bei einem solchen Offenbarungsverständnis ein *Primat* der Erkenntnis eines Gegenstandes oder Inhaltes vorausgesetzt. So enthalte die Offenbarung Gottes im Alten Testament etwas der Erkenntnis vor, was dann im Neuen Testament in Jesus Christus (durch und im Glauben) *voll* erkennbar werde. Nun scheinen jedoch die biblischen Texte *primär* von *Gottesbegegnungen*, also einem spezifischen soteriologischen *Beziehungsgeschehen* oder der Zuwendung Gottes zu seinem Volk, seinen Geschöpfen usw. zu sprechen, nicht von dem Aufdecken geheimer Erkenntnisse oder geheimen Wissens. *Zum anderen* ist die Steigerungs- und Überbietungslogik dahingehend problematisch, dass sie nicht nur die Unvollständigkeit von Offenbarung im Alten

⁵⁰ Vgl. zu diesem Verständnis z.B. CEGLAREK, Rede von der Gegenwart Gottes, 28.

⁵¹ Vgl. dazu kritisch STOELLGER, Gott als Medium, 376 und DERS., Medialität des Geistes, 154 und 166. Zum unmittelbaren Selbstbewusstsein vgl. u.a. SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube I, 30.33, bes. 41.

⁵² Vgl. TIETZ, Trinität, 184: „Nur in Christus ereignet sich die göttliche Offenbarung in eindeutiger Weise, nur in seiner Menschwerdung, Kreuzigung und Auferstehung.“

⁵³ Vgl. DE VALERIO, Altes Testament, 380, die aufzeigt, dass Bultmann das Alte Testament als uneigentliche und indirekte, als derivative Offenbarung im Vergleich zum Neuen Testament als eigentliche und direkte Offenbarung versteht (vgl. a.a.O., 375–377), selbst wenn dies nicht für das ganze Alte Testament zutreffe.

⁵⁴ Vgl. HIRSCH, Predigt, 82. Vgl. dazu HARTENSTEIN, Zur Bedeutung des Alten Testaments, 747.

Testament annimmt,⁵⁵ sondern diese nun in Jesus Christus vervollständigt, komplettiert und präsentiert sieht: Was im Alten Testament noch entzogen war, ist nun sichtbar, ist präsent und vollkommen erfüllt.

Doch ein genauerer Blick zeigt, dass auch das Neue Testament konstitutiv von Momenten des Sichentziehens, der Vermittlung, Unklarheit, Verlassenheit und des Verkennens im Versuch der Anerkennung spricht – also von Fremdheit durchzogen ist.⁵⁶ So die Aussage am Ende des Johannesprologs (Joh 1,18): „Niemand hat Gott je gesehen; der Eingeborene, der Gott ist und in des Vaters Schoß ist, der hat es verkündigt“⁵⁷, die in Bezug auf Ex 33,20 formuliert ist und „die radikale Andersartigkeit Gottes, seine Transzendenz, seine grundlegende Unverfügbarkeit“⁵⁸ bekräftigt.⁵⁹ Das Sichzeigen oder Offenbaren ist dabei näher bestimmt über die Kundgabe, also durch Medialität. Von hier aus rücken dann zwei weitere zentrale Stellen des johanneischen Korpus zur vermeintlich reinen Präsenz in den Blick: Joh 14,9 und 1 Joh 3,2: So gilt wohl: „Wer Jesus sieht, der sieht den Vater (14,9), aber dies eben nicht direkt, sondern über eine Mittlergestalt.“⁶⁰ Demnach wird in Joh 12,45 und 14,9 nicht einfach die Identität von Gott und Sohn behauptet – à la: ‚Ich bin der Vater‘ –,

⁵⁵ Wogegen mit ALTHAUS, Wahrheit, 99 einzuwenden bleibt: „Israels Gott ist der, der seit der Schöpfung immer schon offenbar war.“ Problematisch scheint jedoch auch die Annahme Althaus', dass das Alte Testament lediglich auf Gottes abschließende Heilstat, das Evangelium vorbereite (vgl. a.a.O., 100–102). So geht auch Althaus noch von einer Steigerungs- und Überbietungslogik aus, die durch ein abschließendes *telos*, die Vervollständigung des Offenbarungshandelns ihren Abschluss findet und darin strukturiert und organisiert ist. So wird das Alte Testament als Frage verstanden, deren Antwort das Neue Testament ist (vgl. a.a.O., 191), es ist Vor-Wort (vgl. a.a.O., 206), vorläufig und nicht zulänglich (vgl. a.a.O., 208). Auch bei Althaus wird Offenbarung im Alten Testament so noch als mangelhaft und unvollständig verstanden, eine Mangelhaftigkeit, die jedoch komplettiert und erfüllt werden kann und wird. Das Ideal der Vollständigkeit in Form eines *telos* wirkt auch hier *à distance*. Problematisch ist also erneut nicht die soteriologische Bestimmung des Offenbarungsbegriffs, sondern die Annahme der Abschließbarkeit und Vollständigkeit dieser Offenbarung.

⁵⁶ So auch KD I/1 339–342, wobei hier unklar bleibt, wie Barth dies mit den Aussagen zur Steigerungs- und Überbietungslogik – wie dem Dualismus von Anzeige und Gegenwart – und zur qualitativen Unterschiedenheit von Altem und Neuem Testament, also zum Verhältnis von Selbstenthüllung und Selbstverhüllung verbindet (KD I/1 335–337).

⁵⁷ Alle Bibelstellen werden, wenn nicht anders angegeben, nach der *Lutherübersetzung* von 2017 zitiert.

⁵⁸ ZUMSTEIN, Niemand hat Gott je gesehen, 67. Dabei steht das Perfekt *ὤρακεν* für die Unabänderlichkeit dieser Behauptung, die keine Ausnahme (*οὐδέις*), auch nicht in zeitlicher Hinsicht (*πώποτε*) zulässt und so gerade nicht polemisch gegen Mose gerichtet ist, vgl. VAN DEN HEEDE, Der Exeget Gottes, 65. Vgl. dazu auch KLAUCK, Der erste Johannesbrief, 182: „Die Stellungnahme des AT zur Frage der Gottesschau kann man zusammenfassen mit einem Wort aus dem Johannesevangelium: ‚Niemand hat Gott je gesehen‘ (Joh 1,18). So sagt auch Gott zu Mose in Ex 33,20.23: ‚Du kannst mein Angesicht nicht schauen, denn kein Mensch bleibt am Leben, der mich schaut. ... Mein Angesicht kann niemand sehen‘“. Zu diesem *Vorbehalt* vgl. weiter Joh 6,46; 1 Joh 4,12.20.

⁵⁹ Vgl. dazu auch VAN DEN HEEDE, Der Exeget Gottes, 65–67.

⁶⁰ KLAUCK, Der erste Johannesbrief, 182.

sondern das Sichtbarwerden, das Sichzeigen oder Erscheinen des einen wird an die Sichtbarkeit eines anderen gebunden und so konstitutiv durch Indirektheit ausgezeichnet. So beziehen wir uns auf etwas, indem wir uns auf etwas anderes beziehen, ohne das eine durch das andere einfach zu ersetzen – hier wäre von einer originären Indirektheit oder Medialität zu sprechen (HP 176–177). Betrachtet man von hier aus nun 1 Joh 3,2, so wird deutlich, dass sich die hier neben der Gotteskindschaft angesprochene Gottesschau und Gottesähnlichkeit im Register der Offenbarung ebenfalls durch ein radikales Ausstehen (καὶ οὐπω ἐφανερώθη) auszeichnet und so das Motiv der Präsenz (νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν) immer schon in seiner Reinheit und Unmittelbarkeit gestört oder gebrochen, von dem Moment der Nichtgegenwart gezeichnet ist.⁶¹ Auch geht das Moment der Inkarnation und das leibhaftige ‚unter uns Wohnen‘ (Joh 1,14) nicht im Präsenzdenken und in Unmittelbarkeit auf, sondern ist konstitutiv von Entzug und radikaler Andersheit geprägt, was sich mit den phänomenologischen Untersuchungen zur Leiblichkeit und Zwischenleiblichkeit bei Merleau-Ponty, Levinas, Derrida und Waldenfels aufzeigen lässt.⁶²

Bezeichnend ist auch das Bekenntnis des Petrus bei Mk und Mt (Mk 8,29; Mt 16,16)⁶³, das als Musterbeispiel eines *verkenne[n]den Anerkennens*⁶⁴ gelesen werden kann (Mk 8,31–33; Mt 16,21–23), ist das Anerkennen des Petrus von Jesus als Christus doch konstitutiv von dem Verkennen des δεῖ ἀποκτανθῆναι gezeichnet, sodass Jesus ihm in Mk 8,33 entgegnet: „Geh hinter mich, du Satan! Denn du meinst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist“.⁶⁵ Ebenso die Rede Jesu in Gleichnissen, die besonders bei Mk 4,12 in ihrer Alteritätsdimension zutage tritt: In Rückbezug auf Jes 6,9–10 zeichnen sich die Gleichnisse dadurch aus, dass die, die ‚draußen‘ sind, „mit sehenden Augen sehen und doch nicht erkennen, und mit hörenden Ohren hören und nicht verstehen“ (Mk 4,12). Scheinen die Jünger davon zunächst ausgenommen zu sein, so sind doch nach Mk 4,13 auch sie letztendlich ‚draußen‘ – „Dieses Gleichnis versteht ihr nicht? Wie wollt ihr dann die Gleichnisse überhaupt verstehen?“^{66, 67} Dieses Motiv des Jüngerunverständnisses⁶⁸

⁶¹ Vgl. dazu a.a.O., 181–183.

⁶² Vgl. dazu im Überblick ALLOA/BEDORF/GRÜNY, Leiblichkeit. Dies soll in der Entwicklung der Methodologie und im eigenen theologischen Entwurf näher erläutert werden.

⁶³ Der lukanische Bericht bietet dabei seine ganz eigene Fremdheit, wenn Jesus die Jünger nach dem Bekenntnis des Petrus anfährt und ihnen das Schweigen befiehlt (Lk 9,18–22).

⁶⁴ Vgl. dazu BEDORF, Verkennende Anerkennung.

⁶⁵ Vgl. Mt 16,23 nach der Übersetzung der *Zürcher Bibel*: „Fort mit dir, Satan, hinter mich! Du willst mich zu Fall bringen, denn nicht Göttliches, sondern Menschliches hast du im Sinn“. An dieser Stelle wäre zu fragen, ob die Aufforderung „hinter mich“ vielleicht sogar in Bezug zu Ex 33,23 und der Mose zugewandten *Rückseite Gottes* zu bringen wäre.

⁶⁶ Hier wurde die Übersetzung der *Zürcher Bibel* gewählt, da in dieser Variante das *konstitutive* Moment des *Nichtverstehens* deutlicher zutage tritt.

⁶⁷ Vgl. auch Mk 7,18: „Seid denn auch ihr so unverständlich?“; 8,17–21: „Versteht ihr noch nicht, und begreift ihr noch nicht? [...] Habt ihr Augen und seht nicht und habt Ohren und hört nicht? [...] Begreift ihr denn noch nicht?“.

⁶⁸ Hierbei ist natürlich an die gesamte Theorie des sog. Messiasgeheimnisses in Mk zu denken, vgl. ROLOFF, Einführung, 159–160; HAHN, Theologie des Neuen Testaments I, 511–514;

lässt sich dabei – in mehr oder weniger abgemilderter Form – in allen Evangelien finden, sodass sich selbst bei harmonisierenden Darstellungen wie bei Mt, die das Verstehen hochhalten, ein verspätetes Verstehen, eine *konstitutive Nachträglichkeit* des Verstehens hinsichtlich eines immer schon zuvorgekommenen *Nichtverstehens* einstellt.⁶⁹ Bezeichnend hierfür ist auch das Wunder des Seewandels in Mk 6,45–52; Mt 14,22–33 und Joh 6,15–21, das von den Jüngern mit Furcht, Schrecken und Schauern erfahren wird und in dem ihnen Jesus als φάντασμα, Gespenst, als *Revenant* oder *Wiederkehrer* erscheint. Dabei drückt sich nicht nur die Gebrochenheit der Wahrnehmung der Jünger aus, sondern darüber hinaus ein Hinweis auf die *eigenartige zeit-räumliche Struktur der Spektralität des Sichentziehens im Erscheinen bzw. Sichzeigen*.⁷⁰ So verdeutlicht sich an φάντασμα das Spiel des Gespenstischen mit der Erscheinung, mit Sichzeigen, (Sich)offenbaren und dem Sichtbaren (φαίνομαι, φανερώω, φανερός, φανέρωσις, φαντάζω, ἐπιφαίνω, ἐπιφάνεια) und umgekehrt das Spiel der Erscheinung, des Sichtbaren und Offenbarens mit dem Gespenstischen, Fremden und dem Sichentziehen. Und auch die Reaktion der Jünger mit Furcht und Schrecken ist hinsichtlich des *mysterium tremendum* zu verstehen, vor dem „[w]ords fail, faces blanch, and limbs quake“⁷¹.

Selbst die Verklärungserzählung, die gerne als *die* Passage für die volle Anwesenheit der Herrlichkeit, Verständlichkeit und Fassbarkeit, mindestens für eine „provisional fulfillment“ (Transfig 82) also eschatologisch-provisorisch erfüllte Schau und Lichtung Gottes in Jesus Christus im Sinne metaphysischer Präsenz aufgeführt wird,⁷² scheint darin nicht aufzugehen, besonders wenn man sie mit Andrew P. Wilson von Mk her versteht. So wird hier offensichtlich „the fullest, clearest, and

STRECKER, Theologie des Neuen Testaments, 362–371; WREDE, Messiasgeheimnis.

⁶⁹ Vgl. dazu FRANZMANN, Jüngerunverständnis, 40–67. Zum Nichtverstehen und immer schon verspäteten Verstehen vgl. STOELLGER, Vom Nichtverstehen aus, 59–89.

⁷⁰ Dies wird in der Entwicklung der Methodologie im Ausgang von Jacques Derrida und dessen Verständnis der *Spektralität* und *Hantologie* in MG näher erläutert.

⁷¹ WILSON, Trembling in the Dark, 199. Kann der Begriff des *mysterium tremendum* von Rudolf Otto übernommen werden (vgl. OTTO, Das Heilige, 13), so bleibt doch seine theologische Verwertung dieses Gedankens hinsichtlich der *negativ theologischen Wiederherstellung* eines metaphysischen Systems kritisch zu betrachten (Transfig 109 Anm. 40). Auch der Rückzug auf eine unmittelbare Ebene des ‚Gefühls‘ als Kreaturgefühl im Rahmen des *religiösen* Erlebens (vgl. Teil I.A.2.3 in dieser Arbeit) gilt es, zu problematisieren. Gegenüber den präsentischen Elementen müsste gerade die Nachträglichkeit (Responsivität) von Furcht, Zittern und Staunen betont werden. Ferner ist zu problematisieren, dass dieses Gefühl sich schließlich auf das Heilige als das Numinose (mit Levinas: *le sacré*) bezieht, welches im Gefühl präsentierend zugänglich wird, da dieses als Numinoses den Menschen entrückt, eine Erhebung des Menschen (Hyperessentialität/Eigentlichkeit/Außerordentlichkeit) impliziert, die die Transzendenz des Heiligen (mit Levinas: *le saint*) letztlich aufhebt (vgl. LEVINAS, Schwierige Freiheit, 24–25). Transzendenz ist gerade keine Vereinigung mit dem Transzendenten in Erhebung zum und Teilhabe am Numinosen im Gefühl, sondern muss im Rahmen der responsiven Beziehung in Verantwortlichkeit zum Anderen gedacht werden.

⁷² Vgl. dazu kritisch Transfigured 52–85.158, bes. 52: „[T]he light that banishes the shadows of incomprehension and by which the hidden truth finally becomes clear [...] With light comes truth, insight, and clarity, for in the light dwells the fullness of Gods’ glory“ und 58: „presentness“.

most intimate picture of glory“ (Transfig 84) gezeichnet, das Mk zu bieten hat, dennoch bleibt es eine unvollständige Herrlichkeit.

„The missing face, the image of the bleacher, even Peter’s so-called error itself, if read differently, could well paint a very different notion of δόξα, one that at the moment remains unseen and unheard, obscured by the splendid glory that so fills this scene. [...] [A] conception of glory quite beyond its current parameters of light, clarity, fullness and presence“ (Transfig 84–85).

So steht das strahlende Weiß der Kleider Jesu nicht für die Herrlichkeit verstanden im Sinne eines Lichts, der Quelle des Lichts oder der *Sonne* als Metapher für Präsenz, sondern kann durch die Metapher des Färbers (Mk 9,3) ausgehend von dem Zusammenspiel von Tilgung, die dennoch Spuren hinterlässt, und Wiedernutzung im Sinne eines *Palimpsests* verstanden werden (Transfig 96–99): Eine Tilgungsbewegung, die dennoch Spuren zurücklässt und so den Rückgang auf einen einzigen Ursprung verunmöglicht und darin gleichzeitig die unendliche Möglichkeit von zukünftigem Sinn eröffnet. „The warp and woof of the ‚old‘ garment remains, but the carding process alters it so that it has an appearance of newness“ (Transfig 96). Die Herrlichkeit ist nicht als Ursprung und Grundierung, sondern als Tilgung und somit Öffnung für zukünftigen Sinn verstanden (Transfig 96–97). Bezeichnend ist dabei, dass anders als in Mt 17,2 in Mk 8,3 keine Erwähnung des Angesichts Jesu vorgenommen wird.⁷³ Dies ist nun jedoch nicht einfach als Abgrenzung zu Ex 34,35 zu verstehen, da auch ein veränderter Verweis (die strahlenden Kleider) immer noch ein Verweis ist (Transfig 66). Hier jedoch mit der Pointe, dass die Abwesenheit des scheinenden Angesichts Jesu so zu verstehen ist, dass

„[t]he fullness of the sun’s presence is not given here [...]. What if this curious omission of the ‚face‘, a missing ‚sun‘ (cf. Matt 17:2) plants an absence that cannot be filled at the center of a scene seemingly dominated by presence“ (Transfig 105).

Und auch die Wolke in Mk 9,7 und Lk 9,34–36 zeugt von der Ambiguität der Verklärungsszene, fehlt doch auch hier das Licht und Strahlen in der Beschreibung der Wolke, wie es Mt 17,5 beschreibt.⁷⁴ Da die Wolke wie bei der Kreuzigung die Szenerie verdunkelt (Mk 15,33), sodass Gott weder völlig abwesend, noch präsent ist, wird im Anzeigen einer Präsenz, gleichzeitig eine geheimnisvolle Abwesenheit angezeigt (Transfig 107). „The cloud of absence and presence [...] obscures the scene [...]. The voice [...] emerges from the obscurity of the cloud. [...] [A] voice with no origin“ (Transfig 107). Diese Nicht-Präsenz und Alterität inmitten der Präsenz ist es nun, die als *mysterium tremendum* Furcht und Schrecken als Antwort hervorruft (Mk 9,7). Von hier aus muss dann auch die Antwort des Petrus, Zelte zu bauen, verstanden werden (Mk 9,6), die nicht einfach ein Versagen, ein Fehler oder eine mangelhafte oder nichtentsprechende Antwort ist. Demgegenüber drückt sich hierin strukturell die Uneinholbarkeit des Ereignisses aus. „Peter’s

⁷³ Und auch Lk verzichtet darauf, das Angesicht Jesu als strahlend zu beschreiben, während Mt dies in aller Deutlichkeit erwähnt und sich wohl auf Ex 34,35 rückbezieht.

⁷⁴ Bezeichnenderweise scheint auch in Ex 33–34 die Wolke nicht nur Anzeichen der Präsenz, sondern auch der Nichtpräsenz inmitten dieser Präsenz Gottes zu sein – Medialität.

fearful trembling can be read as a demonstration of a certain responsibility [...] to the ‚truth‘ of this encounter“ (Transfig 115), nämlich die Unmöglichkeit, das Unausdrückbare auszudrücken. Dennoch wird die Erfahrung dieser Unmöglichkeit im Vorschlag, Zelte zu bauen, geteilt, sie bleibt nicht stumm, sondern *drängt zur Sprache* und findet in uneinholbarer Nachträglichkeit Ausdruck in der „economy of shared meaning“, wobei das Ereignis „simultaneously incommunicable“ (Transfig 115) bleibt.

Diese Furcht, Angst und das Entsetzen werden dabei gerade nicht durch eine erlösende Erfüllung der ausstehenden Präsenz der Herrlichkeit zu einem Ende gebracht, sondern Mk lässt die Geschichte sogar mit Furcht und Entsetzen enden (Mk 16,8). So sind die Frauen auch „confronted by a vision of absence that dwells at the heart of presence“ (Transfig 119). Jesu Leib ist abwesend, seine Präsenz nicht ‚hier‘ zu finden, sie ist verschoben, uneinholbar immer schon vorübergegangen (Transfig 123). Wilson merkt dabei an, dass Mk 16,8 mit dem Wort γάρ endet, „[with] an intermediary word, a link, however remote or tenuous, between two ideas or events“ (Transfig 123). In dieser Erfahrung der leibhaftigen Abwesenheit wird Jesu Leib zur Spur, die an bestimmten Punkten hervortritt, aber nie zu wirklicher, voller Präsenz kommt (Transfig 123). Von hier aus ist auch die Frage nach dem ‚ursprünglichen‘ Markusschluss zu vernachlässigen. So zeigt sich Mk 16,9–20 im Vergleich als recht undetailliert bezüglich der Darstellungen von ‚Visionen‘, sodass über den Verstehensvorgang und das Sichzeigen nichts Näheres erkennbar wird, was als eigentümliche Nachträglichkeit interpretiert werden kann, eine Nachträglichkeit der Antwort auf das Widerfahrnis, die harmonisierend einordnet und versteht. Der Bruch zwischen Mk 16,8 und 16,9 lässt sich so durchaus im Sinne Wilsons verstehen: „At the moment of this abrupt ending, the goal of seeing God’s glory fulfilled in and through Jesus is possible only by locating new endings that lie beyond the Scope of the Gospel story“ (Transfig 119). Mk 16,8 bezeichnet einen Bruch, ein Ende, ein nicht mehr einholbares Sichentziehen und schon Vorübergegangensein, unabhängig davon, ob im Ausgang von diesem Ende antwortend neue Enden verspätet hinzutreten.⁷⁵

Das Motiv der Nachträglichkeit des Verstehens gegenüber dem Nichtverstehen in Furcht und Schrecken kann auch bei der lukanischen Variante der Erzählung vom leeren Grab als dominierend betrachtet werden, müssen die Frauen doch erst nachträglich an Jesu Worte erinnert werden (Lk 24,1–12), sowie bei den johanneischen Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen vor Maria – samt der Entzugsformel: *Noli me tangere* –, vor den Jüngern und auf dem See von Tiberias (Joh 20,11–29 und 21,1–13)⁷⁶, die ausgehend von einem erklärenden und ver-

⁷⁵ Wenn z.B. LINNEMANN, Markusschluss, 287 schreibt: „Durch die Entdeckung des ursprünglichen Schlußabschnittes stellt sich das Markusevangelium nicht mehr länger als ein Torso dar oder als ein Buch, dessen Ende uns befremdlich bleiben müßte. Es erweist sich viel mehr als geschlossene und abgerundete Komposition, deren Ende sich auf ihren Anfang zurückbezieht“, so zeigen sich hier Tendenzen zur Harmonisierung, die Brüche gerade auszuschalten versuchen.

⁷⁶ „Das sagte sie und wandte sich um, und sie sieht Jesus dastehen, weiss aber nicht, dass es

mittelnden Wort oder Zeichen (Wundmale) erst zum verspäteten Verstehen oder Wahrnehmen führen. Prägend ist dieses Element auch in den weiteren Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen in Lk. So in Lk 24,36–37: „Als sie aber davon redeten, trat er selbst mitten unter sie und sprach zu ihnen: Friede sei mit euch! Sie erschrakten aber und fürchteten sich und meinten, sie sähen einen Geist“. Erneut sind es Schrecken und Furcht als Antwort auf die widerfahrende Begegnung, die auch von Lukas im Rahmen des Gespenstischen beschrieben wird – wenn auch mit πνεῦμα statt mit φάντασμα wie in Mk und Mt.⁷⁷ Vor allem die Erscheinung vor den zwei Jüngern auf dem Weg nach Emmaus (Lk 24,13–34) wird hier von besonderer Bedeutung, verdeutlicht sie doch hier die „Präsenz im Vorübergehen“⁷⁸, oder immer schon vorübergegangene Präsenz wie in Ex 33,22. Auf Kreuzigung und Widerfahrnis des leeren Grabes folgend ist es die Entzogenheit von Präsenz, die die Ausgangslage der Geschichte darstellt. Die Jünger werden dabei zunächst in ihrem nachträglichen und verspäteten Erinnern an die Vorkommnisse geschildert. Als sich nun Jesus zu ihnen gesellt, stellt sich eben kein Verstehen, kein Erkennen, kein Glauben, keine glorreiche Präsenz ein. Statt solcher Offenbarungsrhetorik herrscht hier der Ton einer Präsenz, „die kleiner kaum gedacht werden kann.“⁷⁹ Die Präsenz Jesu ist den Jüngern nicht zugänglich. So die Reaktion in Lk 24,18: „Bist du der Einzige unter den Fremden in Jerusalem, der nicht weiß, was in diesen Tagen dort geschehen ist?“ Hier herrschen Nichtverstehen, Widerstand und Irritation.⁸⁰ Dies ändert sich auch nach der Schriftauslegung nicht – trotz aller Nötigung zum Verbleib, die auch erst in Lk 24,32 eine *nachträgliche* Erklärung findet: „Brannte nicht unser Herz in uns, da er mit uns redete auf dem Weg und uns die Schrift öffnete?“ Erst das gemeinsame Mahl in Erinnerung an das letzte Abendmahl öffnet ihnen die Augen, doch: „Kaum wurden ihre Augen geöffnet und sie erkannten ihn, verschwand er vor ihnen“⁸¹. Gerade als ihre Augen aufgetan wurden und das Verstehen einsetzen will, „war er nicht mehr zu sehen“⁸² (Lk 24,31). Mit Stoellger lässt sich hier von einer ‚Entzugserscheinung‘ sprechen: „Wer er ist, zeigt sich im Entzug, und nicht vorher, sondern erst im ‚Rückblick‘. Der Augenblick der Einsicht *ist* bereits Rückblick. Er erscheint ‚im

Jesus ist [...]. Da sie meint, es sei der Gärtner“ (Joh 20,14–15) – nach der Übersetzung der *Zürcher Bibel*; „Und *nachdem* er dies gesagt hatte, zeigt er ihnen die Hände und die Seite; da freuten sich die Jünger, weil sie den Herrn sahen“ (Joh 20,20) – nach der Übersetzung der *Zürcher Bibel* (Hervorhebung durch Autor); und auch nach der Offenbarung an Maria, die Jünger und Thomas: „Danach zeigte sich Jesus den Jüngern noch einmal, am See von Tiberias. Und er zeigt sich so: [...] Als es aber schon gegen Morgen ging, trat Jesus ans Ufer; die Jünger wussten aber nicht, dass es Jesus war“ (Joh 21,1.4) – nach der Übersetzung der *Zürcher Bibel*.

⁷⁷ Vgl. BAUER, Wörterbuch zum Neuen Testament, 1127; KLEINKNECHT u.a., Art. πνεῦμα Ktλ., 413.

⁷⁸ STOELLGER, Im Vorübergehen, 101. Vgl. zum Folgenden a.a.O., 99–110.

⁷⁹ A.a.O., 102.

⁸⁰ Vgl. a.a.O., 103.107–108.

⁸¹ A.a.O., 105.

⁸² Auch hier wurde die Übersetzung der *Zürcher Bibel* herangezogen.

Vorübergehen“⁸³. Präsenz nur im Vorübergehen und Rückblick also – ganz wie das Vorübergehen Gottes und Schauen der Rückseite Gottes am Sinai.

Das vermutlich eindrücklichste Motiv des Sichentziehens des neutestamentlichen Zeugnisses kann wohl im Tod Gottes am Kreuz gefunden werden. So ist der Tod Jesu ein „außerordentliches Ereignis“, das Nichtverstehen seitens der Jünger provoziert, „Zerstreuung und Schweigen, ein vorsprachlicher ‚deutungsloser‘ Vollzug, in dem ihre Lebensform und ihre (idem-)Identität zerfällt.“⁸⁴ Der Tod Jesu ist als radikaler Riss, als radikaler Entzug zu verstehen – nicht bloß als vorübergehende Unterbrechung, die immer schon in der Aufhebung oder Harmonisierung, also im Schatten und Horizont der Auferstehung auftritt.⁸⁵ Der Tod würde sonst immer schon von der Auferstehung her verstanden werden, die die eigentliche Bedeutung des Todes erst anzeigt, nämlich von diesem aufzuerstehen. Bei aller Ohnmacht eine noch größere Allmacht oder Lebensmacht.⁸⁶ Mit Odo Marquard könnte man von einer ‚Malitätsbonisierung‘ sprechen oder einer ‚Entübelung der Übel‘,⁸⁷ von einem *telos*, das immer schon hinter dem Tod steht und ihm den Stachel der Radikalität und Fremdheit zieht.⁸⁸ Doch gerade der Tod am Kreuz zeugt von einem radikalen Widerfahrnis, das vor keinem aufhebenden oder harmonisierenden Horizont stattfindet, sondern von einem Nichtverstehen durchzogen ist: „Unter dem Kreuz fehlten noch jedem die Worte, und keiner hat sie je gesehen, die Auferweckung. Nicht in erfüllter Gegenwart deuten wir, sondern wenn wir deuten, ist die Gegenwart des Gedeuteten schon diachron ‚vorübergegangen‘.“⁸⁹

Etwas zeigt sich nur, indem es sich entzieht. Weiß dies auch Joh 16,7: „Es ist gut für euch, dass ich weggehe. Denn wenn ich nicht weggehe, kommt der Tröster nicht zu euch“, so steht hier das Sichzeigen im Sichentziehen im Modus der Himmelfahrt im Fokus, das sich bereits in dem an Maria gerichteten *noli me tangere* ankündigt (Joh 20,17),⁹⁰ und eröffnet drei weitere Komplexe: *Gottesbegegnung nach Christi Himmelfahrt*, *Geistpräsenz* und *Wiederkunft Christi*. Das Neue Testament berichtet von einer Erscheinung Jesu nach Himmelfahrt: die des Paulus auf dem Weg nach Damaskus (Apg 9,1–9). Bedeutend an dieser Erscheinungserzählung, die man von Gal 1,12 her als ‚Offenbarung‘ (δὲ ἀποκαλύψεως) verstehen kann, ist, dass von einem überwältigenden, umstrahlenden, ja überschießenden Licht (περιήστραψεν φῶς) die Rede ist, dem ähnlich den obigen Ausführungen zum *mysterium tremendum* mit einem (ehr)fürchtigen sich auf den Bodenwerfen – *sujet à* – geantwortet wird, und dass die Szene gänzlich durch die Motivik der

⁸³ A.a.O., 105.

⁸⁴ DERS., Deutung der Passion, 595–596.

⁸⁵ Vgl. a.a.O., 596.

⁸⁶ Vgl. JÜNGEL, Gottes ursprüngliches Anfangen, 160; DERS. Vom Tod des lebendigen Gottes, 119; GGW 512–514 und MOLTSMANN, Der gekreuzigte Gott, 168–174. Vgl. dazu kritisch STOELLGER, Medialität des Geistes, 141–142.

⁸⁷ Vgl. MARQUARD, Entlastungen, 21; STOELLGER, Das Imaginäre des Todes Jesu, 52.

⁸⁸ Zum Stachel der Fremdheit vgl. u.a. AR 137.578.

⁸⁹ STOELLGER, Deutung der Passion, 584.

⁹⁰ Zu dieser ‚Entzugserscheinung‘ vgl. NANCY, *Noli me tangere*, 17–71.

geschlossenen Augen und des Nichtsehens und die Vermittlung der ‚Präsenz‘ in und durch Rede bestimmt ist. Auch hier scheint der Text ein Sichzeigen im Sichentziehen vermitteln zu wollen.

Wie steht es nun aber mit der Geistpräsenz? Ist hier nun doch qua Geistpräsenz und Geistunmittelbarkeit die Christus- und Gottesunmittelbarkeit eingeholt? Zur Beantwortung dieser Frage ist es hilfreich, die neutestamentlich bezeugte Geist-Erfahrung in den Blick zu nehmen. Dabei zeigt sich der Ereignis- oder Widerfahrnischarakter des Ausgangs der Geist-Erfahrung.⁹¹ Der Mensch ist vom Geist betroffen, wobei der Modus dieser Betroffenheit „als ein ‚Erleiden‘ (πάσχειν) gekennzeichnet [wird], d.h. als ein Widerfahrnis, demgegenüber sich der Mensch passiv verhält. Er ist immer zuerst vor jeder Eigenaktivität der Angesprochene [...], Berufene.“⁹² In diesem Verständnis des Geistes als Gabe lässt sich erneut der Zug des uneinholbar vorausgehenden Ereignisses benennen, auf das in Nachträglichkeit und Verspätung eine Antwort, ein Verstehen – ein Zeugnis erfolgt (Offb 1,10). Dabei zeigt sich der Geist – oder wird erfahren, wahrgenommen – immer schon *als etwas*, d.h., er zeigt sich medial vermittelt. Er ist nicht leiblos oder unmittelbar, sondern zeigt sich in Wort, Schrift, Leib oder Sakrament.⁹³ Er zeigt sich im Zeugnis. Ganz konkret. Und doch entzieht er sich dabei jeder eindeutigen Identifikation, zeigt er sich doch *immer schon* vermittelt. Verdeutlichen lässt sich dies an den vielen Metaphern, die das neutestamentliche Zeugnis bietet – Metaphern als Deutungen, mehr noch, als Bezeugung der Geisterfahrung, des Widerfahrnisses des Geistes.⁹⁴ So die personalen Metaphern Herr, Mutter und Richter, die die asymmetrisch soziomorphe Ebene der Begegnung und Beziehung betonen. Dann die formativen Metaphern, in denen Formen und Gestalten des Geistes im Mittelpunkt stehen, wie die Taube als Gestalt des Geistes (Mk 1,10; Mt 3,16; Lk 3,22). Schließlich die Bewegungsmetaphern von Sturmwind und Feuer (Apg 2,2–4) und die mystische Metapher des Lichts, die vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Gottesbegegnungen, der Widerfahrnisse am Sinai, in Visionen oder z.B. der Gottesbegegnung des Elia in 1 Kön 19,11–18 ihren Sinn entfalten. Wird mit diesen Metaphern das Wirken des Geistes und sein Erfahren durch Menschen ausgedrückt, so wird dabei deutlich, dass es „sich nur um ein rückschließendes Erkennen aus dem erfahrenen Wirken, nicht ein unmittelbares Erkennen von Angesicht zu Angesicht“⁹⁵ handelt. Der Geist zeigt sich in der Erfahrung seines Wirkens, in der Bezeugung seines wirkmächtigen Widerfahrnisses.

Ist also auch mit dem Geist keine Unmittelbarkeit, keine volle Präsenz gegeben, so steht noch eine ‚letzte‘ Frag aus: Wie steht es um die volle Präsenz, die Unmittelbarkeit der Präsenz in der Wiederkunft Christi, wie steht es um die Eschatologie? Auch hier stößt man erneut auf das Paradox von An- (παρουσία)

⁹¹ Vgl. FREYER, Pneumatologie, 39–60.

⁹² A.a.O., 59.

⁹³ Vgl. STOELLGER, Medialität des Geistes, 147.

⁹⁴ Vgl. MOLTSMANN, Geist des Lebens, 282–298.

⁹⁵ A.a.O., 299.

und Abwesenheit (ἀπουσία), von anwesend Sein (παρ-εἶναι) und ausstehendem Kommen (παρουσία). So findet sich bei Paulus die Spannung von Naherwartung (1 Thess 4,15–17; Röm 13,11–14) und Ausbleiben der Wiederkehr Christi (2 Kor 5,1–10). Auch die synoptischen Texte bezeugen diese Spannung von Eintreten und Ausbleiben der Parusie (Mk 13,24–36; Mt 24,29–51; Lk 12,35–48; Apg 1,6–7). Ebenso bezeugt das Nebeneinander der sog. futurischen und präsentischen Eschatologie in Joh die Paradoxie von Anwesenheit und Abwesenheit oder Ausstehen, wobei ein reines Berufen auf eine futurische Eschatologie noch keine Gegenwärtigung verhindert, kann doch die volle Präsenz, die Unmittelbarkeit antizipatorisch bereits vorweggenommen, bereits vorwegereignet sein. Doch selbst Erzählungen von einer solchen ‚eschatologischen‘ Erfahrung des Vorwegereignens, wie sie z.B. Offb bietet, tragen in sich das konstitutive Moment einer Fremdheit und eines Nichtverstehens, wenn zum Einen in Nähe zu den Visionsberichten der Propheten auch hier die bildlich metaphorische Sprache des Sehenden das Unmögliche zu kommunizieren versucht und dabei sowohl auf überzeugende Klarheit als auch auf Unbegreiflichkeit und Nichtverstehen abzielt (Offb 1,9–20; 4,1–22,5). Auch hier ist die Sprache verschleiern und hält die Vision zurück, wird doch erneut in höchstem Detail alles beschrieben, außer dem, was zu sehen gibt, was den Blick herausgefordert hat (Offb 1,12–15; 4,2–3). Es sind nun auch diese Beschreibungen, die erneut von Furcht und Zittern sprechen, die als Antwort auf das *mysterium tremendum* ergehen (Offb 1,17). Ein von Furcht gezeichnetes Hinschauen als Antwort auf und Zeugnis von einem (vorübergegangenen, im Rücken liegenden) bereits ergangenen und uneinholbaren Anspruch (Offb 1,10–11):⁹⁶

„Am Tag des Herrn wurde ich vom Geist ergriffen und hörte in meinem Rücken eine mächtige Stimme wie von einer Posaune, die sprach: Was du zu sehen bekommst, das schreibe in ein Buch und schicke es den sieben Gemeinden“⁹⁷.

Diese Motivik zeigt sich schließlich auch bei Paulus, dessen Offenbarungsaussagen sich auf „Christus und das Christusgeschehen, die Verkündigung (bzw. den Verkündiger) des Evangeliums und den dadurch gewirkten Glauben sowie auf das Parusiegeschehen“⁹⁸ beziehen. Wie dargestellt, sind dabei die Berichte der Berufungsoffenbarung von dem Motiv des Entzugs konstitutiv geprägt und auch Verkündigung und Evangelium zeugen von einer Medialität der Offenbarung und haben dabei ‚Skandalcharakter‘ in der Paradoxie der göttlichen Torheit am Kreuz. Schließlich findet sich auch bei Paulus, wie bereits angesprochen, das eschatologische Paradox von An- und Abwesenheit. Auch für Paulus ist das „Gegenüber Gottes zu dieser Welt und dieser Zeit auf das Deutlichste markiert“⁹⁹.

⁹⁶ Offb soll hinsichtlich der Überlegungen zu Derrida und den Ausführungen zu der hier zu entwerfenden Eschatologie erneut in den Blick genommen werden.

⁹⁷ Hinsichtlich der Rede vom ‚Rücken‘ wurde auch hier auf die Übersetzung der *Zürcher Bibel* zurückgegriffen.

⁹⁸ BALZ, Art. Offenbarung IV, 138.

⁹⁹ A. a. O., 140. Den Entzug im paulinischen Denken der Offenbarung hat bekanntlich Barth in der zweiten Auflage seines Römerbriefkommentars in aller Deutlichkeit aufgezeigt, auch

Zusammenfassend zeigt sich, dass sowohl das Alte als auch das Neue Testament, wenn sie strukturell – selbstverständlich nicht begrifflich – von Offenbarung sprechen, diese primär von der Gottesbegegnung, genauer einem spezifischen Beziehungs- und Begegnungsgeschehen im Sinne des *Widerfahrnisses* her verstehen. Es geht nicht primär um Vermittlung oder Erschließung von Erkenntnis (auch nicht Gottes), sondern um die *soziomorphen* Strukturen des Schauens und Erkennens. Des Weiteren zeigt sich, dass die Annahme einer Steigerungs- und Überbietungslogik hinsichtlich der Offenbarungsqualität hin zur Präsenz so vom Text nicht gedeckt wird. Sowohl das Alte als auch das Neue Testament weisen eine Paradoxie der Gottesbegegnung auf, die sich in dem Spiel von Sichzeigen und Sichentziehen ausdrückt. Da hier aber primär von einem Beziehungsgeschehen aus gedacht wird, von einer Begegnung, stellt sich dieses Entziehen nicht als reine Mangelerscheinung dar, als mangelnde Erkenntnis, als Vorbehalten eines Inhalts oder Gegenstands, sondern als Überschießen des Ereignisses oder Widerfahrnisses, der Alterität in der Begegnung. Kein Mangel, der auf eine Ganzheit und Vollständigkeit verweist – auch nicht eschatologisch –, sondern ein zeitlich und strukturell nie einholbarer Überschuss des Widerfahrnisses der radikalen Alterität im Beziehungsgeschehen.¹⁰⁰ Gottesbegegnung also als Paradoxie des Sichzeigens im Sichentziehen. Gottesbegegnungen als „Urszenen des Nichtverstehens“¹⁰¹, die konstitutiv eine ursprüngliche und uneinholbare Verspätung des Verstehens zur Folge haben. Dabei wurde durch den oben durchgeführten *dekonstruktiven* und *heuristischen* Durchgang durch die biblischen Texte und Motive deutlich, dass sich die Vorstellung von Offenbarung, wie sie in den Texten, Berichten und Erzählungen auftritt, in keiner „uniformen und wirklich monotonen Weise formulieren [lässt]“ (HIO 58), sondern sich ein „polysemisches, polyphones Konzept von Offenbarung“ (HIO 58) zeigt.

1.3. Selbstoffenbarung versus ‚bloß‘ Offenbarung

Dabei gilt es, noch einen bedeutenden Punkt anzusprechen, der in dem vorliegenden Versuch noch weiter entfaltet werden soll. Konnte in der obigen Lesart des biblischen Zeugnisses gezeigt werden, dass die Paradoxie der Gottesbegegnung basierend auf dem spezifischen Beziehungs- und Begegnungsgeschehen im Sinne des Widerfahrnisses, dem man sich mit dem Motiv des Sichzeigens im Sichentziehen nähern kann, sich dem Gedanken einer Steigerungs- und Überbietungslogik entzieht, so muss dies hinsichtlich der Vorstellung der Selbstoffenbarung weitergeführt werden. Meint Offenbarung nach Dalferth „Gottes Selbsterschließung

wenn er sich spätestens in der KD von dieser Radikalität hin zum *telos* der Enthüllung entfernt. Freilich bleibt Barths Dialektik eine Konstante, doch ist nicht sie das Radikale des Denkens des Römerbriefkommentars, sondern die Markierung und Herausstellung des Entziehens ohne teleologisch geordneten Horizont.

¹⁰⁰ Diese Überlegungen werden in Teil II und in Teil IV dieser Arbeit näher erläutert.

¹⁰¹ STOELLGER, Im Vorübergehen, 103.

seiner Wirklichkeit für uns“¹⁰², so schließt Dalferth, dass jede Wahrnehmung Gottes Offenbarungscharakter habe. Doch – und hier setzt dann erneut die Steigerungs- und Überbietungslogik ein – „[s]ofern Gott aber nicht nur eine seiner Wirklichkeiten, sondern sein Wesen offenbart, ist nicht nur von Offenbarung, sondern von *Selbstoffenbarung* zu sprechen.“¹⁰³ Wird Offenbarung jedoch primär von der oben angedeuteten Gottesbegegnung als Widerfahrnis in den Momenten des Sichzeigens im Sichentziehen her verstanden, dann muss zunächst die Frage gestellt werden, warum im Alten Testament nicht von Selbstoffenbarung zu sprechen wäre. Offenbart sich Gott nicht auch dort ‚selbst‘ in der Begegnung, im Widerfahrnis? Die obigen Überlegungen legen des Weiteren den Schluss nahe, dass eine solche sonderbar metaphysisch anklingende Offenbarung des Wesens Gottes auch in Jesus Christus nicht stattfindet. Wird Offenbarung sowohl im Alten als auch im Neuen Testament von der Gottesbegegnung her verstanden, findet dabei in beiden keine vollständig Gegenwärtigung in der Offenbarung statt, sondern ist von einem Sichzeigen im Sichentziehen zu sprechen, sodass Präsenz konstitutiv von einem Sichentziehen gezeichnet ist, und deutet dieses Sichentziehen wiederum nicht auf ein verborgen gehaltenes Wesen hinter der Offenbarung, so muss Offenbarung – sowohl alttestamentlich als auch neutestamentlich – von einer ursprünglichen Medialität oder Supplementarität her verstanden werden, die erstens eine Aufteilung in eigentliche Selbstoffenbarung und vorläufige oder mangelhafte Offenbarung verunmöglicht und die zweitens die Formel der *Selbstoffenbarung* generell problematisiert. Dies soll in dem hier vorliegenden Versuch im letzten Teil näher beleuchtet werden – bereits vorweg: Was wird aus der *Selbstoffenbarung*, wenn das Selbst, das Wesen usw. sich als metaphysische Spekulation und retroaktive Eintragung erweist? Was ist dieses Selbst, wenn nicht ein durch und durch gebrochenes, disloziertes Selbst – ein Selbst von Andersheit durchzogen, von einer ursprünglichen Medialität.¹⁰⁴ Es zeigt sich also, dass die Paradoxie der Gottesbegegnung zum kritischen Punkt offenbarungstheologischer Überlegungen wird. Die hier vorliegende Arbeit beabsichtigt nun, diese Paradoxie der Gottesbegegnung, wie sie im Alten *und* Neuen Testament bezeugt ist, systematisch zu explizieren und ein sich daran orientierendes Offenbarungsverständnis zu entwickeln.

¹⁰² DALFERTH, Der auferweckte Gekreuzigte, 182.

¹⁰³ A.a.O., 182.

¹⁰⁴ Auch soll bereits vorweggenommen werden, dass die christologischen Implikationen des hier entwickelten Offenbarungsverständnisses als mediales ‚Prinzip‘ von Offenbarung im Sinne des Widerfahnisses als Sichzeigen im Sichentziehen verstanden werden sollen, weshalb auch für diesen Entwurf eine *Christozentrik* in Anspruch genommen wird. Dies jedoch nicht in dem Sinne, dass die Offenbarung in Jesus Christus die Dimension der Eigentlichkeit oder eines *telos* beschreibt. Dies ist schon dadurch ausgeschlossen, dass Christus streng von der Medialität her verstanden wird, genauer von der Messianizität, die als konkrete raum-zeitliche Struktur der Offenbarung im Sinne des Widerfahnisses aufgefasst wird.

2. Offenbarung und Phänomenologie

Diese Paradoxie der Gottesbegegnungen, wie sie in den biblischen Schriften bezeugt wird und sich im Zusammenhang von Gegenwart und Nicht-Gegenwart, Offenbarung und Transzendenz, Erscheinen und Sichverbergen, Sich-Zeigen und Sichentziehen kundtut, lässt sich als *phänomenologisches Problem par excellence* bezeichnen. So hatte Derrida mit Husserl Levinas zu Recht daran erinnert, dass es unmöglich sei, zu begegnen, ohne zu erscheinen (SuD 187).¹⁰⁵ Die Phänomenologie ist nun der λόγος vom φαινόμενον, oder mit Heideggers berühmtem §7 aus *Sein und Zeit*: „Das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“ (SuZ 34). Das Phänomen gilt als das „*Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, das Offenbare“ (SuZ 28). Dabei ist für die Phänomenologie die *Art und Weise des Erscheinens der Phänomene* von besonderer Bedeutung, die Phänomenalität, die Frage nach dem Wie des Erscheinens, des Sichzeigens, oder mit Waldenfels gesprochen: „Als Theorie der Erfahrung befaßt Phänomenologie sich nicht direkt, sondern indirekt mit dem, was sich zeigt, indem sie es so nimmt, *wie* oder *als was* es sich zeigt.“¹⁰⁶ Von Bedeutung für die weitere ‚Methode‘, Erarbeitung der Methodologie und das Vorgehen dieser Arbeit ist dabei gerade die phänomenologische Form der *indirekten Beschreibung*, um sich der Frage der Phänomenalität, dem Wie des Erscheinens zu nähern.¹⁰⁷ Bereits beim frühen Heidegger bahnt sich diese Frage an, wenn es ihm um das Sein des Seienden geht, das den Sinn und Grund des Seienden, dessen, das sich zumeist zeigt, ausmacht (SuZ 35). Dieses Sein des Seienden jedoch wird bereits hier als das bezeichnet, was sich *gerade nicht zeigt*, was *verborgen ist* und „in einem ausnehmenden Sinne *verborgen bleibt*“ (SuZ 35). Selbst wenn Heidegger hier das Sein selbst noch als Phänomen zugänglich zu machen sucht – was als ein Punkt des Scheiterns von *Sein und Zeit* gilt –,¹⁰⁸ so zeigt sich doch bereits hier, dass die ausgezeichnete Frage der Phänomenologie die nach der *Phänomenalität der Phänomene* ist (RD 99) und diese wiederum als Spiel von Verbergen und Lichten auftritt. Dieses Spiel von Sichzeigen und Sichentziehen zeigt sich dann auch im späteren Denken im Seinsentzug, in dem das Seiende erst zur Erscheinung kommt: „Nur wo das Seyn als das Sichverbergen sich zurückhält, kann das Seiende auftreten“ (GA 65 255). Als Entbergendes verbirgt sich das Sein selbst in der Unverborgenheit des Seienden. In der Unverborgenheit des Seienden ist das Sein verborgen, es bleibt aus (GA 6.2 318–319) oder entzieht sich (GA 6.2 320). Ausgehend vom biblischen Befund, der von Gottesbegegnungen und Gotteserfahrungen im Rahmen des Sichzeigens und Sichentziehens zeugt, scheint

¹⁰⁵ Begegnung ist so nicht vom Erscheinen zu trennen, sei es in sprachphilosophischen Überlegungen einer Hermeneutik oder der ethischen Auslegung einer solchen Sprachphilosophie in Levinas’ *Totalität und Unendlichkeit* (vgl. Teil IV.D.3 dieser Arbeit). Dabei bedeutet freilich diese Verbindung von Begegnung und Erscheinen nicht Konstitution des ‚Anderen‘, ‚Gottes‘ im Sinne einer Konstruktion (SuD 187 Anm. 50).

¹⁰⁶ WALDENFELS, Grenzen der Normalisierung, 21.

¹⁰⁷ Vgl. dazu Teil IV.F.8 dieser Arbeit.

¹⁰⁸ Vgl. COSMUS, Phänomenologie, 56–61.

es so zunächst nicht überraschend, dass man im Diskurs um den Begriff der Offenbarung in der Systematischen Theologie einen gewissen Zug zum Konzept der ‚Erfahrung‘ und des ‚Erlebnisses‘ feststellen kann.¹⁰⁹ Tritt der systematisch-dogmatische Begriff von Offenbarung erst mit der Neuzeit auf,¹¹⁰ und scheint größtenteils Einigkeit zu herrschen, was seinen Status als *theologischen Grundbegriff*¹¹¹ und die Präzisierung als *Selbstoffenbarung*¹¹² angeht, so gehen die Meinungen darüber doch stark auseinander, was unter Offenbarung *genau* verstanden werden soll.¹¹³ Besonders die Theologie des 20. Jahrhunderts und deren Aufnahme und Weiterführung im 21. Jahrhundert zeugt von dieser Vielfalt und Varianz der Positionen im dogmatischen Diskurs um den Offenbarungsbegriff. Offenbarung als Manifestation dessen, was uns unbedingt angeht? Als das fleischgewordene Wort Gottes in Christus? Als Wortgeschehen oder Sprachereignis? Als Geschichte oder Re-entry? Als Erschließungsgeschehen oder Interpretament? Offenbarungsverständnis und jeweiliges Medium der Offenbarung – ‚Offenbarung als ...‘ – gehen Hand in Hand. Als eine der zentralen und aktuellsten Debatten um das Verständnis von Offenbarung kann dabei derzeit die Frage nach dem Verhältnis von Offenbarung, Erfahrung und Verstehen gelten. So auch wenn Luther gerne zum Beweis der Erfahrungsbezogenheit der Theologie bemüht wird: „Sola [...] experientia facit theologum“¹¹⁴. Davon zeugen neben zahlreichen Veröffentlichungen u.a. zwei im Zuge von Tagungen herausgegebene Bände *Offenbarung – verstehen oder erleben?* (2012) und *Revelation* (2014), die sich dem Thema der Offenbarung von hermeneutischer und phänomenologischer Seite aus nähern und diese aktuelle Problematik verdeutlichen.¹¹⁵ Deckt sich dieser Befund eines Schwerpunkts der aktuellen Diskussionslage um den Offenbarungsbegriff mit dem biblischen Befund der Paradoxien der Gottesbegegnungen, die sich als phänomenologische Probleme par excellence beschreiben lassen, so soll dies als Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit gelten. Denn: ist dieser Zusammenhang von Offenbarung, Erfahrung und Verstehen aufweisbar, so ist doch noch lange nicht geklärt, wie er genau

¹⁰⁹ Vgl. u.a. WuG III 3–28; GGW XI–XIII; HERMS, Offenbarung und Glaube, 246–272; SCHWÖBEL, Offenbarung, 53–129; RAMSEY, Religious Language; TRACK, Sprachkritische Untersuchungen; PETZOLDT, Offenbarung erleben, 19–23 und 29–40; GOLTZ, Gewissheit; MAUZ, Machtworte, 152; FICKERT, Erfahrung, 1–29 und 219–233; WALDENFELS, Einführung in die Theologie der Offenbarung, 155–158; STOCK, Systematische Theologie I, 173–304 und 409–487; MÜHLING, Resonanzen, 93–163; HÖSCHELE, Sola Experientia, 141–152; BEUTEL, Theologie als Erfahrungswissenschaft, 454–459.

¹¹⁰ Vgl. WENZ, Offenbarung als neuzeitspezifischer Begriff, 38–40; MAUZ, Machtworte, 151; PETZOLDT, Offenbarung erleben, 15.

¹¹¹ Vgl. GOLTZ, Gewissheit, 44–46; MAUZ, Machtworte, 151–152.

¹¹² Vgl. OaG XIV–XV und 7–11.

¹¹³ Vgl. dazu Teil III dieser Arbeit.

¹¹⁴ WA TR 1, 16, 13. Luther meint dabei natürlich die Erfahrung der Schrift, die man erleidet, vgl. BAYER, Martin Luthers Theologie, 20. Vgl. zu diesem ‚Partikel‘ auch WuG III 12–14.

¹¹⁵ Vgl. LANDMESSER/KLEIN, Offenbarung – verstehen oder erleben? und DALFERTH/RODGERS, Revelation.

zu bestimmen ist. Wie ist das Verhältnis von Offenbarung und Erfahrung genau zu fassen? In welcher Beziehung stehen Phänomenologie und Theologie? Welche Rolle kommt dem Verstehen zu? Ist Offenbarung etwas Erfahrbares? Oder lässt sie alles anders erfahren? Was genau verstehen wir unter Erfahrung? Machen wir Erfahrung? Oder sind hier konstitutiv Widerfahrnisse im Spiel? Die folgenden einführenden Überlegungen sollen den Diskursrahmen abstecken, in dem sich die Fragestellung der Arbeit bewegt, um anschließend eine Positionierung innerhalb dieses Rahmens vorzunehmen. Stellt sich das Problem dieser Arbeit – der Zusammenhang von Offenbarung und Transzendenz, von Sichzeigen und Sichentziehen – als ein phänomenologisches Problem *par excellence* dar, so gilt es zunächst, zum Diskurs um den Zusammenhang von Offenbarung und Erfahrung, der gerne auf Parolen wie „hermeneutische vs. phänomenologische Theologie“¹¹⁶ oder „Aporien einer phänomenologischen Theologie“ (RT 206) heruntergebrochen wird, Stellung zu nehmen und eine Verortung des eigenen phänomenologischen und theologischen Ansatzes vorzunehmen.

2.1. Offenbarung als Erfahrung – Eilert Herms

Der Ansatz Eilert Herms' ist dabei insofern von Bedeutung, als er sich als explizit *phänomenologischer Ansatz*¹¹⁷ versteht – dessen subjektphilosophische Implikationen es später noch näher zu erläutern gilt –, dabei Theologie als Erfahrungswissenschaft auffasst und als prominenter, etablierter und prononcierter Ansatz der aktuellen Diskussion um den Offenbarungsbegriff gezählt wird.¹¹⁸ Herms sieht in seinen Überlegungen einen Zusammenhang von Offenbarung und Alltagserfahrung.¹¹⁹ Ausgangspunkt ist die These, dass Religion „ein wesentlicher Aspekt allen menschlichen Lebens“ ist, wobei wiederum ein wesentlicher Aspekt *religiösen Lebens* „seine Begründung durch Offenbarung“ (168) ist. So gilt Religion als anthropologisches Strukturmoment und Offenbarung als Strukturmoment der Religiosität. In einer Analyse des umgangssprachlichen Gebrauchs von Offenbarung erkennt Herms als Essenz die Vorstellung des *Erschließungsgeschehen* (175–176). Dieses Erschließungsgeschehen sei eine besondere Art des Erlebens – der kategorischen Grundkonstante des „unmittelbare[n] Innesein[s] unserer eigenen personalen Lebenssituation“ (277) – und zeichne sich durch *sechs Aspekte* aus: (1.) Inhalt, (2.) Urheber, (3.) Empfänger, (4.) situativer Anlass, (5.) sinnliche Affektion und (6.) Wirkung (169).¹²⁰ Wird dabei die Erschließungsstruktur von Erfah-

¹¹⁶ FICKERT, Erfahrung, 180.

¹¹⁷ Vgl. HERMS, Theologie als Phänomenologie, 96.

¹¹⁸ Vgl. MAUZ, Machtworte, 152; auch PETZOLDT, Offenbarung erleben, 20–22. Auch sind viele aktuelle Dissertationen zu Offenbarung und Glaube in Anlehnung an Herms' *Theologie als Phänomenologie des Glaubens* verfasst worden vgl. GOLTZ, Gewissheit; PILNEI, Wie entsteht christlicher Glaube?; FICKERT, Erfahrung.

¹¹⁹ Vgl. HERMS, Offenbarung und Glaube, 169. Die Seitenangaben in Klammern in diesem Unterkapitel beziehen sich auf diesen Text.

¹²⁰ Vgl. auch SCHWÖBEL, Offenbarung, 72, dessen Ansatz und der Herms' sich aufeinander

rung überhaupt beschrieben, so ist von Bedeutung, dass, je nachdem aus welcher Perspektive diese Struktur betrachtet wird – aus der des Erfahrenden oder der des Erfahrenen –, ‚erfahren‘ und ‚offenbaren‘ dieselbe Struktur zugrunde liegt (EuO 192).¹²¹ Offenbarung wird so auch zum Grundzug menschlichen Erfahrens erhoben (EuO 183). In dieser formalen Beschreibung zeigt sich bereits das Problem, dass das Erschließungsgeschehen einen Urheber voraussetzt, sodass Offenbarung wohl eher von einer Handlungslogik bestimmt zu sein scheint, als vom Ereignis.

Als *eigentliche* oder *echte Offenbarung* zeichnen sich nach Herms nun jedoch nur solche Erschließungsgeschehen aus, in die wir uns völlig passiv einbezogen fühlen (178). Ein in Passivität zu Stande kommender Wirklichkeitsbezug. Doch auch nicht alle Offenbarungen seien gleich religiöse Offenbarung. Hier ist für Herms der Aspekt des Inhalts der ausschlaggebende. Nur wenn der Inhalt als alle „Welt begründende und zusammenhaltende Macht [verstanden wird], der alle menschliche Macht in der Welt sich verdankt“ (180), haben wir es mit religiöser Offenbarung zu tun. So gibt religiöse Offenbarung dem Glauben den Gegenstand, auf den er sich richtet (181). *Religiöse Offenbarung* hat ihr Spezifikum in der „passive[n] Teilhabe menschlicher Macht an der überlegenen Ursprungsmacht“ (182).¹²² Hieraus ergeben sich zwei Konsequenzen: zum einen die Wirkung des Erschließungsgeschehens als grundlegende Gewissheit, aus der das handlungsbestimmende Selbst- und Wirklichkeitsverständnis besteht, und zum anderen die Identität von Inhalt und Urheber der Offenbarung (181). *Christliche Offenbarungen* zeichnen sich nun durch einen spezifischen situativen Anlass aus: das leibliche Bestimmtsein der Offenbarungsempfänger durch das Lebenszeugnis Jesu von Nazareth, bzw. von Christen (286). Dieses begegnet dem Menschen ganz nach Luther im äußeren Wort, also der Verkündigung (208). Herms bezeichnet dies als die *notwendige* Bedingung des Offenbarungsgeschehens (208 und 215). Die *hinreichende* Bedingung dagegen ist das freibleibende Geisthandeln Gottes, in welchem dem Offenbarungsempfänger erst der Inhalt des Wortes erschlossen wird (208 und 215).

Für die christliche Offenbarung ist nun jedoch auch noch ein *spezifischer Inhalt* aufzuweisen. Dieser besteht im Übereinstimmen „jener in Gestalt des Evangeliums

beziehen, vgl. a.a.O., 58 Anm. 4 und HERMS, Offenbarung und Glaube, 247 Anm. 3; vgl. weiter HÄRLE, Dogmatik, 81–102, bes. 84–90.

¹²¹ Vgl. dazu MÜHLING, Resonanzen, 108–110, bes. 110 zu Schwöbels Variante dieser Struktur: „Hier ist offensichtlich, dass Offenbarung und Erschließungs-Erfahrung koextensiv und austauschbar sind. Beide Begriffe beschreiben also denselben Sachverhalt, nur aus jeweils anderer Perspektive. Aus dem Empfänger D der Offenbarung wurde nun das Erfahrungssubjekt A“. Und auch Herms stellt klar: „[D]ie Begriffe ‚Offenbarung‘ und ‚Erfahrung‘ begreifen ein und dasselbe Geschehen nur unter der Differenz der beiden für seine eigene Identität wesentlichen Aspekte, dem Aspekt seines Konstituiertwerdens und dem des eben daraus resultierenden Gehaltes: seines Konstituiertseins“ (272).

¹²² So definiert Herms dann auch Religion als das „Innewerden und der Umgang des Menschen mit der Tatsache, daß seine Macht, etwas in der Welt zu bewirken, nur existiert als eine ihm gewährte, von ihm völlig passiv empfangende begrenzte Anteilhabe an der uns schlechthin überlegenen welt schöpferischen Macht über alle Wirklichkeit“ (180).

überlieferten Behauptung über die Lebensgegenwart seiner Hörer mit deren Verfassung selber; also das Erlebnis, daß das überlieferte Evangelium wahr ist“ (287). Hierin zeigt sich die Verbindung von Offenbarung und Wahrheit. Genau besagt dies den Schöpfungs-, Erlösungs- und Vollendungs willen Gottes, wobei letzterer der Antrieb für Erlösungs- und Schöpfungs willen ist.¹²³ Interessant ist in diesem Zusammenhang vor allem der Wahrheits- und Erfahrungsbegriff in Verbindung mit der Wirkung der Offenbarung, also der Gewissheit (246–247.258 und 263–268): Es geht hier um die Gewissheit der Wahrheit des Evangeliums, wobei ‚wahr sein‘ das *Übereinstimmen* der im Evangelium überlieferten Lebensgegenwart mit der Verfassung des Hörers selbst bedeutet, und hierin die Wirklichkeit der Erfahrung nach Herms *erst* eigentlich und definitiv wird (268). Bei einer solchen „Selbstgewißheit des Glaubens“ (XIV) handelt es sich um eine kategorial universale oder allgemeine Daseinsstruktur.¹²⁴ Dies verweist auf eine Frage, die mit der Offenbarung untrennbar verknüpft ist: die Frage nach dem *Glauben*. Dieser steht für Herms in Verbindung mit der Gewissheit, die als Grund und als Gegenstand, auf den der Glaube gerichtet ist, verstanden wird (481). Ist die Gewissheit durch die Offenbarung etabliert, so sieht sich der Offenbarungsempfänger damit konfrontiert, zu wählen, ob er dieser Gewissheit entsprechen will oder nicht. Der Akt der Nichtanerkennung jedoch ist in sich selbstwidersprüchlich, da sie „als konkrete Negation dieser gegebenen Gewißheit selbst deren Anerkennung impliziert“ (480). Hierin wird die Nichtanerkennung in ihrer Nichtigkeit oder Sünde (482) aufgedeckt und deshalb geht es bei dieser Entscheidung „definitiv um Sein oder Nichtsein“ (481). Der Akt des Glaubens, die Entscheidung für das Sein ist demgegenüber als freiwillentlicher und aufgrund von Gewissheit gehorsamer Akt und so als Erfüllung des ersten Gebotes beschrieben (482–483).

Herms' Offenbarungsbegriff folgt demnach dem Muster von *revelatio generalis* und *revelatio specialis*.¹²⁵ Offenbarung ist so nicht als *singuläres Ereignis* zu verstehen, sondern wird im Rahmen des Denkens von Allgemeinem und Besonderem gerade um seine Singularität gebracht. Als Erschließungsgeschehen ist Offenbarung dabei immer schon als sinnhaft bestimmt verstanden. In Offenbarung geschieht Erschließung, Bestimmtheit, Gewissheit und Sinn (258). So gelangt uns in der Erschließung nach Herms „ein vorher unbekannter Sachverhalt – möglicherweise durch eine andere Person – zur Kenntnis“ (176). Sie ist nicht das Andere von Verstehen, Sinn und Gewissheit, sondern Teil deren Immanenz. Offenbarung erschüttert nicht. Offenbarung ist nicht die Urszene eines konstitutiven Nichtverstehens, sondern erschließt. Wird die *revelatio* darüber hinaus nun noch im Sinne einer *experientia specialis* in die allgemeine Erfahrung eingebettet, so wirft Herms' Verbindung und Gleichsetzung von Erfahrung bzw. Erlebnis und Offenbarung durch das Erschließungsgeschehen bereits in dieser knappen Durchsicht weiter die entscheidende Frage auf: Ist Offenbarung eine ausgezeichnete Form von Erfahrung

¹²³ Vgl. HERMS, Wirklichwerden, 95.

¹²⁴ Vgl. WABEL, Kirche, 298–299 und 340.

¹²⁵ Vgl. HERMS, Art. Offenbarung V, 200; HÄRLE, Dogmatik, 99–102.

und sollte sie so nur als herausragender, als eigentlicher Fall einer allgemeinen Erfahrungswissenschaft behandelt werden? Das würde zweierlei bedeuten: Erstens wäre Theologie dann gänzlich als Erfahrungswissenschaft¹²⁶ zu verstehen – im Sinne Herms' ist Theologie eine Phänomenologie des Glaubens – und zweitens fände Phänomenologie ihre *ausgezeichnete* Rolle in der Theologie. Grob gesagt: Divinisierung von Erfahrung bei gleichzeitiger Profanisierung von Offenbarung. Ob man hier jedoch der Theologie auf der einen Seite und der Phänomenologie auf der anderen Seite gerecht wird, ist mehr als fraglich.

2.2. Offenbarung versus (statt?) Erfahrung – Ingolf U. Dalferth

Eine der prominentesten Stimmen, die diesen Zusammenhang von Offenbarung und Erfahrung bestreiten und kritisieren, ist Ingolf U. Dalferth.¹²⁷ Weder ist nach Dalferth Religion oder religiöse Erfahrung eine anthropologische Grundkonstante – was sich sowohl gegen Herms als auch die religionstheologischen Ansätze richtet –, noch ist Offenbarung eine besondere Art von Erfahrung, wie Herms, Schwöbel, Härle oder Deuser es über das Erschließungsgeschehen aufzeigen wollen (EuO 183). Religiöse Erfahrung ist für Dalferth demgegenüber als Moment gelebter Religion zu verstehen, die als Orientierungsweise näher bestimmt wird: Leben Menschen in der Welt, so müssten sie sich in ihr orientieren – sie strukturieren und sich in ihr verorten (EuO 184). Religiöse Lebensorientierung sei dabei eine spezifische Orientierungsweise, in deren „Symbolisierungsakten Transzendenz als permanente Rückseite der Immanenz in Erinnerung“ (EuO 187) gehalten wird. Dalferth betont dabei, dass die Pointe der Religion nicht ist, das Unverfügbare verfügbar zu machen, sondern auf verfügbare Weise mit dem Unverfügbaren zu leben (EuO 188): „Das gibt dem Sinnlosen keinen Sinn, sondern ermöglicht, sich im Sinnvollen zum Sinnlosen zu verhalten und auf kontrollierbare Weise mit dem Unkontrollierbaren zu leben“ (EuO 189). So differenzbedacht nun solche Aussagen auch sind, können sie doch nicht ganz verbergen, dass auch hier noch ein sehr großes Vertrauen auf das Sinnvolle, den Sinn und die Möglichkeit des existenziellen Verstehens im ‚damit leben‘ gesetzt wird – entsprechend den für Dalferth leitenden hermeneutischen Denkfundamenten:

So scheinen Sinn und Verstehen hier universale und totale Tendenzen anzunehmen, wenn behauptet wird, dass das Nicht-Verstehen als Problem gilt, „weil wir noch nicht oder nicht mehr verstehen“¹²⁸. Phänomene des Nicht-Verstehens würden deutlich machen, „was fehlt, wenn nicht verstanden oder falsch verstanden wird“ (12). Das Verstehen gilt dann als das „Zentralphänomen“ (12) und so

¹²⁶ Vgl. HERMS, Theologie – eine Erfahrungswissenschaft.

¹²⁷ Dalferths eigener Ansatz zu der Thematik um Erfahrung und Offenbarung, sowie sein offenbarungstheologischer Entwurf, wie er ihn z.B. in DALFERTH, Theology and Philosophy, 89–98 und 149–223, EuO 183–203, RT 69–76 und DERS., Revelation entfaltet hat, soll an dieser Stelle zunächst nur einführend angesprochen werden.

¹²⁸ DERS., Kunst des Verstehens, 11. Die Seitenangaben in diesem Absatz beziehen sich auf diesen Text.

bleibt für Dalferth, bei aller Offenheit für die *Fehler und Mängel* des Verstehens, „die Möglichkeit des Verstehens“ (17; vgl. auch 9) das Fundament, der Horizont, vor dem man erst von Nicht- und Missverstehen reden kann. Dementsprechend wird auch Fremdheit und Andersheit als das gefasst, „was wir zu verstehen suchen“ (14), als Hindernis und Gegenstand des Verstehens. So geht es hier um ein „Mehr oder Weniger des Verstehens“ (23), was eine Richtschnur der Angemessenheit des Verstehens voraussetzt, selbst wenn dieser nie ganz entsprochen werden kann – zielt doch Verstehen auf das „Erfassen von Sinn“ (21) oder auf ein ‚besser Verstehen‘ (23). Es gilt, Unbestimmtes in Bestimmtes zu verwandeln (73). So kann Dalferth schließen, dass es durchaus Grenzen des Verstehens gibt, was für ihn jedoch nicht bedeutet, dass es etwas gibt, was jenseits des Verstehens ist oder bleibt, etwas, von dem man nicht sprechen könnte und was sich dem Verstehen radikal entzieht.¹²⁹ Die „großen Grenzen“ (11) des Verstehens sind nach Dalferth zwar nicht überwindbar, sie verschieben sich jedoch (11) – was dann aber die Frage aufkommen lässt, inwiefern die Verschiebung einer Grenze im Sinne eines ‚besser Verstehens‘ in der Verschiebung die Begrenzung der Grenze nicht doch aufhebt, um die Grenze erst verschieben zu können. Von dieser hermeneutischen Fortschrittsteleologie scheint sich auch Dalferth nicht völlig verabschieden zu wollen.

Diese im Rahmen des ‚Verstehens‘ verortete duale Struktur religiöser Orientierung präge nun nach Dalferth auch den Begriff der Offenbarung (EuO 190). ‚Christliche‘ Offenbarung sei dabei zunächst vom alltäglichen Begriff der Offenbarung zu unterscheiden: Sie besage nicht, dass etwas, das verborgen war, enthüllt wird oder ist, sondern stehe für etwas, „was vor aller Augen liegt, aber nur Glaubenden in die Augen springt“ (EuO 190), sie sei also kein Phänomen oder *phänomenologisches Ereignis*, *zeige sich nicht in der Welt* (EuO 190).¹³⁰ Hier kommt der semiotische Einwand Dalferths zu sprechen, dass Phänomene als Zeichen für Gottes Gegenwart erlebt werden, ohne dass Gott selbst zum Zeichen würde, weil Gott von allen Zeichen als Bezeichnetes unterschieden ist (RT 268). Nun ließe sich aber mit Derrida zeigen, dass hier von Dalferth im Rahmen der Semiotik das Spiel der Metaphysik der Präsenz wiederholt wird (G 11–170), wenn der Dual der Repräsentation von Zeichen (Signifikant) und Bezeichnetem, Vorstellung, Begriff, Idee (Signifikat) weiter tonangebend ist. Dabei ist das Wesen des Signifikats die eigentliche und ursprüngliche Präsenz, während das Zeichen als bloß derivativer Repräsentant der ursprünglichen unphänomenalen, unleiblichen Präsenz fungiert. Dalferth schließt dabei aus seinen Überlegungen, dass das Ereignis der Offenbarung nur indirekt thematisiert werden kann „anhand der Art und Weise, in der die Welt und das Leben von ihm her qualifiziert werden“ (EuO 190), also in heideggerianisch-hermeneutischen Kategorien: ‚sich verstehen auf...

¹²⁹ Vgl. DERS., *Beyond Understanding?*, 41–42.

¹³⁰ Die Betonung, dass Offenbarung für Dalferth *kein phänomenologisches Ereignis* ist und sich *nicht zeigt* ist von Bedeutung, da Dalferth zum einen Offenbarung demgegenüber als *hermeneutisches Ereignis* versteht – was noch näher erläutert wird – und zum anderen bei diesem Nicht-zeigen die Kritik an Dalferths hermeneutischem Verständnis von Offenbarung ansetzen wird.

im Lichte von...'. Offenbarung bezeichne keinen besonderen Typ von Erfahrung, sondern fungiere als Kategorie der *Selbstdeutung* des christlichen Glaubens (EuO 199–200 und RT 70). Der Glaube deute sich mit der Kategorie der Offenbarung im Blick auf Grund, Gegenstand und Gehalt des Glaubens: Offenbarung ist für Dalferth *lediglich*¹³¹ Interpretament (RT 72). Dalferths Überlegungen richten sich dabei gegen mehrere Formen des Sprechens von Offenbarung als Erschließungs-geschehen: Zum einen gegen das Verständnis von Offenbarung als ‚besonderer Fall subjektiven Erlebens‘. Denn ließe sich diese Erschließungserfahrung nicht beobachten und sei sie so auf die *Selbstauskunft* der Rezipienten dieser Erfahrung angewiesen, als welche sie sich jedoch nicht ohne den Aufweis der Offenbarung legitimieren könne, so bliebe die Berufung auf die Offenbarung an einen Autoritätsanspruch gebunden, „der sich durch Verweis auf die beanspruchte Offenbarung nicht ausweisen lässt“ (EuO 192). Die Unternehmungen Herms' etc. versuchten nach Dalferth nun diesem Problem dadurch zu begegnen, dass Offenbarung gerade keine Sondererfahrung, sondern die Erschließungsstruktur von Erfahrung überhaupt bezeichne,¹³² indem Offenbarung die gleiche Struktur wie Erfahrung beschreibe, nur aus der Position des Erfahrenen, also im Lichte der Differenz von Offenbarer als göttlichem Urheber und Offenbarung. Auch hiergegen äußert sich Dalferth kritisch, werde doch *erstens* auch hier die Legitimationsproblematik nicht gelöst, da auch diese Struktur immer noch die Beschreibung aus der Perspektive des Empfängers voraussetze (EuO 193). Gleichzeitig drohten Offenbarung und Erfahrung koextensiv zu werden (RT 71). *Zweitens* werde dann aber auch fraglich, warum Offenbarung unausweichlich nach der grammatischen Differenz von ‚Täter und Tat‘ als ‚jemand erschließt etwas‘ beschrieben wird, wenn doch auch Offenbarung im Sinne des ‚Etwas erschließt sich‘ denkbar wäre (EuO 193). Schließlich erhebe sich noch ein *dritter*, theologischer Einwand: Ist christliche Offenbarung nur ein Spezialfall eines allgemeinen Begriffs von Offenbarung, so könne die *differentia specifica* der christlichen Offenbarung immer wieder als *genus proximum* aufgefasst werden, „mit der Folge, dass immer neue Benennungen einer spezifischen Differenz erforderlich werden [...], ohne dass das Eigentümliche der christlichen Offenbarung je zu fassen ist.“¹³³

Soll demgegenüber mit ‚Offenbarung‘ Auskunft über das Eigentümliche des christlichen Glaubens gegeben werden, „muss diese als Kategorie der theologischen Selbstdeutung verstanden werden“ (EuO 200). Zur Verdeutlichung zieht Dalferth die Bestimmung von *Offenbarung als Gabe* (EuO 196–199, bes. 199) heran. Offenbarung sei Selbstgabe des Schöpfers, doch nur das sei Gabe, was für mich, was mir gegeben sei (EuO 196): „*Geben* ist eines, *Gaben geben* ein anderes [...]. Was er gibt, wird nur zur Gabe, wenn es entsprechend empfangen wird“ (EuO 197).

¹³¹ Mir scheint hier eine schwerwiegende hermeneutische Verkürzung vorzuliegen, die entscheidende Momente vernachlässigt, was noch näher erläutert wird.

¹³² Vgl. SCHWÖBEL, Offenbarung, 59: „A erschließt in der Situation B den Gehalt C für den Empfänger D mit dem Resultat E“.

¹³³ MAUZ, Machtworte, 160.

Empfänger werde man dabei durch die Gabe selbst und Geber der Gabe dadurch, dass man den Adressaten zum Empfänger einer Gabe mache (EuO 197). Dalferth spricht von einer ‚reziproken Passivität des Werdens‘ (EuO 196 und 201). Dabei wird sowohl der Gabediskurs Derridas als auch Marions abgelehnt und kritisiert: „Der eine hat aufgrund der phänomenologischen Reduktion am Ende kein Phänomen der Gabe mehr, für den anderen sind alle Phänomene zur Gabe geworden“ (U 99). Für Derrida führe dies nach Dalferth zu dem Schluss, dass die Welt mehr ist als das, „was erscheint und erscheinen kann [...] der prinzipiellen *Offenheit der Welt* für ein Jenseits der Phänomene“ (U 100), und auch Marion komme zu dem Schluss, dass die Welt mehr ist als das, was erscheint, wobei der Beleg für Marion darin liege, dass alles Erscheinen ein Sichzeigen ist, was selbst jedoch nicht erscheint (U 101–102). Beide seien ontologisch motiviert und stritten sich lediglich um die phänomenologische Methode, sodass die Gabe gar nicht mehr positiv in den Blick geraten könne oder jedes Phänomen zur Gabe werde (U 104). Um dies zu vermeiden, müsse eine Phänomenologie der Gabe

„zu einer hermeneutischen Lebensweltphänomenologie werden. Denn erscheint Gabe nur im Horizont der Gegebenheit als Gabe, ist Gegebenheit das Dasein von etwas für jemanden [...]. Eben deshalb gibt es keine Gabe, ohne dass etwas, das für jemanden da ist, von diesem so verstanden werden kann“ (U 104–105).

Gaben sollen als hermeneutische Phänomene verstanden werden, vom Geben und Empfangen in konkreten lebensweltlichen Zusammenhängen her (U 109–111). Bezogen auf Offenbarung heißt dies für Dalferth:

„ist der Horizont von Offenbarung der konkrete Aneignungsvorgang im je eigenen (individuellen oder gemeinschaftlichen) Existenzvollzug, dann ist das ein ‚Phänomen‘, das nur dem Partizipanten im Mittvollzug als solches gegeben und zugänglich ist“ (RT 209).

„Gabe macht sich verständlich“ (U 105). Offenbarung als Gabe ist somit nach Dalferth nicht bloß stumme Selbstgebung oder Selbstgegebenheit, sondern Selbstauslegung, verständliche bestimmte Selbstauslegung (RT 114.124–125).¹³⁴ Doch trifft Dalferths Kritik Marion und Derrida tatsächlich? Geht es beiden um ein ontologisches Mehr der Welt? Haben nicht eher Marion und Derrida auf der einen Seite und Dalferth auf der anderen eine andere Problematik vor Augen, wenn die Gabe thematisiert wird? Vernachlässigt nicht Dalferth mit seiner Einschränkung der Gabe und der Offenbarung auf hermeneutische Phänomene grundlegendere Fragen? Und bringt seine Konzeption der reziproken Gabe, des reziproken Offenbarungsgeschehens als verständliche bestimmte Selbstauslegung oder Sprachereignis nicht wiederum eigene Probleme mit sich?

¹³⁴ Vgl. auch DALFERTH, Ereignis, 490.

2.3. Erfahrung statt (versus?) Offenbarung – die religiöse Erfahrung und der doppelte Religionsbegriff

Einen dritten Ansatz bietet die These, „Religion als Deutung von Erfahrung zu verstehen und ‚Offenbarung‘ als eine bestimmte Deutung derselben.“¹³⁵ Ist das Ziel der Primatstellung des Begriffs der *Religion*, *Religiosität* oder genauer der *religiösen Erfahrung* – wie sie u.a. bei Ulrich Barth, Wilhelm Gräb, Christian Danz, Jörg Lauster und Dietrich Korsch aufgerufen wird –, über die oben besprochenen Ansätze der Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Erfahrung herauszuführen, so zeigt sich doch „eine deutliche Distanznahme gegenüber offenbarungstheologischen Traditionen“¹³⁶ und deren Gewichtung der Offenbarung im Speziellen. Wenn Ulrich Barth die Theologie im Religionsbegriff verankert, so gilt für ihn der offenbarungstheologische Einwand, „Theologie habe ihren Geltungsgrund nicht in der Religiosität des Menschen, sondern in der Offenbarung Gottes“¹³⁷, als ‚schwächstes Argument‘, stelle Offenbarung doch einen Grundsachverhalt beinahe aller Kulturreligionen dar, und müsse in seiner Stellung erst religionstheoretisch erwiesen werden.¹³⁸ Und auch für Christian Danz ist klar, dass es keine Offenbarung überhaupt gibt, „sondern immer nur das konkrete Geschehen des Sich-Verständlich-Werdens des Menschen in einer bestimmten Lebenssituation.“¹³⁹ Offenbarung beschreibe lediglich die Kontingenz dieses Geschehens und sei so religiöse Selbst- und Weltdeutungskategorie.¹⁴⁰ Ja, Religion gilt ihm als Offenbarung Gottes, sodass Gegenstand der Dogmatik die als Glaube bestimmte Religion ist.¹⁴¹ Festgehalten wird also (wenn überhaupt) nur an der *religiösen Funktion* des Offenbarungsbegriffs.¹⁴² Findet hier also eine Umorientierung der Begründung der Theologie von der Offenbarung zur Religion bzw. Religiosität statt, so kann nun diese Religion mit Lauster näher als Erlebnis beschrieben werden: „Erleben meint damit die unmittelbare Welterschließung im Bewusstsein des Einzelnen vor allen Ausdrucksformen und Artikulationsleistungen“¹⁴³ und somit das religiöse Erlebnis als bestimmte Dimension dieser Welterschließung bezogen auf das Heilige, Übersinnliche, Unendliche, kurz: Transzendenz- oder Kontingenzerfahrungen.¹⁴⁴ Erlebnisse sind dabei immer schon mit Deutungen verbunden – Lauster verweist auf eine kategoriale und basale Rezeptivität, gemäß der die Erlebnisse

¹³⁵ STOELLGER, Theologie als Deutungsmachttheorie, 467.

¹³⁶ A.a.O., 467. So dann z.B. KORSCH, Dialektische Theologie, 302, der in dem offenbarungstheologischen Versuch, Religion mit Theologie zu ersetzen, eine Linie von Offenbarungstheologie zu Fundamentalismus ziehen kann.

¹³⁷ BARTH, Religion in der Moderne, 3–4.

¹³⁸ Vgl. a.a.O., 4.

¹³⁹ DANZ, Dogmatik, 63.

¹⁴⁰ Vgl. a.a.O., 63.

¹⁴¹ Vgl. DERS., Systematische Theologie, 17 und 143.

¹⁴² Vgl. a.a.O., 171 und 179.

¹⁴³ LAUSTER, Liberale Theologie, 295.

¹⁴⁴ Vgl. a.a.O., 295.

durch das *Bewusstsein* begleitet werden.¹⁴⁵ Von religiösen Erlebnissen lässt sich also sprechen, wenn – ebenso kategorial – „Menschen nicht umhin können, das, was sie erleben, als etwas Übersinnliches, Unendliches, Transzendentes zu bewerten und zu deuten.“¹⁴⁶ Religion ist also auch hier dem Menschen wesentlich, wird anthropologisch grundgelegt, ist ihm doch auch Transzendenz- und Kontingenzerfahrung und somit Kontingenzbewältigung in Sinnsuche und Sinnzuschreibung wesentlich. So ist auch für Danz Religion in der *conditio humana* verankert.¹⁴⁷ Dieser Zusammenhang von Erlebnis und Deutung wird dabei in das Konzept *religiöser Erfahrung* inkludiert:¹⁴⁸ Religiöse Erfahrung konstituiert sich „über das wechselseitige Verhältnis von Erlebnis und sich [sic] Deutung.“¹⁴⁹ Der Vorteil des Begriffs der religiösen Erfahrung bestehe für Lauster – aber z.B. auch Danz – darin, dem metaphysischen Objektivismus einer Offenbarungstheologie auf der einen Seite und einer subjektivistischen Konstruktion auf der anderen Seite, dem Dualismus von ‚innen und außen‘ auf einem Mittelweg zu entgegen.¹⁵⁰ Bleibt hierbei die Opposition der Theologie des 20. Jahrhunderts „mit einem kulturprotestantischen Erfahrungsbegriff gegen den dialektisch-theologischen Offenbarungsbegriff; [...] mit der Epistemologie gegen einen externen Realismus“ im Hintergrund tonangebend und steckt das Spielfeld ab, so spricht sich eine an der Religion und der neuzeitlich geprägten religiösen Erfahrung ausgerichtete Theologie klar für die erste Option aus und operiert mit einem „gemäßigten Realismus“¹⁵¹. Es ist jedoch fraglich, ob diese Opposition aufrecht erhalten werden muss oder kann. Ist diese Alternative von Konstruktivismus und Realismus tatsächlich notwendig und unumgänglich?¹⁵² Hier könnte eine an der *phänomenologischen Methode* – besonders

¹⁴⁵ Vgl. a.a.O., 296.

¹⁴⁶ A.a.O., 296.

¹⁴⁷ Vgl. DANZ, Einführung, 27. Vgl. dazu z.B. auch BARTH, Religion in der Moderne, 14 und 75–76; KORSCH, Religionsbegriff, 10–12; GRÄB, Religion als Deutung, 12, 32–34 und 52. Vgl. kritisch dazu: DALFERTH, Notwendig religiös?, 193–218.

¹⁴⁸ Eine kritische Betrachtung der Religion als Deutungskultur und der Deutung als Deutungsaktivität und der Rolle der Subjektivität, wie sie bei den hier angesprochenen Autoren zu finden ist, hat STOELLGER, Theologie als Deutungsmachttheorie, 464–498 vorgelegt.

¹⁴⁹ LAUSTER, Religion, 22. Vgl. auch BARTH, Religion in der Moderne, 74–75.

¹⁵⁰ Vgl. LAUSTER, Religion, 16 und DANZ, Dogmatik, 64. Auch wenn, wie STOELLGER, Theologie als Deutungsmacht, 489 zeigen kann, die Extreme der Alternative in einer Kombination von Transzendentaltheorie und Metaphysik, von ‚innen und außen‘, von transzendentalen Konstruktivismus und ontologischem Realismus lediglich wiederholt werden; vgl. LAUSTER, Religion, 16: „Religiöse Deutungen sind – das ist die zentrale Einsicht der subjektivitätstheoretischen Begründungsversuche – immer Konstruktionen des menschlichen Subjekts. Sie werden aber – darin liegt das bleibende Recht ihrer offenbarungstheologischen Begründung – ‚von außen‘ angestoßen, es ist die Wirklichkeit, die den Menschen jene Konstruktionen ausbilden lässt.“

¹⁵¹ STOELLGER, Theologie als Deutungsmacht, 491.

¹⁵² Vgl. a.a.O., 491 und aus philosophischer Perspektive die Kritik auch am neuen Realismus bei WALDENFELS, Sozialität und Alterität, 286: „Dabei kommt es entscheidend darauf an, wie man das Worauf versteht. Betrachtet man es mit den Augen eines Respondenten, also aus der Perspektive des Be- und Getroffenseins, so stößt man auf ein *Wirken*, dem keine ontologisch gedachte

der Phänomenologie im Umfeld Merleau-Pontys, Levinas', Derridas und Waldenfels' – orientierte Theologie weiterführend sein, was in der folgenden Arbeit expliziert werden soll.

Doch scheint noch ein weiterer Punkt interessant. So stellt sich mit Philipp Stoellger die Frage, ob eine an ‚der Religion‘, ‚der Religiosität‘, ‚der religiösen Erfahrung‘ und ‚der Deutung‘ orientierte Theologie nicht doch wieder von dem eingeholt wird, was sie selbst versuchte zu verabschieden bzw. in ihre Schranken zu weisen: Offenbarung. Diesmal jedoch in Form einer *natürlichen oder allgemeinen Offenbarung*:¹⁵³ *revelatio naturalis/generalis religionis*. Hierbei kommt ein bestimmtes Argumentationsmuster zum Tragen, das mit der klassischen Aufteilung der Fundamentaltheologie in *demonstratio religiosa* und *demonstratio christiana* beschrieben werden kann.¹⁵⁴ So wird in einem ersten Schritt zunächst die Religiosität oder religiöse Erfahrung als Grundkonstante menschlichen Lebens aufgewiesen – wie z.B. bei Korsch, der das Deuten als „grundsätzliche und elementare Weise, seiner selbst inne zu werden“¹⁵⁵, versteht, wobei Religion als eine besondere, unersetzbare und herausragende Deutungsform in Bezug auf alle anderen Deutungsformen gilt.¹⁵⁶ In einem zweiten Schritt wird dann die herausragende Rolle der ‚christlichen Religion‘ gegenüber anderen ‚Religionen‘ herauszustellen versucht – die Einsicht, „daß in der religiösen Deutung des Christentums das Geltende am Ort des Deutens präsent ist.“¹⁵⁷ Wilhelm Gräb führt diese Thematik in den Begriffen von *Religion 1* und *Religion 2* aus. Religion 1 steht dabei für eine jedem Menschen mitgegebene gefühlbasierte Selbstbewusstheit, ein vorsprachliches Sinnvertrauen, ein anthropologisches Faktum des Glaubens.¹⁵⁸ Religion 1 steht nun jedoch immer schon im Zusammenhang der verschiedenen Formen der ‚Ausgelegtheit von Existenz‘, d.h. der positiven Religionen und säkularen Weltanschauungen als ‚Glaubensdeutung‘ und ‚Glaubensausdruck‘: Religion 2.¹⁵⁹ Der Vorteil dieser Unterscheidung liegt nach Gräb nun darin, dass zwischen Glaubensgrund (Religion 1) und Glaubensausdruck (Religion 2) unterschieden werden könne und so

Wirklichkeit unterschoben [...] werden kann [...]. Jüngste Versuche, allen Vermittlungen aus dem Wege zu gehen und geradewegs einen neuen Realismus zu kreieren, sind entweder trivial oder unsinnig. Natürlich gilt: ‚Wasser näßt, und Feuer verbrennt – ob ich das weiß oder nicht weiß‘, doch das Wissen um diese Unabhängigkeit und auch das Leiden darunter ist nicht selbst wäbrig oder feurig.“

¹⁵³ Vgl. zum Folgenden: STOELLGER, Deutungsmachtansprüche liberaler Theologie, 272–274. Dies wäre dann vergleichbar dem ‚*vermittlungstheologischen*‘ Muster von Ur- und Heilsoffenbarung bei ALTHAUS, Wahrheit, 37–212.

¹⁵⁴ Vgl. dazu STOELLGER, Theologie als Deutungsmacht, 470–472 und 488.

¹⁵⁵ KORSCH, Religionsbegriff, 231. Vgl. LAUSTER, Religion, 7.

¹⁵⁶ Vgl. KORSCH, Religionsbegriff, 251; LAUSTER, Religion, 7–8.

¹⁵⁷ KORSCH, Religionsbegriff, 271. Vgl. LAUSTER, Religion, 7.

¹⁵⁸ Vgl. GRÄB, Evangelische Freiheit, 47: „Das ist unser elementarer Glaube, die Religion 1, die es macht, dass wir uns des uns unbedingt angehenden unmittelbar bewusst sind.“ Mit Ritschl ließe sich von der Religion 1 als a priori menschlichen Seins sprechen, vgl. RITSCHL, Rechtfertigung und Versöhnung III, 189–190.

¹⁵⁹ Vgl. GRÄB, Evangelische Freiheit, 47.

ein kritisch-konstruktives Verhältnis zu Religion 2 eingenommen werden könne, was speziell das Denken der Liberalen Theologie auszeichne.¹⁶⁰ Mit Assmann ließe sich von der Idee der *doppelten Religion* oder *religio duplex* sprechen.¹⁶¹ Diese Idee der Aufklärung beruft sich nach Assmann auf ägyptische Quellen und deren griechische Interpretationen um die Unterscheidung von *exoterisch* und *esoterisch*, *Staatskult* und *Geheimwissen*.¹⁶² Diese Unterscheidung wird dann u.a. bei Maimonides gemäß dem Muster von *Schein* und *Sein* platonisch reinterpretiert – unter der Annahme einer natürlichen Esoterik¹⁶³ – und in der Neuzeit bei Ralph Cudworth in die politischen Kategorien von *public theology* und *arcane theology* überführt und vor dem Hintergrund des *Hen kai pan*, der „allumfassenden Einheit Gottes, die zugleich das Eine und Alles ist“¹⁶⁴, systematisiert.¹⁶⁵ In der Umdeutung von Schein und Sein in Partikularität und Universalität bei Lessing und Mendelssohn schließlich gelangt die Idee der doppelten Religion mit der Religion 1 als einer ‚Menschheitsreligion‘ zu einer Form, der Assmann zutraut, dass sie in unsere globalisierte Welt passt, in ihr einen Ort hat.¹⁶⁶ Gemäß und in differenzierter Weiterführung des Verständnisses der katholischen Barockscholastik und der altprotestantischen Theologie wird hier über die *religio duplex* und die *anthropologische Grundkonstante des Religiösen* das Motiv der *natürlichen oder allgemeinen Offenbarung* impliziert, weshalb sich der Verdacht nahe legt, dass auch eine Religionstheologie als Offenbarungstheologie auftritt. Doch: ist auch diese Art von Offenbarungswahrheit, die anthropologische Konstante des Religiösen, die religiöse Erfahrung vor dem Hintergrund einer transzendentaltheoretischen Bewusstseins- und Erlebnisphilosophie selbst *Deutung* – eine Deutung, die mehr als fragwürdig ist, bedenkt man die Kritik, die der hier zugrunde liegenden Philosophie und Anthropologie aus verschiedensten Richtungen aktueller philosophischer Diskurse um die Ontologie und metaphysischen Altlasten des Subjekts und des Selbst entgegentritt.¹⁶⁷ „Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen.“¹⁶⁸

¹⁶⁰ Vgl. a.a.O., 47. Auch nach RITSCHL, Rechtfertigung und Versöhnung III, 187–192 sind die positiven Religionen (Religion 2) an dem *a priori* (Religion 1) hinsichtlich ihrer Entsprechung zu messen.

¹⁶¹ Vgl. ASSMANN, *Religio duplex*, 25–212 und DERS., *Ringparabel*, 73–85. Vgl. dazu NAGEL, *Universelle Singularität*.

¹⁶² Vgl. ASSMANN, *Religio duplex*, 351.

¹⁶³ Vgl. a.a.O., 65.

¹⁶⁴ DERS., *Ringparabel*, 77.

¹⁶⁵ Vgl. DERS., *Religio duplex*, 351.

¹⁶⁶ Vgl. a.a.O., 23.

¹⁶⁷ Vgl. STOELLGER, *Deutungsmachtansprüche liberaler Theologie*, 274. So die Diskurse, die sich in der Tradition Marx', Nietzsches und Freuds befinden, wobei hier besonders an Denker wie Levinas, Derrida und Waldenfels gedacht wird, auch wenn hier noch einige Namen mehr genannt werden könnten.

¹⁶⁸ MEW 1, 378.

2.4. Phänomenalität und Offenbarung – Offenbarungswiderfahrung

Der in dieser Arbeit vorliegende Ansatz nimmt nun zu den oben erwähnten Positionen kritische Abgrenzungen vor. Der Ansatz, die Offenbarung über das Erschließungsgeschehen als Erfahrung zu verstehen, erweist sich in mehreren Punkten als problematisch. Zunächst darin, dass das Modell des Erschließungsgeschehens, dem der Offenbarungsbegriff Herms' folgt, noch von einer Handlungslogik geprägt wird, was sich besonders in dem Begriff des Urhebers und der Sprache von Täter und Tat zeigt, darin jedoch der *Ereignishaftigkeit* von Offenbarung nicht gerecht werden kann. *Des Weiteren* ist problematisch, dass Offenbarung als besonderer Fall von Erfahrung im Sinne des Erschließungsgeschehens gilt, sodass entweder Gottes Offenbarung zu einem Erschließungsereignis unter vielen wird, nur der besondere Fall einer Regel ist, Phänomen unter anderen, oder dass es sich dabei durch Eigentlichkeit auszeichnet, durch optimale Entsprechung einer allgemeinen Struktur, als der herausragende, eigentliche Fall von Erfahrung. Offenbarung und Erfahrung drohen, „koextensiv zu werden“ (RT 71). Entweder wird Offenbarung als ein Fall von Erfahrung profanisiert oder Erfahrung in der Offenbarung als ihrem eigentlichen Fall divinisiert. Theologie wird zur Erfahrungswissenschaft neben anderen oder die Wissenschaft der Erfahrung findet ihre Krönung und Vollendung in der Theologie. Dagegen ist mit Dalferth zu betonen, dass Offenbarung gerade nicht das ist, „was erlebt wird“ (RT 71), sondern *wie* sich etwas zeigt, das Ereignis des Sichzeigens.¹⁶⁹ Es geht nicht darum, Offenbarung als einen Erfahrungsgegenstand, als Phänomen der Welt unter anderen auszuweisen – sei es noch so besonders. So fragt Marion zu Recht: „Welcher Horizont könnte eine Offenbarung zulassen?“¹⁷⁰ Hierbei wird *darüber hinaus* deutlich, dass Offenbarung im Sinne Herms' *nicht als singuläres Ereignis* denkbar ist, da das Modell von *revelatio generalis* und *specialis* – die als *experientia specialis* in einen allgemeinen Erfahrungsbegriff eingebettet sind – den Denkraum bildet. Hier gilt zu fragen, ob Offenbarung nach biblischem Zeugnis nicht doch „mehr bedeutet als den Teil eines Ganzen oder als den Fall eines Gesetzes“ (GPF 62) und demgegenüber eine ‚eigentümliche *Singularität*‘ gewinnt, die „sich der Distinktion von Besonderem und Allgemeinem entzieht“ (GPF 62). Schließlich steht Offenbarung als *Gewissheit* etablierendes *Erschließungsgeschehen* – genauer: *Selbsterschließung des dreieinigen Gottes*¹⁷¹ – unter der Ägide von Sinn, Verstehen und Erschlossenheit und somit der Präsenz, der „Entdeckung und Enthüllung, der [...] Zugänglichmachung“¹⁷².

Und auch der Ansatz, Religion an die Stelle von Offenbarung treten zu lassen, der bei aller Differenz mit dem erfahrungstheoretischen Ansatz Herms' etc. doch

¹⁶⁹ Wobei Dalferth als Alternative zu dem, was erlebt wird, zu schnell das Wie des Erlebens aufruft, das damit gleichgesetzt wird, „wie etwas verstanden und gedeutet wird“ (RT 71). Hier wäre stattdessen aus phänomenologischer Hinsicht nach der Phänomenalität (nicht dem Phänomen) zu fragen.

¹⁷⁰ MARION, Religionsphänomenologie, 34.

¹⁷¹ Vgl. HERMS, Offenbarung und Glaube, V.247 Anm. 3.

¹⁷² DERS., Systematische Theologie I, 110, vgl. auch a.a.O., 124–126.

große Ähnlichkeiten mit diesem aufweist, muss kritisch betrachtet werden. So sind zunächst die subjektivitätstheoretischen Voraussetzungen zu hinterfragen, die diesen Ansätzen zugrunde liegen und sich in der Rede vom (Selbst-)Bewusstsein und der Deutungsaktivität zeigen. Zweitens ist die kategoriale Verankerung der Religion in der *conditio humana* zu problematisieren: Ist der Mensch *homo naturaliter religiosus*? Drittens scheint problematisch, dass der angestrebte Mittelweg zwischen metaphysischem Objektivismus oder Realismus einer Offenbarungstheologie auf der einen und subjektiver Konstruktion auf der anderen Seite den Dualismus von ‚innen und außen‘ letztlich wiederholt, was schließlich in einer Positionierung auf Seiten des subjektiven Konstruktivismus mit kalkulierter Aufnahme eines gemäßigten Realismus endet: Es ist fraglich, ob diese Alternative von Konstruktivismus und Realismus notwendig und unumgänglich ist. Schließlich ist der Ansatz dahingehend kritisch zu hinterfragen, dass er in der Absicht, die Religion an die Stelle der Offenbarung in Ausgangsfragen der Theologie treten zu lassen, letztendlich auch als Offenbarungstheologie auftritt, jedoch in der Annahme einer natürlichen Offenbarung in Form einer natürlichen und allgemeinen Religiosität. Doch gerade diese Annahme einer natürlichen Religiosität als *conditio humana* ist nicht so selbstverständlich und überzeugend, wie sie gerne präsentiert wird – so wird nach Stoellger „mit einer (arg ergrauten) anthropologischen Konstante operiert, die epistemisch wie anthropologisch schwer haltbar ist“¹⁷³.

Kann man bis hier Dalferth in seiner Kritik an beiden Unternehmungen zur Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Erfahrung zustimmen und ihm folgen, soll doch auch eine Distanzierung zu bzw. Einschränkung seines Ansatzes an zwei bestimmten Punkten erfolgen: *Zum einen* in Dalferths semiotischem Einwand, der mit der – präsenzmetaphysischen – Annahme der Unterscheidung von ‚Gott‘ als Zeichen und Gott als Bezeichnetem operiert (RT 268–269). So ist fraglich, ob diese Unterscheidung nicht erneut eine metaphysische Hinterwelt eröffnet. *Zum anderen* in der Frage, ob Offenbarung überhaupt ein Thema sei, dem man sich in der Theologie phänomenologisch nähern kann. Dalferth findet hierauf eine eindeutige Antwort:

„Phänomene, die nur im Mittvortrag als Phänomene gegeben sind, können nicht im Sinne der phänomenologischen Methode zur Korrektur theologischer Verkürzungen herangezogen werden. Es fehlt ihnen entweder die phänomenale Zugänglichkeit (wie der Offenbarung) oder es fehlt ihnen (wie der geschichtlichen Existenzweise des Glaubens) die Widerständigkeit gegenüber verkürzenden Theoriekonstruktionen, da man nicht unabhängig von diesen auf sie beschreibend rekurren kann“ (RT 210).

¹⁷³ STOELLGER, Deutungsmachtansprüche liberaler Theologie, 274. Zur Problematik des Religionsbegriffs vgl. BERGUNDER, Was ist Religion?, 3–55, der sich mit diesen ‚Selbstverständlichkeiten‘ kritisch auseinandersetzt. Dabei muss auf den Religionsbegriff auch nicht per se verzichtet werden, wie Bergunder selbst aufführt (a.a.O., 28–55). Hier ließe sich auch auf STOELLGER, Deutungsmachtanalyse, 4–8 verwiesen, an dessen Verständnis von ‚Religion‘ hier angeschlossen werden soll.

Eine Phänomenologie der Offenbarung ist nach Dalferth unmöglich (RT 209). In diesen einleitenden Überlegungen soll die These vorweggenommen werden, dass Dalferths (hermeneutische?) kritische Behauptung der Aporie der Phänomenologie bezogen auf Offenbarung innerhalb des theologischen Diskurses letztendlich nicht zutrifft. Konnte über Dalferths eigene Verbindung von Offenbarung und Gabe dessen – wohl fragliche – Kritik an Derrida und Marion aufgezeigt werden und wird der Hauptteil sich mit diesen Vorwürfen noch intensiver beschäftigen und sie auch entkräften, so gilt es hier jedoch zunächst, Dalferths Gegenvorschlag kritisch zu betrachten. Sind demnach Gaben als hermeneutische Phänomene zu verstehen, so nimmt dies seinen Ausgang von der Annahme, die Gabe vom „Geben und Empfangen [...] in konkreten lebensweltlichen Zusammenhängen“ (U 107) her zu verstehen. So lohnenswert und durchaus gewinnbringend dies ist, ist fraglich, ob Dalferth auf der einen Seite und Derrida (bzw. Marion) auf der anderen hier dieselbe Frage vor Augen haben. Geht Dalferth von hermeneutischen Phänomenen aus, so Marion und Derrida in aller Verschiedenheit untereinander von der Frage nach der *Phänomenalität* oder genauer der *Phänomenalität der Nicht-Phänomenalität*¹⁷⁴ im Sinne der Erfahrung des Anderen bei Husserl (SuD 190) – also dem ‚Wie‘ der Gabe. Dies kommt für Dalferth in seiner Kritik nicht in den Blick. Offenbarung sei ‚hermeneutisches Phänomen‘, da gemäß Dalferths Gabenverständnis der Horizont von Offenbarung im konkreten Aneignungsvorgang des je eigenen Existenzvollzugs liege, das ‚Phänomen‘ also nur hermeneutisch im reziproken Mitvollzug des Partizipanten zugänglich sei (RT 209). Hierbei kommen jedoch Probleme auf, die – so die noch auszuführende These – der hermeneutischen Fundierung Dalferths eigenem Vorschlag geschuldet sind: Nach Dalferth ist die Offenbarung ein *hermeneutisches Ereignis*, das als solches als etwas auftritt, das sich in bestimmter Sinngestalt und mit bestimmtem Sinngehalt kommuniziert: Es ist eine verständliche Selbstausslegung des sich selbst Gebenden (RT 124–125).¹⁷⁵ Oder wie Hartmut von Sass es ausdrückt: „Die Deutung deutete sich selbst als Implikat des Ereignisses“ (GES 272). In dieser Bestimmtheit, Gewissheit und Sinnhaftigkeit zumindest scheinen sich Herms und Dalferth näher zu stehen, als man zunächst vermuten mag.¹⁷⁶ Offenbarung wird im Sinne des Spracher-

¹⁷⁴ Der Bindestrich ist von höchster Bedeutung. Somit geht es nicht einfach um Nichtphänomenalität, sondern: Nicht-Phänomenalität, die im weiteren Verlauf der Arbeit in der Frage nach dem ‚Wie‘ der Phänomenalität immer mit vorausgesetzt wird – *Phänomenalität der Nicht-Phänomenalität*.

¹⁷⁵ Vgl. DALFERTH, Ereignis, 490.

¹⁷⁶ Im Rahmen dieses Verständnisses von Offenbarung als Selbsterschließung im Verbund mit dem Motiv der Gewissheit ist auch Beutlers Offenbarungsverständnis zu verorten (vgl. BEUTLER, Gegebenheit, Präsenz, Ereignis, 334). So auch sein Verständnis der Räumlichkeit von Offenbarung (als Erschließung) als *Präsenz von Sinn* (vgl. DERS., Gott und Raum, 317). Ebenfalls wäre hier WELZ, Love's Transcendence, 383–384 und DIES., Present, 510–511 zu verorten, die Offenbarung als Selbsterschließung und Selbstpräsentation versteht und primär hermeneutisch argumentiert: Es geht im Ereignis der Offenbarung um „the change of the recipient's former way of being aware of God and interpreting the world in relation of God“ (a.a.O., 510), um die

eignisses dabei nicht als das Andere der Sprache gedacht, als Widerfahrnis, dessen Erfahrung zur Sprache drängt, sondern in Rückgang auf Heidegger selbst als sprachlich und sinnhaft bestimmt verstanden – als Teil der Immanenz der Sprache. Das Ereignis widerfährt nicht und provoziert Verstehen oder Interpretation – sondern es ist bereits bestimmte, sinnhafte Selbstinterpretation. Daraus ergibt sich aus phänomenologischer Perspektive jedoch folgende Problematik: Ereignis und Antwort fallen zusammen. Jede Widerfahrung *ist bereits* Interpretation. Offenbarung ist (lediglich?) ein neuer Blickpunkt bezogen auf den Horizontwechsel vom Unglauben zum Glauben, während der widerfahrende Charakter in seiner Zeitlichkeit und Räumlichkeit ausgeblendet bleibt. So wird dieser zwar hinsichtlich der Passivität des Menschen aufgenommen, doch müsste Offenbarung als Widerfahrnis darüber hinaus unter dem Aspekt der Zeitlichkeit und aus struktureller Sicht genauer betrachtet werden. So merkt Burkhard Liebsch an:

„[I]n dieser Hinsicht [meint Dalferth] nicht nur eine schiere Unvermeidlichkeit des Antworten-müssens auf die Gabe, sondern auch eine unverfügbare Bestimmung dessen, in welchem Sinne wir sie zu erwidern haben. Dass wir Empfänger der Gabe sind, genügt ihm nicht; vielmehr geht es ihm darum, wozu wir werden sollen, indem wir die Frage, wer wir sind, im Modus der Erwidierung der Gabe beantworten.“¹⁷⁷

Demnach muss man den Nicht-Glaubenden taube Ohren attestieren, denn Irreligiosität und Sünde – bei Dalferth der Unglaube – wird als Widersetzlichkeit und Nicht-wahr-haben-wollen dessen eingestuft, was schon wahr *ist*.¹⁷⁸ Diese (unausweichliche?) Haltung zum Unglauben als *noch nicht, taube Ohren, Nicht-wahr-haben-wollen* müsste aus der Perspektive einer pathisch-responsiv geprägten Phänomenologie und einem daraus entwickelten Ereignisbegriff näher beleuchtet werden und würde so wesentlich differenzierter in den Momenten der zeiträumlichen Verschiebung, Gebrochenheit und so einer konstitutiven Ambivalenz (radikalen Anfechtung) in den Blick kommen. Was Dalferth in seiner Kritik zu vernachlässigen scheint, wenn nicht sogar ausblendet, ist die Frage nach dem ‚Wie‘ des Erscheinens (nicht der Erscheinung oder dem Schein), dem ‚Wie‘ des Sichzeigens – der Offenbarung als Widerfahrnis.¹⁷⁹ Offenbarung ist für Dalferth wie erwähnt lediglich neuer Blickpunkt (rückwirkend als Horizontwechsel interpretiert) und bleibt eine Art ‚Blackbox‘. Mit ‚Erscheinen‘ oder Sich-zeigen entsteht so die Frage nach dem ‚Wie‘ der Offenbarung, nach der Phänomenalität – nicht dem Phänomen:

„re-orientation of all our experiences“ (a.a.O., 510), sodass ihre phänomenologische Herangehensweise bei aller Beschäftigung mit Levinas, Derrida und Marion letztlich eine „phenomenology of the human awareness and understanding of God, i.e., a phenomenology of human interpretations“ (a.a.O., 510) darstellt.

¹⁷⁷ LIEBSCH, Rezension, 313.

¹⁷⁸ Vgl. a.a.O., 313–314 Anm. 23.

¹⁷⁹ Vgl. ALFERI, Offenbarungsfrage, 225. So stellt Dalferth – hermeneutisch – zwar die Frage danach, ‚wie etwas erlebt wird‘ (wie es verstanden und gedeutet wird), nicht jedoch danach, *wie* sich etwas *zeigt, wie etwas erscheint*. Dies wäre in dieser Arbeit die Frage nach dem Widerfahrnischarakter von Offenbarung.

Widerfahrnis als das, was nach Interpretation verlangt (Pathos und Response). Um Missverständnisse auszuschließen: Hier soll keine Kritik an hermeneutischer Theologie per se unternommen werden, oder der hermeneutischen Methode innerhalb der Theologie, denn: „uns widerfährt nichts, was nicht unser (wie auch immer unzureichendes und überfordertes) Verstehen herausforderte.“¹⁸⁰ Doch genau hierin zeigt sich auch, was ausgeblendet wird: das Widerfahrnis. Zwar setzt Dalferth ein solches voraus (RT 56.62.114–122), doch ist nicht ersichtlich, wie dieses im Rahmen des hermeneutischen Ansatzes in aller Radikalität zu denken ist und darin Einfluss auf das Offenbarungsverständnis nimmt. Die in dieser Arbeit vertretene phänomenologische Herangehensweise soll als Korrektur/Neuausrichtung, ja vielleicht sogar als Infizierung der hermeneutischen Methode innerhalb der Theologie verstanden werden; ausgehend von dem, was uns widerfährt, was immer schon nach Interpretation verlangt. Eine solche Herangehensweise – eine Infizierung der Theologie durch eine Phänomenologie des Fremden, das Anwenden phänomenologischer Methoden in der Theologie – als Korrektur hermeneutischer Engführungen durch die Phänomenologie lässt sich mit Philipp Stoellger so formulieren:

„Wie in der Frage nach ‚der Zeit‘ hat man es in der nach dem ‚Verstehen‘ mit einer ursprünglichen Verspätung zu tun. [...] [S]o ‚gibt es‘ auch kein ‚unmittelbares Verstehen‘. [...] [D]ann wäre der Glaube nicht als Verstehen zu verstehen (etwa als ein Selbstverständnis), sondern das Verstehen wäre eine stets verspätete Antwort auf den Glauben – oder aber eine Antwort des Glaubens. Beides scheint möglich und vertretbar zu sein: Verstehen des Glaubens ist Genitivus subjectivus und Genitivus objectivus. In beiden Fällen aber ist nicht das Verstehen das Woher des Glaubens und auch nicht seine ‚eigentliche Daseinsweise‘.“¹⁸¹

So fragt sich selbst Hunziker, der Stoellgers Überlegungen zum Nichtverstehen reserviert gegenübersteht, ob bei dem Satz:

„Gott ist der, der sich durch sein Wort und seinen Geist selbst als Gott verstehbar macht, indem er im Evangelium Jesus Christus am Ort des Menschen so als Mensch gegenwärtig wird, dass den Menschen ein grundlegend neuer Orientierungshorizont eröffnet wird, in dem sie Gott, sich, ihr Leben und ihre Welt neu zu sehen, zu verstehen und zu leben lernen“ (RT 263),

nicht zu viel des Verstehens vorausgesetzt wird.¹⁸² Die phänomenologische Herangehensweise wäre dann also eine Korrektur von: ‚*Alles ist Interpretation*‘, oder ‚*alles was ist, ist Interpretation*‘ hin zu: ‚uns *widerfährt* nichts, was nicht unser Verstehen herausforderte‘.

„Wenn Gott nicht nur spricht, sondern sich auch zeigt (Glaube und Theologie dann wohl auch), ist klar, dass die exklusive Orientierung an Wort, Schrift und Sprache allein unzureichend wäre [...]. Das ist der Grund, warum Hermeneutik der Erweiterung durch die Phänomenologie bedarf: als Arbeit an dem, was sich zeigt, über das hinaus, was gesagt und geschrieben ist.“¹⁸³

¹⁸⁰ LIEBSCH, Interpretation, 164–165, Anm. 46.

¹⁸¹ STOELLGER, Vom Nichtverstehen aus, 73.

¹⁸² Vgl. HUNZIKER, Der Andere als das Ende der Hermeneutik, 138.

¹⁸³ STOELLGER, Fundamentaltheologie, 348. Vgl. auch DERS., Gottesdeutung, 33.

Demnach gilt es, Offenbarung in ihrer Ereignishaftigkeit, ihrem Widerfahrnischarakter vor aller Sprachlichkeit, vor aller Erschließung und Erschlossenheit, vor allem Verstehen und Sinn näher zu beleuchten: in ihrem Sichzeigen. Und es ist nun genau diese Frage nach dem *Sichzeigen* im Rahmen des konstitutiven *Nicht-verstehens*, die wiederum auf das *Sichentziehen* im Zuge der Phänomenalität verweist – auf das Paradox der Gottesbegegnung, wie es im Alten und Neuen Testament bezeugt ist:¹⁸⁴ „[E]s gibt nur ‚etwas‘, indem es sich entzieht“ (HP 111). „Das Fremde zeigt sich, indem es sich uns entzieht. Es sucht uns heim und versetzt uns in Unruhe, noch bevor wir es einlassen oder uns seiner zu erwehren suchen“¹⁸⁵.

B. Gang der Untersuchung

Diese Studie geht aus von der Frage nach den Motiven der Offenbarung und der Transzendenz Gottes als Sichzeigen im Sichentziehen, wie es sich im Durchgang durch die verschiedensten biblischen Erzählungen und Zeugnisse ergeben hat. Erwies sich dabei dieser Zusammenhang von Sichzeigen und Sichentziehen unter dem Stichwort der *Phänomenalität* als ein phänomenologisches Problem *par excellence* und erklärt sich von daher die Herangehensweise dieser Arbeit als phänomenologische *indirekte Beschreibung*, worin wiederum die Ausrichtung der Erarbeitung der Methodologie begründet liegt, so stellt sich vor dem Hintergrund der Debatte um Erfahrung *als* oder *statt* Offenbarung (und vice versa) die Frage, wie der Zusammenhang von Sichzeigen und Sichentziehen zu artikulieren ist und was seine Folgen für das Offenbarungsverständnis und seine material-dogmatischen Implikationen sind.

Dazu soll in Teil II zunächst das Motiv der *Transzendenz als Entzug oder Sichentziehen* in den Blick genommen werden. Eine erste Annäherung erfolgt dabei über den theologisch prominenten Begriff der *Verborgenheit* Gottes. Im Ausgang von Luthers Überlegungen zum *Deus absconditus* in *De libero arbitrio* soll dieses Motiv in seinen Grundgedanken und Aporien erläutert und erörtert werden. Im Zuge dessen soll das Verständnis von Verborgenheit bei Barth und Jüngel herangezogen werden, um gerade die Problematik des ‚Gott versus Gott‘, die sich in Luthers Ausführungen in *De servo arbitrio* ergeben, zu verdeutlichen. Ausgehend von Barth und Jüngel lässt sich so eine erste Annäherung an den Zusammenhang von Offenbarung und Entzug – hier der Verborgenheit – vollziehen, wobei zugleich die Grenzen der Argumentation Barths, Jüngels und auch Luthers ausgelotet werden sollen, was eine Kritik des Begriffs und des von Barth und Jüngel (u.a.) vertretenen Verständnisses von Verborgenheit zur Folge hat. Ausgehend von dieser Kritik soll das Moment der Transzendenz aus *phänomenologischer Perspektive*, die sich der

¹⁸⁴ Dies ist nach Stoellger auch die Pointe des Verständnisses von Offenbarung und Glaube bei Luther, das gerade nicht der unglücklichen Alternative ‚Erfahrung versus Offenbarung‘ (vice versa) unterliegt (vgl. DERS., Glaube bei Luther, 183–185).

¹⁸⁵ WALDENFELS, Vielstimmigkeit der Rede, 42.

Einleitung gemäß als indirekte phänomenologische Beschreibung nahelegt, in den Blick genommen werden, unter den Aspekten radikaler Alterität und des radikalen Entzugs erläutert werden und so als Antwort auf die Aporien des Denkens der Verborgenheit bei Luther, Barth und Jüngel stark gemacht werden.

Können mit dieser Schärfung und Präzisierung des Problems des Sichentziehens erste Kriterien für die Entwicklung eines Offenbarungsverständnisses gewonnen werden, das sich an der Bewegung des Sichzeigens im Sichentziehen orientiert, so liefert sie zugleich Kriterien für eine *theologische Revision* prominenter Offenbarungskonzeptionen des 20. und 21. Jahrhunderts, die zur Schärfung und Präzisierung des Motivs des Sichzeigens, des Erscheinens, der Offenbarung Gottes dienen soll, um hieraus einen eigenen Versuch der Darstellung von Offenbarung als Zusammenhang von Sichzeigen und Sichentziehen zu entwickeln. Die Revision in Teil III dieser Arbeit wird sich dabei an prominenten und wirkmächtigen offenbarungstheologischen Positionen des 20. Jahrhunderts ausrichten, dabei aber auch neuere Vorschläge des noch jungen 21. Jahrhunderts in den Blick nehmen. Dabei soll keineswegs Vollständigkeit beabsichtigt sein, sondern ein breites Feld an Positionen abgedeckt werden und die jeweiligen Positionen in ihren Grundzügen, Stärken und Aporien erörtert werden.

Teil IV wird sich im Anschluss an diese Lektüre mit dem Entwurf der *Methodologie* des in dieser Arbeit vertretenen Offenbarungsverständnisses beschäftigen. Konnten in Teil II erste Züge des Sichentziehens entwickelt werden und in Teil III über die Auseinandersetzung mit theologischen Positionen zur Offenbarung bestimmte Stolpersteine und Aporien der Offenbarungstheologie im Moment des Sichzeigens ans Tageslicht gebracht werden, so soll im methodologischen Teil IV im Ausgang von phänomenologischen Entwürfen zur Phänomenalität von Martin Heidegger, Jean-Luc Marion, Michel Henry, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida und Bernhard Waldenfels der Zusammenhang von Sichzeigen und Sichentziehen als Sichzeigen im Sichentziehen detailliert analysiert werden.

Die Untersuchung wird sich dabei zunächst auf Martin Heideggers späte Philosophie der *Seinsgeschichte*, des *Ereignisses* und der *Sprache* beziehen, aber auch auf *Sein und Zeit* – sodass Heidegger durchaus in Kontinuität von *Sein und Zeit* bis *Zeit und Sein* gelesen wird –, und in diesem Durchgang dessen sich durchziehende Artikulation des Zusammenhangs von Erscheinen und Entzug (des Seins/des Ereignisses) darstellen und kritisch erörtern. Dabei werden spezifische Aporien deutlich, die sich um die Begriffe der Eigentlichkeit, der Entsprechung und der Präsenz drehen.

Im Anschluss daran wird mit Jean-Luc Marion die Thematisierung der Phänomenalität unter den Motiven der Gabe und der Gegebenheit einer genauen Betrachtung unterzogen werden – welche bereits bei Heidegger von Bedeutung wurden. Im Durchgang durch Marions *Réduction et donation* sowie sein Hauptwerk *Étant donné* soll die Phänomenologie der Gabe dargestellt und kritisch hinterfragt werden. Wie bei Heidegger wird auch hier die Darstellung und kritische Befragung des Ansatzes Aporien aufweisen, die auf eine bestimmte Tendenz des

Hyperessentialismus und Immanentismus hindeuten, der letztlich radikale Alterität und Transzendenz und so das Moment des Sichentziehens in seiner Radikalität verspielt.

Mit Michel Henry soll diese Problematik reiner Immanenz in einem kurzen Exkurs verdeutlicht und in seiner letzten Konsequenz veranschaulicht werden. Der Ansatz Michel Henrys zeigt dabei deutlich auf, welche Folgen die *absolute Immanenz des Lebens* unter Auslöschung jeglicher radikalen Transzendenz und Alterität nach sich zieht – auch für das Verständnis von Offenbarung.

Zeichnen sich die ersten drei Autoren durch eine direkte Phänomenologie aus, worin auch die Problematik der Ansätze zu verorten ist, so soll mit Emmanuel Levinas die Herangehensweise indirekter Phänomenologie in den Blick kommen. Ins Zentrum rücken in dieser Darstellung und Erörterung der Phänomenalität im Ausgang von Levinas die Motive des Anspruchs des Anderen, der Antwort, des Sagens, des Zeugnisses, des Dritten und der Spur. Dabei lässt sich der Unterschied von einer direkten zu einer indirekten Phänomenologie an Levinas' Übergang des Denkens von *Totalität und Unendlichkeit* zu *Jenseits des Seins* verdeutlichen, ohne dabei jedoch allzu sehr auf Brüche, Wendungen und Kehren in seinem Denken zu spekulieren – denn: Welches Denken ist schon ohne Bewegung, ohne Zickzack? Mit Levinas lässt sich so Phänomenalität vor dem Hintergrund des Ereignisses des Anspruchs des Anderen, auf den wir nicht nicht antworten können, denken, sodass das Sichzeigen des Anderen in der Antwort von einem konstitutiven Sichentziehen durchsetzt ist und sich der Andere in seinem Sichzeigen immer schon entzogen hat.

Diese Überlegungen sollen mit Jacques Derrida vertieft werden. Dabei soll auf Derridas früheste Schriften wie *Grammatologie, Die Schrift und die Differenz, Die Stimme und das Phänomen* und die Texte in *Randgänge der Philosophie*, aber auch auf die späteren Texte zu *Gabe, Ereignis, Verantwortung, Messianizität und Zeugnis* zurückgegriffen werden. Derrida soll dabei mit Waldenfels, Bedorf, Laner, Busch und Critchley als *Phänomenologe* bzw. Nicht-*Phänomenologe*, d.h. als Phänomenologe an den Grenzen der Phänomenologie, der die Grenzen der Phänomenologie phänomenologisch erörtert, verstanden werden, sodass seine zeichentheoretischen Ausführungen (und die zur Schrift) gegen voreilige Stimmen als zutiefst phänomenologisch gefasst werden, die so auf Erfahrung, Wahrnehmung und damit das Problem von Sichzeigen und Sichentziehen angelegt sind, was sowohl die frühen Schriften als auch die späten explizit machen – somit kann durchaus von einem Ausgang von der Schrift und dem Problem der Zeichen in den frühen Schriften gesprochen werden, doch ist dieser Ausgang schon immer auf die Frage der Wahrnehmung, Phänomenologie und so der Phänomenalität ausgerichtet. Im Zuge der Darstellung und Erörterung kommen dabei die Motive der *Spur* und der *Supplementarität* in den Blick, die im Verbund mit dem Motiv des *Ereignisses* und des *Zeugnisses* eine Artikulation der Bewegung des Sichzeigens im Sichentziehen ermöglichen.

Dies soll schließlich mit Bernhard Waldenfels und seiner *Phänomenologie des Fremden* in dem Motiv des *pathisch grundierten und responsiv ausgerichteten Zwischenereignisses* von *Pathos* und *Response* systematisch aufgenommen und entfaltet werden. Dabei sollen Waldenfels' *Ordnungsdenken*, seine *Antwortlogik* in der Entfaltung von responsiver Differenz und responsiver Rationalität in ihren Momenten der Singularität, Asymmetrie, Unausweichlichkeit des Anspruchs, Nachträglichkeit der Antwort und deren Kreativität, das Motiv des *Pathos* oder *Widerfahrnisses* und der *verschobenen Erfahrungen* in der Diastase von *Wovon des Widerfahrnisses* und *Worauf der Antwort*, das *Grundphänomen des Leibes* und der *Aufmerksamkeit*, sowie die Überlegungen zu einer *Hyperphänomenologie* u.a. in dem *Paradox der gelebten Unmöglichkeit* näher betrachtet, erörtert und für die Frage nach dem Zusammenhang von Sichzeigen und Sichentziehen fruchtbar gemacht werden. Hierbei wird sich die Herangehensweise der *indirekten Beschreibung*, die Waldenfels aus seiner Phänomenologie des Fremden gewinnt, für die eigene Herangehensweise dieser Arbeit als Orientierungspunkt abzeichnen.

Im Ausgang dieser methodologischen Überlegungen wird mit Teil V ein Zwischenstopp eingelegt, an dem im Zuge einer konzentrierten Relektüre der Teile II, III und IV die Kriterien für die folgenden theologischen Ausführungen des Offenbarungstheologischen Versuchs herausfiltriert werden. Dabei ergeben sich in Anlehnung an Teil III bestimmte Problemfelder, die jeweils durch Motive, die in Teil II und IV erarbeitet wurden, infiziert und kontaminiert werden sollen. Die Relektüre wird sich dabei an den Problemfeldern der Reziprozität, der Eigentlichkeit und Ursprünglichkeit, der Immanenz der Sprache, dem Primat des Verstehens, der Handlungs- und Ursprungslogik, dem transzendentalphilosophischen Motiv des Bewusstseins oder der Subjektivität, dem Motiv der Entsprechung und dem Wirklichkeits- und Möglichkeitsprimat orientieren und diese mit dem Motiv der radikalen Asymmetrie, dem ursprünglichen Supplement, dem Anderen der Sprache (und des Mediums), dem konstitutiven Nichtverstehen, dem Ereignis, der Urpassivität, der Antwortlogik und dem Paradox radikaler Unmöglichkeit oder wirklicher (gelebter) Unmöglichkeit konfrontieren und kontaminieren. Diese Filtration wird schließlich zur Frage nach der Zeiträumlichkeit und Medialität der Phänomenalität in Ausblick auf die Zeiträumlichkeit von Offenbarung überführt, die sich als eines der zentralen Kriterien der Frage nach der Offenbarung als Zusammenhang von Sichzeigen und Sichentziehen herausstellt.

Anhand dieser Relektüre und der erarbeiteten Methodologie (in Rückgang auch auf die Überlegungen in Teil II) wird schließlich in Teil VI der Versuch der Artikulation eines eigenen Offenbarungsverständnisses, orientiert an der Frage nach dem Sichzeigen im Sichentziehen, vorgenommen. Dies wird zunächst in der theologischen Explikation der Frage nach der *Zeiträumlichkeit* im Rahmen einer *messianischen oder messianologischen Eschatologie* vorgenommen, die sich als Störung, Unterbrechung und Verschiebung der klassischen teleologischen Eschatologie auszeichnet. Hier werden im Rückgang auf Derridas Motiv der Messianizität als unvorhersehbare Zukunft im Sinne des Ereignisses oder Widerfahrnisses, das sich

in seiner Zu-künftigkeit immer schon entzogen hat, die eschatologischen Implikationen des Offenbarungsverständnisses erörtert, um so deren Zeiträumlichkeit in Rückgang auf Teil V näher zu beleuchten. Gerade in dieser Messianizität erweist sich die Eschatologie als zutiefst christologisch gezeichnete Eschatologie.

Im Anschluss daran wird über das Motiv der *Spur* und der *ursprünglichen Supplementarität* eine *messianische* oder *messianologische Christologie* entwickelt, die sich, anders als die verbreiteten Christologien im Zeichen der Anwesenheit, als eine Christologie der Spur und des Sichentziehens darstellt. Hier wird besonders das Moment der Medialität ins Zentrum der Überlegungen rücken, um von hier aus die Themen der *Kenosis* in Inkarnation und Kreuzesgeschehen, der *Auferweckung* oder *Auferstehung* und schließlich der *Singularität* der Christusoffenbarung neu und anders in den Blick zu bekommen.

In Konsequenz dieser Überlegungen zu Eschatologie und Christologie wird dieses Offenbarungsverständnis auf seine *pneumatologischen Implikationen* hin entwickelt. Dabei wird zunächst in kritischem Bezug auf die gebräuchlichen Funktionen des Geistes als Prinzip der Selbsterkenntnis oder -vermittlung, aber auch anderer Arten der Präsenzgarantie Pneumatologie aus dem Motiv der Spektralität entwickelt, die das Motiv eines radikalen und konstitutiven Sichentziehens in das Erscheinen, Zeigen, (Selbst-)Erkennen und Präsentieren einträgt und diese Unmittelbarkeitsfiguren stört und verunmöglicht. Von hier aus kommt der Geist als Medium und in seiner Medialität in den Blick, die jedoch als Spektralität immer vor dem Hintergrund eines pathisch-responsiven Geschehens gedacht werden muss. Im Zuge dessen ergeben sich neue Artikulationsmöglichkeiten für die Frage nach dem Geist als Person, Kraft und Gabe – einer Gabe, die wiederum zur Gegengabe auffordert. In den pneumatologischen Implikationen kommt so auch der Begriff des Glaubens im Rahmen des pathisch grundierten und responsiv ausgerichteten Zwischenereignisses von Pathos und Response als Response in den Blick. Glaube wird so nicht primär als Entsprechen, Verstehen, Erkenntnis oder korrelatives Element verstanden, sondern als uneinholbar nachträgliches Respondieren in Verantwortung, Versprechen, responsivem Vertrauen, verkennendem Anerkennen und Zeugnis: ‚Hier, sieh mich‘ – *me voici* – *הִנְנִי*. Dabei rückt die Spaltung des glaubenden Selbst in *Patient*, *Adressat* und *Respondent* ins Zentrum, die jedes Entsprechungs- oder Korrelationsverhältnis durch eine ursprüngliche und uneinholbare Verspätung und Verschiebung verunmöglicht. Dies hat wiederum Auswirkungen auf das Motiv der Sozialität, die nun ausgehend von dem Zwischenereignis des Offenbarungswiderfahrnisses als asymmetrisch triadische Struktur konzipiert wird.

Im Anschluss daran werden im Ausgang von den eschatologischen, christologischen und pneumatologischen Implikationen des hier entworfenen Offenbarungsverständnisses Folgerungen für ein Denken der Trinität gezogen. Diese trinitarischen Implikationen werden zunächst in ihrer responsiven Grundbedingung ausgewiesen, d.h. dem unausweichlichen Auftreten von ‚Trinität‘ *im Zeugnis* und so in Supplementen – vor jeder Spekulation auf den Gottesgedanken und

Formalität oder Regelmäßigkeit einer immanenten Trinität. Auch hier rückt für die weitere Erörterung der bezeugten trinitarischen Beziehungen das pathisch grundierte und responsiv ausgerichtete Zwischenereignis von Pathos und Response und die Diastase von Wovon des Widerfahrnisses und Worauf der Antwort ins Zentrum, aus denen heraus die Relationen von Geist, Vater und Sohn eine veränderte Thematisierung erfahren.

Dies hat schließlich Auswirkungen auf den Begriff der Selbstoffenbarung, der zur Ausgangsfrage der Arbeit zurücklenken soll und die Folgen des hier vorgelegten Offenbarungsverständnisses in aller Radikalität in der Durchstreichung des Selbst der Selbstoffenbarung vor Augen führt. Offenbarung als Sichzeigen im Sichentziehen, so wie es die Schrift durchaus bezeugt, ist ~~Selbst~~-Offenbarung.

II. Von der Verborgenheit zum Entzug

A. Verborgenheit und Transzendenz

Einer der beiden zentralen Begriffe, dem sich diese Arbeit widmen will, ist der des Entzugs. Dabei muss erneut betont werden, dass die Ausrichtung dieser Arbeit die Absicht verfolgt, den Zusammenhang der beiden Zentralbegriffe ‚Offenbarung und Entzug‘ zu explizieren. Dies geschieht zum einen über das Motiv der *Transzendenz* oder genauer: des *Transzendierens* als Bewegung, das, aus phänomenologischer Perspektive betrachtet, dabei durch das Ereignis des *Sichentziehens* expliziert und auf seine theologische Fruchtbarkeit hin befragt werden soll. Diesem Motiv der Transzendenz soll sich zunächst jedoch aus theologischer Perspektive genähert werden. Hierbei wird der Begriff der Verborgenheit von Bedeutung, der besonders durch Luthers Gegenüberstellung von *Deus absconditus* und *Deus revelatus* prominent wurde. Kann man dabei in der vieldeutigen Rede von ‚der Verborgenheit Gottes‘ drei Konzepte mit je eigenen Kontexten unterscheiden – Gott und das Böse, Gott und Vernunft, Gott und Offenbarung –, so soll im Rahmen dieser Arbeit besonders der dritte Kontext um den Begriff der Offenbarung im Zentrum stehen.¹ In dieser ersten Annäherung vonseiten des theologischen Diskurses soll

¹ Vgl. MEYER-ROHRSCHEIDER, Verborgenheit, 1–3. Meyer-Rohrschneider teilt dabei das dritte Konzept noch einmal auf in drei Modelle – das erkenntnistheoretische, das soteriologische und das heilsgeschichtliche Modell (vgl. a.a.O., 6). Kann Meyer-Rohrschneiders Arbeit dabei durch begriffliche Klärung und eine begriffsgeschichtliche Erforschung der Verborgenheit überzeugen, so ist sie doch von der hier vorliegenden Arbeit deutlich unterschieden. Dieser Unterschied wird mehr als deutlich, wenn für Meyer-Rohrschneider die Verborgenheit als notwendiges, aber doch zu überwindendes und zu bewältigendes Korrelat zur Offenbarung gedacht wird (vgl. a.a.O., 9). Klassisch hegelianisch wird die Verborgenheit als notwendiges Durchgangsstadium verstanden (vgl. a.a.O., 250–251). Daran ändert nichts, wenn die Aufhebung im dreifachen Sinn aufgerufen wird, bewirkt doch auch diese eine Neutralisierung und Relativierung der Alterität. Verborgensein transformiert sich in Offenbarein. So wird Verborgenheit mit Jörg Dierken und Dietrich Korsch als Unbestimmtheit, Offenbarung aber als ein Gewinn an Bestimmtheit gefasst, wobei im Hintergrund ein Imperativ der Bestimmtheit *à distance* am Werk bleibt (vgl. a.a.O., 255–269). Offenbarung und Verborgenheit stehen hier in einem dialektischen Verhältnis zueinander (vgl. a.a.O., 8), nicht wie es die hier vorliegende Arbeit vorschlägt, in einem pathisch-responsiven, also diastatischen Verhältnis. So wird der Gottesdienst bei Meyer-Rohrschneider gemäß der Hegelauslegung Dierkens als wechselseitige Selbstverwirklichung Gottes und des Menschen verstanden (vgl. a.a.O., 284–301): Im Durchgang durch den jeweils anderen verwirklicht sich das Selbst. Wie die hier vorliegende Arbeit zeigen wird, ist es einem solchem Verständnis von ‚Verborgenheit‘ als relativer Alterität

eine Begriffs- und Problemschärfung erfolgen, wobei neben Luther auch Karl Barth und Eberhard Jüngel zu Wort kommen sollen.² Da in dieser Arbeit der Zusammenhang von Offenbarung und Entzug im Zentrum der Überlegungen steht und so die Verborgenheit, der Entzug oder besser: das Sichentziehen als konstitutives Moment offenbarungstheologischer Überlegungen herausgestellt werden soll, werden in dieser Arbeit Überlegungen wie z.B. die des Religionsphilosophen John L. Schellenbergs zur Verborgenheit Gottes nicht berücksichtigt.³ Geht es diesem im ‚hiddenness argument‘ darum, mit dem *nicht-theologischen* Begriff

nicht möglich, einem Verschmelzen von Gott und Mensch in reiner Immanenz zu entgehen. Des Weiteren scheint problematisch, dass auch Meyer-Rohrschneider primär von Verborgensein und Verborgenheit spricht, also von dem Resultat, dem Zustand oder der Eigenschaft, nicht von der Bewegung (vgl. II.A.4. in dieser Arbeit).

² Ist diese Auswahl freilich eklektisch und könnten auch weitere Namen in diesem Diskurs benannt werden, so bieten sich jedoch Barth und Jüngel gerade an dieser Stelle an, da sie den Zusammenhang von Verborgenheit und Offenbarung in besonderem Maße betonen, auf Luther explizit Bezug nehmen und gleichzeitig in den eigenen Entwürfen gewisse Tendenzen und Aporien offenbaren, die in dieser Arbeit problematisiert werden sollen. Von Bedeutung, jedoch für dieses Argument nicht *darüber hinaus* gewinnbringender als Barth oder Jüngel, wären u.a. ELERT, Glaube, 113–155, bes. 155: „Seine Verborgenheit ist paradoxer Weise Inhalt seiner eigenen Offenbarung“; RAHNER, Verborgenheit, 285–305; Pannenbergs Überlegungen in SysTh I 367–369; SysTh II 435–436; SysTh III 580–588 und 625–626 und MOLTSMANN, Theologie der Hoffnung, 317–321. Eine eigene Stoßrichtung erhält die Rede von der Verborgenheit noch einmal bei KORSCH, Dialektische Theologie, 3–22: Hier wird die Verborgenheit Gottes dialektisch auf das Sichentzogensein des Menschen bezogen (vgl. a.a.O., 3–6). Problematisch wird diese Sichtweise nicht nur – wie auch schon bei MEYER-ROHRSCHEIDER, Verborgenheit, die sich ja auf Korsch bezieht – in der Auffassung der Verborgenheit als zu überwindende Unbestimmtheit, als die der Bestimmtheit eigene und zu durchlaufende Negation (vgl. KORSCH, Glaubensgewißheit, 233–234), als „Unbestimmtheit, im Verhältnis zu welcher Gott sich als der bestimmt, der er ist“ (a.a.O., 233), sondern auch wenn nun darüber hinaus z.B. in Bezug auf Luther zustimmend geschlossen wird, „daß das Subjekt sich selbst entzogen – und nur auf dem Umweg über Gottes kontingentes Wirken sich selbst zu besitzen in der Lage ist“ (DERS., Dialektische Theologie, 10); oder auch wenn im Anschluss an eine sehr spezielle Barthinterpretation behauptet wird: „Wie kann man Fremdes als Fremdes sein und gelten lassen – und damit als unaufhebbar Anderes anerkennen? Die Antwort lautet: Nur so, daß man das Fremde im eigenen erkennt, das Selbstsein als Fremdsein“ (a.a.O., 20). So steht Korsch's Fremdbheitsbegriff, der mit der doppelten Verborgenheit verbunden ist, noch immer unter dem Primat des Selbst und v.a. Selbstbesitzes. Dieser Besitz kann im Durchgang durch das Fremde, das so den Status einer Notwendigkeit erhält, erreicht werden. Als Durchgangsstadium wird jedoch das Fremde, wie schon bei Hegel, seiner Radikalität beraubt, ihm wird der Stachel gezogen. Und auch die Formulierung, dass die Anerkennung des Fremden – durch die Erkenntnis der Angewiesenheit des Selbst auf eben diese Fremdheit zur Erreichung des Selbstbesitzes – gelingen kann, vermag es letztendlich nicht, radikale Alterität zu denken, sondern lediglich relative. Radikale Alterität oder Fremdheit würde demgegenüber von einer *konstitutiven Unmöglichkeit* des Gelingens von Anerkennungsprozessen ausgehen, von einem *konstitutiven Verkennen*. Vgl. dazu BEDORF, Verkennende Anerkennung und EBERT, Anerkennung, 67–92.

³ Vgl. SCHELLENBERG, Divine Hiddenness; DERS., The Hiddenness Argument; DERS., Hiddenness and Human Philosophy, 13–32. Zur Debatte vgl. GASSER/KREINER/WEIDNER, Verborgenheit.

der Verborgenheit Gottes seine Nichtexistenz zu beweisen,⁴ so ist hier *zum einen* eine mehr als fragwürdige metaphysische Frageausrichtung auf das *Sein Gottes* am Werk. *Zum anderen* wird Verborgenheit gerade nicht als Moment der Offenbarung verstanden. Hier kann christliche Theologie andere Akzente setzen.

1. Luthers *Deus absconditus* in *De servo arbitrio*

Gemäß der Wendung der Vulgata in Jes 45,15: „Fürwahr, du bist ein Gott, der sich verbirgt, der Gott Israels, der rettet!“⁵ – „*vere tu es Deus absconditus Deus Israel salvator*“ (Vulg) entwickelte Luther ein Denken der Verborgenheit Gottes, das zu einem der fundamentalen Motive seines theologischen Denkens und seiner Kritik an der Scholastik – sei es bezüglich der Prädestinationslehre, des *sola gratia* und *sola fide* oder bezüglich der Vernunftkritik – wurde. Man kann nicht durch Vernunft, Wissen oder Erkenntnis, guten Willen oder Werk gerechtfertigt werden und am Heil Gottes teilhaben, sondern nur durch den Glauben, der die nicht-reziproke, asymmetrische und unvorhersehbare Gabe Gottes in seiner Gnade ist. In seiner Verborgenheit kann Gott kein Gegenstand unserer Erkenntnis werden, er kann nicht Teil der Immanenz der Vernunft oder Rationalität werden. Auf diese Weise ist ‚Transzendenz‘ für Luthers Denken von Gott und seiner Offenbarung wesentlich, was sich deutlich in der *Heidelberger Disputation* oder seinen frühen Vorlesungen zeigt. Seine berühmtesten Bemerkungen zum *Deus absconditus* findet man jedoch in *De servo arbitrio*. In diesem Dialog mit Erasmus von Rotterdam antwortet Luther auf Erasmus’ Argument in *De libero arbitrio*, das mit Sach 1,3: „Aber sprich zu ihnen: So spricht der HERR Zebaoth: Kehrt um zu mir, spricht der HERR Zebaoth, so will ich zu euch umkehren, spricht der HERR Zebaoth“, Ez 18,23: „Meinst du, dass ich Gefallen habe am Tode des Gottlosen, spricht Gott der HERR, und nicht vielmehr daran, dass er sich bekehrt von seinen Wegen und am Leben bleibt?“ und Ez 33,11:

„So sprich zu ihnen: So wahr ich lebe, spricht Gott der Herr: Ich habe kein Gefallen am Tode des Gottlosen, sondern dass der Gottlose umkehre von seinem Wege und lebe. So kehrt nun um von euren bösen Wegen. Warum wollt ihr sterben, ihr vom Hause Israel?“

zeigen will, dass der Mensch auch nach dem Sündenfall implizit die Möglichkeit und Fähigkeit zur Umkehr behält und dass die Gnade Gottes als zum freien Willen

⁴ Folgt man diesem Argument, so ist Gott in dem Sinne verborgen, dass es Personen gibt, die zwar zur Partizipation an der Beziehung Gottes mit den Menschen fähig wären, diese Beziehung jedoch nicht eingehen – nicht an Gott glauben. Würde Gott nun existieren, müsste er anderen Personen gegenüber liebend und offen für die Beziehung sein, sodass er das Nicht-in-Beziehung-sein mit anderen Personen nicht zulassen könne. Somit ist nach Schellenberg die Verborgenheit Gottes als Nicht-in-Beziehung-sein anderer Personen mit Gott der Beweis für seine Nichtexistenz.

⁵ Aufgrund der für diese Arbeit unverzichtbaren prozessualen Interpretation des Sichentziehens (und zunächst Sichverbergens), die exegetisch und systematisch vorzuziehen ist, wie noch zu zeigen ist, wird auch hier die Übersetzung der *Zürcher Bibel* verwendet.

oder Streben korrelierend verstanden werden muss.⁶ Erasmus' Text enthält jedoch noch ein zweites Argument in Form einer rhetorischen Frage: Gäbe es keine implizite Handlungsvorschrift, keine implizite Möglichkeit zur Umkehr, würde dann nicht „der treue Herr den Tod seines Volkes, den er selbst in jenen bewirkt hat“⁷, beklagen? Der Kummer des treuen Gottes wird dem strafenden Wirken Gottes gegenübergestellt.⁸ Wie Volker Leppin verdeutlicht, ist es zumindest zu erwägen, dass es Erasmus ist, „der die Frage nach der inneren Konsistenz Gottes stellt, und zwar ausschließlich auf der Handlungsebene“⁹. Luthers Entgegnungen auf diese Argumente und Fragen sind wohl bekannt: *Zunächst* ist gemäß der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium¹⁰ ‚Gottes Gefallen‘ keine Handlungsanweisung¹¹, sondern Ausdruck seiner Verheißung¹², „dass er den Tod des Sünders nicht will – obwohl er Sünder ist und bleibt.“¹³ Ez 33 kann so nach Luther nicht als Argument für eine implizite Möglichkeit oder Fähigkeit des Menschen zur Umkehr gedeutet werden.¹⁴ Gegen den soteriologisch notwendigen freien Willen spricht nach Luther so nicht nur das Gesetz, sondern auch die Verheißungsworte widerlegen den freien Willen gründlich.¹⁵ Warum nun die einen durch das Gesetz getroffen werden und die anderen nicht, sodass die einen die Gnade annehmen und die anderen nicht, ist nach Luther gar nicht das Thema von Ez 33, sondern die Barmherzigkeit.¹⁶ Über den furchtbaren Willen ist hier nichts gesagt und dieser ist, so Luther, auch gar nicht zu erforschen, sondern als ehrwürdigstes Geheimnis der göttlichen Majestät uns vorenthalten und anzubeten.¹⁷ So muss zweitens die Aporie der Klage Gottes und dem unfreien Willen nicht zur Auflösung der Einheit Gottes führen, sondern kann durch die Unterscheidung von *Deus absconditus* und *Deus revelatus* gewahrt werden:¹⁸ Luther unterscheidet zwischen *Deus*

⁶Vgl. ERASMUS VON ROTTERDAM, *De libero arbitrio*, 64: „Evidentius etiam Zacharias et arbitrii liberi conatum indicat et gratiam conanti paratam [...]. Si ille nun vult mortem, utique nostrae voluntati imputandum, si perimus.“

⁷A.a.O., 64: „Deplorat pius dominus mortem populi sui, quam ipse operatur in illis?“

⁸Vgl. LEPPIN, *Deus absconditus*, 56.

⁹A.a.O., 56. So auch schon JÜNGEL, *Quae supra nos*, 228.

¹⁰Vgl. WA 18, 683,28–29: „Sed Diatribe nostra iterum nihil inter legis et promissionis verba distinguens facit hunc locum Ezechielis vocem legis“.

¹¹Vgl. WA 18, 683,29–31: „Nolo mortem peccatoris, id est, nolo, quod mortaliter peccet aut fiat peccator mortis reus, sed magis ut convertatur a peccato, si quod fecerit, et sic vivat.“

¹²Vgl. WA 18, 683,19–20: „Quid autem aliud sonant promissionis verba quam illud: Nolo mortem peccatoris?“

¹³LEPPIN, *Deus absconditus*, 56. Vgl. WA 18, 683,11–684,40.

¹⁴Vgl. WA 18, 684,14–15: „Nihil itaque potuit ineptius pro libero arbitrio adduci quam hic locus Ezechielis, imo fortissime contra liberum arbitrium pugnat.“

¹⁵Vgl. WA 18, 684,24–26.

¹⁶Vgl. WA 18, 684,34–35.

¹⁷Vgl. WA 18, 684,35–40.

¹⁸Vgl. WA 18, 685,1–7: „Quando nunc Diatribe argutatur: Ploratne pius Dominus mortem populi sui, quam ipse operatur in illis? Hoc enim nimis absurdum videtur. Respondemus, ut iam diximus: Aliter de Deo vel voluntate Dei nobis praedicata, revelata, oblata, culta, Et aliter

praedicatus und *absconditus*¹⁹, also zwischen Gott oder Gottes Willen, der gepredigt, offenbart, angeboten und verehrt wird, und zwischen Gott, der nicht gepredigt, nicht offenbart, nicht angeboten und nicht verehrt wird.²⁰ Soweit sich Gott verbirgt, geht er uns nach Luther nichts an: „Quae supra nos, nihil ad nos“²¹. Ein zweites Gegensatzpaar wird schließlich mit den Begriffen *verbum Dei* und *Deus ipse* eingeführt, um das erste Gegensatzpaar in Entsprechung näher zu bestimmen.²² Während das erste Gegensatzpaar dabei den Unterschied zwischen offenbart und verborgen in der Kategorie der Relation²³ zieht – die Gegebenheit der Relation des offenbarten Gottes und die Nichtgegebenheit der Relation des verborgenen Gottes –, so zieht das zweite Gegensatzpaar den Unterschied in der metaphysischen Kategorie der Seinsformen²⁴ – *Deus ipse* als Gottes Sein in seinem Wesen und seiner Majestät und *verbum Dei* als Darbietungs- und Heilsmedium.²⁵ Der Unterschied in der Seinsform ist dabei – dies führt Leppin überzeugend aus – mit einer Ebenenunterscheidung verbunden, kann man sich doch über Gott erheben, wenn er gepredigt wird.²⁶ Er ist nicht *supra nos*. Dies ist nur der verborgene Gott: „über den nicht verehrten und nicht gepredigten Gott, wie er in seinem Wesen und seiner Majestät ist, kann sich nichts erheben.“²⁷ Es zeigt sich, dass Luthers Argumentation hier durchaus noch eine metaphysische Ebene voraussetzt. Hat man demnach mit dem Gott in seiner Majestät, dem *Deus absconditus* nichts zu schaffen, so haben wir nach Luther durchaus mit Gott zu schaffen, „soweit er sich durch sein Wort, durch das er sich uns dargeboten hat, umkleidet und bekannt gemacht hat“²⁸. In Luthers Ausführungen wird so eine Spannung deutlich, eine *un aufgelöste Spannung* hinsichtlich des Verhältnisses von *Deus absconditus* und *revelatus*, die nicht einfach aufgelöst wird und dennoch nur in diesem Verhältnis überhaupt zur Spannung wird.²⁹

de Deo non praedicato, non revelato, non oblato, non culto disputandum est. Quatenus igitur Deus sese abscondit et ignorari a nobis vult, nihil ad nos. Hic enim vere valet illud: Quae supra nos, nihil ad nos.“

¹⁹ Vgl. WA 18, 685, 26.

²⁰ Vgl. WA 18, 685, 1–7 und LEPPIN, *Deus absconditus*, 56.

²¹ WA 18, 685, 6–7.

²² Vgl. WA 18, 685, 26–27 und LEPPIN, *Deus absconditus*, 57.

²³ Vgl. WA 18, 685, 11–12.

²⁴ Vgl. WA 18, 685, 13–14.

²⁵ Vgl. LEPPIN, *Deus absconditus*, 57.

²⁶ Vgl. a.a.O., 59 und WA 18, 685, 10.

²⁷ LUTHER, *Vom unfreien Willen*, 248. Vgl. WA 18, 685, 12–14: „supra Deum non cultum nec praedicatum, ut est in sua natura et maiestate, nihil potest extolli, sed omnia sunt sub potenti manu eius.“

²⁸ LUTHER, *Vom unfreien Willen*, 248. Vgl. WA 18, 685, 16–17.

²⁹ Vgl. zu dieser Spannung bei Luther EBELING, *Lutherstudien III*, 552.569–570; DERS., *Lutherstudien II/3*, 564–565; DERS., *Luther*, 276–279; WuG II 281–286 und DG I 242.256–257. Vgl. dazu auch WABEL, *Verborgenheit*, 54.56.

2. Das Problem des *Deus absconditus* in *De servo arbitrio* – Gott gegen Gott

Tritt Luther mit dieser Argumentation also gegen das Zerfallen der Einheit Gottes an, so können seine Bemerkungen zum *Deus absconditus* doch problematisch werden: Zum einen ist die Voraussetzung der metaphysischen Ebene im Gottesbegriff zu problematisieren. Doch dies erstmal bei Seite gestellt, scheint sich zum anderen – gegen Luthers Absicht – über den Begriff des Willens ein Zwiespalt in Gott selbst aufzutun: „So will er – nach seinem Wort – nicht den Tod des Sünders, er will ihn aber doch nach jenem unerforschlichen Willen“³⁰. Herrschen hier also zwei Willen vor?³¹

Karl Barth hat sich an zwei zentralen Stellen in seiner *Kirchlichen Dogmatik* mit Luthers Überlegungen zum *Deus revelatus* und *Deus absconditus* in *De servo arbitrio* auseinandergesetzt. Zunächst in §27 über *Die Grenzen der Erkenntnis Gottes*:

„Es bleibt aber in Gottes Offenbarung kein verborgener Gott, kein *Deus absconditus* hinter seiner Offenbarung zurück, mit dessen Existenz und Wirksamkeit wir dann über sein Wort und seinen Geist hinaus gelegentlich auch noch zu rechnen, den wir hinter seiner Offenbarung auch noch zu fürchten und zu verehren hätten. So könnte es in gewissen Zusammenhängen bei Luther manchmal aussehen“ (KD II/1 236–237).

Barths Kritik richtet sich hierbei auf die Zuverlässigkeit der Offenbarung und den Willen, sich uns bekannt zu machen, hinter dem kein weiterer Wille steht: „Der Wille: In der Offenbarung jedenfalls, die uns von der Bibel als Gottes Offenbarung bezeugt wird, wird von Seiten Gottes nicht gespielt mit dem Menschen“ (KD II/1 236). Dass Barth dabei übersieht, dass für Luther der *Deus absconditus* gerade nicht verehrt wird, kann vernachlässigt werden, ist seine Kritik der Unklarheit Luthers doch auf die metaphysische Ebene der anderen Seinsweise und eines anderen Willens gerichtet.

Die zweite bedeutende Passage findet sich in §31 über *Die Vollkommenheit der göttlichen Freiheit*:

„Es lässt sich nicht leugnen, daß Luther von seinem *Deus absconditus* gelegentlich so geredet hat, als ob er darunter die so verstandene *potentia absoluta* oder vielmehr: *inordinata* verstanden hätte. Aus der Wundermacht neben oder hinter der im Rahmen einer gewissen Regelmäßigkeit bestätigten ist jetzt eine Willkürmacht neben oder hinter einer sich zufällig entsprechend dem wirklichen Werk Gottes bestätigenden Ordnungsmacht geworden. In diesem Sinne verstanden ist die ganze Unterscheidung völlig unerträglich geworden“ (KD II/1 608–609).

Barth kommt hier im Rahmen der Diskussion um die *potentia absoluta* und *potentia ordinata* auf Luther zu sprechen. Kann Barth dieser von Thomas von Aquin bestimmten Unterscheidung folgen, da sie daran erinnert, dass Gottes Allmacht *seine* freie Macht ist, so betrachtet er es als problematisch, wenn sich diese zur Unterscheidung zwischen *potentia extraordinaria* und *potentia ordinaria* entwickelt (KD

³⁰ LUTHER, Vom unfreien Willen, 248. Vgl. WA 18, 685, 28–29: „Sic non vult mortem peccatoris, verbo scilicet, vult autem illam voluntate illa imperscrutabili“.

³¹ Vgl. LEPPIN, *Deus absconditus*, 59–60.

II/1 606–607). Nach Barths Ordnungsdenken³² muss die wunderbare Allmacht Gottes demgegenüber als ordentliche verstanden werden (KD II/1 608). Nach Barth potenziert sich die Problematik nun noch, wenn die *potentia extraordinaria* von den spätmittelalterlichen Nominalisten und auch Luther in das Wesen Gottes rückübertragen wird (KD II/1 608–609). Die Wundermacht wird so mit dem wesentlichen Willen Gottes verbunden und zu einer verborgenen Willkürmacht hinter der Ordnungsmacht, sodass erneut der willkürliche Gott gegen den ordentlichen Gott oder hinter ihm zu stehen scheint.

Auf ähnliche Weise benennt auch Jüngel das Problem, wenn er schreibt:

„So sehr Luther darin zuzustimmen ist, daß wir uns ganz und gar an dem geoffenbarten und gepredigten Gott zu orientieren, ganz an die *voluntas dei revelata* zu halten haben, so problematisch erscheint doch die Rede von der Verborgenheit Gottes selbst als einer möglicherweise einen Gegensatz zur Offenbarung Gottes verborgenden Verborgenheit. Verborgener und offener Gott scheinen sich zu widersprechen, so daß letztlich nicht das Böse gegen Gott, sondern Gott gegen Gott zu stehen kommt: *nemo contra deum nisi deus ipse*. Als ob Gott ‚an sich‘, als ob Gott ‚in seiner Majestät und Natur‘ ein anderer wäre als der offenbare Gott!“ (OV 175–176).

Jüngels Bedenken richten sich auf das Problem, dass „vom verborgenen Wirken Gottes in seinem *opus alienum* auf ein verborgenes, ja grauenvolles göttliches Subjekt“ (OV 175) rückgeschlossen wird. Dagegen wird von Jüngel betont, dass Gott in seinem Wesen kein anderer oder dunkler Gott ist (OV 176).

Barth und Jüngel weisen beide also auf das Problem des Widerspruchs oder Widerstreits zwischen Gott und Gott hin. Sei es ein verborgener Gott hinter oder jenseits des offenbarten Gottes oder ein absoluter Gott der Metaphysik oder das metaphysische Konzept von zwei Willen Gottes. Diese Kritik, selbst wenn sie Luther nicht treffen würde, verdeutlicht einen problematischen Aspekt der Rede von ‚Transzendenz‘ oder ‚Verborgenheit‘. Wird Transzendenz als absolute und reine Transzendenz im dualistischen Kontrast zur absoluten Immanenz verstanden, so bleibt sie ein metaphysisches Konzept: *Die* Transzendenz oder *das* Transzendente wiederholen das Spiel der selbstgenügsamen Metaphysik, da sie als absolute und reine Transzendenz noch immer als metaphysische Entität in einer jenseitigen ontologischen Totalität verfasst sind, die hierarchisch und teleologisch auf eine uneigentliche Welt bezogen bleibt.

Um dieses Problem zu verdeutlichen, soll ein kurzer Blick auf Jean-Luc Marion's Untersuchung *metaphysischer Transzendenz*, die Transzendenz oder *das* Transzendente, gerichtet werden. In seinen Überlegungen zur Gegebenheit und dem Phänomen als Gegebenem reduziert Marion die Gabe und dementsprechend das Phänomen von allen seinen metaphysischen Bedingungen, d.h. Transendenzen, auf die reine Immanenz der Gegebenheit (ED 133–212). So problematisch das Vorgehen einer solchen Reduktion auch sein mag – dies wird später näher erläutert –, liefert Marion doch eine recht adäquate Beschreibung des metaphysischen

³² Dieses Ordnungsdenken müsste aus phänomenologischer Perspektive kritisch befragt werden. Wird hier doch eine Grund- und Gesamtordnung vorausgesetzt? Findet hier ein Ausschluss des Außer-ordentlichen statt?

Verständnisses von Transzendenz: Der Geber einer Gabe, die Ursache oder der zureichende Grund einer Wirkung, der Primat der Substanz gegenüber der Akzidenz, der Primat der Kausalität gegenüber dem Ereignis, das das Phänomen oder Objekt konstituierende oder transzendente Ich (ED 213–306). All diese Transendenzen sind metaphysische Entitäten oder Prinzipien – *die Transzendenz oder das Transendente* –, welche aus zeitlicher Perspektive als *reine* oder *selbstgenügsame Präsenz* und aus struktureller Perspektive als *ursprünglich, unmittelbar und eigentlich* beschrieben werden können. Und wie Derrida in seinen Überlegungen zur negativen Theologie überzeugend zeigen konnte, hat jede epistemologische, aber auch ontologische Negation seine ontologische Affirmation zur Folge und ist so nicht weniger ‚präsent‘ oder ‚eigentlich‘, sondern wiederholt erneut das Spiel der selbstgenügsamen Metaphysik.³³ Derrida bezeichnet diese Verschiebungsbewegung als Hyper-essentialismus. Interessanterweise würde Marion und seine direkte Phänomenologie der *reinen Gabe* und der *reinen Anrufung* an dieser Stelle widersprechen.³⁴

Doch was folgt aus der überzeugenden Kritik Barths, Jüngels und Leppins, dass die Rede vom *Deus absconditus* das Problem eines *Widerspruchs von Gott gegen Gott* heraufbeschwört, selbst wenn Luther dieses Problem doch gerade lösen wollte? Sollte man das Konzept des *Deus absconditus*, der Verborgenheit oder Transzendenz generell zur Gänze verabschieden?³⁵ Und täte man dies, würde diese Verabschiedung dann nicht zu Gunsten einer gänzlich präsenten Offenbarung und einem Aufgehen in absoluter Immanenz geschehen? Vorbehaltlos greifbare und präsentierte Offenbarung ohne Überschuss? Eine letztendliche Unmittelbarkeit Gottes in und durch den Glauben? Dies wäre das andere und nicht weniger metaphysische Extrem: reine Immanenz als Totalität im Ausschluss radikaler Alterität. Alle erfahrene – und gerade nicht widerfahrende – Alterität wäre nur relativ und letztendlich nichts im Licht des harmonisierenden und harmonisierten Ganzen zwischen *arché* und *telos*. Doch: was bleibt dann noch von Jesajas Lob in Jes 45,15: „Fürwahr, du bist ein Gott, der sich verbirgt, der Gott Israels, der rettet!“³⁶? Was bleibt noch von Gottes Antwort in Ex 33,20 an Moses Bitte, seine Herrlichkeit zu schauen: „Und er sprach weiter: Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich sieht“? Gibt es nur die Alternative zwischen den Extremen der absoluten Transzendenz und absoluten Immanenz? An dieser Stelle wird die Frage nach einer differenzierten Verhältnisbestimmung von *Deus absconditus* und *revelatus*, von *Offenbarung* und *ihrer Transzendenz* laut. Wie ließe sich

³³ Vgl. DERRIDA, Wie nicht sprechen, 21: „[N]ein, ich würde davor zurückschrecken, das, was ich vorzubringen habe, unter dem geläufigen Titel der negativen Theologie einzuschreiben, genau aufgrund dieser ontologischen Überbietung durch die Hyper-Essentialität, die man genauso bei Dionysios am Werk finden kann wie zum Beispiel bei Meister Eckhart.“ Vgl. dazu VALENTIN, Atheismus, 179–181.

³⁴ Dies wird im Laufe der Arbeit (IV.B.) aufgezeigt und kritisch hinterfragt.

³⁵ So spricht auch Jüngel von einer „Überwindung der Verborgenheit Gottes“ (OV 168).

³⁶ Auch hier wird aufgrund des *Sichverbergens* erneut auf die Übersetzung der *Zürcher Bibel* zurückgegriffen.

eine solche Beziehung denken, ohne in das dualistische Konzept eines verborgenen metaphysischen Gottes zurückzufallen?

3. Verborgenheit als Moment der Offenbarung

Nun haben Barth und Jüngel ihre eigenen Konzeptionen von der Verborgenheit Gottes entwickelt, die sich kritisch mit eben diesen oben herausgestellten Problemkomplexen beschäftigen. Für Barth ist die Verborgenheit Gottes die Verborgenheit Gottes, sie ist eine seiner *Eigenschaften* oder Attribute und damit *ein Element der Offenbarung* selbst (KD II/1 206). Verborgenheit bezieht sich nicht auf etwas, das sich hinter dem Offenbarten verbirgt, sondern auf die *Unfähigkeit der menschlichen Erkenntnis* Gottes vom Menschen selbst ausgehend (KD II/1 206):

„Wir gestehen mit diesem Satz, daß wir, indem wir Gott erkennen, daß wir unserem Erkennen als solchem die Fähigkeit zu diesem Geschehen nicht zusprechen, daß wir sie allein auf Gott zurückführen können“ (KD II/1 206).

Das Vermögen, Gott zu erkennen, ist dem Menschen so von sich ausgehend durch die Offenbarung abgesprochen und gleichzeitig im Zuspruch, Gott von Gott aus zu erkennen, ermöglicht (KD II/1 207).³⁷ Die Erkenntnis Gottes beginnt mit der Erkenntnis der Verborgenheit. In Jesus Christus, seiner Offenbarung, hat sich nach Barth der verborgene Gott doch für den Glauben fassbar gemacht, gänzlich präsent (KD II/1 223). Gott ist „der seinem Wesen nach dem Menschen unenthüllbare Gott [...], der sich daselbst enthüllt“ (KD I/1 333), welche Selbstenthüllung aber dem Menschen zuteil wird. Gott tut, was Menschen von sich aus selbst nicht können: „Er macht sich ihnen als Gott gegenwärtig, bekannt und bedeutsam“ (KD I/1 333). Ist die Verborgenheit so selbst Moment der Offenbarung als Eigenschaft Gottes, so kann Barth schließen, dass der „*Deus absconditus* in allen seinen Möglichkeiten, [...] in allen uns unzugänglichen Bezirken und Dimensionen kein Anderer als eben der *Deus revelatus* ist“ (KD II/1 610). Oder wie McCormack schreibt:

„[I]t is the hiddenness of the god who is fully present in revelation which calls into question the constructive activities of the human knower and, at the same time, establishes them. [...] [G]od establishes human knowing by giving to the recipient of revelation the knowledge of something he/she would never possess in the case of any other ‚object‘ – i.e. a knowledge of the noumenal reality that god is [...]. Spirit-given knowledge of the ‚hidden‘ Subject of this [i.e. Jesus of Nazareth] life.“³⁸

Barths Verständnis von Verborgenheit zeichnet sich so als durchweg *christozentrisch* aus. Verborgenheit ist Eigenschaft Gottes und so Moment der Offenbarung und Ermöglichung der Gotteserkenntnis im Glauben bei gleichzeitiger Verunmöglichung der Erkenntnis durch den Menschen von sich selbst ausgehend. Im durch

³⁷ „[E]nsthüllend in seiner Verhülltheit, das ist der entscheidende Ausdruck dafür, daß es [das Wort Gottes] wirklich zu uns gekommen ist, statt daß wir zu ihm kommen müssen, ein Versuch, an dem wir nur scheitern könnten“ (KD I/1 175).

³⁸ MCCORMACK, Beyond, 189.

die Offenbarung konstituierten Glauben aber wird der verborgene Gott fassbar.³⁹ So findet die Entsprechung unseres Redens mit dem Sein Gottes in den „Anschauungen, Begriffe[n] und Worte[n], die er dem Menschen in seiner Offenbarung zur Verfügung stellt“ (KD II/1 265), statt – Gott macht sich in seiner Offenbarung fassbar. Die Verborgenheit zeigt sich dabei, weil die Anschauungen, Begriffe und Worte des Menschen – die ihm eigenen – unzureichend sind. Zureichend sind sie jedoch, sofern sie im Glauben an Gottes Offenbarung ergehen (KD II/1 266). Dieses Verhältnis von Ungleichheit und Gleichheit oder Entsprechung wird von Barth in der Dialektik von Ent- und Verhüllung aufgenommen. So stellt Barth klar, dass diese Dialektik eine teleologisch geordnete Dialektik ist (KD II/1 266). Teleologisch geordnet, da „das Offenbarwerden, das Ja, das er zu uns sagt, wie verborgen es immer sein möge unter dem Nein, das Ziel und Ende seiner Wege ist. Das ist es, was sich von seiner Verhüllung, von seinem Nein *nicht* sagen läßt“ (KD II/1 267).

Ebenso kann für Jüngel Verborgenheit nicht bedeuten, dass Gott selbst dunkel ist: Sein Sein kann kein Sein sein, das in sich selbst verschlossen und dunkel ist, sondern nur Licht (OV 165). Ist Gottes Wesen Licht, so ist er dann auch nicht ein dunkler Gott, der uns verborgen ist, sondern der „in sich lichte Gott“ (OV 166). Die Verborgenheit wird so auf Grundlage der alttestamentlichen Rede von Gottes *קְבוֹד* verstanden: „Es ist die *Herrlichkeit* Gottes, die ihn verbirgt“ (OV 166). Diese Verborgenheit im Licht bedeutet nun jedoch keine Beziehungslosigkeit. Ermöglicht Licht das Leben, dann bedeutet das Sein Gottes als Inbegriff des Lichts Schöpfung und auf diese Weise „ist er intensivst auf uns bezogen“ (OV 166). Doch dies bedeutet nach Jüngel nicht, dass der verborgene Gott als solcher erkennbar wäre. „Daß Gott im Lichte seines Seins verborgen ist, das ist vielmehr allererst aufgrund von Offenbarung erkennbar“ (OV 166). Nur die Offenbarung ermöglicht diese Erkenntnis, die Erkenntnis der Verborgenheit Gottes in seiner Herrlichkeit. Wie Barth spricht sich Jüngel mit dem Konzept der Verborgenheit gegen die vom Menschen selbst ausgehende Erkenntnis aus und folgert, dass der „Begriff der Verborgenheit Gottes [...] vielmehr die erste Erkenntnis, die der sich offenbarende Gott von sich selber ermöglicht“ (OV 167), ist.⁴⁰ Wie so oft stimmen Barth und Jüngel auch in diesem Punkt überein. Jüngel nennt diese *erste* Weise der Verborgenheit Gottes ‚*Eigenschaft Gottes*‘ (OV 168).⁴¹ Doch Jüngel spricht noch von einer *zweiten* Weise der Verborgenheit: der *Verborgenheit Gottes unter dem Gegensatz*. Sie basiert darauf, dass „der im Lichte seines Seins verborgene Gott“ (OV 170) zur Welt gekommen ist. Dies ist nun eine zweite Weise der Verborgenheit, da sich in der Offenbarung die identifizierbare Verbergung der Verborgenheit ereignet (OV 170). So wird Gott in der Offenbarung zwar erkennbar, begreifbar und fassbar, doch nicht für menschlich strebende Anschauung, sondern für den Glauben. Die Offenbarung lässt die Herrlichkeit Gottes, die erste Weise der Verborgenheit, im

³⁹ Vgl. dazu auch ROTH, Gott im Widerspruch, 219–221.

⁴⁰ Jüngel verweist an dieser Stelle explizit auf KD II/1.

⁴¹ Vgl. dazu Barths Ausführungen zur Verborgenheit als Eigenschaft Gottes in KD II/1 206.

Fleisch, in einem bestimmten Menschenleben anwesend sein. Jüngel spricht bei dieser *Verborgenheit unter dem Gegensatz* von sekundärer und *präziser*⁴² Verborgenheit – oder Offenbarung: „Indem sie Gottes primäre [...] Verborgenheit verbirgt, und zwar in Jesu Fleisch und Blut verbirgt, offenbart sie Gott selbst“ (OV 170).⁴³ Jüngel nennt dies ‚als Abwesender anwesend sein‘; und der Glaube ist dabei „seinem Wesen nach diejenige menschliche Einstellung, die Gott als Abwesenden anwesend sein läßt.“⁴⁴

Es zeigt sich, dass Barth und Jüngel miteinander eng verwandte Antworten auf das Problem der Rede vom *Deus absconditus* haben. Ihnen gemeinsam ist die Inklusion der Verborgenheit Gottes in die Struktur der Offenbarung selbst und so die Grundlegung der Verborgenheit in einer christozentrischen Kreuzestheologie. Auch Leppin sieht die Probleme des lutherischen Verständnisses des *Deus absconditus* in *De servo arbitrio* darin, dass „Deus absconditus und Deus revelatus hier nicht mehr in ein schlüssiges offenbarungstheologisches Verhältnis zueinander gesetzt“⁴⁵ sind.

Nun findet sich aber auch in Luthers frühen Vorlesungen und Überlegungen eine solche differenziertere Betrachtung des Verhältnisses von *Deus absconditus* und *revelatus*.⁴⁶ Soll nun aufbauend auf den Versuchen Barths und Jüngels, Verborgenheit als Moment der Offenbarung zu denken, dieses Denkmuster des *Deus absconditus* auch bei Luther aufgewiesen werden, so geht es dabei nicht um die Frage eines ‚systematischen Lehrgebäudes‘ der Verborgenheit Gottes oder um die Frage, inwiefern Luthers ‚frühes Denken‘ seine späten Gedanken zur Verborgenheit

⁴² Vgl. JÜNGEL, *Quae supra nos*, 239 und bes. 249.

⁴³ Eine ähnliche Weise, von der Verborgenheit Gottes zu sprechen, findet sich bei DALFERTH, *Revelation*, 17–20, 19: „For theological and hermeneutical reason God reveals himself by hiding his divinity in his eternal word, he reveals his hiding in his Word by hiding it in creation, his hiding in creation by hiding in (under the contrary of) the cross, his hiding in the cross by hiding it in the human witness of the gospel, his hiding in the external word of the gospel/scripture by hiding it in the inner testimony of the spirit.“ Doch ähnlich wie bei Jüngel (Barth und Luther) bleibt auch hier im Hintergrund der Verborgenheit der präsentierende (gegenwärtigende) revelatorische Imperativ am Werk: „Divine revelation is the disclosing of the hidings of God’s hidings: There is no divine revelation that is not a specific way of hiding. God’s revelation discloses his presence and heart to us by hiding his hidings. And humans can discern God’s hidden presence in his hidings only if God himself discloses that he is hiding his hiding in these specific ways. Thus, divine revelation is the process in which God discloses the hidings of his hidings in such a way that we can know where and how God is present in a hidden manner as the one who discloses that he is present to us here in a hidden manner“ (a.a.O., 19–20).

⁴⁴ Vgl. JÜNGEL, *Quae supra nos*, 250.

⁴⁵ LEPPIN, *Deus absconditus*, 60.

⁴⁶ Vgl. dazu auch MJAALAND, *The Hidden God*, 89–108. Mjaaland identifiziert dabei jedoch noch eine Entwicklung von der Psalmenvorlesung zur Heidelberger Disputation, eine Entwicklung „from essence to existence, from power to suffering, from the invisible *supra nos* to the invisible within the visible“ (a.a.O., 92). Dies seien zwei „entirely different understandings of *deus absconditus* [...] a hidden god beyond reason versus God hidden in suffering and weakness at the cross“ (a.a.O., 93).

in *De servo arbitrio* leitet oder ob letztere den frühen Gedanken widersprechen.⁴⁷ Hier soll lediglich aufgezeigt werden, wie Luther die Verborgenheit als Moment der Offenbarung zu denken versucht. In Luthers *Psalmenvorlesung* findet sich das durchziehende Motiv der Verborgenheit, das konsequent in Verbindung mit der Inkarnation, der Menschlichkeit, der Erniedrigung und der Schrift steht, kurz gesagt: die verhüllende Figur, in der Gott sich selbst offenbart. So schreibt Luther zu Psalm 18:

„Latibulum dei est tenebre: primo quia in fidei enygmata et caligine habitat. Secundo Quia habitat lucem inaccessibilem, ita quod nullus intellectus ad eum pertingere potest [...]. Quia sic est deus absconditus et incomprehensibilis. Tercio potest intelligi mysterium incarnationis. Quia in humanitate absconditus latet, que est tenebre eius [...]. Quinto Sacramentum Eucharistie, ubi est occultissimus. Unde et illud potest intelligi de incarnatione Christi.“⁴⁸

So wird hier Gottes Verborgenheit in fünffachem Sinn verstanden. Dabei wird die Verborgenheit erstens durch das Geheimnis des Glaubens, zweitens durch das unzugängliche Licht, was Luther mit dem *Deus absconditus* verbindet,⁴⁹ drittens durch das Geheimnis der Inkarnation und der Verborgenheit im Fleisch und damit verbunden fünftens durch das Sakrament des Abendmahls gedeutet – und dies alles letztlich von der Inkarnation Christi, der Offenbarung her. Das Zentrum bildet somit der dritte Sinn (Offenbarung), dessen menschliche Entsprechung der erste Sinn (Glaube) unter Voraussetzung der erkenntnistheoretischen Grundlegung durch den zweiten Sinn (unzugängliches Licht) ist.⁵⁰ Dies bestätigt des Weiteren die Auslegung von Ps 74, in der die Formulierung aus Jes 45,15 an die inkarnatorischen Motive des Busens und der Menschlichkeit Jesu gebunden wird:

„Vel certe in medio sinu suo, id est in humanitate sua coram eis abscondit eo, quod ipsi deum non credunt eum esse, sed tantum hominem. Sic enim ab Isaia vocatur ‚deus absconditus valde‘. Humanitas enim gratiosissima Christi est sinus iste, formatus de mundissimo panno carnis virginis: et in medio eius, in intimo inquam illius humanitatis absconditus est.“⁵¹

⁴⁷ Vgl. BANDT, Lehre, 19–23.

⁴⁸ WA 3, 124,29–39. „Das Versteck Gottes ist die Finsternis: erstens, weil er dem Rätsel und dem Dunkel des Glaubens einwohnt. Zweitens, weil er unzugängliches Licht bewohnt, sodass kein Erkennen/Verstehen ihn erreichen kann [...]. Denn so ist Gott verborgen und unfassbar. Drittens kann es verstanden werden bezüglich des Geheimnisses der Inkarnation. Weil er in der Menschlichkeit verborgen ist, welche seine Finsternis ist [...]. Fünftens, das Sakrament der Eucharistie, wo er am verborgensten ist. Daher kann auch jenes von der Inkarnation Christi her verstanden werden.“ Übersetzung durch Autor.

⁴⁹ Jüngels primäre Verborgenheit – קבֹוד.

⁵⁰ Vgl. MEYER-ROHRSCHEIDER, Verborgenheit, 153–154 und BANDT, Lehre, 26–27. Auch hier sind die Parallelen zu Jüngels Überlegungen deutlich.

⁵¹ WA 3, 503,2–7. „Und gewiss verbirgt er sich inmitten seines Busens, das heißt, in seiner Menschlichkeit vor ihnen, weil sie ihm nicht glauben, dass er Gott ist, sondern nur Mensch. So nennt ihn denn Jesaja ‚fürwahr, ein Gott der sich verbirgt‘. Denn die anmutigste Menschlichkeit Christi ist dieser Busen, geformt aus reinstem jungfräulichem Tuch des Fleisches; und in seiner Mitten, sage ich, im Innersten jener Menschlichkeit ist er verborgen.“ Übersetzung durch Autor.

Und bezüglich der Verbindung von *Verborgenheit* und *Erniedrigung* führt Luther zu Psalm 77 aus:

„Quia sicut divinitas fuit velata sub carne infirmitatis: ita opera eius [...] que sunt opera prorsus divina, fuerunt velata infirmitate passionis [...]. Velavit enim ea opera sub infirmitate passionis, ut deitatem sub humanitate, ut fide quoque velaret rationem et stultam faceret sapientiam mundi [...]: qui modo in infirmitate opera sua abscondit et iam non in maiestatis virtute fecit manifesta mirabilia, sed in humilitate passionis occulta mirabilia.“⁵²

Auch die *Römervorlesung* macht diese Verbindung klar, wenn Luther in Bezug auf Joh 1,14 sagen kann: „Verbum enim caro factum est‘ et Sapientia incarnata ac per hoc abscondita“⁵³.

Ein letztes Beispiel für den ‚frühen‘ Luther soll genügen: In der *zwanzigsten These der Heidelberger Disputation* – in der definiert wird, wer es verdient, Theologe genannt zu werden – verbindet Luther erneut Offenbarung mit Verborgenheit in Leid, Erniedrigung und Schande des Kreuzes:

„Weil nämlich die Menschen die Erkenntnis Gottes aus den Werken missbraucht haben, wollte Gott wiederum aus den Leiden erkannt werden [...], damit so diejenigen, die den in seinen Werken offenbaren Gott nicht verehrten, den in den Leiden verborgenen [Gott] verehren sollten [...]. So, dass es keinem mehr genügt und nützt, der Gott in der Herrlichkeit und Majestät erkennt, wenn er ihn nicht erkennt in der Niedrigkeit und Schande des Kreuzes.“⁵⁴

Nun konnte Jüngel in *Quae supra nos, nihil ad nos* zeigen, dass dies auch für Luthers späte Werkphase gilt.⁵⁵ Jüngel verdeutlicht dies an Luthers später *Genesisvorlesung*, in der Luther *Jakobs Kampf am Jabbok* in Gen 32,23–33 behandelt, eine der eindrücklichsten Erzählungen einer Gottesbegegnung:

„[S]ic statuendum est: Deus est, qui absconditus est. Hoc est eius proprium. Revera est absconditus, et tamen non est absconditus [...]. Ideo videtur Deus nos prorsus deserere et abiicere. Quia est absconditus nobis, et nos una cum ipso abscondimur. In fide autem, in verbo, in Sacramentis revelatur et conspicitur [...]. Quod si amplectimur, tum non amplius nobis est absconditus Deus in spiritu, sed tantum in carne.“⁵⁶

⁵² WA 3, 547,24–548,16. „Weil gleichsam wie die Göttlichkeit unter dem Fleisch der Schwäche verhüllt war: so waren seine Werke, die gänzlich göttliche Werke sind, verhüllt in der Schwäche des Leidens [...]. Er hat nämlich diese Werke unter der Schwäche des Leidens verhüllt, wie die Gottheit unter der Menschlichkeit, sodass er durch den Glauben auch die Vernunft verhülle und die Weisheit der Welt töricht mache [...]: [Er (ist der Eine)], der gerade seine Werke in der Schwäche verbarg und noch nicht in majestätischer Stärke offenbare Wunder vollbrachte, sondern in der Erniedrigung des Leidens verborgene Wunder.“ Übersetzung durch Autor.

⁵³ WA 56, 237,20–21. „Denn das Wort wurde Fleisch‘ und die Weisheit wurde inkarniert und ist daher verborgen“. Übersetzung durch Autor.

⁵⁴ LDStA 1, 53. Vgl. WA 1, 362,5–13: „Quia enim homines cognitione Dei ex operibus abusi sunt, voluit rursus Deus ex passionibus cognosci [...], ut sic, qui Deum non coluerunt manifestum ex operibus, colerent absconditum in passionibus [...]. Ita ut nulli iam satis sit ac prosit, qui cognoscit Deum in gloria et maiestate, nisi cognoscat eundem in humilitate et ignominia crucis.“

⁵⁵ Vgl. JÜNGEL, *Quae supra nos*, 232–251.

⁵⁶ WA 44, 110,23–37. „[S]o müssen wir feststellen: Gott ist es, der verborgen ist. Dies ist seine Eigenschaft. Er ist tatsächlich verborgen, und gleichwohl nicht verborgen [...]. Daher scheint es,

Betrachtet man diese ‚frühen‘ und ‚späteren‘ Aussagen über Offenbarung und Verborgenheit, so kann man schließen, dass Luther im Sinne Barths und Jüngels die Verborgenheit als ein Element der Offenbarung, die Verborgenheit der Inkarnation und des Kreuzes, das auf ein viel komplexeres und differenzierteres Verständnis von Verborgenheit hindeutet, als es in *De servo arbitrio* zu sein scheint, denken konnte.

Doch gerade dieses *Scheinen* soll schließlich noch einmal genauer in den Blick genommen werden. Zeigt sich in *De servo arbitrio* eine unauflösliche Spannung im Verhältnis von *Deus absconditus* und *Deus revelatus*, so tritt hier ein nicht zu unterschätzender Aspekt des Denkens Luthers auf, der nicht einfach mit einem Zurückfallen hinter einstige Erkenntnisse abgetan werden kann. Gerhard Ebeling hat dies deutlich – und gerade auch in Abgrenzung zu Barth – herausgestellt. Gegen die ‚Einlinigkeit‘ und ‚Selbstverständlichkeit‘ des Barth’schen Verständnisses der Verborgenheit Gottes und deren aufhebend-christologischer Integration in die Offenbarung betont Ebeling mit dem Luther aus *De servo arbitrio* gerade die unauflösliche Spannung dieses Verhältnisses, der Widerpart oder die Zumutung, die dem Evangelium immer schon innewohnt.⁵⁷ In direkter Bezugnahme auf Barths Kritik an Luther bezüglich der Unterscheidung von *potentia absoluta* und *ordinata* schreibt Ebeling:

„Die Zumutung, in allem, was geschieht, auch dem Fürchterlichsten, Gott am Werke zu sehen, also nicht theoretisch von einer *potentia Dei absoluta* zu träumen, sondern sie als seine tatsächlich ausgeübte *potentia* zu verstehen und dennoch diesen völlig unbegreiflichen *Deus absconditus* als den in Christus offenbaren Gott zu glauben, ja mehr, die Zusage, ihn als solchen glauben zu dürfen, das ist gewissermaßen der Abglanz des Glaubens an den Gekreuzigten.“⁵⁸

Es geht nach Ebeling in der Einführung des *Deus absconditus* in *De servo arbitrio* in Ergänzung zum bereits vorausgesetzten Konzept des Verhältnisses von *Deus absconditus* und *revelatus* gemäß der *theologia crucis* (*absconditas sub contrario*), die durchaus im Sinne Barths sein müsste, also um ein erneutes Eintragen einer unauflöslichen Spannung – zum *Deus absconditus*, der der *Deus revelatus* ist, tritt bei Luther, so Ebeling, hier ein immer noch störenderes Moment der Verborgenheit hinzu:

„Die Verborgenheit Gottes, die im Christus crucifixus zum Ort des Glaubens schlechthin wird, schlägt in eine Verborgenheit Gottes um, von der sich der Glaube nur abkehren kann, mit der er nichts zu schaffen haben darf.“⁵⁹

Die eine *absconditas* ist so die *absconditas* des *Deus praedicatus* (*sub contratio*), die andere die des *wortlosen* und so *sprachlosmachenden* Gottes.⁶⁰ Nach Luther ist sich

Gott würde uns geradezu aufgeben und verwerfen, weil er uns verborgen ist und wir zusammen mit ihm verborgen werden. Aber im Glauben, im Wort, und in den Sakramenten wird er offenbart und wahrgenommen [...]. Wenn wir sie also ergreifen, dann ist uns Gott nicht länger verborgen im Geist, sondern nur noch im Fleisch.“ Übersetzung durch Autor.

⁵⁷ Vgl. EBELING, Lutherstudien III, 552.571–572.

⁵⁸ A.a.O., 571.

⁵⁹ DERS., Lutherstudien II/3, 564.

⁶⁰ Vgl. a.a.O., 564.

nun, so Ebeling, der Glaube zwar gewiss, dass Gott kein anderer ist als Jesus Christus, doch darf deswegen nicht der *Deus absconditus* zugunsten des *Deus revelatus* abgeschafft, aufgehoben oder gezähmt werden, da diese Gewissheit gerade keine Selbstverständlichkeit ist, sondern der Blick auf den *Deus revelatus* nur im Blickabwenden vom *Deus absconditus* möglich ist, wobei diese Abkehr nach Ebeling in *diesem Leben* nie völlig zu vollziehen ist.⁶¹ Ebeling selbst hat dies in seiner Dogmatik aufgenommen und unterscheidet so in rettende Offenbarungserfahrung, in der im Glauben *Deus absconditus* (*sub contrario*) und *revelatus* ineinander liegen, und heillose Wirklichkeitserfahrung (DG I 257). Diese Unterscheidung besagt dann jedoch zunächst nur, dass die rettende Offenbarungserfahrung in Widersprüchlichkeit zur heillosen Wirklichkeitserfahrung steht, das Abgründige also gerade nicht in den Glauben selbst eingezogen ist, dem ja das Ineinanderliegen von *Deus absconditus* und *revelatus* bereits – ‚einlinig‘ und aufgehoben – zuteil wurde (DG I 256), sondern nur ‚vorläufig‘ (?), in *diesem Leben* vonseiten ‚der Welt‘ widerfährt. So stellt sich die Frage: Ist die Flucht vor dem *Deus absconditus* im Glauben an den *Deus praedicatus* nicht letztlich immer schon gelungen? Bei aller vorläufigen Anfechtung in diesem Leben? Wie radikal ist diese Anfechtung, wie radikal ist der *Deus absconditus* in das Moment der Offenbarung und den Glauben selbst eingetragen? Zugleich stellt sich die Frage, ob bei Ebeling die Erfahrung des *Deus absconditus* als theologisch anthropologische, ontologische Grundkonstante aufgerufen wird. Erfährt sich der Mensch in seinem Sein immer schon heillos?⁶²

Gegen diese Argumentation und Kritik an Barth seitens Ebelings hat nun Jüngel leidenschaftlich Einspruch erhoben.⁶³ Inhaltlich wendet Jüngel gegen Ebelings Ausführungen zum *Deus absconditus* ein, dass diese unklar blieben. So ist es nach Jüngel verwirrend, dass Ebeling einmal von einer ‚Erfahrung des *Deus absconditus* selbst‘ spricht, ein anderes Mal jedoch den *Deus absconditus* als die ‚Nebelschwaden in der Welt‘, die den *Deus revelatus* verfinstern, aufruft.⁶⁴ Dies hat nach Jüngel zur Folge, dass Ebeling ungeklärt lässt,

„ob ‚Deus absconditus‘ Ausdruck für eine Erfahrung sein soll, in der das uns schlechthin verborgene Wirken Gottes ‚gewissermaßen‘ hypostasiert wird, so daß von einem opus Dei absconditum illegitimer Weise auf ein verborgenes göttliches Subjekt geschlossen wird – oder ob ‚Deus absconditus‘ Ausdruck für Gott selbst sein soll, so daß man sowohl von Gottes Offenbarungshandeln als auch von seinem verborgenen Handeln auf Gott selbst verwiesen wird, der dann allerdings zweierlei Willen zu haben scheint: Gott gegen Gott.“⁶⁵

⁶¹ Vgl. a.a.O., 565.

⁶² Von hier aus rückt dann die Frage nach Ebelings Gewissensbegriff (WuG I 441–442) in Rückgang auf Luthers Motivik von *Gesetz und Evangelium* in den Blick. Ist der *usus theologicus legis* vom Ereignis (Widerfahrnis) des Wortes Gottes her zu verstehen, oder als anthropologisch-ontologische Kategorie (als *usus onto-theologicus/theo-anthropologicus legis*)?

⁶³ Vgl. JÜNGEL, Zum Verhältnis von Kirche und Staat, 88–90 Anm. 38.

⁶⁴ Vgl. a.a.O., 88 Anm. 38.

⁶⁵ A.a.O., 88 Anm. 38.

Nach Jüngel empfiehlt es sich deshalb, die Rede vom *Deus absconditus* über den *Deus absconditus in contrario*, der der *Deus revelatus* ist (OV 170–171), zugunsten einer Rede von einem *opus Dei absconditum* aufzugeben, um so den Widerspruch zur Offenbarung, das störende Moment, das dem *Deus revelatus* widersprechen könnte, auszuschließen (OV 175–176).⁶⁶ Zur ersten erkenntnistheoretischen Weise der Verborgenheit und zur zweiten Weise der Verborgenheit unter dem Gegensatz – die Jüngel mit Barth verbinden – tritt so eine dritte Betrachtung der Verborgenheit als Verborgenheit des Wirkens Gottes hinzu, die jedoch keine Widersprüchlichkeit in die *Eindeutigkeit* der Offenbarung in Jesus Christus einträgt (OV 177).⁶⁷ Wie bereits erörtert, wendet sich Jüngel hier in aller Deutlichkeit gegen Luthers Betonung der Spannung in der Absicht, einen Zwiespalt in Gott und eine metaphysische Größe hinter der Offenbarung zu verhindern und so die Eindeutigkeit und Einheit der Offenbarung – und qua *Selbstoffenbarung* des Wesens Gottes – zu betonen, bringt so jedoch wie schon Barth „die Ambivalenz der Gotteserfahrung, die Luthers Ausführungen prägt, tendenziell zum Verschwinden“⁶⁸. Was also verloren geht, ist Luthers Aufmerksamkeit – bei aller Problematik der verwendeten Sprache, die mit Hypostasierungen spielt – bezüglich des biblisch bezeugten Sachverhalts, dass die Offenbarung in Christus, „in der sich Gott offenbart und festgelegt hat (*verbo suo definivit sese*), begleitet zu denken [ist] von einer Seite Gottes, die diese Festlegung übersteigt“⁶⁹. Hält mit Wabel „Luthers Rede vom *deus absconditus in maiestate* [...] die biblisch bezeugte Artikulierbarkeit der Erfahrung auch des verborgenen Gottes für die theologische Reflexion präsent“⁷⁰, so deutet die Thematisierung des Verhältnisses von *Deus absconditus* und *Deus revelatus* Luthers gerade in *De servo arbitrio* auf eine konstitutive und unauflösbare Spannung im Offenbarungsverständnis, auf ein überschießendes, nicht aufgehendes Moment, das immer schon zur Offenbarung gehört, ihr immer schon eingeschrieben ist, die nicht einfach in der präzisen Verborgenheit unter dem Gegensatz aufgeht. Dieses asymmetrische, überschießende Verhältnis von *Deus absconditus* und *Deus revelatus* (gerade als *Deus absconditus sub contrario*) gilt es jedoch, in Reaktion auf die Schwierigkeiten der Ausführungen Luthers, in denen die Rede vom *Deus absconditus* in eine Hypostasierung zu kippen droht, systematisch genauer zu bestimmen – was im Folgenden vorgenommen werden soll.

⁶⁶ Vgl. a.a.O., 88 Anm. 38.

⁶⁷ Vgl. WABEL, Verborgenheit, 56–57.

⁶⁸ A.a.O., 59.

⁶⁹ A.a.O., 52. Diese Formulierung Wabels soll zunächst nur zur Annäherung dienen. In ihr zeigt sich, dass auch Wabel sehr häufig von der Verborgenheit oder Entzogenheit als Resultat, Zustand oder Eigenschaft spricht – hier einer verborgenen Seite (vgl. a.a.O., 52,66), von Aspekten Gottes jenseits der Offenbarung (vgl. a.a.O., 68). Seine – recht knappe – Aufnahme der Phänomenologie Waldenfels’ (vgl. a.a.O., 63–64), der nur zuzustimmen ist, beschränkt sich dabei größtenteils auf die signifikative Differenz und müsste, wie in dieser Arbeit, durch die zeiträumlichen und responsiven Dimensionen erweitert werden. Seiner Aufnahme und Weiterführung Luthers ist dabei nur zuzustimmen.

⁷⁰ WABEL, Verborgenheit, 54.