

eichstätter studien

est

NF 79

Erwin Möde

Spiritualität und Hermeneutik

**Text und Sinn –
Mystik und Transformation**

**Verlag
Friedrich Pustet**

EICHSTÄTTER STUDIEN

Im Auftrag von Professoren
der Theologischen Fakultät
der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt
herausgegeben von Konstantin Maier
und Erwin Möde

NEUE FOLGE

BAND 79

Erwin Möde
Spiritualität und Hermeneutik

VERLAG FRIEDRICH PUSTET
REGENSBURG

Erwin Möde

Spiritualität und Hermeneutik

Text und Sinn – Mystik und Transformation

VERLAG FRIEDRICH PUSTET
REGENSBURG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISSN 0170-9402

eISBN 978-3-7917-7213-4 (pdf)

© 2018 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg

Umschlag: Martin Veicht, Regensburg

E-Book-Produktion: Friedrich Pustet, Regensburg

Diese Publikation ist auch als Printprodukt erhältlich:

ISBN 978-3-7917-3013-4

Weitere Publikationen aus unserem Verlagsprogramm finden Sie auf
www.verlag-pustet.de

*In dankbarer Erinnerung an meinen Vater
Richard Albert Möde (†),
der mich in die Heilige Schrift einführte.*

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
---------------	---

Teil I

Einleitung: Text und Sinn in Begegnung mit dem „Hörer des Wortes“	11
Die gescheiterte Selbstermächtigung des Urmenschenpaares (Gen 3)	20
Hesekiels Tiefenschau der menschlichen Existenz	23
„Ich habe dich bei deinem Namen gerufen ...“ (Jes 43,1)	33
Die Versuchung Jesu (Mt 4,1–11): Macht als absolutes Maß?	43
Christus-Nachfolge: Die „zweifache“ Berufung des Simon Petrus	52
Vom Unheil zum Heil: Die Heil(s)kraft des Glaubens	71
Der Passionsweg Jesu Christi	85
Der Gang nach Emmaus (Lk 24,13–35)	97
Engel und Mensch	109

Teil II

Überleitung: Mystik und Transformation	113
Spiritualität der Transformation zwischen Utopie und Wirkmacht	116
<i>Passiones animae</i> : „Gottesgenuss“ bei Cusanus	140
Christliche Spiritualität unter den Bedingungen der Moderne	154
Gottes „Schweigen“ und menschliches Beten	165
Psychologie der Spiritualität – Dimensionen des Betens	173
Von der Absurdität zur Gewalt	183
Verzeichnis der Erstveröffentlichungen	193
Literaturverzeichnis	195
Abbildungsverzeichnis	202
Namenregister	203

Vorwort

Während meiner mittlerweile über zwanzigjährigen wissenschaftlichen Tätigkeit als Lehrstuhlinhaber (seit 1996) war ich stets bestrebt, Spiritualitätstheologie als wissenschaftliche Disziplin systematisch und interdisziplinär zu entwickeln. Insbesondere die fachübergreifende Verbindung zu Pastoraltheologie und Psychotherapie galt mir stets als methodisch wertvoll und erforderlich zur glaubenspraktischen Verankerung des Faches. Weil Lebens- und Glaubenspraxis zueinander in stetiger Wechselwirkung stehen, liegt gerade darin die entscheidende Zwischendimension für anwendungsbezogene spirituelle Theologie mit Außenwirkung ins Kirchliche und Therapeutische, aber auch ins Säkular-Gesellschaftliche.

Mit dieser Intention entstanden in den „Eichstätter Studien“ meinerseits (monographisch und als Herausgeber) eine Reihe von (Sammel-)Bänden, die alle der Verortung, Vernetzung und analytischen Reflexion des Faches auf gegenwartsbezogene Spiritualität dienlich sein wollen. Im Horizont christlicher Spiritualität und auf zahlreichen interdisziplinären Tagungen wurde die Identität des Faches je neu herausgearbeitet und zudem relativiert. Um im wissenschaftlichen Diskurs proaktiv zu bleiben, sind die bisherigen Publikationen in der Universitätsreihe unabdingbar und förderlich, verlangen aber nach einer gewissen Synopse unter hermeneutischer Perspektive.

Mit dieser Absicht und auf dem skizzierten Hintergrund meiner bisherigen Publikationen in der Reihe soll die nunmehr erschienene Monographie sachdienlich und leserfreundlich sein: Sie soll einerseits in der Auswahl, Überarbeitung und Zusammenstellung von 16 Vorträgen und Artikeln (seit den 1990er-Jahren bis 2018) einen Durchblick ermöglichen durch die thematische Entwicklung des Lehrstuhls während des letzten Vierteljahrhunderts. Andererseits greift dieser Band, zentriert in zwei Themenfelder (Text und Sinn – Mystik und Transformation), die weitläufige Thematik „Spiritualität und Hermeneutik“ exemplarisch und methodisch-systematisch auf. Damit ist die psychoanalytisch-rezeptionsästhetische Methode in (spiritualitäts-)theologischer (An-)Wendung gemeint, die gleich in der Einleitung näher erläutert wird, um bibelhermeneutisch angewandt (Teil I) und auf „Mystik und Transformation“ (Teil II) übertragen zu werden.

Alle Beiträge verstehen sich stilistisch und in der Themengestaltung als Zuspruch an den Leser auf seelsorglich-therapeutischem Hintergrund. Sie mögen sowohl zum nachfragenden Forschen als auch zum Wagnis des Glaubens anregen, sind sie doch mit Mosaiksteinen vergleichbar, die erst durch die Rezeptionsästhetik sowie durch das Interesse und Wohlwollen der Lesenden ihren aussagekräftigen Verweiszusammenhang finden.

Schließlich seien hier die „Eichstätter Studien“ ausdrücklich bedankt für die großzügige Publikation des Bandes, dessen Drucklegung durch das Lektorat des Verlags Pustet sorgfältig betreut wurde. Meinen Lehrstuhl-Mitarbeiterinnen, Frau

Gerlinde Schißler, Frau Roswitha Hartmann (Sekretariat) und insbesondere Frau Klarissa Humml (wissenschaftliche Assistentin), danke ich für ihre geduldige und zielführende Arbeit im Detail sowie an der gelungenen Gesamtgestaltung.

Eichstätt, am Pfingstsonntag 2018

Erwin Möde

Einleitung: Text und Sinn in Begegnung mit dem „Hörer des Wortes“

Dieser monographische Sammelband ist ein *Experiment*. Es erprobt einen „transversalen“¹ Zugang zur Heiligen Schrift. Dabei ermöglicht es die praktische Annäherung von Theologie und Text (Teil I), von (Tiefen-)Psychologie mit Mystik und biblischer Menschenkunde (Teil II). Aus solcher Synopse gestalten sich dem Leser Sinnerhellungen, Kohärenzen und (Struktur-)Zusammenhänge. Indem Texte sprechend auftauchen aus dem „Meer der Buchstaben“ und in seine Wahrnehmung eintauchen, geschieht dem „Hörer des Wortes“² (K. Rahner) Erschließung und Offenlegung jenseits des Gewussten und Prinzipiellen. Diese *Rezeptionsästhetik* – auf die seinerseits Rahner hinwies – ist überraschend und zugleich sinnerschließend für den Hörer/Leser, der somit unaufhörlich aus dem Textbezug zur Weiterinterpretation aufgerufen wird.

1. Die psychoanalytisch-rezeptionsästhetische Methode zur Bibelhermeneutik: Ein Zugang zu Heiliger Schrift und Kerygma

Kerygmantik und Bibelhermeneutik gehören zusammen. Bereits der Jesus der Evangelien erweist sich fortwährend als kritisch-innovativer Interpret von Thora und Tenach. So gehören zur Semantik der jesuanischen Bergpredigt die „ἐγὼ εἶμι“-Formeln (Mt 6) seiner revolutionären Schrifthermeneutik. Damit greift er fortgesetzt das Deutungsmonopol der Schriftgelehrten und Pharisäer an, lenkt er doch die

¹ „Transversal“ sei hier verstanden im Sinne von „transversaler Vernunft“ bei: Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, 1991, 295–318.

² Rahner, *Sämtliche Werke: Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, Bd. 4, 1997. Den Begriff „Hörer des Wortes“ erläutert Rahner im Kontext seiner theologischen Anthropologie auf S. 261 des erwähnten Bandes wie folgt: „Wenn wir jedoch *hier* von Theologie sprechen, meinen wir Theologie immer im ersten Sinn, das Kerygma selbst, das schlichte Hören des Wortes Gottes selbst, das gläubige Annehmen der Botschaft selbst, nicht die metaphysische Reflexion auf das Gehörte und Geglaubte, insofern und soweit eine (auch am Kerygma selbst) thematisch gewordene Metaphysik eine solche theologische Reflexion ermöglichen und von der positiven Theologie ansetzen kann. Und von solcher positiver Theologie gilt, dass sie ist, weil Gott redet, nicht weil der Mensch denkt, dass in ihr Gott erscheint, nicht wie sonst in jeder anderen Wissenschaft der Mensch in seinem Wesen. Und dennoch lässt sich auch in solcher Wissenschaft der Mensch nicht einfach übersehen und ausschalten, weil es kein Wort Gottes gäbe, wäre nicht jemand, der wenigstens an sich im Stande wäre, es zu vernehmen. [...] Denn das Hören kommender Offenbarung setzt eine bestimmte Grundverfassung des Menschen voraus und muss als freies Hören diese wissend bejahen; das Wort Gottes selbst muss, um von sich her hörbar sein zu können, als Menschenwort ergehen können, was diese bestimmte Verfassung des Menschen wiederum voraussetzt.“

Aufmerksamkeit seiner Hörer auf den ethisch-lebenspraktischen Anspruch der Wortoffenbarung im Hier und Jetzt. Die bleibende Sinn- und Gewissensfrage im Leben eines jeden Menschen, die Frage: „Was gilt (wie) in meinem Leben?“, wird aus dem Munde Jesu neu spruchreif. Die Verkündigungsleistung Jesu wirkte derart, dass sie einen „galiläischen Frühling“ bewirkte.

Seit den frühen, gemeindebildenden Anfängen der katholischen Kirche gehört zu deren Kerygmantik in der Nachfolge Jesu Christi die Exegese der heiligen Schriften im hermeneutischen Horizont des Neuen Bundes. Der heilige Paulus ist reisender Kerygmater, tendenziöser Exeget des mosaischen Gesetzes und eifriger Gemeindebildner zugleich. Diese identitätsstarke Kombination wirkt metanoetisch auf viele seiner Hörer. Überhaupt gehört zum Charisma der „jungen“ Kirche, zur Christianisierung des *orbis Romanus* und zur Beglaubigung des Kerygmas in den „Herzen“ der Gläubigen deren *zweiseitiges* Vertrauen (*fides*) in die heilsame Präsenz Jesu Christi und die wirkmächtige Aussagekraft der Heiligen Schrift (des Alten und Neuen Bundes). Seit ihrem gottgewirkten Anfang in Christus glaubt und bezeugt die Kirche die *Inspiration* der biblischen Texte durch den Heiligen Geist (*Divino afflante Spiritu*)³. Die kanonisierten und damit ausgewählten 36 Bücher der Heiligen Schrift sind also besondere, d. h. nicht beliebige, nicht austauschbare und nicht veränderbare Texte, sondern solche mit unüberbietbar einmaliger spiritueller Aussagekompetenz. Der Geist spricht (*λόγος λαλεῖ*) sich im Wort bzw. Text seiner Kirche und deren Gläubigen verlässlich zu. Seit ihren Anfängen differenziert die christliche Bibelhermeneutik zwischen dem *sensus litteralis*, *sensus spiritualis* und *sensus plenior*.⁴ Kein Geringerer als Thomas von Aquin verwies ausdrücklich auf die grundlegende Bedeutung des Literalsinns für Exegese und Hermeneutik.⁵ Der „geistliche Sinn“ braucht zu seinem korrekten und fortlaufenden Verständnis das möglichst gesicherte Fundament des *sensus litteralis*, um dadurch seine unermessliche Sinnfülle, seinen *sensus plenior*, entfalten zu können.

In der bewegten (Spaltungs-)Geschichte der christlichen Kirchen verlangt die kompakte, sowohl exegetische als auch kerygmatische Fragestellung nach den Vorgaben, Methoden, Kompetenzen und Zielorientierungen der Bibelinterpretationen. „Antwort“ geschieht in einem perennierenden Such- und Deutungsprozess jenseits des exegetisch eindeutigen Definablen. „Relecture“ und „Reinterpretation“ sind nötig, um das „Wort der Schrift“ im Vernehmen der rezipierenden Hörer/Leser nicht verstummen zu lassen; um auf kerygmatischem Wege glaubens-, persönlichkeits- und gesellschaftsbildend zu wirken.⁶ Zur „Interpretation der Bibel in der Kirche“⁷ gehört laut Päpstlicher Bibelkommission eine legitime Vielfalt von

³ Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, 1993, 8–11.

⁴ Vgl. ebd., 68–74.

⁵ Vgl. Summa theologica I, q. 1, a. 10, ad 1.

⁶ Vgl. Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, 1993, 76 f.

⁷ Vgl. ebd.

Methoden und Zugängen. „Neue Methoden der literarischen Analyse“⁸ dürfen ebenso gelten wie gewisse „Zugänge über Humanwissenschaften“⁹, wozu die Bibelkommission ausdrücklich „Psychologische und psychoanalytische Zugänge“¹⁰ heranzieht:

„Psychologie und Theologie haben den gemeinsamen Dialog nie abgebrochen. Die moderne Ausweitung der psychologischen Forschung auf die dynamischen Strukturen des Unbewussten hat zu neuen Interpretationsversuchen alter Texte geführt, so auch der Bibel. Ganze Werke wurden der psychoanalytischen Deutung der biblischen Texte gewidmet. Lebhaftige Diskussionen folgten darauf: wie weit und unter welchen Bedingungen können psychologische und psychoanalytische Forschungen zu einem tieferen Verständnis der Heiligen Schrift beitragen?

Die psychologischen und psychoanalytischen Forschungen tragen zur Bereicherung der biblischen Exegese bei, denn dank ihnen können Bibeltexte als Lebenserfahrungen und Verhaltensmuster verstanden werden. Man weiß, dass Religion immer in einem Dialog- und Spannungsverhältnis zum Unbewussten steht. Sie trägt in beachtlichem Maße zur richtigen Orientierung der menschlichen Triebe bei. Die Dimensionen, die die historische Kritik methodisch erforscht, sind durch die Analyse der verschiedenen Realitätsebenen, die in den Texten ausgesprochen werden, zu ergänzen. Die Psychologie und die Psychoanalyse bemühen sich, in diese Richtung zu gehen. Sie öffnen einem multidimensionalen Verständnis der Heiligen Schrift den Weg und helfen so, die menschliche Sprache der Offenbarung aufzuschlüsseln.

Die Psychologie und in ihrer Weise auch die Psychoanalyse haben im besonderen ein neues Symbolverständnis gebracht. Die symbolische Sprache erlaubt es, Sphären der religiösen Erfahrung auszudrücken, die dem rein begrifflichen Denken nicht zugänglich, für die Frage nach der Wahrheit aber wertvoll sind. Interdisziplinäre Forschung, die von Exegeten und Psychologen oder Psychoanalytikern gemeinsam durchgeführt wird, bringt deshalb echte Vorteile mit sich, die objektiv begründet sind und sich in der Pastoral bewähren.“¹¹

In der hier zitierten Textpassage der „Verlautbarung[en] des Apostolischen Stuhls“ (Nr. 115) findet sich ausdrücklich sowie systematisch zentriert der Begriff des *Unbewussten* und demzufolge die Notwendigkeit einer „Analyse der verschiedenen Realitätsebenen, die in den Texten ausgesprochen werden“¹². Die Anwendung der psychoanalytischen Methode geht *per se* einher mit einer sensiblen Rezeptions-

⁸ Ebd., 36–44.

⁹ Ebd., 50–55.

¹⁰ Ebd., 53.

¹¹ Ebd., 53 f.

¹² Ebd., 54.

ästhetik *sui generis*. Was damit verfahrens- und aussagerelevant impliziert ist, soll in diesem Beitrag näherhin erschlossen werden. Weil wissenschaftlich nur ein „Zugang“ gilt, der sich in seiner Methode ausweisen kann, sei diese wie folgt denominiert, nämlich: *psychoanalytisch-rezeptionsästhetische Methode zur Bibelhermeneutik*. Leitmotivisches Hauptmerkmal dieser Methode ist es auf sprachanalytischer Ebene, dass sie den Text als „Verweisungszusammenhang“¹³ (H.-G. Gadamer) sprechen lässt, so dass dessen „Sinngleiten“¹⁴ (J. Lacan) in der Wahrnehmung des Subjekts „verstehbar“¹⁵ (K. Jaspers) wird. Unter (Bibel-)Hermeneutik ist hier umfassend gemeint die „Methodenlehre“, welche das „Verstehen“ von Texten in der Gegenwart zur Aufgabe hat.¹⁶

2. Der Text als sprechender „Verweisungszusammenhang“ (H.-G. Gadamer): „Sinngleiten“ und Wahrnehmung des Subjekts

Der Text, dieses anscheinend bewegungslos und starr gefügte Gewebe aus Sprachzeichen, „zeigt sich“ als sprechender „Verweisungszusammenhang“ (H.-G. Gadamer). Der biblische Text ist Sprecher. Er sagt nicht „die“ Wahrheit, sondern sein Sprechen ist wahr im Sagen. Im Freiraum des Unbedeuteten, der vorläufigen „Bedeutungslosigkeit“, kann der Text sich dem Hörer/Leser zusprechen. Der unbewusste (und ungewusste) Sinn verdeutlicht sich als „Verweisungszusammenhang“. Der Vorrang des (Sinn-)Aussagens liegt dabei im Text selbst. Der Leser, der zum Hörer wird, ist nicht Herr, sondern Subjekt des Textes. Das will besagen, dass der Leser dem Text zu- und nachgeordnet ist und nicht umgekehrt. Diese Umordnung galt je schon für die spirituelle *lectio divina*¹⁷ sowie für „Die Sprache und das Unbewusste“ (H. Lang) im psychoanalytischen Diskurs. Wo dieses Sprachereignis greift, schafft es einen „Akkord“ (Lang) zwischen Subjekt und Wort, der die wesenhafte Vieldeutigkeit von Sprache anrührt, ohne ihre Texte in instrumentelle Zeichen erstarren zu lassen.

Indem der Text spricht, eröffnet er die unplanbare Begegnung zwischen Wort, Hörer und Sinn. Der Sinn, den der Text kolportiert, ist zunächst „bedeutungslos“, also noch „vor“ einer Belegung mit Bedeutung durch den Leser/Hörer. Auch nach einer sekundären Bedeutungsgabe durch den Hörer ist er nicht eindimensional fixierbar auf ein „Sinn-Zentrum“. Hingegen bewegt sich und zirkuliert der Sinn im Text in eigener Regie von Kontext zu Kontext. Er „zeigt sich“, erhellt eine Partie der Sprachszene, gleitet weiter zur nächsten und zurück zur vorherigen. Das „Gleiten des Sinns“ (J. Lacan) entlang der Bahnen buchstäblicher Artikulationen ist kein

¹³ Gadamer, Wahrheit und Methode, 41975.

¹⁴ Lang, Die Sprache und das Unbewusste, 1986.

¹⁵ Jaspers, Der Philosophische Glaube, 1962, 201 f.

¹⁶ Ricœur, Structure et herméneutique, 1993, 596–627.

¹⁷ Vgl. Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, 1993, 107 f.

lineares Fortschreiten, sondern wird zum synchronen Ereignis im hörenden, vernehmenden Bewusstsein des synthesesfähigen Subjekts.¹⁸ Der Text ist weder Medium und Vermittler des Sinns noch Informant. Der Text ist nicht Mittel zum Zweck. Der Sinn ist nicht das transzendent Andere des Textes. Zur psychoanalytischen sowie zur dekonstruktiven Erfahrung aus der Begegnung mit Texten gehört hingegen die Einsicht in deren eigendynamische Selbständigkeit. Die literale Architektur eines Textes ist das weitläufige „Zuhause“ des Sinns. Der Text ist weder Sinnpassage noch geht der Sinn im Text auf. Der Text trägt den Sinn; aus ihm heraus generiert sich der Sinn je neu und verschieden vom vorherigen Mal in der rezeptiven Wahrnehmung des Subjekts.

Das soeben theoretisch Gesagte lässt sich mit der Metapher vom „brennenden Dornbusch“ (Ex 3,1–6) veranschaulichen. Vor ihm kniet barfußig der Erzprophet Mose, schaut das Flammenspiel an den Verästelungen des Busches und vernimmt die Sinn sprechende Stimme Jahwes. Das Besondere daran ist, dass der Dornbusch brennt, aber nicht verbrennt. Er ist Träger und Artikulator der Flammen. Auf ihm setzen sie auf; am „Kontext“ seiner Verzweigung erheben sie sich zeitlos neu. Stimme, Flamme und Busch gehören – wie Wort, Sinn und Text – zusammen, ohne ineinander differenzlos aufzugehen. Ihre dreifache Einheit, vor deren epiphänem Abbild Mose ganz zum barfußigen Subjekt wird, ist von Differenz bestimmt. Diese Einheit ist Einheit in *Differenz*. Das Wesentliche dieser Einheit ist es, dass sie sich über die Differenz, also vermittels der Nicht-Identität artikuliert. Das Gesetz der Einheit in Differenz ermöglicht das dynamische Verhältnis von Text und Sinn. So wie der Dornbusch nicht verbrennt, ist der Sinn-„Gehalt“ eines Textes unerschöpflich.

3. Text-Sinn aus dem Unbewussten: Hören der Botschaft des „sich zeigenden“ Sinns

Der sich am Text „entzündende“ und ausartikulierende Sinn kommt aus dem *Unbewussten*, wie die Flammenstimme aus dem Jenseits.¹⁹ Dennoch ist – wie vorhin bemerkt – der Sinn nicht das transzendent Andere des Textes. Text und Sinn existieren beide aus der Dimension des Unbewussten heraus, in die bewusste, rezeptive Wahrnehmung, die fast „augenblicklich“ dem jeweils subjektiven Gestaltungs-„Willen“ unterliegt. Das Unbewusste ist nicht identisch mit dem Nicht-Bewussten (Noch-nicht-Gewussten) der Philosophen. Das Unbewusste ist sprachlich vorartikulierte Wirkmacht, die in das Bewusstsein wie in die gesprochene Sprache und geschichtliche Umsetzung drängt. Das Unbewusste ist eine transsubjektive, absolute Dimension, aus der dem Subjekt das „Sagen“ zukommt. Der Gestaltungskontext

¹⁸ Zur komplexen Frage von Signifikant – Signifikat siehe: Möde, Begehren – Identität – Sprache, ³2016, 176–186 („Die subjektive Rezeption des Signifikanten“).

¹⁹ Vgl. ebd., 23–44 („Das Unbewusste als Spannungsfeld der bivalenten Verwiesenheit“).

unseres Lebens entwickelt sich geschichtlich aus der subsistenten Dimension des Unbewussten heraus: „Das Unbewusste ist wie gegliederte Sprache.“²⁰

Das Unbewusste ist der nicht objektivierbare Sprach-Ort des Subjekts. Ebenso wenig wie Mose über den Dornbusch und die Flammenstimme verfügen kann, vermag das Subjekt über die Sprache zu verfügen. Hier greift der Unterschied zwischen reden und sprechen, Vorstellung und Wahrnehmung.²¹ Der ichbewusste, selbstreflexive Mensch ist immer zugleich *Subjekt des Unbewussten*: Angesprochen vom Sprach-Ort des Anderen her, spricht er und widerfährt ihm Zu-Spruch. Platziert zwischen Bewusstsein und Unbewusstem, konstruktivem Akt (Erkennen, Entscheiden usw.) und dekonstruktivem Wahrnehmen metamorphotischer (Sinn-) Gegenwart, ist es dem Menschen aufgegeben, synthetische Mitte beider Hemisphären zu sein. Seine Verfügungsmacht selbst über die Grundformen seines alltäglichen Daseinsvollzuges (wie sprechen, denken, fühlen, reagieren, erkennen) ist vielfach begrenzt und mehrfach rückverwiesen auf ein Anderes *semper maius*.

Demgemäß ist auch unsere subjektive, reflexive und „bedeutende“ Verfügungsmacht über die biblischen Texte stets eine mehr oder weniger aufgesetzte und vorläufige. Das *Sprechen* der Heiligen Schrift existiert und erhebt sich aus dem Unbewussten heraus, dem Sprach-Ort des Anderen. Deshalb ist es inkommensurabel. Es widersteht jeder monokausalen Eindeutigkeit. Sein Sinn gleiten *entzieht sich* einer auf Wissen hindrängenden, verallgemeinernden Hermeneutik. Der gewusste Sinn des Ausgesagten (als fixierte Bedeutung) ist qualitativ anders als der „sich zeigende“ Sinn des Aussagens. Aus dieser Differenz legitimiert sich das *Heilsame* der psychoanalytischen Therapie und das *Besondere* ihrer Hermeneutik. Die uneinholbare Differenz zwischen dem momentanen Akt des Aussagens und dem Ausgesagten relativiert jedwedes Exegetisieren radikal. In Anbetracht dieser Differenz tendiert Theologisieren stets zum nachträglichen Rationalisieren.

4. Der „garstig breite Graben“ (G. E. Lessing) zwischen Kerymatik und (historisch-kritischer) Exegese

Seit mehreren Theologengenerationen macht die Exegese den ebenso konsequenten wie hartnäckigen Versuch, die Texte der Heiligen Schrift mit Hilfe der historisch-kritischen Methode zu entschlüsseln und zu kategorisieren. Diese Methode ist prozessual-analytisch bestimmt. Sie operiert geschichts- und „schichten“-bewusst, indem sie Texte in ihrer zeitlichen Entstehung, ihren vermeintlichen Intentionalitäten und ihrem Werdepzess untersucht. Hermeneutisch gesehen forscht die historisch-kritische Textanalyse nach dem „Eigentlichen“ und „Ersten“, also nach Ursprung und erhebbarer „Kernaussage“ des analysierten Textes. Sind sie vermeint-

²⁰ Lacan, Seminar XI, 1973, 230; ders., Seminar III, 1981, 57.

²¹ Vgl. Danis, Das Wort in der Psychotherapie, 1992; Fink, Das Lacansche Subjekt, 2006, 25–30, insbesondere Tabelle 1.3.

lich gefunden, so werden sie als das wissenschaftlich gehobene, objektiv Allgemeine des „behandelten“ Textes ausgegeben. Aber das verobjektivierte Allgemeine muss noch lange nicht „wahr“ sein.

Schon der Aufklärer Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) klagte über den „garstig breiten Graben“, der unsere alltägliche Lebenserfahrung abtrenne von der erweckenden Daseins- und Sinnerfahrung biblischer Sprachwelten. Nicht nur durch ihren Rekurs auf den weit zurückliegenden zeitlichen Werdeprozess der biblischen Texte, sondern überhaupt durch ihre hypothetische und zentralistische Hermeneutik des Ersten und Allgemeinen fällt es der historisch-kritischen Exegese zunehmend schwer, den sinnsuchenden „heutigen“ Menschen zu begeistern. Der exegetische Rekurs in unkontrollierbar Vergangenes, gepaart mit einer Hermeneutik zentralistischer Abstraktion, kann den „Graben“ kaum überdecken.

Dieser Mangel ist aus zweierlei Perspektive umso gravierender: theologisch gesehen, weil das Christentum als Offenbarungsreligion in gewissem Sinn indispensable Schriftreligion ist. Bei allem Verweis auf Geschichtsoffenbarung und Offenbarungserfahrung gilt als unumstößlich, dass auch diese Erfahrungen, wiederum in Texten niedergelegt, auf die Kirche *schriftlich* überkommen sind. Schriftauslegung, Offenbarungstheologie, Kerygma und Praxis des Christentums gehören wesentlich, d. h. untrennbar zusammen. Aufgrund dieser Verquickung ist der adäquate hermeneutische Zugang zu den biblischen Schriften eine entschieden gesamtheologische und zuinnerst kirchliche Angelegenheit.²² Bleibt oder vertieft sich der von Lessing monierte „Graben“, dann affiziert diese Spaltung auch die Glaubwürdigkeit des christlichen Weges und seiner Kerygmantik.

Ausdrücklich hält das II. Vatikanische Konzil in seiner Dogmatischen Konstitution *Dei verbum* (Art. 21) fest:

„Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der heiligen Liturgie, vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi ohne Unterlass das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht. In ihnen zusammen mit der Heiligen Überlieferung sah sie immer und sieht sie die höchste Richtschnur ihres Glaubens, weil sie, von Gott eingegeben und ein für alle Male niedergeschrieben, das Wort Gottes selbst unwandelbar vermitteln und in den Worten der Propheten und der Apostel die Stimme des Heiligen Geistes vernehmen lassen. Wie die christliche Religion selbst, so muss auch jede kirchliche Verkündigung sich von der Heiligen Schrift nähren und sich an ihr orientieren. In den Heiligen Büchern kommt ja der Vater, der im Himmel ist, seinen Kindern in Liebe entgegen und nimmt mit ihnen das Gespräch auf. Und solche Gewalt und Kraft west im Worte Gottes, dass es für die Kirche Halt und Leben, für die Kinder der Kirche Glaubensstärke, Seelenspeise und reiner, unversieglischer Quell des geistlichen Lebens ist.

²² Vgl. Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, 1993.

Darum gelten von der Heiligen Schrift in besonderer Weise die Worte: ‚Lebendig ist Gottes Rede und wirksam‘ (Hebr 4,12), ‚mächtig aufzubauen und das Erbe auszuteilen unter allen Geheiligten‘ (Apg 20,32; 1 Thess 2,13).²³

Damit bleibt die alte Kontroversfrage nach den adäquaten Methoden der Schriftauslegung drängend. Zusätzlich verschärft wird sie durch den Glaubensschwund, welchen Kirche und christlicher Glaube seit der Aufklärung verstärkt erfahren. Nach dem offensichtlichen Zusammenbruch der großen säkularen Utopien (Marxismus, Szientismus, Humanismus) ist der zeitgenössische Mensch kritisch sensibilisiert auf die Entlarvung abstrakter Weltanschauungen und utopischer Anthropologien. Zugleich sind die Zeitzeichen einer religiösen Heilssuche unleugbar.²⁴ Dabei wird spürbar, wie sehr diese postmodern aufbrechende Heilssuche Streben nach Bewahrung der „Substanz des Humanen“ (J. Habermas) ist. Der postmoderne Mensch in der Krise seiner eigenen Zielsetzungen, gefährdet vom Inversionseffekt seines gebrochenen Fortschrittsglaubens und irritiert über die Wiederaufdeckung seiner Ohnmacht, ist der derzeitige Ansprechpartner „textrezeptiver“, angewandter Bibelhermeneutik.

5. „Relecture“ der Bibeltex­te als sprechendes (Heils-)Mysterium

Will Bibelhermeneutik unter diesen besonderen Bedingungen die Kommunikation mit dem „heutigen“ Menschen wagen und glaubenserschließend wirken, bedarf das theologische Sprechen einer Umwälzung. Diese hat innertheologisch darin anzusetzen, die „Sprachbarrieren“ (E. Biser) zwischen den einzelnen theologischen Teildisziplinen zu überwinden. Im Bezug nach außen, vorzüglich zur Zeitgeschichte und zu den Humanwissenschaften, bedarf es einer integrativen Kombinatorik. Diese muss keineswegs zwangsläufig zu einem theologischen Substanzverlust führen, sondern birgt die Chance des vielfältigen Aufweises, dass menschliches Leben unentrinnbar religiös angelegt ist. Eine derart „transversal“ und kombinatorisch einsetzende Theologie kann sich der alten Frage nach der Schrifthermeneutik unter veränderten Optionen neu zuwenden.

Diese Monographie ist in ihrem ersten Teil der Ansatz einer (bibel-)hermeneutischen Umsetzung und textspezifischen Anwendung des hier theoretisch Vorgebrachten. Ein „transversaler“ Zugang zu signifikanten, ausgewählten Texten des Alten und Neuen Testaments wird erprobt. Entsprechend der Weisheit talmudischer Schriftauslegung und der geistlichen Begleitung christlicher Spiritualen kann rezeptionsästhetische Hermeneutik von der zeitlosen (Sinn-)Einheit der Schrift ausgehen. Methodisch beinhaltet dies, dass die einzelnen Texte bewusst nicht historisch-kritisch analysiert werden, sondern als Sinn zusprechende, lebendige Iden-

²³ DH 4228.

²⁴ Vgl. Möde, Die religiöse Heilssuche in der anbrechenden Postmoderne, 1994, 47–70.

titäten bejaht werden. Der geistinspirierte Text als *sprechendes Mysterium* darf vom Leser – im Sinne von *Dei verbum* (Art. 21) – wiederentdeckt werden. Voraussetzung dafür ist zunächst die Einkehr beim Literalsinn, aus dem heraus sich die Resonanz und „Interaktion zwischen Text und Rezipienten“²⁵ gestalten kann.

Eine solche Rückbesinnung auf das Buchstäbliche hat nichts mit fundamentalistischer Religiosität, aber sehr entscheidend mit der *psychoanalytischen Praxis* zu tun. Sie bestimmt sich durch das *Abstinenzgebot*, den Signifikanten (das gesprochene Wort) zunächst *unbedeutet* wörtlich zu nehmen: Indem sich der Analytiker einer vorgefassten und vorausseilenden Deutung des Sprachtextes seines Analysanden enthält (daher „Abstinenz“), kann sich der *unbewusste Sinn* im Gesprochenen ansagen. So kann sich die persönliche Wahrheit eines Lebens momenthaft zu erkennen geben, ohne je definitiv fassbar zu werden. Voraussetzung für diese *Epiphanie des Sinns* sind Abstinenz und Bescheidenheit, die genauestens auf die buchstäbliche Sprache des Anderen (Unbewussten) hören und gerade den *lapsus linguae* als aussagekräftig akzeptieren. Die psychoanalytische Kunst fragt nicht nach dem, was der Analysand meint, sondern hört auf das, was er (buchstäblich) sagt. Zum heuristischen Prinzip der psychoanalytischen Praxis gehört, dass sich der Sinn des Gesagten von selbst einstellt. Er „zeigt sich“ im *Dazwischen* (von Sprache und Stille, von Ich und Du ...) und im Topos der Leere. Er erhebt sich in der „Difference“ (J. Derrida) zwischen Sprache und Bedeutungsgabe. Er wird „erstaunlich“ bewusst zwischen Nichtwissen und Wahrnehmen. Er überzeugt nicht zuletzt durch „signifikative Koinzidenzen“ (C. G. Jung).

Im „Sinne“ eines erneuerten, „transversalen“ Zuganges zur Heiligen Schrift ist die psychoanalytische Erfahrung im Hören auf die *Sprache des Unbewussten* ein Wegweiser. Die folgenden Interpretationen biblischer Texte sind dennoch nicht „tiefenpsychologisch“. Sie können es deshalb schon unmöglich sein, weil jede authentisch tiefenpsychologische Deutung nur in einem psychoanalytischen Setting zwischen zwei Menschen *dialogal* erhoben werden kann und sonst nicht.²⁶ Unsere Textinterpretationen verstehen sich als Beitrag zu Spiritualitätstheologie und Kerygmantik. Sie kann jene transversale Mitte formen, auf welche hin den theologischen Einzeldisziplinen eine „Kehre“ und ein integrativer Bezug mit den Humanwissenschaften möglich wird.

Die hier zur Sprache gebrachte Rezeptionsästhetik soll als bisher wenig beachteter, experimenteller Zugang zu Bibeltexten verstanden werden. Selbstverständlich ist diese Methode kombinierbar mit anderen „approaches“, Sekundärbearbeitungen, textkritischen Analysen usw. Ein Monopolanspruch kommt ihr schon deshalb unmöglich zu, weil ein solcher ihrer Eigenlogik widerspräche.

²⁵ Mayordomo, *Rezeptionsästhetische Analyse*, 2006, 417.

²⁶ Michels, *Die Bedeutung der Vorgespräche*, 2017, 17–27.

Die gescheiterte Selbstermächtigung des Urmenschenpaares (Gen 3)

Die Gottesfrage ist nicht nur Glaubensfrage im Sinne eines „Glaubst du das?“, sondern sie ist zugleich Anfrage an den Menschen selbst. Von ihm erzählen uns die biblischen Offenbarungstexte – im Gegensatz zu manchen Aufklärungsphilosophen –, dass er ein „gefallenes“ Geschöpf Gottes sei. Sie künden uns vom Bruch ursprünglicher, menschlicher Ganzheit und Paarheit, vom alsbaldigen und weitgehenden Verlust seines Lebensbezuges zu Gott, seinem Schöpfer; sie erzählen uns davon, wie der Tod Einstand fand in der Lebenswelt und Existenz der Menschen.¹ Sie bezeugen auch mit ununterbietbar einfachen Psalmworten die Todesverfallenheit² und Bewahrnis³ des postparadiesischen Menschen.

„Er kennt uns, was für ein Gemächte wir sind. Er gedenkt daran, dass wir Staub sind“⁴ (Ps 103,14).

Diese alten Texte hebräischer Schrift-„Zeichen“ – angeblich zuallererst mit Feuer- eisen eingebrannt in getrocknete Kuhhäute – (ent-)bergen zunächst eine „negative Offenbarung“ von der gescheiterten Selbstermächtigung des Urmenschen, die als Ursünde den Tod heraufbeschwört. Er erscheint zuerst in der Verneinung und Vernichtung von Beziehung: „Ihr (selbst) werdet sein wie Gott und wissen um das Gute und das Böse“ (V. 5). Indem das erste Menschenpaar dieser verführerischen Prognostik („ihr werdet sein“) folgt, verliert es seinen gottgegebenen „Standort“ im „Garten Eden“, seinen Platz vor dem Antlitz Gottes. Die Gottespräsenz verkehrt sich in jenem Moment in Gottferne, als

„Adam sich versteckte mit seinem Weibe vor dem Angesicht Gottes, des Herrn, unter die Bäume im Garten“ (V. 8).

Da geschieht es erstmals, dass Gott den Menschen „rufen“ muss. Das erste Menschenpaar formt gemeinsam auch die ersten ἐκκλησίαι, die aus ihrem Versteck von Gott „Herausgerufenen“. Und Gott ruft Adam mit einer Frage: „Wo bist du?“ (V. 9). Gott ist kein Philosoph, und alle die Namenlosen, welche am Textgewand der alten Offenbarung woben, sie waren wohl auch keine Philosophen. Vielleicht

¹ Vgl. Becker, *The Denial of Death*, 1973.

² Vgl. Danis, *Todestrieb*, 1984.

³ Schütz, *Im Erblicken des Unschaubaren*, 1960, 183–196.

⁴ Sofern nicht anders gekennzeichnet, sind alle Schriftstellen der Lutherbibel 1912 entnommen, um derart besondere rezeptionsästhetische Aufmerksamkeit des Lesers zu gewinnen.

deshalb lautet die *erste* Frage Gottes an den Menschen nicht: „Wer bist du?“, sondern: „Wo bist du?“

So beginnt – jedenfalls in biblischer Vision – Gottes nachparadiesische Zeitgeschichte mit den Menschen mit dieser ersten Frage. Adam hört sie und spricht zurück, ohne sie zu beantworten. Da stellt Gott an seine Geschöpfe eine zweite (V. 11) und an das Weib eine andere, letzte Frage: „Warum hast du das getan?“ (V. 13). Auch diese entscheidende dritte Frage Gottes bekommt keine eigentliche Antwort, sondern lediglich den entschuldigenden Hinweis auf die „Schlange“. Von da ab fragt Gott das Menschenpaar nicht(s) mehr, sondern spricht sein Urteil. Er verflucht die Schlange (V. 14) und verbannt Adam und sein Weib aus dem „heilen Urstand“ des Gartens seiner Nähe.

Das Ur-Teil, das Gott über Adam verhängt, ist zweigesichtig. Adam, der Gott „Gleichende“, in „seinem Bilde geschaffen“ (Gen 1,27) und vor seinem Antlitz lebend, wird auf sein eigenes, menschliches Angesicht zurückverwiesen: „Im Schweiß *deines* Angesichts sollst du dein Brot essen, bis dass du wieder zur Erde werdest, davon du genommen bist. Denn du bist Erde und sollst zu Erde werden“ (V. 19). Sobald dieses Urteil der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ gegen Adam verhängt ist, wendet sich Adam seinem Weib zu und benennt sie: Eva, „Mutter aller Lebendigen“ (V. 20). Das Gottesurteil wird in der Ausweisung vollzogen:

„Da wies ihn Gott der Herr aus dem Garten Eden [...] und trieb Adam aus und lagerte vor dem Garten Eden die Cherubim, mit dem bloßen, hauenden Schwert, zu bewahren den Weg zu dem Baum des Lebens“ (VV. 23–24).

Damit endet das Kapitel des „Sündenfalls“ und der Vertreibung des ersten Menschenpaares aus dem Paradies (Gen 3). Es ist vielleicht das tiefgründigste und provokanteste Kapitel des „Alten Testaments“. Jedenfalls inspirierte es die Bogomilen und die Katharer zum Glauben an den „bösen Gott“. Innerhalb der weiten Offenbarungs(zeit)räume biblischer Texte ist dieses Genesis-Kapitel in seiner Sinngestalt vergleichbar dem Baum, von dem es handelt und der in seinem Zentrum steht: dem *Baum der Erkenntnis*. Der Mensch darf – so die biblische Regieanweisung – sich ihm nähern, ihn berühren, aber nicht von ihm essen (V. 3). Seine Frucht vergiftet die Gottesbeziehung. Welche Deutung ist dann angemessen im Umgang mit diesem Text und der anthropotheologischen Wahrheit, die er im erzählerischen Gewand anbietet?

Die Antwort dazu kann kein Satz sein, sondern das Studium am Subjekt selbst, das sich der dreifachen göttlichen Anfrage dreimal ausweichend entzieht, um schließlich auf den verfluchten Acker der „Wiederkehr des Gleichen“ verwiesen zu sein. Statt in die Theodizeefrage (nach der Rechtfertigung Gottes) auszuweichen oder den Text als patriarchalistische Gewaltmythologie abzuwerten, statt moralistischer Einkehr bei der angeborenen Schlechtigkeit des Menschen oder aber historisch-kritischer Zersetzung der Aussageinheit des Textes, legt der Text selbst eine alternative Möglichkeit vor.