

und 1845 von A.N. Didron herausgegeben wurde unter dem Titel: *Hermeneia tes zographikés technes*.

Nach der klassischen Auffassung schafft der Ikonenmaler das Bild nicht, sondern bringt es zum Vorschein; er deutet das schon von Gott konzipierte Bild und überträgt es gewissermaßen auf ein Holzbrett. Daher stammt der gängige Ausdruck der russischen Sprache «raskryvat' obraz» = «ein Gemälde aufdecken», d.h. ein Gemälde schaffen, zusammenstellen. Vgl. *Prolegomeni al tema della Semiotica dell'icona*. Intervista a Boris Uspenskij di Zbigniew Podgorzec : *Znak*, Nr. 12, 1976, italienische Übersetzung in *CSEO* 11 (1977) 75–82. 96. Vgl. auch M. Alpatov, *Le iconi russe. Problemi di storia e di interpretazione artistica* (Einaudi, Turin 1976; aus dem Russischen übersetzt).

⁵ U. Eco, *Trattato di semiotica generale* (Bompiani, Milano 1975) 359–360.

⁶ Ein einfaches theologisches Beispiel bietet der plötzliche Bedeutungswandel des Wortes «Person». Dessen Verwendung in der trinitarischen Formel führt heute leicht zum Tritheismus, während seine Verwendung in der Christologie den Monophysitismus begünstigt. Um diese Irrtümer zu vermeiden, ist man gezwungen, verwickelte linguistische Erklärungen hinzuzufügen. Vgl. die Bemerkungen von K. Rahner über «Die Aporetik des Person-Begriffs in der Trinitätslehre» in: *Mysterium Salutis II* (Einsiedeln/Zürich/Köln 1967) 385–386. Zur Christologie vgl. ebenfalls K. Rahner in: *Grundkurs des Glaubens* (Freiburg i.Br. 1976).

⁷ «His consideratis, dicendum est formulas dogmaticas Magisterii Ecclesiae veritatem revelatam ab initio apte communicasse et, manentes easdem, eam in perpetuum communicaturas esse recte interpretantibus ipsas»: *Acta Apost. Sedis* 65 (1973) 403 (das gesamte Dokument umfaßt die Seiten 396–408). Deutsche Übersetzung in: *Herder Korrespondenz* 27 (8/1973) 416–421 (die angeführte Stelle S. 418).

⁸ Ebd. 407 (deutsche Übersetzung 418).

⁹ U. Eco, aaO 359–360.

¹⁰ P.L. Berger/Th. Luckmann, aaO. (deutsche Ausgabe) 142. Die Autoren fügen in Anm. 5 hinzu: «Die affektive Komponente früh-

kindlichen Lernens hat besonders die Kinderpsychologie in der Nachfolge Freuds herausgestellt. In der behavioristischen Lerntheorie gibt es viele bestätigende Entsprechungen. Unsere Darlegungen sind jedoch von den theoretischen Prämissen beider Schulen unabhängig.»

¹¹ Vgl. z.B. E. Wulff, *Psychiatrie und Klassengesellschaft* (Frankfurt a.M. 1972). Wulff reflektiert anhand der Sprache über den Charakter der Kultur Vietnams. Er besieht insbesondere das Ideal des kollektivierenden Ich, das in der Sprache Vietnams sich darin äußert, daß auf Personal- und Possessivpronomina verzichtet wird und die Tätigkeitswörter ausschließlich im Infinitiv gebraucht werden; ferner darin, daß die Zeitmodi, die Konjugation und der Unterschied zwischen Aktiv und Passiv fehlen. Vgl. ferner G. Prodi, *Le basi materiali della significazione* (Bompiani, Milano 1977) 238: «Die Sprache ist die einheitliche Erkenntnisweise der verschiedenen Erfahrungen des Kontaktes zwischen dem Menschen und der Welt (der Objekte und der Subjekte); sie ist vertauschbare verbale Welterkenntnis.»

¹² P.L. Berger/Th. Luckmann, aaO. 149. 151.

¹³ Y. Congar, *Die heilige Kirche: Mysterium Salutis IV/1* (Einsiedeln/Zürich/Köln 1972) 477.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

CARLO MOLARI

1928 in Cesena bei Forlì geboren. 1952 Priesterweihe. Studien in Rom, abgeschlossen mit dem Doktorat in Theologie und in utroque iure. Derzeit Professor für Dogmatische Theologie an der Universität der Propaganda fide in Rom. Veröffentlichungen u.a.: *De Christi ratione essendi et operandi* (Rom 1957); *Teologia e diritto canonico in San Tommaso d'Aquino* (Rom 1962); *La fede e il suo linguaggio* (Assisi 1972). Mitglied des Redaktionskomitees der Sektion Dogmatik der Zeitschrift *CONCILIUM* und des Nationalsekretariats der «Associazione teologica Italiana». Anschrift: Piazza S. Costanza 2, I-00198 Roma, Italien.

David Tracy

Offenbarung und Erfahrung

Der partikuläre und universale Charakter christlicher Offenbarung

I. Offenbarung und Erfahrung:

Die neuen durch revidierte Theorien der Hermeneutik und der Erfahrung gegebenen Hilfen

In der jüngsten Geschichte liberaler wie neuorthodoxer christlicher Theologien hat die Lehre von der Offenbarung eine vorrangige Rolle übernommen. Die Gründe dafür liegen weitgehend in Problematiken aus dem Bereich der Epistemologie und des historischen Bewußtseins, die miteinander in Zusammenhang stehen. Von Troeltsch über Bultmann, Barth und H.R. Niebuhr bei den evangelischen Theologen, – von der Neuscholastik über das frühe Schaffen der Vertreter eines phänomenologischen und bzw. oder transzen-

dentalen Thomismus wurde die Lehre von der Offenbarung in verschiedenen, aber voneinander abhängigen theologischen Abhandlungen über die Offenbarung neu formuliert. Rückblickend aber – und ohne jede Herabsetzung der bleibenden Leistungen dieser ungewöhnlichen Periode christlicher Theologie – scheint es, als sei der Offenbarungsbegriff dieser theologischen Systeme nicht allzusehr durch die zwar legitime aber doch einengende Berücksichtigung begrifflicher Erkenntnis bestimmt. Das Verhältnis von Offenbarung zu Erfahrung war dabei implizit wie explizit präsent. Erfahrung fungierte dabei jedoch in einer sekundären Rolle im Verhältnis zum Problem der Notwendigkeit universaler Begriffe für eine von Grund auf historische Offenbarung.

Das Erfordernis einer sekundären begrifflichen Darlegungsform für eine Lehre von Offenbarung wurde sorgfältig und eingehend untersucht. Die Umrisse der faktisch primären religiösen Rede der Schrift (in der prophetischen, erzählenden, dichterischen Rede, der Weisheitsrede, Spruchrede, Gleichnisrede, den Briefen und der hymnischen Form) blieben in den letzten fünfzehn Jahren, von wenigen, bemerkenswerten

Ausnahmen abgesehen, weitgehend thematisch unbearbeitet. Die anerkannten theologischen Schwierigkeiten, die seit Kant und Hegel von der Frage nach den exakten Beziehungen zwischen *Vorstellung* und *Begriff* ausgehen, sind weitgehend zugunsten einer *Begrifflichkeit* beigelegt, die indes nun ihrer hegelianischen Forderungen beraubt und zu verschiedenen Ideen von radikaler Historizität in Beziehung gesetzt ist. Der Begriff der «Erfahrung» selbst, der seinerzeit so zentrale Bedeutung besaß für die Lehre von der Offenbarung bei den frühen katholischen Modernisten und liberalen Protestanten, tauchte in einer wenig geklärten Form in diesen verschiedenen Theologien der Offenbarung wieder auf. Die meisten christlichen Theologen gaben natürlich die frühere, engere, stärker auf satzhaft formulierte Wahrheiten ausgerichtete Haltung der Offenbarung gegenüber auf, zugunsten einer mehr dynamischen, mehr personalistischen, mehr biblischen und namentlich stärker historisch bewußten Befassung mit der Offenbarung als Ereignis. Doch die komplexen Beziehungen zwischen der primären Thematik der Schrift und der gegenwärtig erwachenden Erfahrung von Offenbarung wurde zwar registriert, aber kaum einmal thematisch behandelt. Die Bemühung um die primäre Thematik für neue der eigenen Zeit erwachende Erfahrung weitergehender Offenbarung in unserer fortschreitenden Zeit blieb in ganz ähnlicher Weise als Forschungsgegenstand unbeachtet. Die meiste Aufmerksamkeit galt dem an zweiter Stelle rangierenden Suchen nach einem Begriffsapparat, der geeigneter wäre für die Problematik, wie sich der definitive Charakter ursprünglicher Offenbarungseignisse im Rahmen und Zusammenhang einer fortschreitenden Geschichte fassen läßt.

Die Anliegen des historischen Bewußtseins – wie sie in Ernst Troeltschs klassischer Formulierung der Problematik der «Absolutheit» des Christentums skizziert sind – zusammen mit den früheren epistemologischen und konzeptuellen Problematiken verlangen eine zentrale Aufmerksamkeit von seiten der Theologen. Die Theorie der Tradition als *traditio*, wie sie bei von Blondel und Newman beeinflussten katholischen Theologen auftritt und in jüngerer Zeit von jenen hermeneutischen Theologen, die von dem Philosophen Hans Gadamer inspiriert sind, neu formuliert werden, wirkte als Herausforderung für die allzu engen Grenzen der aus der Aufklärung stammenden Modelle von Modernität, Begriff, Symbol und Erfahrung. Doch verengte gerade diese reiche Quelle von *traditio* bisweilen die Diskussion über das Thema «Offenbarung», indem sie eine rein negative Haltung der Aufklärung gegenüber einnahm. Andererseits erklärten etliche theologische Systeme, welche Offenbarung als

Tradition verstanden, nicht die Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Arten von Sprache und Erfahrung im Verlaufe der Tradition.

Die neueren hermeneutischen und sozialkritischen Analysen der letzten zehn Jahre aber haben neue Ansätze für das Verständnis der Beziehungen zwischen Offenbarung (sowohl ursprünglicher als auch fortgesetzter) und Erfahrung geliefert. Diese neuere Hermeneutik hat ihre Hauptaufmerksamkeit auf die primäre Thematik gerichtet und dabei eine theologische Wiederherstellung der ursprünglich religiösen Thematik der Schrift ermöglicht. Wie zum Beispiel das Werk von Paul Ricœur zeigt, hat diese Analyse den *Bezug* jener primären Thematik (das heißt als sich beziehend auf eine mögliche Art des Seins-in-der-Welt, nicht «hinter» dem Text, sondern «ihm gegenüber») erst nach einer sorgfältigen hermeneutischen Analyse (einschließlich der Anwendung literarisch-kritischer wie strukturalistischer Methoden) des *Sinnes* verschiedener Genera auftauchen lassen. Die Analysen der Gleichnisse als Metaphern und narratives Genus zugleich sind nur die bestbekannten Beispiele dieser neuen hermeneutischen Versuche. Dieselbe Hermeneutik hat ein Verständnis der komplexen Beziehungen zwischen solchen für die Offenbarung primären Ausdrucksformen des Alten Testaments wie Prophetie, narrative Teile, *Torah*, Weisheitsrede und hymnische Ausdrucksform ermöglicht.

Zusammenfassend kann man sagen: Diese hermeneutischen Verfahren haben ein Neuüberdenken der Beziehungen zwischen Offenbarung und Erfahrung auf drei Hauptwegen vorangetrieben. Als Erstes hat die Analyse des Sinnes und des Bezugs der primären Thematik die Theologen davon befreit, die grundlegende religiöse Ausdrucksweise der Schrift zu analysieren – der Ausdrucksform also, die der Ursprungserfahrung der Offenbarung am nächsten ist –, *ehe* sie zu einer Analyse der zweitrangigen theologisch-begrifflichen Rede (der Theologien *der* Offenbarung) schreitet.

Zum Zweiten war die in der Hermeneutik übliche Betonung des logischen Charakters der Absicht in Sinn und Bezug als hermeneutisch vor der Absicht von Autor, Kontext oder ursprünglichen Adressaten durchaus folgerichtig. Tatsächlich hat diese Art von Hermeneutik einige noch vorhandene romantische Theorien der Interpretation von ihrer einstmals beherrschenden Position verwiesen, ohne die gebieterischen Forderungen der Historizität zu opfern. Der Versuch, gewisse mysteriöse Formen sogenannter «Empathie» einzusetzen, um die Erfahrung des Autors oder der Nächstangesprochenen in der eigenen Erfahrung nachzuvollziehen, erscheint nunmehr als fruchtloses

Bemühen bei einer aktuellen Interpretation des Erfahrungsgehaltes des Textes. Dagegen scheint eine Interpretation des Erfahrungsbezuges des betreffenden Textes in direkter Beziehung zu seinem Sinn nun der geeignete Weg zu sein für eine Analyse der aktuellen Offenbarungserfahrungen, wie sie durch die primären Ausdrucksformen von Offenbarung in der Schrift erschlossen werden.

Zum Dritten hat die Betonung des Bezuges als eine mögliche Weise des Seins-in-der-Welt eine erneute Aufmerksamkeit auf die Rolle der schöpferischen Vorstellungskraft in religiöser Rede und Erfahrung gelenkt. So kann man wirklich feststellen, daß die Auseinandersetzung mit der Vorstellungskraft in Kants Dritter Kritik heute erneut als zentral für das Verständnis von Offenbarung und Erfahrung betrachtet wird. Das ist auffallend verschieden von den vornehmlich epistemologischen und ethischen Interessen der ersten beiden Kritiken, die für die früheren Theologien der Offenbarung bestimmend waren.

Alles in allem: Die neuen Formen von Hermeneutik, die von Gadamer und Ricœur inspiriert sind, haben ihre Aufmerksamkeit derart auf jene grundlegend primär religiöse Thematik der Schrift gerichtet, daß die grundlegend religiöse Erfahrung, auf die der Text *Bezug nimmt*, ohne naive und romantische Zuflucht zur «Empathie» des Interpretieren für die Erfahrung des ursprünglichen Autors oder für die Erfahrung der Erstadressaten des Textes erklärt werden kann.

Überdies braucht man, wie unter anderen die jüngsten Werke von J. B. Metz und E. Schillebeeckx gezeigt haben, nicht zu fürchten, daß diese Betonung des narrativen Kerns christlicher religiöser Rede durch die Hermeneutik im Unterschied zu der früheren Betonung des Begrifflichen die sozio-kritische Kraft jener primären Thematik selbst aufheben wird. So bestätigt beispielsweise das *Gedächtnis* des Leidens der Bedrängten, wie es eingeschlossen ist in narrativen Stücken der Schrift, daß das Gedächtnis der *traditio* keineswegs rein bewahrend verstanden zu werden braucht, nach Art einiger früherer theologischer Systeme, die Offenbarung als Tradition darstellten. Denn gerade jener narrative Kern erfaßt – wie eine begriffliche Ausdrucksform allein es nicht kann – die aktuellen Spannungen zwischen enthüllender und umwandelnder Kraft der authentisch christlichen Erfahrung der Offenbarung Gottes in dem Ereignis Jesu Christi als Herrn.

Diese vertrauten, fruchtbaren, weithin europäischen Entwicklungen hermeneutischer und sozio-kritischer Analysen der primären Ausdrucksformen der Schrift für die Erfahrung können, glaube ich, mit dem reformierten anglo-amerikanischen Begriff der Erfah-

rung selbst in Verbindung gebracht werden und schaffen dann neue Mittel und Wege für die Behandlung der gegenwärtigen Frage nach dem Verhältnis von Offenbarung und Erfahrung.

Europäische Kommentatoren nehmen bisweilen an, daß die anglo-amerikanische Betonung der Erfahrung in der Theologie bestenfalls in einem rein allgemeinemenschlichen, im schlimmsten Falle in empiristischem Sinne zu verstehen ist. Die mit der «Verifikation» und «Falsifikation» operierenden Beiträge von A. J. Ayer und Antony Flew können tatsächlich zu diesem Schluß verleiten, wie der hermeneutisch naive Gebrauch von Begriffen wie Bericht («story»), Symbol und Erfahrung in manchen neueren nordamerikanischen theologischen Systemen zeigen mag. Doch bleibt die Tatsache bestehen, daß eine namhafte anglo-amerikanische philosophische und theologische Tradition von Jonathan Edwards über William James, Charles Hartshorne und Alfred North Whitehead bis zu den Vertretern der Prozeßtheologie und den verschiedenen «empirischen Theologien» auf katholischer wie protestantischer Seite beharrlich gegen den Konzeptualismus und den Empirismus argumentiert hat zugunsten eines weiteren und tieferen Verständnisses von Erfahrung selbst. In einer der heute klassischen Formulierungen dieser Tradition betont Whitehead nachdrücklich die Notwendigkeit eines erneuerten subjektivistischen Prinzips. Sein Drängen erschöpfte sich nicht in der weit verbreiteten ablehnenden Bewegung gegen ein kartesisches Substanz-Subjekt zugunsten eines dynamischen sozialen Subjekts-im-Prozeß. Vielmehr beharrte Whitehead ebenso (und hier schlossen und schließen sich ihm alle anderen Philosophen und Theologen aus dieser empirischen Tradition an) darauf, daß der in Philosophie und Theologie gebrauchte Erfahrungsbegriff dringend einer Überprüfung über seine konzeptualistischen und empiristischen Grenzen hinaus bedarf.

Unsere Erfahrung beschränkte sich in der Tat nicht auf die Eindrücke unserer fünf Sinne, und noch viel weniger auf eine experimentelle Verifizierung (d. h. auf Empirismus). Vor jeglicher Sinneserfahrung steht die alles beherrschende Urerfahrung des eigenen Selbst: als tätig, im Prozeß befindlich, fühlend, konkret körperlich, zuinnerst sozial, in seiner tiefsten Wurzel zu jeder Realität in Beziehung stehend. Diese Ur- oder Grunderfahrung (oder mit einem Fachausdruck: das Fühlen der nichtsinnlichen Wahrnehmung) ist dem Ich ständig gegenwärtig – eine Gegenwärtigkeit, die sowohl durch elementare als auch hoch verfeinerte Methoden (z. B. die Lilly-Experimente) der Bewußtseinsweckung bewußt verfügbar gemacht werden kann.

Derselbe erneuerte Erfahrungsbegriff führt die Kandidaten der Erfahrung über die empiristischen Grenzen hinaus zu Fühlen, Stimmung, Körperbewußtsein, Raum-Zeit-Bewußtsein, zur Erfahrung von Beziehungen als solchen usw. und radikalisiert die Erfahrung des Selbst als eines Selbst jenseits der von Empirismus und Konzeptualismus gegebenen Eingrenzungen. Tatsächlich fördert, wie verschiedene Theologen zu zeigen versucht haben, das erneuerte Erfahrungsverständnis auch eine erhöhte Bewußtseinserfahrung des Ganzen als jetzt erschreckend, jetzt Vertrauen einflößend, jetzt faszinierend, jetzt Angst und Furcht erregend. Die letzteren Erfahrungen könnte man als Grenz-Erfahrungen bezeichnen. Manche davon (einschließlich nicht allein der bekannten Jasperschen negativen Grenz-Situationen von Angst, Schuld und Tod, sondern auch der positiveren Grenz-Erfahrungen von grundlegendem Vertrauen auf Sinn und Ordnung im Ganzen) erschließen für unsere Alltagserfahrungen eine Dimension des Religiösen-als-Grenze, eine von unserer kulturellen, wissenschaftlichen, ethischen und ästhetischen Erfahrung verschiedene und diese grundlegende Erfahrung.

Bei stärker weltlichen Menschen dient diese Grenz-Erfahrung einer religiösen Dimension als einziger Anhalt für das Wesen religiöser Erfahrung und damit für jegliche persönliche Aneignung der Ausdrucksformen von Offenbarung. (Whiteheads eigener weltgewandter und säkularer Geist war vermutlich von dieser Art.) Für andere, genauer gesagt: für solche, die eine echte lebendige Erfahrung einer wahrhaft lebendigen religiösen auf einer Offenbarung gründenden *traditio* haben, sind die Möglichkeiten, Religion zu erfahren, größer, tiefer und weit intensiver als die weit davor liegende Erfahrung einer Dimension des Religiösen-als-Grenze für den Alltag. Christliche Offenbarung kann von Christen, die in einer wirklichen religiösen Gemeinschaft und einer authentischen Offenbarungstradition leben, zuerst in der Form dessen erfahren werden, was Mircea Eliade als «Manifestationen» analysiert hat (wie bei einem kraftvollen sakramentalen Leben oder in irgendeiner der neuen «charismatischen» Erfahrungen). Die gleiche intensive Erfahrung christlicher Offenbarung ist ferner in dem zu finden, was die Vertreter einer kerygmatischen Theologie als die Glaubenserfahrung einer authentischen Verkündigung analysiert haben. Für Christen sind offenbarerische Grenz-Erfahrungen von Manifestation und Verkündigung in der echten gelebten Erfahrung von Kirche greifbar.

Dieselbe Erfahrung kann schließlich auf eine reflektiv meditierende Weise gewonnen werden, in theologischer ganzheitlicher Schau, die erschlossen wird durch

die sekundären Ausdrucksformen negativer Dialektik oder der Analogie (oder – was noch besser ist – von beidem). In jedem Falle ist die Intensität der christlichen Offenbarungserfahrung nicht allein für die religiöse Dimension der Existenz des betreffenden Menschen aufschlußreich, sondern auch für tief reichende religiöse Erfahrungen, die eröffnet, genährt und umgeformt werden durch die grundlegende Offenbarungserfahrung Jesu Christi. Diese grundlegende Erfahrung ist in unmittelbarer Weise gegenwärtig durch die Verkündigung und die Manifestationen eines authentisch sakramentalen und ekklesialen Lebens, wozu auch der Kampf um Gerechtigkeit in Kirche und Welt gehört. In mehr mittelbaren Formen ist dieselbe Erfahrung vorhanden durch die kritische Reflexion, die in der sekundären Thematik der Theologen liegt. Sie wird weiter intensiviert durch die ständige Gegenwart eines authentischen Zeugnisses für die Wirklichkeit der Offenbarung in der Gemeinschaft (bei einer Mutter Theresa, einer Dorothy Day, einem Dom Helder Camara). Doch alle diese Erfahrungsquellen für ein Neuüberdenken der Lehre von der Offenbarung werden am besten *theologisch* (im Unterschied zu religiös) greifbar gemacht, wenn eine Theorie der Hermeneutik der primären Thematik verbunden wird mit einer Theorie der Tradition, die eine sozio-kritische Dimension mit einschließt. Beide Quellen werden weiter gestärkt, wenn sie mit einer erneuerten Theorie der Erfahrung verbunden werden, die über die Grenzen von Konzeptualismus wie Empirismus hinausführen. Dennoch können diese neuen Quellen die Gesamtproblematik von Offenbarung und Erfahrung wohl neu formulieren, nicht aber lösen. Dazu müssen wir sehen, welches Licht sie möglicherweise auf die noch drängenden Fragen nach dem speziellen Wesen und Charakter der christlichen Offenbarung werfen.

II. Partikularität und Universalität in der christlichen Offenbarung: Klassische Texte und Ereignisse

Um diese hermeneutischen und empirischen Hilfsmittel wirkungsvoll speziell für christliche Offenbarung einzusetzen, muß der Theologe auch eine explizite Kategorie für die Analyse der Forderungen und Behauptungen verschiedener religiöser Texte finden. Zunächst jedoch eine negative Feststellung: Das Problem christlicher Partikularität in der Offenbarung sollte nicht mit Exklusivitätsansprüchen verwechselt und vermischt werden. Tatsächlich ist der Hauptstrang katholischer Tradition in der Theologie mit seinen häufigen Berufungen auf den universalen Heilswillen Gottes in den letzten Jahren relativ wenig gestört worden durch Exklusivitätsansprüche für christliche Offenbarung. Es bleibt indessen notwendig, ein Verständnis

dafür zu gewinnen, unter welchen Umständen und in welcher Weise christliche Partikularität weder Partikularismus noch Exklusivität ist, sondern universal, endgültig und einbeziehend. Dazu aber ist eine weitere Untersuchung mit Hilfe der in Teil I entwickelten Methoden und Hilfsmittel erforderlich.

In Übereinstimmung mit dem oben entwickelten Begriff der Hermeneutik gibt es einen weiteren Erforschung würdigen Begriff: den des klassischen Textes. Wenn sie an zum Kulturgut gehörende Texte herantreten, machen alle zivilisierten Menschen ganz bestimmte Voraussetzungen. Die hauptsächlichsten davon sind folgende: 1. Es besteht ein qualitativer Unterschied zwischen einem klassischen und einem einer bestimmten Periode angehörenden Stück; 2. es besteht die Annahme, daß etwas Klassisches seinem Wesen und Begriff entsprechend ständig einer weiteren Interpretation bedarf, damit man es immer neu auf eine spezielle Situation anwenden kann; 3. ein klassischer Text besitzt – wiederum der Sache und dem Wesen nach – stets die Macht, den Horizont des Interpretieren umzuformen und dabei neue Sinngehalte und Erfahrungsmöglichkeiten zu eröffnen.

Wenngleich diese Annahmen in jeder Kultur eine feste empirische Basis besitzen, bleibt doch die theoretische Schwierigkeit, die Kriterien für die Unterscheidung zwischen Partikularität und Partikularismus, zwischen Universalität und bloßem Universalismus, zu klären und zu erklären. Man mag romantische Vorstellungen des Klassischen mit ihrer etwas verzweifelten Berufung auf den «Genius» und individuelle Neigung zurückweisen und dennoch darauf bestehen, daß Ursprünge und Genus des eigentümlichen Klassischen stets partikulär sind. Was könnte beispielsweise in höherem Maße partikulär sein in Ursprung und Ausdruck als James Joyces *Ulysses*, ein Buch, das einen Tag im Leben von drei Leuten in Dublin darstellt (Bloomsday – 16. Juni 1904)? Und doch verbindet diese Partikularität sich mit einem eigenen Genre zur Erschließung der universalen Gültigkeit dieser modernen Klassik. Die Idee einer rein universalistischen literarischen Klassik ist am besten abzustempeln als eine aufklärerische Hoffnung, die zu einer Illusion der Aufklärung wird. Denn es bleibt die Tatsache, daß alle großen Klassiker unserer Kultur ihre Universalität gerade durch ihre Partikularität erlangen.

In der echten Klassik ist eine ganz außerordentliche, ja paradoxe Spannung zwischen Partikularität und Universalität zu beobachten. Zunächst einmal scheint es dabei zu einem Intensivierungsprozeß in der eigenen Erfahrung zu kommen. Ein Einzelmensch erkundet den Sinn seiner eigenen Erfahrung, seiner eigenen Gemeinschaft, seiner eigenen Tradition bis zu einem

Grad von Intensivierung, in dem das Verlangen nach Ausdruck der Erfahrung Notwendigkeit wird. An dieser Stelle wird ein eigenes Genus (Dichtung, Erzählung, Autobiographie usw.) entdeckt oder erfunden, um diese Erfahrung mit Macht neu auszudrücken (oder nachzubilden, im wahren Sinne einer *Mimesis* als imaginativer Neu-Beschreibung). Denn jeder Mensch kann in der eigenen Vorstellung die Gefühlsnoten, den Sinn und die Erschließung dieser neu möglich gewordenen Art-des-Seins-in-der-Welt erfahren. Das traditionelle Erfordernis des Vorhandenseins-in-Spannung von Energie und Form, Leidenschaft und *Logos* wird im analogen Paradox der Klassik zum Vorhandensein-in-Spannung von Partikularität und Universalität. Tatsächlich tritt die Universalität des klassischen Textes nur dann auf, wenn eine hinreichend leidenschaftliche, intensive partikuläre Erfahrung so weit gediehen ist, daß sie ihre Form, ihren *Logos*, ihr Genus und ihre Universalität findet.

Die religiösen klassischen Texte erfahren denselben Intensivierungsprozeß, dieselbe Allianz des *Logos* mit dem Wagnis der persönlichen Leidenschaft einen Schritt weiter auf derselben Straße der Intensivierung. Denn dann treten jene Grenz-Erfahrungen auf, die für Religion eigentümlich sind, die als erstes unserem Leben eine religiöse Dimension und dann, doch in intensiverer Form, explizit religiöse Erfahrungen einer bestimmten Offenbarungstradition erschließen.

Die klassischen religiösen Texte von Juden und Christen finden den eigenen Ausdruck ihrer religiösen Erfahrung in jener primären Thematik, die sich in den Gattungen der narrativen, prophetischen und hymnischen Schriften, in den Weisheitsschriften, den Gleichnissen und Briefen der Bibel ausprägt. Diese Gattungen erschließen, ohne etwas von den ganzen Komplexitäten und Spannungen einer mit dem *Logos* vereinten religiösen Leidenschaft zu verlieren, einen von der literarischen Gattung kontrollierten Bezug. Dieser Bezug bleibt als transformative Offenbarungserfahrung, die die Erfahrungskonturen, die paradoxen, herausfordernden, ja «anstoßerregenden» und «törichten» Sinngehalte der christlichen religiösen Erfahrung zum Ausdruck bringt. Diese Sinngehalte werden das eine Mal als Konfrontation, ein andermal als Aufruf, stets jedoch als transformative christliche Art des Seins-in-der-Welt, als tief wurzelnder Glaube, als Hoffnung und Liebe im Sinne von *agape* erfahren.

Theologisch klassische Texte haben die schwierigere Aufgabe, einer zweitrangigen reflektierenden Darstellung einen expliziteren Eintritt sowohl in den Prozeß als auch in die Gattung und dadurch die Erfahrung zu ermöglichen. Wenn die stärker begriffliche Sprache des Theologen die Treue zur ursprunghaften religiösen

Sprache und gleichzeitig zu den ebenso leidenschaftlichen Forderungen der authentischen Anliegen der kritischen Vernunft wahr, beginnt derselbe Prozeß der Intensivierung einer personalen Partikularität, der zur Erschließung der Universalität geführt hat: Denn nun taucht eine neue sekundäre Behandlungsform auf, die durch Vermittlung von Reflexion dieselbe, nunmehr zusammenhängende und ansprechende und nicht mehr zusammenhanglose und konfrontative christliche Möglichkeit der Lebensgestaltung erschließt.

Als der Meister des Argwohn jeglicher theologischen Sprache gegenüber hat Sören Kierkegaard betont, daß die Frage nach einer eigenen Gattung zum Ausdruck authentisch religiöser Erfahrung (nach seiner Meinung eine indirekte Redeweise durch verschiedene Gattungen und Pseudonyme hindurch) von den «Theologen» nur allzuoft übersehen wird. Wie Kierkegaards eigenes Werk bezeugt, ist die Gattung leidenschaftlich kritischer Reflexion für den modernen religiösen Intellektuellen, dessen religiöse Erfahrung mit größerer Wahrscheinlichkeit eine Erfahrung vermittelter zweiter Naivität als eine unmittelbarer erster Naivität ist, unerlässlich.

Da selbst ihre negativsten Kritiker zugeben, daß das Alte und das Neue Testament klassische religiöse Texte enthalten, dürfte es ein fruchtbares Unterfangen sein, das Problem christlicher Partikularität im oben angedeuteten hermeneutischen Sinne neu zu formulieren. Denn dann können wir belegen, wie die christlichen Klassiker gleich allen Klassikern, tatsächlich partikulär sind, ohne partikularistisch zu sein, wie sie wirklich universal sind, ohne nur im Sinne des kleinsten gemeinsamen Nenners universalistisch zu sein. In der Tat dienen die Bücher der Schrift dem Christen als die Klassiker, nach denen alle anderen Klassiker beurteilt und umgeformt werden, als die *norma normans non normata* jeglichen christlichen religiösen und theologischen Sprechens. Ist das wirklich derart rätselhaft und verwirrend, wenn man nicht gerade verliebt ist in jenes seltsame Suchen nach einem von jeder Partikularität unberührten Universalismus? Tatsächlich scheint die Verwerfung der höchst partikulären Erfahrungen von leidenschaftlicher Intensität, die das Herzblut unseres Lebens sind, nur weil man von der Voraussetzung ausgeht, sie seien rein «privat», im besten Falle jeder Intuition zu widersprechen. Muß man wirklich die tiefsten Erfahrungen des eigenen Lebens bestreiten – die Erfahrung der Liebe zu einem bestimmten einzelnen Menschen, die Erfahrung religiöser Stärkung durch eine bestimmte Gemeinschaft und Tradition – weil die Erfahrung irgendwie zu partikularistisch erscheint? Der klassische Logos kommt in und durch Leidenschaft; wahre, echte Form durch Ener-

gie; die richtige Gattung durch die Forderungen intensiver persönlicher, gemeinsamer oder traditionaler Erfahrung; die apollinische Erfahrung der Tragödie in und durch die dionysische; das Universale in dem Partikularen und durch dieses. Das Partikuläre beseitigen bedeutet, die reale Möglichkeit einer persönlichen Erfahrung religiöser Intensivierung, wodurch der universale Sinn der Erfahrung erschlossen werden kann, beseitigen.

Dieselbe Art von Analyse gilt, wenn man seine Aufmerksamkeit vom Text auf die Person richtet, auf die in dem Text Bezug genommen ist, also wenn man seine Bemühungen von den Gleichnissen Jesu auf den Jesus richtet, auf den in den Gleichnissen oder in allen späteren neutestamentlichen Texten Bezug genommen ist, die Jesus als den Herrn bekennen. Denn die grundlegenden christlichen religiösen Texte nehmen durch die Vielzahl ihrer Genera und Formulierungen hindurch ständig nicht allein auf die Erfahrung des Christen (radikaler Glaube, Hoffnung und Liebe im Sinne von *Agape*) Bezug, sondern auch auf diesen Jesus von Nazaret als den Christus, auf diesen Christus als den Herrn, als den, der den einen wahren Gott erschließt und offenbart, der nunmehr erkannt werden kann mit aller Kraft einer entscheidenden Offenbarung, als Liebe. Das Ereignis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist das transformative Ereignis einer Person, in und durch deren Botschaft, Leben, Tod und Auferstehung die endgültige Offenbarung, sowohl dessen, was wir sind, als auch dessen, was Gott ist, in endgültiger Form geschieht. Dieses «Ärgernis» der Partikularität wird nur für denjenigen zum Ärgernis des Partikularismus, dessen Erfahrungsverständnis das Zeugnis anderer als Beitrag zur eigenen Erfahrung nicht gestattet. Ein solcher Mensch aber ist – um Aristoteles zu paraphrasieren – kein Mensch, sondern entweder ein Gott oder ein Tier. Den moralischen Ruf der berechtigten Interessen der eigengesetzlichen kritischen Vernunft anerkennen bedeutet für den Menschen kein Verbot oder Hindernis, ein offenbares und transformatives Zeugnis von anderer Seite anzunehmen. Vor allem aber bedeutet es nicht das Zeugnis eines historischen Ereignisses – eines Lebens – ausschließen, eines Zeugnisses, das besagt, daß die tiefste Möglichkeit, die es für Menschen gibt, in der Tat die unmögliche Möglichkeit eines Lebens authentischer Liebe im Sinne der *Agape* ist, wie sie als fortan gegenwärtig durch Gottes Selbstoffenbarung in Jesus, dem Christus, verkündet und offenbart gemacht worden ist.

Die Kategorie des Klassischen sollte daher über Texte hinaus ausgedehnt werden auf solche Ereignisse und Personen, auf die im Text (d.h. in Gegenüberstellung dazu und nicht dahinter) Bezug genommen ist.

Der im ersten Teil entwickelte Erfahrungsbegriff gestattet nicht allein, sondern unterstützt sogar das Zeugnis solcher partikulär intensiver Erfahrungen von Ereignissen und Personen, deren klassischer Status ihnen zugleich universalen und im eigentlichen Sinne offenbarerischen Status bestätigt. Es war kein rein zufälliges Zusammentreffen, daß William James, der an der Revision des Erfahrungsbegriffes mitgearbeitet hatte, in seinem Buch *Varieties of Religious Experience* auch bemüht ist, den Sinn solcher höchst intensiver Formen religiöser Erfahrung wie der der Mystiker und der Heiligen herauszufinden, als der – in der ihnen eigenen Sprache – gegebenen Zeugnisse für das «kraftvolle Leben (*strenuous life*)» schlechthin.

Für jemanden, der die für menschliche Existenz transformative Möglichkeit, wie sie sich in Jesus, dem Christus, erschließt, sei es unmittelbar durch Verkündigung und Manifestation, sei es mittelbarer durch Interpretation und kritische Reflexion, wirklich erfahren hat, besitzt dieses Ereignis die ganze Kraft einer entscheidenden Offenbarung – sowohl Gottes als seiner selbst und wahrhaftig auch des endgültigen Sinnes der Gesamtheit des Wirklichen. Für solche, deren Erfahrungsbegriff empiristisch ist, dürfte sich dieses Ereignis aller Wahrscheinlichkeit nach in einer fundamentalistischen Form Ausdruck schaffen – sei es in theistischem, sei es in atheistischem Sinne. Für diejenigen, deren Verständnis theologischer Rede entmutigend wirkt für eine Reflexion über das Verhältnis zwischen primär religiöser Thematik und sekundär begrifflicher wie reflexiv theologischer Rede, dürfte ein solches Ereignis wohl entweder zu dem eigentümlichen kierkegaardischen Dilemma des Hegelianers oder zum defensiven *Pathos* des neuscholastischen Konzeptualisten führen.

Für diejenigen aber, denen ihr Autonomieverständnis verwehrt, die Aussage des authentischen Zeugnisses, der Martyrer, der Heiligen, anzunehmen, bewirkt dieses Ereignis wahrscheinlich eine Scheidung zwischen Ereignis und Person der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und den existenziellen Sinngehalten der Texte, die dieses Ereignis zum Ausdruck bringen. Für jene aber, deren Erfahrungsbegriff weit genug ist, um zu einer Erforschung intensiver, alter und neuer religiöser Erfahrungen anzuregen, und deren Vorstellung von Hermeneutik hinreichend empfänglich ist für die innere Beziehung zwischen intensiver persönlicher Erfahrung und dem Genus ihres Ausdruckes in klassischen Texten, Ereignissen und Personen, wird die offensichtlich abgenutzte und rein konzeptuelle Kategorie «Offenbarung» zur authentischen Erfahrung. Dann aber wird die Endgültigkeit und Universalität der Offenbarung Gottes in Jesus Christus als zugleich

partikulär und universal und andererseits als weder partikularistisch noch universalistisch erkannt. Wenn solche Menschen dann der korrektiven Wahrheit der sozio-kritischen Kraft christlicher Offenbarung ihre zentrale Rolle belassen, wird die Versuchung verschiedener Richtungen hermeneutischer Theologie, sich in einen reinen Traditionalismus zurückzuziehen, abgewiesen, und die Versuchung empirischer Theologien, rein individualistisch zu werden oder einen schwächlichen Personalismus etwa im Sinne des «neuen Narzißismus» zu züchten, wird gegenstandslos.

Die Offenbarungserfahrung ist stets selbst offenbarisch; die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist von Grund auf erfahrungsmäßig; wenn sie geschieht, so kann sie nur entscheidend und endgültig sein in ihrer Transformation des Selbst und der Welt durch den dabei enthüllten Gott; sie kann nur universal und definitiv sein. Inzwischen sind wir heute dabei, auf theologischem Gebiet Zeugnis von den zahlreichen Wegen eines entschiedenen Pluralismus zu geben. Auf diesen Wegen kämpfen wir alle – durch Theorien über Erfahrung, über Literaturgattung, über Hermeneutik, über Tradition und über Kritik –, um den reflexiven Ausdruck zu finden, der jenem gleichen befreienden Sinn entspricht, jener gleichen enthüllenden und transformativen Möglichkeit, die zuerst Ausdruck gefunden hat in den Gleichnissen Jesu und in den Bekenntnissen der neutestamentlichen Gemeinde, daß Jesus der Herr ist.

Bibliographische Hinweise

Wir haben uns in diesem Beitrag auf folgende Werke gestützt: Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (J.C.B. Mohr, 1965); Paul Ricœur, *Interpretation Theory* (Texas Christian University Press Publications, 1976);

Paul Ricœur, *Hermeneutic of the Idea of Revelation*: Harvard Theological Review, Bd. 70, 1–2 (Januar–April 1977);

Bernard E. Meland (Hg.), *The Future of Empirical Theology* (Chicago 1968).

Für eine ausführlichere Darlegung und Zitierung neuerer Quellen sei der Leser auf mein demnächst (1978) erscheinendes Buch verwiesen: *The Analogical Imagination in Systematic Theology* (Seabury), in dem die Begriffe «klassische» Texte, Ereignisse, Personen und Offenbarung ausführlich entwickelt sind.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

DAVID TRACY

1939 in Yonkers, New York, geboren. Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut. Doktorat in Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Professor für philosophische Theologie an der Divinity School der Universität Chicago. Veröffentlichungen: *The Achievement of Bernard Lonergan* (1970); *Blessed Rage for Order: New Pluralism in Theology* (1975). Beiträge für verschiedene Zeitschriften: Verantwortlicher Redakteur von «*Journal of Religion*» und «*Journal of the American Academy of Religion*». Anschrift: The University of Chicago, Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.