

KLAUS KIENZLER

BEWEGUNG IN DIE THEOLOGIE BRINGEN

THEOLOGIE IN
ERINNERUNG AN
KLAUS HEMMERLE

HERDER

A black and white portrait of Klaus Hemmerle, a middle-aged man with receding hair, wearing a dark suit, white shirt, and dark tie. He is looking directly at the camera with a neutral expression. The background is a dark, textured red.

Klaus Kienzler
Bewegung in die Theologie bringen

Klaus Kienzler

Bewegung in die Theologie bringen

Theologie in Erinnerung an Klaus Hemmerle

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2017
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: © kna 2004

Satz und PDF-E-Book: Meta Systems Publishing & Printservices GmbH, Wustermark

ISBN (Buch) 978-3-451-32656-1
ISBN (E-Book) 978-3-451-82656-6

Inhalt

Einleitung	XI
------------------	----

Teil I:

Vorschau

1 Hemmerle „Thesen zu einer trinitarischen Ontologie“	2
1.1 „I. Neue Ontologie als theologisches und philosophisches Postulat“ ..	4
1.2 „II. Der Einsatz beim unterscheidend Christlichen“	10
1.3 „III. Grundzüge einer trinitarischen Ontologie“	14

Teil II:

Phänomenologie als Methode

Freiburger Phänomenologie	22
2 Aporien der Bewegung – Zeit und Raum	25
2.1 Aporien der Wissenschaften – Bewegung	29
2.2 Aporien der Philosophie – Zeit und Raum (Ricoeur)	32
2.2.1 Zeit von Aristoteles und Augustinus bis zu Kant und Heidegger ..	37
2.2.1.1 Zeit bei Aristoteles	37
2.2.1.2 Zeit bei Augustinus	38
2.2.1.3 Raum und Zeit bei Immanuel Kant	43
2.2.1.4 Zeit und Raum bei Martin Heidegger	47
2.2.1.5 Zeit bei Carl Friedrich von Weizsäcker	60
2.2.1.6 Aporien von Zeit und Raum bei Paul Ricoeur	67
2.2.2 Dialogische und responsive Zeitlichkeit	69
2.2.2.1 Bernhard Waldenfels – responsive Zeitlichkeit	70
2.2.2.2 Emmanuel Levinas – dialogisch diachrone Zeitlichkeit	72
2.2.3 Klaus Hemmerle – Zwischen-Zeiten	86
2.3 Phänomenologie des Raumes	91
Rückblick	99
3 Heinrich Rombach – Strukturontologie	103
3.1 Phänomenologie von Husserl zu Rombach	104
3.2 Strukturphänomenologie	108
3.2.1 Methode der Differentialanalyse – Korrekturgeschehen	108
3.2.2 Formel „Es geht“	113

3.2.3 Grundphänomene	117
3.3 Strukturontologie	123
3.3.1 Strukturverfassung	124
3.3.2 Strukturdynamik	126
3.3.3 Strukturgenese	127
4 Klaus Hemmerle – Strukturtheologie	130
4.1 Phänomenologie der Be-Wegung	130
4.1.1 Formel „Es geht“	133
4.1.2 Grundphänomene	136
4.1.3 Kriterien der Wahrheit	139
4.2 Strukturphänomenologie	141
4.3 Von der Phänomenologie zur Strukturtheologie	145
4.4 Zusammenfassung	148

Teil III:

Offenbarung: Wort Gottes und Glauben

5 Wort Gottes – Offenbarung	152
5.1 „Gott spricht“ – Gott offenbart sich	158
5.1.1 Sprechen – Levinas gegen Heidegger	162
5.1.2 Responsive Philosophie (Waldenfels)	171
5.2 Gotteswort im Menschenwort – Logos Gottes	177
5.2.1 Gotteswort im Menschenwort bei Hemmerle und Levinas	177
5.2.2 Sprechen in Zeit und Raum	181
5.2.3 Zeitlichkeit des Sprechens – inkarniertes Wort (Levinas)	183
5.2.4 Sprach-Raum	189
5.2.4.1 Wort Gottes wird Menschenwort (Hemmerle)	190
5.2.4.2 Inkarniertes Sprechen (Levinas)	195
5.2.4.3 Dativ der Responsivität (Waldenfels)	198
5.2.4.4 Raum der Sprachformen	201
5.2.4.5 Sprechereignis (Waldenfels)	202
5.3 Wort Gottes wird Schrift	206
5.3.1 Wort wird Schrift (Levinas)	207
5.3.2 Schrifthermeneutik nach Ricoeur und Hemmerle	210
5.3.2.1 Vom Wort zur Schrift – Biblische Genera	216
5.3.2.2 Polyphonie der biblischen Botschaft	219
5.3.2.2.1 Erzählung	219
5.3.2.2.2 Offenbarung ist polyphon	223
5.3.2.2.3 Neues Sein – Neue Welt	224
6 Tradition – Topologie des Wortes Gottes	227

7	Christlicher Glaube ist Nachfolge Christi	238
7.1	Biblischer Glaube	241
7.1.1	Alttestamentlicher Glaube	241
7.1.1.1	Absolutes Glauben (Jes 7,9)	243
7.1.1.2	Abraham Vater des Glaubens (Gen 15,6)	246
7.1.1.3	Glauben durch Werke (Neh 9,8)	246
7.1.1.4	Rechtfertigung aus „Glauben allein“ oder „durch Werke“	247
7.1.2	Neutestamentlicher Glaube	249
7.1.2.1	Glaube Abrahams (Röm 4)	250
7.1.2.2	Christologischer Glaube (Röm 10,5–13)	250
7.1.2.3	Klassische Glaubensformel (Hebr 11,1)	252
7.2	Glaube ist Nachfolge Christi	254
7.2.1	Gestalt und Struktur der Nachfolge	255
7.2.2	Nachfolge – Glaube auf dem Weg (Mk 1,15)	255
7.2.3	Struktur der Nachfolge (Lk 5,1–11)	258
7.3	Theologie der Nachfolge	261
7.3.1	Phänomenologie der Nachfolge	261
7.3.2	Theologie der Nachfolge	265
7.4	Theologie – reflektierte Nachfolge	266
	Rückblick	268

Teil IV: Gott und Trinität

8	Gott, „der sich gibt“	272
8.1	Phänomenologie des Gebens und des Seins	272
8.1.1	Gebefall Dativ	274
8.1.2	Geben biblisch	277
8.1.3	Philosophie des Gebens	278
8.1.3.1	Heidegger – „Es gibt“ Sein und Zeit	283
8.1.3.2	Levinas – vom „Es gibt“ zum „Geben“	286
8.1.3.3	Waldenfels – Dativ der Responsivität	294
8.1.3.4	Hemmerle – Ansatz beim Verbum Geben	298
8.1.4	Sein als Gabe	299
8.2	Von Gott sprechen – Biblische Hermeneutik (Ricoeur)	303
8.2.1	Der Gottesname (Ex 3,14–15)	310
8.3	Trinität – Liebe als Sich-Geben	321
8.3.1	Trinität nach Gisbert Greshake	322
8.3.2	Von Gott zur Trinität – vom Geben zum Sich-Geben (Hemmerle)	327
8.3.2.1	Zeitlichkeit der Trinität	332
8.3.2.2	Sich-Geben – Trinität	336
8.3.2.3	Kritik an der klassischen Trinität	343

8.4 Gott Vater als Schöpfer	345
8.4.1 Schöpfung – Kontraktion bei Levinas	345
8.4.2 Gottes Allmacht	350
8.5 Die Eigenschaften Gottes	352
Rückblick	354

Teil V:

Jesus Christus – Christologie

9 Jesus Christus	358
9.1 Jesus der „treue Zeuge“	358
9.2 Biblisches Zeugnis	359
9.2.1 Biblischer Zeugnisbegriff (Ricoeur)	359
9.3 Zeugnis vom irdischen Leben Jesu	367
9.3.1 Die Frage nach dem historischen Jesus	371
9.3.1.1 Der Bibelwissenschaftler fragt nach dem Historischen	372
9.3.1.2 Der frühe Heidegger fragt nach dem Historischen	373
9.3.2 Zeiten und Orte des Lebens Jesu	378
9.3.2.1 Kairologie: Zeit-Dimensionen des Lebens Jesu	381
9.3.2.1.1 Gottesherrschaft (Mk 1,15)	382
9.3.2.1.2 Das Heute (Lk 4,16–21)	391
9.3.2.1.3 Zeitverständnis und Eschatologie des Johannes	392
9.3.2.2 Topologie: Raum-Dimensionen des Lebens Jesu	396
9.4 Martyrium in Kreuz und Auferstehung	405
9.4.1 Das Kreuz	406
9.4.1.1 Von der Gottesherrschaft zum Kreuz	408
9.4.1.2 Der leidende Gottesknecht im Alten Testament	410
9.4.1.3 Kreuz als Stellvertretung – Sühne und Opfer	415
9.4.2 Auferstehung und österliches Leben	419
9.4.2.1 Zeitlichkeit der Auferstehung	420
9.4.2.2 Räumlichkeit des österlichen Lebens	422
9.5 Christus des Glaubens	424
9.5.1 Offenbarungsformel und Gottesnamen	428
9.5.2 „Εγὼ εἶμι“ bei Johannes	429
9.5.3 Christologische Hoheitstitel	431
9.6 Philosophie des Zeugnisses	433
9.6.1 Zeugnis in den Philosophien von Heidegger – Levinas – Ricoeur	435
9.6.1.1 Bezeugung des Selbst (Heidegger)	435
9.6.1.2 Zeugnis der „Herrlichkeit“ (Levinas)	436
9.6.1.3 Zeugnis responsiv (Waldenfels)	445
9.6.2 Zeugnis – Spiegelgeschehen der Theologie nach Hemmerle	449
9.7 Christologie – Geheimnis Jesu Christi	451
9.7.1 Un Dieu homme? – Levinas	451
9.7.1.1 Gott-Mensch und Inkarnation	453

9.7.1.2 Stellvertretung	457
9.7.2 Gott wird Mensch – Christologie	464
9.7.2.1 Inkarnation – Chalkedon	464
9.7.2.2 Kreuz und Auferstehung	475
9.7.2.2.1 Kreuz	475
9.7.2.2.2 Auferstehung	482
9.8 Verkündigung Jesu – Gleichnisse vom Reich Gottes	485
Rückblick	494

Teil VI: Heiliger Geist

10 Geist – Heiliger Geist	496
10.1 Philosophie des Geistes	497
10.1.1 Pfingsten – Geist bei Rombach	497
10.1.2 Perichorese in Philosophie und Theologie	501
10.2 Geist in der Theologie der Gabe	504
10.3 Inspiration – Sprechen Gottes	508
10.3.1 Inspiration (Levinas)	508
10.3.2 „Rückverwandlung in lebendiges Wort“ (Ricoeur)	514
10.3.3 Kierkegaards Beitrag (Biser)	520
10.3.4 Hemmerles Anregungen	523
10.4 Gnade – Gabe des Heiligen Geistes	525
10.4.1 Rahner – Gnade als Selbstmitteilung Gottes	526
10.4.2 Ricoeurs Beitrag (Veronika Hoffmann)	529
10.4.3 Gnade – responsive Anleihe bei Waldenfels	531
10.5 Communio – Kirche	533
10.5.1 Pneumatische Ekklesiologie	533
10.5.2 Communio der Kirche	535
11 Soteriologie – Gerechtigkeit und Barmherzigkeit	540
11.1 Erlösung durch Gerechtigkeit und Barmherzigkeit	540
11.1.2 Anselms Satisfaktionslehre	541
11.1.3 Liebe und Gerechtigkeit nach Ricoeur	546
11.2 Bo J. Holm über Rechtfertigung	552
11.3 Der „barmherzige Samariter“ nach Biser	559
Barmherzigkeit bei Papst Franziskus	561
12 Kirche – Ekklesiologie	562
12.1 Geist und Recht in der Kirche	564
12.1.1 Geist und Recht nach Lumen gentium 8	564

Inhaltsverzeichnis

12.1.2 „subsistit“ nach Ratzinger	566
12.2 Epikletische Kirche	570
12.2.1 Mysterium der Kirche	570
12.2.2 Ursakrament Kirche – communio	572
12.2.2.1 Eucharistie als Quelle und Höhepunkt der Kirche	572
12.2.2.1.1 Einsetzungsberichte	574
12.2.2.2 Gabegeschehen der Eucharistie	578
12.2.2.2.1 Geber der Gabe	580
12.2.2.2.2 Gabe der Eucharistie	580
12.2.2.2.2.1 Transsubstantiation	580
12.2.2.2.2.2 Transsubstantiation nach Ratzinger	581
12.2.2.2.2.3 Welche Gabe?	583
12.2.2.2.3 Empfänger	584
12.2.3 Epikletische Kirche	586
12.2.4 Creatura Verbi – missio	588
12.3 Institution Kirche	590
12.3.1 Treue Gottes als Fundament der Kirche	591
12.4 Kirchenräume	593
13 Rückblick	595
Abkürzungen	617
Literaturverzeichnis	621
Sachregister	635
Personenregister	642

Einleitung

„Bewegung in die Theologie bringen“. Der Titel will kein Aufreißer sein, sondern ist wörtlich gemeint. Bewegung in die Theologie bringen, meint, auch in die Theologie Bewegung bringen. Es gibt zwei Zustände, Bewegung und Ruhe, Gehen und Stehen usw. Diese beiden Zustände sind aber nicht nur für das Leben, alles Werden und Vergehen, entscheidend, sondern auch für das Denken. Denken kann sein ein Stillstellen, ein Feststellen, ein Fixieren u. ä., oder es kann versuchen, in die Bewegung einzusteigen, sie mitzumachen.

Bewegung in die Theologie bringen, damit ist gemeint, dass in der Theologie Bewegung vor allem still gestellt wird, nicht weil die Theologen sich nicht bewegen wollen, sondern weil die Wissenschaft der Theologie insgesamt Bewegung vermeidet. Und nicht nur die Theologie. Bewegung ist eine Grundform allen Daseins und auch des Denkens. Aristoteles hat seine Philosophie mit der Besinnung auf die Bewegung begonnen. Er hat überall Bewegung (κίνησις) gesehen und wollte sie philosophisch und wissenschaftlich erforschen. Heidegger spricht von Bewegung. Bewegung meint einen Weg gehen. Bewegung hat mit der Grundform aller Wissenschaften, der Methode, ein Gemeinsames, den „Weg“. Methode ist griechisch Met-hodos (μέθ-ὁδος), „Weg zu etwas hin“ oder Weise des Gehens, die „Vor-Gehens-Weise“. Jede Wissenschaft ist von ihrer Vorgehensweise bestimmt. Methode ist somit die Vor-Gehens-Weise der Bewegung, die Weise, wie eine Wissenschaft vorgeht, die Beschreibung ihres Weges oder Ganges. Vorausgesetzt ist allerdings, dass sich die Wissenschaft als Bewegungs-Lehre versteht, oder einen Weg voraussetzt und einen Weg gehen will, sich also wirklich bewegen will. Das ist aber nicht selbstverständlich. Denn Wissenschaft ist weithin ein Stillstellen von Bewegung durch Begriffe und Definitionen. Nicht anders die Theologie. Und um diese Bewegungslosigkeit der Theologie geht es.

Theologie einmal anders zu betreiben, hat einen inneren Grund: Eine bestimmte Art des Theologietreibens scheint an ein gewisses Ende gekommen zu sein; die Tradition und Routine, die sich in der Theologie – ohne kritisches Bedenken – breit gemacht hat. Der innere Grund ist ein relativ einfacher: Die Theologie vermag „Bewegung“ nicht zu denken. Das betrifft nicht nur die Theologie, sondern einen wesentlichen Teil des abendländischen Denkens. Aber für die Theologie ist dieser Ausfall besonders gravierend. Die provozierende Aussage von Klaus Hemmerle dazu lautet: „Keine andere Wahrheit ist zeitlicher als die des Religiösen“ (Wahrheit 183). Ob das in der Tat nicht auch für den christlichen Glauben gilt? Wenn schon der Gottesname in Ex 3,14 kein fester Name ist, sondern einen (zeitlichen) Geschehenszusammenhang von Gott und Mensch benennt? Und wenn die Person Jesu nicht „historisch“ fixiert werden kann, sondern eine „eschatologische“ Größe ist? Und so weiter mit den großen und unterschiedlichen Themen der Theologie. Theologie ist die Reflexion auf „Bewegung“, besser auf Bewegungen und Beziehungen, nicht nur der Geschichte des Christentums, sondern auch seiner wesentlichen Gehalte wie Trinität, Christologie, Erlösung usw.

Worauf stützt sich die befremdliche und doch einfache Behauptung, Theologie (wie andere Wissenschaften) dürften sich schwer tun, „Bewegung“ zu denken. Das geht aus den einleitenden Sätzen eines Artikels über „Bewegung“ im *Handbuch phi-*

losophischer Grundbegriffe hervor: „Bewegung im eigentlichen Sinn ist nicht definierbar oder begrifflich exakt fassbar. Charakteristisch für jeden Versuch einer Begriffsbestimmung ist die Paradoxie, dass einerseits feste Grenzen gezogen werden sollen, andererseits aber Bewegung gerade Vollzug und somit Verneinung jedes Statischen ist. Der Bewegungsbegriff muss sich gleichsam selbst bewegen, um dem Bewegungsvollzug nachzukommen“.¹ – Also hier ist das Problem deutlich ausgesprochen: Bewegung kann nicht in Begriffe gegossen und so definiert werden. Bewegung ist gerade Verneinung des Statischen.

Mit dieser Aussage ist zugleich das Motiv verbunden, Theologie einmal anders als bisher zu betreiben: Theologie wird vor allem statisch betrieben, dem entspricht der überwiegend feststellbare Zug, vor allem die Anstrengung der Begriffe voranzutreiben, ohne damit die Sache der Theologie wirklich voranzubringen. Dem steht die provozierende Aussage Hemmerles von der Zeitlichkeit des Religiösen und des Glaubens entgegen; denn Zeit ist die Grundform der Bewegung. Die Aussage mag befremdlich erscheinen. Sie wird deutlicher, wenn eine Aussage Heideggers zur Erfahrung des Urchristentums bedacht wird, die frühen Christen hätten nicht nur ‚in der Zeit gelebt, sondern die Zeit selbst gelebt‘. Diese Zeiterfahrung sollte für den christlichen Glauben und die Theologie überhaupt gelten. Die Aussagen Hemmerles und Heideggers werden in dem vorliegenden Buch ein wichtiges Motiv sein. Peter Hünermann nennt die Theologie „*Interpretatio temporis*“.²

Nun liegen zwei Ansätze vor, ein philosophischer und ein theologischer, die zum Ausgang ihres Denkens ausdrücklich die „Bewegung“ machen. Heinrich Rombach nennt seine Strukturontologie eine „Philosophie bzw. Ontologie der Bewegung“.³ Klaus Hemmerle ist so sehr von der Strukturphänomenologie Rombachs angetan, dass er sich in weiten Teilen auf dessen philosophisches Denken theologisch eingelassen hat. Hemmerle spricht hinsichtlich der Philosophie und Theologie heute deutlich aus: „Unsere Frage heißt also nicht mehr wie im Mittelalter: *Wie ist* alles?, sondern: *Wie geht* alles, wie spielt es sich ab und spielt alles zusammen? Die Frage nach dem Geschehen und in der Konsequenz nach der Geschichte hat die Führung übernommen. Der mittelalterliche Mensch stand in einer gefügten Ordnung, und vor ihm stand das Seiende, das er betrachten konnte, um in dieser Betrachtung sich über es hinaustragen zu lassen ins Ganze und übers Ganze, in dessen gewährenden Grund und Sinn. Wir finden uns, ohne Stand, in der *Bewegung* [kursiv – KK], im Vorgang, und nur in dieser Bewegung und in diesem Vorgang erschwingen wir den Zusammenhang, das Ganze. Nicht das Seiende trägt uns zum Sein, sondern im Fortgang, im Geschehen legt Sein sich uns aus, spricht Sein sich uns zu“ (Vorspiel 64).

Beide zitierten Werke, die *Strukturontologie* von Heinrich Rombach wie die *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* gehören hier neben anderen Werken zu den Grundbüchern.

¹ Norbert Herold, Art. „Bewegung“, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe 1, München 1973, 209.

² Hünermann, Peter (2013), Gottes Handeln in der Geschichte. Theologie als Interpretation temporis, in: Bausenhart, Guido u. a. (Hg.) (2013), Theologie und Phänomenologie im Gespräch. Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle, Freiburg, 560–592.

³ StO 9f; StA 102.

Rombachs Ansatz ist die *Strukturphänomenologie*. Entsprechend könnte Hemmerles Ansatz Strukturtheologie genannt werden. Damit ist zunächst die Methode genannt, die Phänomenologie im Sinne Rombachs, die auch in Hemmerles Theologie Eingang gefunden hat. Die Besinnung auf die Methode ist diesem Buch sehr wichtig. Besinnung auf die Methode sollte der Theologie überhaupt wichtig sein. Es kann nicht sein, einfach los zu theologisieren, ohne sich über das Wie klargeworden zu sein. Im Rückgriff auf Rombachs Rede können in der heutigen Theologie vor allem zwei große Methoden, Vor-Gehens-Weisen, benannt werden: einmal die ‚Substanz‘-Theologien und dann die ‚System‘-Theologien. Die Substanztheologien sind weit verbreitet, die Systemtheologien sind neueren Datums. Beide Formen von Theologien werden aber der Grundfrage dieses Buches nicht gerecht, da sie nicht vermögen, die Formen von Bewegung, wie sie in der Theologie von Bedeutung sind, zur Sprache zu bringen. Letztlich sind sie statisch und können die Dynamik von Bewegungen nicht darstellen. Beide Formen werden später zu behandeln sein.

Michael Böhnke hat das Motiv dieses Buches gut benannt: „Für die Reformulierung des klassischen Seinsverständnisses durch deren Transformation in *eine Ontologie der Beziehung und Bewegung* [kursiv – KK] findet Hemmerle in der Rombachschen Strukturontologie die formalen Denkkategorien“. ⁴ Für dieses Buch nehme ich einen herausragenden Fall von Substanztheologie, nämlich die Joseph Ratzingers, des späteren Papst Benedikt XVI. Es geht mir dabei nicht, um es gleich zu sagen, um irgendwelche Polemik, sondern um dieses bestens geeignete Beispiel zu zeigen, wie das Substanzdenken (nicht nur bei Joseph Ratzinger) die ganze Theologie durchdringt und welche weitreichenden Folgen dieses Denken für die großen Themen der Theologie hat. Für die Systemtheologien ist es nicht möglich, entsprechende Beispiele zu nennen. Das hängt vor allem damit zusammen, dass idealistische oder nachidealistische Systemtheologien im katholischen Bereich kaum Chancen hatten, wenn man einmal von der Tübinger Schule absieht. Es mag nur ein Hinweis auf die neuere Gemeinsamkeit der Berufung auf eine „Letztbegründung“ der Philosophie und Theologie gegeben werden. Im Rückgriff auf den Deutschen Idealismus hat vor allem Hansjürgen Verweyen, mit besonderer Berücksichtigung von Fichte, die „Letztbegründung“ für die Theologie maßgeblich gemacht. ⁵

Wenn es nicht die Substanz- und nicht die Systemphilosophie bzw. -theologie ist, welche Methode empfiehlt sich dann für das Grundproblem des Buches, die Beschreibung der Bewegung? Rombach und Hemmerle betreiben Phänomenologie. Phänomenologie sucht einen Mittelweg zwischen Substanz und System zu gehen, d. h. überhaupt einen Weg zu gehen zwischen zwei Extremen, nämlich entweder bei einem Bestand, der Substanz, oder einem Ganzen, dem System, zu beginnen. Das hat Folgen für die Sprache des Folgenden. Bertrand Russel nannte es einen „metaphysischen Irrtum“ anzunehmen, die Wirklichkeit der Welt folge eins zu eins der Struktur der

⁴ Böhnke, Michael (2000), Einheit in Mehrursprünglichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle (Bonner Dogmatische Studien 33), Würzburg, 114–118, 132–136.

⁵ Verweyen, Hansjürgen (1991), Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf, 182–255.

normalen Sprache, der Sprache der Substanzphilosophie. Die Hinwendung zur Phänomenologie hat deshalb auch zur Folge, die Theologie in der nicht üblichen aristotelischen Sprache vorzutragen, sondern in erneuerter Form, die der phänomenologischen Bewegungsgestalt der Vorgänge angemessener ist.

Dieses Buch hat die Absicht, die theologischen Anregungen Klaus Hemmerles zu sichten und daraus den Entwurf einer erneuerten Theologie vorzulegen. Hemmerle hat nie eine gesamte Theologie ausgearbeitet. Er hat als Professor Vorlesungen im Fach Fundamentaltheologie in Bochum und Religionsphilosophie in Freiburg gehalten. Dazu hat er zahlreiche Bücher veröffentlicht, viele Vorträge und eine Reihe wichtiger Artikel verschiedensten Themen gewidmet. So ergibt sich ein bunter Teppich an anregenden Gedanken für die Theologie in unterschiedlicher Bedeutsamkeit. Sie sollen systematisch zu einem Gesamtbild der Theologie gesammelt werden. Es hat sich gezeigt, dass dort, wo Hemmerle Themen aus unterschiedlichen Gründen nicht zu Ende dachte, es sehr anregend ist, auf andere philosophische und theologische Konzepte zurückzugreifen. In Frage kamen dabei vor allem Phänomenologen wie Heidegger, die Franzosen Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur und Bernhard Waldenfels, der der Französischen Phänomenologie nahesteht. Das mag nicht von ungefähr sein, denn Hemmerle kannte, außer Waldenfels, alle, hielt Vorträge und diskutierte mit ihnen, obwohl er sich aus Zeitmangel nicht wie gewünscht in ihre umfangreichen Werke einlesen konnte.⁶ Aber es war deutlich, dass man sich gut verstand und sich gut miteinander austauschen konnte. Da es sein mag, dass nicht alle genannten Phänomenologen bekannt sind, werde ich sie bei Rückgriffen auf ihre Beiträge bisweilen länger zitieren, um einen Gedanken nicht nur punktuell aufzugreifen, sondern ihn ausführlicher mitvollziehen zu können.

Entsprechend diesen Hinweisen ergibt sich die Anlage des Buches. Es bedarf eines größeren Anweges, um in die genannte Problematik einzuführen und danach zu den sachhaltigen theologischen Themen zu kommen. Natürlich ist es möglich, das eine oder andere Thema zu überspringen, um zu einem besonders interessierenden Thema zu gelangen. Aber es dürfte schwierig sein, den ganzen Gedanken ohne seine Grundlegungen zu erfassen. Dementsprechend wird im I. Teil eine Vorschau auf die Philosophie und Theologie Hemmerles mit einer ersten Interpretation seines kleinen, aber zentralen Büchleins *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* gegeben. Danach wird der II. Teil die Problematik des Buches, Bewegung in die Theologie zu bringen, ausführlich vortragen, da mit ihr das Problem der Themen von Zeit und Raum gegeben sind, den kritischsten philosophischen Themen. Danach wird in II.3–4 der Versuch gemacht, wenigstens anfänglich einige Grundideen der Philosophie Heinrich Rombachs und danach der Theologie Klaus Hemmerles vorzulegen. Erst dann werden wir zu den großen Themen der Theologie kommen. Zuerst wiederum in einem III. Teil zum eigentlichen Methodenproblem der Theologie, nämlich dem Wie ihres Vorgehens, dem Wie der Kundgabe der „Offenbarung“ im Wort Gottes, in der „Schrift“ und in der „Tradition“. In den Teilen IV–VI schließlich werden wir den Blick auf die

⁶ Etwa der Vortrag 1983 in Simpelfeld (NL) im Gespräch mit Levinas und Ricoeur (AS II, 224–237); Vortrag und Kommentar zu Beethoven mit Levinas 1984 in Wahlwiller (NL) (AS II, 258–279); Diskussion mit Levinas u. a. in Rolduc (NL) (AS V, 326–340).

großen theologischen Sachthemen richten wie Gotteslehre, Christologie, Pneumatologie, Soteriologie und Ekklesiologie, um wenigstens die neuen Verstehens- und Lesemöglichkeiten einer Theologie der Bewegung in Grundzügen aufzuzeigen.

Das vorliegende Buch ist kein Handbuch der Theologie. Es ist von seiner Anlage her ein „work in progress“. Es ist Stufe für Stufe entstanden. Der Antrieb dazu war, die Theologie einmal im Blick auf eine erneuerte Methode und Sprache durchzugehen. Die Methode ist eine erneuerte Phänomenologie, wie sie bei den französischen Phänomenologen vorliegt und bei Heinrich Rombach vorgetragen wird. Damit wird die Sprache auch eine andere, eine nicht von der klassischen Tradition durchformte Sprache der Substanz sein. Es bedarf zur Darstellung einer neuen Sprache der Theologie. Der „Rückblick“ (Abschnitt 13) und der Blick auf die Folgen für die Theologie am Ende des Buches mögen als eine Zusammenfassung in Kurzform dienen.

Teil I:

Vorschau

1 Hemmerle „Thesen zu einer trinitarischen Ontologie“

Ernsthafte kritische Anfragen an die heutige Theologie sind erstaunlicherweise vor allem bei Studien zur Trinität entstanden. Stellvertretend dafür sei nur die umfangreiche Studie von Gisbert Greshake *Der Dreieine Gott* genannt. Vor diesem Hintergrund mag interessieren, ob Klaus Hemmerles kleine Schrift *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* davon bereits etwas enthält und wie er darauf antwortet. Die Schrift *Thesen* ist Hemmerles programmatischste. Sie mag als erste Einführung in seine Theologie dienen, eine erste Vorschau bieten über die Schritte und Themen, die Hemmerles Theologie und Philosophie insgesamt charakterisieren.

Der Titel der *Thesen* mag zuerst verwirren. Genannt wird ein Hauptstück der Theologie, die Trinität, und ein Hauptthema der Philosophie, Ontologie. Ist aber Trinität nicht ein Spezialthema der christlichen Theologie? Wie kann damit ein Zugang zur Theologie Hemmerles verbunden werden? Und ist Ontologie nicht die Bezeichnung einer Tradition der abendländischen Philosophie, die heute nicht mehr den Konsens der Philosophie findet? Für das Vorhaben dieses Buches ist aber wichtig zu bemerken, dass eigenartiger Weise gerade die Kritik an der klassischen Trinitätstheologie die Kritik an entscheidenden Denkschemata der Theologie wie Substanz- und Systemdenken hervorgebracht und befördert hat. Im Folgenden sollen die *Thesen* nicht ausführlich kommentiert werden, die zentralen Inhalte der Theologie Hemmerles nur genannt, dagegen seine Methode und Denkweise in den Blick genommen werden. Die zentralen Themen der Schrift werden dabei kurz angesprochen; eine gründlichere Behandlung der Theologie wird später im thematischen Teil vorgetragen werden.

Es ist wichtig zu wissen, dass der Anlass der Schrift ein kürzerer Geburtstagsbrief Hemmerles an Hans Urs von Balthasar zu seinem 70. Geburtstag war. Die kleine Schrift *Thesen* ist die ausführlichere Erläuterung dessen, was Hemmerle dort dicht und kürzer aus Anlass des Jahrestages des großen und von ihm sehr geschätzten Theologen zum Ausdruck gebracht hatte.¹

Hemmerle formuliert, was ihn am Werk Balthasars beeindruckte: „In seinem Werk begegnet mir die Alternative zu einem bloß anthropologischen Ansatz der Theologie, der Gott in die Bedürfnisse und Verständnismöglichkeiten des Menschen hinein verrecknet, aber auch zu einem statischen und deduktiven theologischen Denken, das die Heilsereignisse zu Exempeln einer in sich stimmigen Metaphysik degradiert“. Diese Fähigkeit Balthasars sieht er in der „Dynamik eines geschichtlichen Denkens, [den] Perspektiven eines verwandelten Seinsverständnisses [...]. Mit der Theologie werden Philosophie und Spiritualität neu.“ Hemmerle sucht wie Balthasar nach der Mitte, die genannten Positionen zu vermeiden. Diese käme nicht von „irgendwoher, sondern aus der Mitte unseres Glaubens, aus dem trinitarisch gelesenen Christuser-

¹ Vgl. Böhnke, *Einheit*, 171, 176.

eignis. Treibt dieser Impuls eines Hans Urs von Balthasar nicht hin zu einer neuen, zu einer trinitarischen Ontologie?“ Das ist Hemmerles Frage und Anstoß des Büchleins.²

In diesem kurzen Vorwort sind bereits einige wichtige Hinweise gegeben, wie die *Thesen* zu lesen sind. Zunächst mag der Titel etwas befremden: Es sind die beiden Stichworte „Ontologie“ und „Trinität“ genannt. Kann daraus etwas Aktuelles und Vorausweisendes zur Theologie entstehen? Aber Hemmerle deutet gleich an, „Ontologie“ nicht als bereits bekannten Traktat aufzufassen, sondern sich auf das verwandelte „Seinsverständnis“ bei Balthasar einzulassen. Wir werden sehen, dass Heinrich Rombach in der *Strukturontologie* ebenfalls von „Ontologie“ gesprochen hatte, um zugleich immer wieder zu betonen, dass er damit das altbekannte Denken geradezu aufbrechen wollte.³

Etwas Ähnliches ist zu sagen zu dem Stichwort „Trinität“. Es ist an Karl Rahner mahndendes Wort zu erinnern, das zentrale Glaubensbekenntnis zur Trinität sei in weiten Teilen der Kirche zu einem rituellen Gerede geworden, obwohl es doch das zentrale Geheimnis des christlichen Glaubens zum Ausdruck bringe. In der Tat stimmt Hemmerle mit Balthasar und darin mit Rahner überein, „das trinitarische Geheimnis [sei] für das Ganze der Theologie und der christlichen Sicht des Menschen und der Welt [relevant]“.⁴ Mit anderen Worten ist Gisbert Greshake zuzustimmen, dass alle Aussagen christlichen Glaubens letztlich trinitarischen Charakter tragen müssten.⁵ Wie diesem Anspruch zu entsprechen ist, wird sich erweisen.

Das Vorwort lässt auch schon etwas erkennen von Hemmerles charakteristischem theologischen Ansatz. Er nennt zu Beginn oft gängige theologische Ansätze, die sehr wohl ein gewisses Recht in der Theologie hätten, aber kein exklusives; andere Ansätze hätten aus anderer Hinsicht ebenso ein Recht. Im Vorwort nennt er die beiden weit verbreiteten Ansätze, den anthropologischen und den theozentrischen, die Balthasar bekanntlich vor allem beschäftigt haben, wobei er sich auf keinen von ihnen festlegt, sondern eine größere Perspektive, eine ‚Mitte‘, suchte. Wo Ansätze Alleinvertretungsansprüche anmelden, gerinnen sie zu Systemen, ein bekanntes Schema der Systematischen Theologie. Hemmerle hat immer wieder die gängigen Wege der Systematischen Theologie genannt, um einen weiteren Weg, eine Mitte, zu finden.

Hemmerle sieht diese Möglichkeit in Balthasars Werk grundgelegt in dessen innerer „Dynamik“ des Denkens, seiner Befähigung zu „geschichtlichem Denken“. D. h. Hemmerle sieht in Balthasar ein dynamisches, Geschichte übergreifendes und verwandelndes Denken am Werk. Und in der Tat ist Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit eines der zentralen und bewegenden Motive des Denkens Hemmerles. Es sei wieder erinnert an Hemmerles Wort, dass nichts so zeitlich sei wie das Religiöse. Und wiederum nennt Hemmerle eigenartigerweise den Motor dafür die trinitarische Gründung in Balthasars Theologie. Ohne Zweifel fühlt sich Hemmerle einem solchen Den-

² Hemmerle, *Thesen*, 7–8 (Vorwort).

³ Vgl. Lorenz, Dominik (2013), *Das Phänomenologieverständnis Heinrich Rombachs*, in: Bausenhardt, *Phänomenologie*, a. a. O., 127–150, hier 138–140.

⁴ Rahner, Karl, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: *MySal II*, 319f; s. Hemmerle, *Leben*, 33.

⁵ Greshake, *Dreieine*, 15.

ken besonders verbunden. Wie löst Hemmerle selbst einen solchen Anspruch ein? Was bedeutet für ihn Zeitlichkeit? Was Geschichtlichkeit?

Mit diesen wenigen einführenden Bemerkungen ist bereits einiges zum Programm und Inhalt des kleinen Büchleins der *Thesen* angedeutet. Im Folgenden soll eine erste Übersicht über Anlage, Vorgang und Inhalt der kleinen Studie gegeben werden, um einen ersten Einblick in Hemmerles Theologie zu geben und die wichtigsten Stichworte seines Denkens zu nennen.⁶ Ich folge dabei dem großen Dreischritt, die Hemmerle selbst den *Thesen* mitgegeben hat.

1.1 „I. Neue Ontologie als theologisches und philosophisches Postulat“

Hemmerle beginnt mit der Forderung nach einer neuen Ontologie. Die klassische Ontologie ist in Bewegung geraten. Sie gab Antwort auf die Frage: Was ist Sein? Und was ist das Seiende in sich? Diese Frage greift aber für ein heutiges Verständnis der Philosophie und Theologie zu kurz: „Unsere Frage heißt also nicht mehr wie im Mittelalter: Wie *ist* alles?, sondern: Wie *geht* alles, wie spielt es sich ab und spielt alles zusammen? Die Frage nach dem Geschehen und in der Konsequenz nach der Geschichte hat die Führung übernommen“ (Vorspiel 64). Oder mit Heinrich Rombach: „Das ‚Seiende‘ ‚ist‘ nicht, sondern es ‚ergibt sich‘. Es ist nur in dieser seiner Dynamik zu fassen, einer Dynamik, die an die Stelle der Ontik tritt. Dass die Begriffe *Bewegung* [kursiv – KK] und Kraft jetzt von entscheidender Wichtigkeit werden, hat seinen Grund in dieser Umgestaltung der Ontologie in Dynamik“ (SSS I 291).

Mit anderen Worten ist ein neues Denken und eine neue Methode gefordert. Ein statisches Denken reicht nicht mehr aus; an seiner Stelle ist ein dynamisches Denken nötig. Die klassische Ontologie erreicht die Wirklichkeit, das Leben, nicht mehr. Gefragt ist das Wirken und Geschehen, das Leben selbst; oder eben die Grundform des Lebens: „Bewegung“.

Wie aber Bewegung beschreiben und denken? Die klassische Frage: Was ist Bewegung? greift ja gerade ebenfalls zu kurz. Hemmerle mustert im 1. Teil der *Thesen* einige Antworten und Ansätze durch, welche die Theologie auf die sie bewegenden Fragen gibt. Es sind vor allem systematische Antworten. Bewegung stellt die klassischen Antworten aber gerade vor die genannten Probleme. Es bedarf einer neuen Denk- und Erkenntnisweise. Auch neue und nicht vorgesehene Ereignisse und Bewegungen bedürfen eines neuen Zugangs und einer erneuerten Zugangsweise. Vor allem bringen für Hemmerle Jesus Christus und das Evangelium etwas völlig Neues. Für ihn wird das Neue unüberhörbar im Auftakt des Evangeliums angesagt: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,15). Am Anfang seines wichtigen Artikels *Die Wahrheit Jesu* mustert Hemmerle die gängigen Wege und Erkenntnisweisen durch, um zu eruieren, welche Methode tatsächlich „Neues“ zu denken vermag.

⁶ Vgl. die Übersicht bei Böhnke, Einheit, 53–63.

Hemmerle findet keine geeignete Methode und optiert deshalb für eine neue Weise der Wahrheitsfindung. Bei Hemmerle wie bei Rombach ist es die „Differentialanalyse (oder) -interpretation“. Hemmerle führt diese bald zu Anfang der Schrift ein (Thesen 133). Für Rombach ist die „Differentialinterpretation“ die Methode, die der „Phänomenologie der Bewegung“ entspricht (StO 144).⁷ Die gesuchte Methode ist die Phänomenologie, allerdings in erneuerter Form. Im Folgenden sei in der Relecture der *Thesen* aufgezeigt, wie die kleine Schrift insgesamt phänomenologisch vorgeht. Die drei großen Abschnitte folgen einem phänomenologischen Dreischritt, wie aufzuzeigen sein wird.

Auf die Bedeutung der Differentialanalyse werden wir noch ausführlich zu sprechen kommen. Vor allem wird sie in der *Strukturphänomenologie* Rombachs die führende Methode sein. Differentialanalyse und -interpretation ist nach Rombach die „Methode der Phänomenologie“. In der Tat ist es die erneuerte Art, die Methode der Phänomenologie zu beschreiben. Die Methode der Phänomenologie kann nach Husserl folgendermaßen kurz zusammengefasst werden: Phänomenologie vollzieht eine Grundoperation, eine Handlung, die eine Bewegung vollführt. Es sind die Bewegungen der Reduktionen und der Konstitution. Die „Reduktionen“ der Phänomenologie, die phänomenologische, eidetische und transzendente Reduktion, sind Grundoperationen, welche die Bewegungen ‚zurück zu den Sachen‘ leiten. Intentionalität und Konstitution sind dabei die beiden Grundbewegungen, welche die Phänomenologie ausführt. In ihrem Vollzug ereignet sich Wissen. Intentionalität bezeichnet die „signifikative Differenz“ (Waldenfels), sie zeigt „etwas als etwas“ auf (das entspricht der Unterscheidung Freges von Sinn und Bedeutung). Mit anderen Worten geht die Intentionalität auf die Differenzen, wie etwas vor einem größeren Kontext oder Horizont erscheint: etwas als etwas. Die „Konstitution“ zeigt die Genese des Phänomens auf, das Hervorgehen des Phänomens aus den es freilegenden Operationen.

Differentialanalysen und -interpretationen geben die Methode der Phänomenologie auf erneuerte Weise wieder. Differenz und Differenzen sind dabei die entscheidenden Begriffe. An einem Phänomen werden wesentliche Differenzen festgestellt und herausgearbeitet (s. „Reduktionen“). Die Differenzen werden dann einander gegenübergestellt und verglichen. Es ergeben sich „signifikative Differenzen“; es wird „etwas als etwas“ erkannt. Aus den wesentlichen Differentialen re-„konstituiert“ sich, d. h. geht das Phänomen hervor.

Einige weitere einführende Hinweise zu dieser zentralen Methode der Differentialanalyse seien genannt. Diese entspricht offensichtlich nicht der klassischen Erkenntnisform. Erkenntnis und Wissenschaft sind seit Aristoteles vor allem von den klassischen (Natur)Wissenschaften geprägt. Sie sind vor allem statischem Denken verpflichtet. Dort jedoch, wo Bewegung, Geschehen und Leben ins Spiel kommen, kommt diese Erkenntnis an ihre Grenzen.

Die Methode der Differentialanalyse bzw. -interpretation ist heute keineswegs unbekannt. Sie beherrscht die heutigen Wissenschaften, wenn dies auch nicht genügend bedacht wird. Heinrich Rombach führte eine wichtige Unterscheidung ein. Wissenschaften werden üblicherweise auch heute noch vom Konzept des Aristoteles der

⁷ Vgl. Welt 51.

(Natur)Wissenschaften und entsprechend der klassischen Logik der Begründungs- und Argumentationsformen her verstanden. Rombach unterscheidet dagegen zwischen *Wissenschaft* und *Forschung*. Er beruft sich dabei auf Galilei: „An die Stelle des stumpfen Gegensatzes von Rationalität und Empirie trat bei Galilei der produktive Zusammenhang von (rationaler) Hypothese und (empirischem) Experiment. Damit war ‚Forschung‘ entdeckt, denn sie besteht in dem lebendigen Wechselspiel von Hypothesen und Experiment [...]. Galilei darf als der Entdecker der ‚ars inveniendi‘ (Entdeckungskunst) gegenüber der bloßen ‚ars demonstrandi‘ (Erweisungskunst) bezeichnet werden. Seither gibt es nicht mehr nur *Wissenschaft*, wie seit den Griechen, sondern *Forschung*, was etwas ganz Neues ist [...]. Mit dem Übergang vom statischen ‚Wissenschafts-Standpunkt‘ der Substanzontologie zum dynamischen ‚Forschungs-Standpunkt‘ [...] wurde auch der Mensch in eine Prozessualität hineingerissen, die einen neuen Sinn von Geschichte erschloss“ (StA 42–43). – Gegenüber einem tief sitzenden Vorurteil dürfte deutlich sein, dass die treibende Kraft der heutigen innovativen Forschungslandschaft gerade die ‚ars inveniendi‘ ist, nämlich die produktive Differenz und der Zusammenhang von Hypothese und Experiment, während die ‚ars demonstrandi‘ eher zu einer Hilfswissenschaft geworden ist. Hypothese und Experiment sind aber nichts anderes als der Prozessvorgang der Differenzierung und Differentialanalyse.⁸

Rombach kann dabei an Heideggers Vorlesung von 1925 erinnern, der die Forschung auf besondere Weise mit der Phänomenologie verbindet: „Das Große der Entdeckung der Phänomenologie liegt nicht in den faktisch gewonnenen, abschätzbaren und kritisierbaren Resultaten [...], sondern darin, dass sie die Entdeckung der Möglichkeit des Forschens in der Philosophie ist“ (GA 20,184).

Der Unterschied zwischen ‚Wissen‘ und ‚Forschen bzw. Finden‘ ist für die Philosophie und die Wissenschaften von grundlegender Bedeutung, etwa entsprechend der Aussage von Albert Einstein: „Der intuitive Geist ist ein heiliges Geschenk und der rationale Verstand ein treuer Diener. Wir haben eine Gesellschaft erschaffen, die den Diener ehrt und das Geschenk vergessen hat“.

Aber nicht nur für die Wissenschaften gilt das, sondern vor allem auch für die innovative Kultur schaffenden Werke. Pablo Picasso hat treffend formuliert: „Ich suche nicht – ich finde. / Suchen, das ist das Ausgehen von alten Beständen / und das Finden-Wollen von bereits Bekanntem. / Finden, das ist das völlig Neue. / Alle Wege sind offen, und was gefunden wird, ist unbekannt. / Es ist ein Wagnis, ein heiliges Abenteuer. / Die Ungewissheit solcher Wagnisse können eigentlich nur jene auf sich nehmen, die im Ungeborgenen sich geborgen wissen, / die in der Ungewissheit geführt werden, / die sich vom Ziel ziehen lassen / und nicht selbst das Ziel bestimmen“.⁹

Geschehen und Leben sind Formen der Bewegung und damit gerade nicht statisch zu begreifen, sondern sie befinden sich in stetiger Veränderung und Verwandlung. Wie aber solche Veränderung und Verwandlung beschreiben? Wie phänomenolo-

⁸ Rombach hat die Geschichte der neuen Wissenschaftstheorie anschaulich dargestellt in: Rombach, Heinrich (1977), *Leben des Geistes. Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*, Freiburg, 259–280.

⁹ Picasso Pablo (1988), *Über Kunst*, Zürich, 12.

gisch die Bewegung, die Differenzen ihrer Bewegungsformen der Veränderung und Verwandlung beschreiben? Es genügt nicht, zeitliche Vorgänge mit temporären Parametern zu versehen und damit fortzuschreiben. Lebendige Bewegungen sind anderer Art. Die Veränderungen und Verwandlungen sind Schritt für Schritt zu verfolgen und zu beschreiben, eben die Differenzen zu benennen, welche eine Bewegung Schritt zu Schritt vollzieht. Damit ist eine entscheidende phänomenologische Erkenntnisform gewonnen, die nicht monolinear auf Begründungen aufbaut, sondern die Differenzen, Veränderungen, in den Blick nimmt. Denn die Weise des Begründens kommt in den Weisen des Lebens und (Freiheits-) Geschehens offensichtlich zu kurz. Durch das Beschreiben der Differenzen, entweder durch Differentialanalyse oder -interpretation, scheint man dem Phänomen der Freiheit und des Lebens gerechter zu werden.

Auf diesem Hintergrund ist bereits Hemmerles Buch *Unterscheidungen* zu lesen. Es ist in der Zeit entstanden, als Hemmerle sich zum ersten Mal mit Heinrich Rombachs *Strukturontologie* beschäftigte. Er nennt die Methode des Buches, die großen Themen durch Unterscheidungen (Differenzen) zu behandeln, ausdrücklich „phänomenologisch“; aber die Methode sei, wie er hinzufügt, in einem geschichtlich weiterentwickelten Sinn zu nehmen. Dabei denkt er offensichtlich an die Phänomenologie Rombachs.¹⁰ Damit will er Phänomene, die er zu beschreiben beabsichtigt, nicht durch Definitionen, sondern ‚aus ihrer inneren Genese bzw. Geschichte heraus‘ beschreiben, „welche die Phänomene konstituiert“. Damit hat Hemmerle die Konstitution als Grundoperation der klassischen Phänomenologie genannt. Seine Beschreibung erinnert an Merleau-Ponty, bei dem es heißt, die Phänomenologie habe es mit einem Geschehen „in statu nascendi“ zu tun und nicht mit einer fertigen Welt. Bernhard Waldenfels charakterisiert diese Aussage als ein Verständnis der Phänomenologie, die ein Geschehen beschreibt, „in dem ‚die Sachen selbst‘ [das Motiv der Phänomenologie nach Husserl – KK], von denen jeweils die Rede ist, zutage treten“.¹¹ Auf der Grundlage dieser Methode behandelt Hemmerle dann in *Unterscheidungen* die großen Themen Mensch, Religion, Christentum, aber auch Politik, Wissenschaften u. a. Heinrich Rombach hat in dem Artikel *Religionsphänomenologie* eigens auf Hemmerles Methode der Unterscheidungen aufmerksam gemacht. Über diese Zusammenhänge wird eigens noch eingegangen werden müssen.¹²

Differentialanalyse und -interpretation reichen tiefer, sie sind nicht nur gültig für eine bestimmte – die phänomenologische – Sehweise, sondern für jede Form des Erkennens. Differentialanalyse ist unterscheiden. Unterscheiden ist, die Differenzen aufzuzeigen, sie sodann aufeinander zu beziehen und zu benennen. Unterscheiden ist die Grundoperation von Philosophie überhaupt. Bernhard Waldenfels hat darauf hingewiesen, dass der Ursprung der Philosophie, das „Staunen“, das Aufgehen einer Differenz, der „Grunddifferenz“ von Sein und Seiendem ist (GN 24). Für jedes Sehen und

¹⁰ Hemmerle, Klaus (1972), *Unterscheidungen. Gedanken und Entwürfe zur Sache des Christentums heute*, Freiburg, 14 Anm. 2.

¹¹ Waldenfels, Bernhard (1997), *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt, 19.

¹² Rombach, Heinrich (1973), *Die Religionsphänomenologie. Ansatz und Wirkung von M. Scheler bis H. Kessler*, in: *Theologie und Philosophie* 48 (1973), 477–493.

Denken ist das Auftreten von Differenzen entscheidend. Man denke an Merleau-Pontys Ikonographie und die Philosophie des Sehens: Sehen ist auf Bewegung angewiesen. Wo keine Bewegung kein Sehen. Wo Bewegung, da wird die Aufmerksamkeit, das Hinsehen, angeregt. Oder Sehen selbst ist Bewegung. Wo die Augen sich nicht bewegen, sondern nur starren, sehen sie gar nichts. Daraus folgt: Sehen heißt unterscheiden. Was sich nicht von anderem unterscheidet, wird nicht gesehen. Oder man kann sich auch verstecken, indem man sich völlig dem Hintergrund angleicht. Die Folge ist, dass man nicht gesehen wird bzw. gesehen werden kann.¹³

Ähnliches wäre von jedem Erkennen zu sagen. Das gilt selbst für den Anfang der klassischen Logik. Erkennen geschieht durch Unterscheiden: ‚Dieses ist nicht das andere‘. ‚Dieses‘ wird bestimmt durch Unterscheidung vom (unbestimmten) ‚anderen‘. Man denke an die platonische Dialektik. Dies gilt dann auch für die klassische Logik, wenn diese sich auch vor allem auf die positive Bestimmung des ‚dieses‘ konzentriert und dabei die Bestimmung des anderen und des umfassenden Horizontes vernachlässigt. Umso mehr gilt dies für die Geisteswissenschaften und ihre Sachbereiche, die nicht ohne weiteres aus der klassischen Logik abgeleitet werden können.

Zurück zu den *Thesen* Hemmerles und ihrem Einstieg. In der klassischen Philosophie war die Ontologie, das Seinsverständnis, der fraglose Horizont alles Seienden. Das Sein war sozusagen der Schirm (Horizont), der aufgespannt wurde, auf dessen Hintergrund alles Seiende sich erhob und abhob. Das Seinsverständnis schien in der alten Welt fraglos zu sein; die Ontologie die Grundlage der Metaphysik. Heidegger destruierte bekanntlich diese Fraglosigkeit. Er wies auf die ‚ontologische Differenz‘ hin. Auf vielfache andere Weise ist der Hintergrund der Ontologie in der Neuzeit fraglich geworden. Mit dieser Unsicherheit beginnt Hemmerle die *Thesen*: der ‚Sinn von Sein‘ und damit ‚von Seiendem von sich selbst‘ ist nicht mehr fraglos. Der Schirm umfasst offensichtlich nicht mehr die wichtigen und in der neuen Zeit aufgebrochenen fundamentalen Fragen nach dem Leben und nach der Lebenspraxis. Auf Grund der Verflechtung von Theologie und Philosophie mit der Ontologie begegnet die gleiche Schwierigkeit in der Theologie. Auch die systematische Theologie scheint nicht mehr zu den entscheidenden Lebensfragen und zur Lebenspraxis durchzudringen.

Hemmerle verabschiedet mit dieser Erkenntnis die Ontologie nicht schlechthin, sondern fordert eine neue „fundamentale Ontologie“. In ihrer Mitte steht die „Differentialanalyse“. Hemmerle spricht immer wieder von der „Ur-Differenz“ oder „Ur-Teilung“.¹⁴ Auf sie ist am Anfang von allem zurückzukommen. Es ist aber nicht bei Differenzierungen stehen zu bleiben. Es bedarf der „Vermittlung“ der Differenzen. Es bedarf der Mitte.

Hemmerle hat an anderer Stelle die *Differentialanalyse* mit der *Konsonanzanalyse* und der *Explicationsanalyse* in Zusammenhang gebracht.¹⁵ Diese Erweiterung der

¹³ Merleau-Ponty, Maurice (2003), *Das Auge und der Geist*. Philosophische Essays. Philosophische Bibliothek 530 (darin dt.: *L'œil et l'esprit*, in: *Art de France* 1 (1961) 275–317) Hamburg, 287, 307–311 (*L'œil* 21).

¹⁴ Vorlesung 13.11.73, 49–53.

¹⁵ „Differentialanalyse, die zugleich eine Konsonanzanalyse ist, eine Explicationsanalyse ist“ (Vorlesung 16.11.73, 151).

Methode weist auf weitere wichtige Motive in Hemmerles Denken hin. Dieses ist ein Denken, das Vermittlung sucht, es ist auf dem Weg zur Mitte. Es ist zugleich die umfassendere Bedeutung der Differentialanalyse gemeint: Es geht in ihr um die Suche nach Konsonanz und Einheit durch Unterscheidung, oder mit anderen Worten: die Unterscheidungen werden nicht nur um ihrer selbst willen beschrieben, sondern darin wird die Einheit, ihre *Konsonanz*, gesucht. Jedes Erkennen in der Form: ‚dieses und nicht das andere‘ eröffnet einen Horizont oder Kontext (‚anderes‘), in dem ‚dieses‘ erscheint und bestimmt wird. Dieser Horizont oder Kontext ist für die Phänomenologie das Interessante, das Mitgemeinte. In der Erhebung des Horizontes oder Kontextes ‚expliziert‘ sich ‚dieses‘, das phänomenologisch Gesuchte (die *Explikationsanalyse*).

Hemmerle nennt drei große Weisen der Vermittlung, Vermittlungsinstanzen, die für sein Denken entscheidend sind: „a) Vermittlung (= philosophisches Denken), b) Gestaltung (= künstlerisches oder gesellschaftliches Gestalten), c) [...] Unmittelbarkeit zum Unbedingten, zur Transzendenz (= Religion). Vermittlung, Gestaltung, Unmittelbarkeit, Philosophie, künstlerische, kulturelle, soziale Poetik oder Religion“. ¹⁶ Vor allem in der Philosophie und in der Metaphysik geschieht die notwendige Vermittlung, etwa im Sinne von Heideggers „ontologischer Differenz“, aber auch in der künstlerischen oder in der gesellschaftlichen Gestaltung geschieht Vermittlung. Hemmerle ist auf alle Weisen der Vermittlung aufmerksam: selbstverständlich auf die Vermittlung durch philosophisches Denken, hier vor allem in Form der Phänomenologie; dann auf die künstlerische Vermittlung, die vor allem bei Heinrich Rombach zum Paradigma seines Denkens wurde; schließlich als Hemmerles zentrales Thema auf die Vermittlung des Religiösen, Christlichen, mit der Transzendenz.

Um die Vermittlung in diesem letzteren Sinne geht es der Theologie: um die Unmittelbarkeit zur Transzendenz. Die „Ur-Differenz“ wird theologisch vor allem spürbar im Menschen, in der „Ur-Teilung“ des menschlichen Daseins. Der Mensch und sein Verhältnis zu Gott ist das erste Thema der Theologie. Wie bei Heidegger kommt die Urdifferenz von Sein und Seiendem in der Ur-Differenz des Menschen und seinen Unterscheidungen zum Ausdruck. Es gilt also, die Differentialanalyse vor allem am Menschen zu vollziehen, d. h. die „Grundanalyse menschlichen Daseins“ in seinen Unterscheidungen durchzuführen. Das unterscheidend Menschliche gibt die „Grundbewegung“ menschlichen Daseins wieder. ¹⁷

Die klassische Ontologie ist nicht mehr in der Lage, das Ganze menschlichen Daseins zur Sprache zu bringen. Die Folge davon ist eine Aufsplitterung des Ganzen in unterschiedliche Perspektiven und Sehweisen. Die Philosophie löst sich auf in Einzeldisziplinen, vor allem in sich unterscheidende Systeme. Nicht anders die Theologie. Damit beginnt Hemmerle die kleine Schrift der *Thesen*. Am Anfang der *Thesen* nennt Hemmerle einige der bestimmenden systematischen Ansätze der Philosophie und Theologie heute: das Verhältnis von Philosophie und Theologie insgesamt; von Philosophie, Theologie und Ontologie; sodann für die Theologie heute insbesondere: historische Theologie, Anthropologie, Dogmatismus oder Theozentrik. Er nennt sie, wie er sie oft in seinem Werk einführt. Er gibt aber dann gewöhnlich vorerst keine Antwort.

¹⁶ Vorlesung 13.11.73, 62.

¹⁷ Vorlesung 13.11.73, 50–51.

Hemmerle beschreibt im Grund die Lage der Theologie und nennt die daraus sich ergebende Aufgabe. Er verbleibt zunächst im Rahmen des sozusagen üblichen Theologisierungens. Diese erhebt sich im Idealfall zur Dialektik der zu lösenden Aufgaben. Im ersten Teil der *Thesen* formuliert Hemmerle die fundamentale theologische Dialektik im Blick auf die Offenbarung. Die Spitze der christlichen Offenbarung ist die Dialektik von „Gotteswort und Menschenwort“. Die Dialektik wird in Form von Postulaten formuliert, Gotteswort und Menschenwort stellen das „doppelte A priori“ der christlichen Religion dar (Thesen 127–130). Ein Grundsatz, der offensichtlich sehr weit reichend ist, an der Stelle aber nicht aufgelöst wird, sondern als theologische Aufgabe stehen bleibt. Das Folgende wird eine Antwort versuchen müssen.

Um die Vorgabe des 1. Teils der *Thesen* zusammenzufassen, so ergibt sich als Aufgabe für unsere Studie: Es ist von der „Bewegung“ in Philosophie und Theologie auszugehen. Dabei sind „Differentialanalysen“ durchzuführen. Aus der Ur Differenz ist der Gedanke einer „fundamentalen Ontologie“ zu erheben. Es ist das unterscheidend Menschliche zu bedenken. Vor allem spitzt sich die Problematik auf die systematischen Ansätze der Theologie zu. Die unterschiedlichen Ansätze müssen genannt, dann aber ihre Vermittlung gesucht werden. Bisher blieb es im Grund bei der Aufzählung verschiedener systematischer Ansätze. Diese können als „Systeme“ bezeichnet werden, wobei bereits deutlich wird, dass eine Vermittlung aus den Systemen heraus sehr schwer sein dürfte. Es bedarf des Versuches einer anderen Vermittlung. Es bedarf der Durchführung der Differentialanalyse und -interpretation.

1.2 „II. Der Einsatz beim unterscheidend Christlichen“

Hemmerle formuliert am Anfang des 2. Teils der *Thesen* das Ergebnis des Bisherigen in der nun bekannten Weise und gibt einen Vorblick auf die kommende Aufgabe. Es ist Aufgabe, die „Differentialanalyse“ durchzuführen und nicht nur die Differenzen zu nennen: „Eine neue Ontologie ist gesucht, eine Ontologie, die beim Proprium des Christlichen ansetzt. Doch von woher tritt dieses Proprium in den Blick? Die Weise, es zu bestimmen, kann in unserem Kontext nicht eine historische Untersuchung sein, die auf Einmaligkeiten, Parallelen und Abhängigkeiten reflektiert, aber auch nicht eine systematische Herausarbeitung der Inhalte, in denen sich christlicher Glaube zentriert. Eher ist unserem Vorhaben eine *Differentialanalyse* [kursiv – KK] angemessen: Wie verwandeln sich von innen her menschliche Grunderfahrungen und Grundverständnisse von Gott, Welt und Mensch, wenn der Glaube an Jesus Christus in sie einbricht?“ (Thesen 133)

Warum und wie die Differentialanalyse durchführen? Es ist der zweite Schritt der phänomenologischen Methode, wie wir sie oben beschrieben haben. Nach der Nennung der Differenzen geht es um die Herausarbeitung der „signifikativen Differenzen“, der Erkenntnis von „etwas als etwas“. Der Methode der Phänomenologie entsprechend ist auch die *Strukturontologie* Heinrich Rombachs aufgebaut. Eine grundsätzliche Aussage von Rombach zum Plan der *Strukturontologie* lässt den Ort dieses 2. Teils der *Thesen* besser erkennen: „Die *Dynamik* scheidet System von *Struktur* ab, die *Genese* lässt die Entstehung anderer Ontologien aus der *Dynamik* verste-

hen“ (kursiv – KK) (StO 163). In diesem Satz nennt Rombach die drei Grundbegriffe der Strukturphänomenologie, es sind die drei Grundbegriffe der „Phänomenologie der Bewegung“: *Struktur*, *Dynamik*, *Genese*. Dementsprechend ist die *Strukturontologie* Rombachs gebaut; sie besteht im Wesentlichen aus den großen Teilen „I. *Strukturverfassung*“, „II. *Strukturdynamik*“ und „III. *Strukturgenese*“. Der I. Teil gilt dort der Darstellung der „Verfassung“ der Struktur. Es werden dabei die Einzelheiten der Verfassung von Sachbereichen, Systemen, genannt. Man kann den 1. Teil der *Thesen* mit der Bestandsaufnahme Rombachs dort vergleichen. Es geht um die Nennung von Differenzen, (theologischen) Systemen, und ihren Grundsätzen. Dabei ist jedoch das, worum es dann in der *Strukturontologie* geht, noch nicht in „Bewegung“ geraten. Bewegung kommt im II. Teil auf; ein anderer Name dafür ist Dynamik, *Strukturdynamik*. Und auch bei Hemmerle ist nun die Beschreibung der „Bewegung“ die Grundlage des 2. Teils der *Thesen*. Die Differenzen in Bewegung versetzen, sie miteinander zu vergleichen und aneinander zu messen, bringt die signifikativen Differenzen hervor.

Wenn nun der Grundvorgang dieses Teils „Bewegung“ sein soll, wie ist Bewegung zu erkennen und zu beschreiben – nach all den anfänglichen Schwierigkeiten, die schon genannt wurden und die ausführlich zu besprechen sein werden? Bewegung ist Fort-Bewegung, Veränderung. Werden und Vergehen u. a. Und hier sitzt die Problematik für Wissen und Erkennen. Die klassische Logik stellt fest, fixiert, stellt den Bestand fest. Wollte sie Bewegung erkennen und beschreiben, müsste sie Schritt für Schritt die Bewegung mitgehen, die sich verändernden Positionen von Ort zu Ort mitgehen und festhalten. Aber jedes Festhalten ist bereits wiederum gegen die Bewegung. Hier ist der Grund für die Bedeutung der „Differentialanalyse“. Sie versucht mit der Bewegung mitzugehen, die Differenzen nicht festzuhalten, sondern sie miteinander zu verbinden, zu vergleichen und zu vernetzen. Wie könnte Bewegung in ihrer Bewegtheit anders beschrieben werden?

Die Differentialanalyse geht die Bewegung mit. Es genügt nicht, nur Unterschiede zu nennen. Die Unterschiede sind zu vergleichen, die Differenzen zu analysieren und herauszuarbeiten. Vor allem geht es um das Ergebnis einer solchen Analyse: Es geht um die Erkenntnis eines „Neuen“¹⁸, es geht um den Erkenntnisfortschritt, hier um die neue Ontologie. Diese wird gewonnen aus der Erkenntnis des Propriums des Christlichen. Aus der Differentialanalyse von klassischer Ontologie und christlichem Seinsverständnis wird das unterscheidend Christliche gewonnen. Es ist vor allem das Ziel der Überlegungen Hemmerles, das Neue des christlichen Glaubens zur Darstellung zu bringen. Das neue christliche Verständnis ist gegenüber dem alten Seinsverständnis zur Sprache zu bringen, und wiederum in Rücksicht auf die Ontologie das neue Verständnis explizieren. Die „neue Ontologie“ wird zu reformulieren versucht.

Um es der inhaltlichen Seite nach mit Hemmerle zu sagen, ist zu fragen, wie sich die menschlichen Grunderfahrungen von Gott, Welt und Mensch – die philosophischen Grundthemen – verwandeln, wenn diese Grunderfahrungen aus dem Glauben an Jesus Christus gelebt werden. Es geht um die „Verwandlung“ menschlicher Erfahrungen durch die christlichen. Erfahrungen bleiben Erfahrungen. Aber sie können

¹⁸ Zum Ereignis des „Neuen“ s. Böhnke, *Einheit*, 66.

sich verwandeln, verändern, neu werden. Folgenreich ist diese Verwandlung für das früher genannte A-priori der Theologie. Denn nun bleibt das A-priori nicht bei der Dialektik stehen, sondern es vermag gelesen zu werden: im Medium des Menschlichen, dem Ort der Vermittlung, kann das Neue der christlichen Botschaft im Gegenüber zum Alten, dem vorherigen menschlichen Verständnis, dargestellt und expliziert werden (die „Explikationsanalyse“).

An anderer Stelle stellt Hemmerle die Aufgabe der Differentialanalyse für die Theologie folgendermaßen dar: „Fundamentaltheologie kann nicht den Glauben herstellen. Der Glaube muss geschehen. Aber Fundamentaltheologie kann die Sache des Glaubens ins menschliche Verstehen und in die menschliche Geschichte hinein explizieren, sie kann die Differentialanalyse des Glaubens leisten, jene Differentialanalyse des Glaubens, die aus dem Glauben das andere des Glaubens auf den Glauben hin zu interpretieren vermag. Gibt es dabei ein Kriterium? Ist es möglich, dass Fundamentaltheologie ein Kriterium aufstellt für das, was sie sagt, so dass der, der nicht glaubt oder draußen steht oder fragt, zugleich etwas davon erkennt, ob er sich auf den Glauben verlassen kann oder nicht“.¹⁹ Die Theologie ist auf Grund der Differentialanalyse im Gespräch mit den Anderen, den Ungläubigen, den Unverständigen oder den Fragenden. Sie bringt das Proprium des Christlichen in das Gespräch mit ein. Da taucht allerdings sofort die Frage auf: Gibt es ein Kriterium, gibt es Kriterien, an denen die Gesprächspartner die Glaubwürdigkeit und Lebbarkeit des Christlichen verstehen und erkennen können? In der Tat macht die Frage nach den Kriterien, letztlich hinauslaufend auf die Frage nach Kriterien neuer Wahrheit, ein Großteil der Arbeit Hemmerles aus. Es zeigt sich, dass der 2. Teil der *Thesen* dieses Thema zum Gegenstand hat, nämlich über Kriterien zum unterscheidend Christlichen zu führen.

Welche Kriterien nennt Hemmerle? Ein wichtiges Kriterium hat er schon genannt: „Verwandlung“. Es geht ja gerade darum, dass sich das Neue auf ein Altes bezieht, das neue christliche Verständnis etwa auf das alte menschliche Verständnis. Es geht um die Konsonanz (die „Konsonanzanalyse“), das Menschliche ist die Mitte, in der sich Altes und Neues treffen. Oder das Alte ist im Neuen aufgehoben, nur verwandelt. Hemmerle nennt ein Beispiel: „Es ist unter Umständen so: Wenn ich einmal gelernt habe von mir aus die Sachen anzusehen, sehe ich zwar manches. Wenn ich aber dann einmal mit Kokoschka verschiedene Städtebilder ausgesucht habe, dann kann es mir passieren, dass ich durch diesen Blick von Kokoschka selber mehr und andere Sachen lerne. Ich sehe nicht weniger, sondern mehr durch diese Kommunikation. Wenn ich gar mehrere Maler kenne und deren Blick habe und bin einfach im Umgang mit diesen Leuten, dann kann sich mir Landschaft, Städtebild auf vielfältigere Weise in sich selber entbergen. Sehen lassen durch anders sehen verringert nicht, sondern vermehrt die Kraft des eigenen Sehens.“²⁰

Und hier fällt ein anderes wichtiges Kriterium, das für Hemmerle von Bedeutung ist. Es kann nicht sein, dass Altes und Neues nur nebeneinander stehen, sondern sie sind in ihrem Verhältnis zu betrachten: „Steigerung“ ist nötig. „Sie können das sogenannte durch eine Differentialanalyse, durch eine Steigerung merken. Derjenige, der

¹⁹ Vorlesung 12.11.73, 15–16.

²⁰ Vorlesung 12.11.73, 17–18.

sehr interessiert ist an einer Sache, dem fällt mehr auf. Je mehr einer aus sich herausgezogen wird durch sein Interesse, desto mehr sieht er, desto mehr fällt ihm auf, desto mehr nimmt er wahr, desto lebendiger, reicher, fülliger wird seine Beobachtung.“²¹ Dieses Kriterium erinnert an das Diktum Edmund Husserls: „Wer mehr sieht, hat mehr recht“.

Um das unterscheidend Christliche nun sichtbar zu machen, unterzieht Hemmerle zwei „Grundphänomene“ menschlichen Daseins der „Differentialanalyse“.²² Er nennt sie Kontexte des christlichen Glaubens. Es sind „Grundweisen menschlichen Transzendenzbezuges“: die Kontexte von „Religion“ und „Logoserfahrung“. Es sind in Wahrheit nicht irgendwelche Grundphänomene menschlichen Daseins, sondern die für die christliche Religion entscheidenden Grundlagen des Menschseins: der Transzendenzbezug, gelebt in den Religionen als möglicher Zugang zu Gott, und die Logoserfahrung, die Gabe des Wortes und der Kommunikation als Basis christlicher Offenbarung.

„Religion“ ist für Hemmerle zunächst ein „menschliches Grundphänomen“, ohne an dieser Stelle auf die besonderen Gestalten von Religionen einzugehen. Er charakterisiert Religion allgemein so: der Mensch lebe sein Leben nicht mehr von sich aus, sondern von dem Anderen (Gott o. ä.) her. Philosophisch könne man von einem reziproken Transzensus sprechen, da in der Religion das Transzendente in die Immanenz einbreche (Thesen 133–135). Daraus erwächst die bleibende Spannung der Religion, schließlich die doppelte Aporie, dass sich die Immanenz gegen die Transzendenz durchsetzt oder die Immanenz in der Transzendenz aufgeht.

Mit der „Logoserfahrung“ greift Hemmerle auf die christliche, aber auch philosophische Tradition zurück, wo der Transzendenzbezug des Menschen vor allem sichtbar wird: im Wort, im Geist, der zur Sprache kommt. Im Logos wird die Offenheit des Menschen auf Transzendenz hin deutlich. Solche Transzendenz aber steht in der Unentschiedenheit einer weiteren doppelten Aporie, entweder transzendente Offenheit zu sein, die alles abschließt, oder reine Offenheit ohne Sinnhorizont zu sein.

Die Differenzanalyse bringt nun die christliche Religion mit den Charakteristika von Religion allgemein und mit der alttestamentlichen Religion in Verbindung. Sie sucht nach der Entsprechung, um damit das Proprium des unterscheidend Christlichen sichtbar zu machen: „Das doppelte A-priori, unter dem die Theologie steht, wird so gewahrt: der Ansatz beim Neuen, beim unmittelbar Christlichen wird abgelesen im Medium des Menschlichen, wird abgelesen am ‚Alten‘, an welchem sich die Neuheit des Christlichen erweist“ (Thesen 133). – In den Worten Hemmerles wird das Alte und das Neue jeweils auf die gemeinsame Mitte, das Menschliche, bezogen und damit das Neue in seinem Proprium vom Alten abgesetzt.

Hemmerle bezieht zuerst den Glauben Israels auf die menschlichen Grunderfahrungen der Religion und der Logoserfahrung und kommt zu dem Ergebnis, dass die Religion Israels sowohl die Logoserfahrung wie auch die Religion allgemein „einbringt“ und „überbietet“. Die Religion Israels ist für ihn eine bleibend gültige Antwort (Thesen 136–137).

²¹ Vorlesung 13.11.73, 47.

²² Religion „menschliche Grundphänomene der Religion“ (Vorlesung 13.11.73, 45).