

Gianluca De Candia

Der Sprung in den Glauben

Von der existentiellen
Relevanz des Christentums

HERDER 
FREIBURG · BASEL · WIEN

Wenn bei Textstellen, die sich auf Personen beziehen, nur die männliche Sprachform gewählt wurde, so ist dies nicht geschlechtsspezifisch gemeint, sondern geschieht ausschließlich aus Gründen der besseren Lesbarkeit.



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2023

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: © marukopum / GettyImages

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: GGP Media GmbH, Pößneck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-39634-2

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83105-8

Inhalt

Einleitung

Ein großer Sprung –
um dem Leben näherzukommen __ 7

1.

Der Mensch – sich geboren __ 23

2.

Der erpressbare Mensch __ 33

3.

Wenn Gott und Mensch ins Spiel kommen __ 47

4.

Der liebenswerte Mensch __ 71

5.

Der humorvolle Mensch und sein lächelnder Gott __ 81

6.

Ein musikalisch gestimmter Gott __ 105

7.

Nichts Wesentliches wird verloren gehen __ 127

Ausblick*„Engelsam“* ____ 135**Dank** ____ 144

Einleitung

Ein großer Sprung – um dem Leben näherzukommen

S seit unvordenklichen Zeiten kommt dem „Sprung“, sofern dieser metaphorisch verstanden wird, eine religiöse Bedeutung zu. Das älteste erhaltene künstlerische Beispiel dafür ist zweifellos die bemalte Abdeckplatte für das „Grab des Tauchers“, das auf die Zeit vor dem 4. Jahrhundert v.Chr. (480/70 v.Chr.) datiert und in einer kleinen Nekropole unweit von Paestum gefunden wurde. Nach Ansicht der Altertumsforscher war der Verstorbene ein Eingeweihter eines Mysterienkults. Das Fresko auf der Grabplatte, das nach innen gerichtet war und dem Toten gegenüberstand, kommt einer fotografischen Momentaufnahme gleich und ist von metaphysischem Gehalt. Vor einem leuchtend weißen Hintergrund ist ein nackter junger Mann mit aufgerissenen Augen gemalt, kurz *nachdem* er von einem Turm gesprungen ist und kurz *bvor* er die azurblaue Wasserfläche erreicht hat. Die Szene strahlt eine Atmosphäre des Schwebens, aber auch der Harmonie und Gelassenheit aus: Der Tod, der wie ein Sturz ins Leere aussieht, ähnelt hier einem Eintauchen in ein einladendes kristall klares Element.¹

¹ Tonio Hölscher hat eine neue, umfassendere Auslegung dieses Kunstwerkes im kulturellen Kontext der griechischen Antike vorgelegt: T. HÖLSCHER, *Der Taucher von Paestum. Jugend, Eros und das Meer im antiken Griechenland*, Klett-Cotta, Stuttgart 2021.

In zahlreichen Gesprächen mit jungen Menschen über theologische Themen habe ich immer wieder erfahren, wie gerne sie den religiösen Glauben als einen solchen „Sprung“ ansehen. Oft wird der Glaube mit dem Unberechenbaren, Unbekannten, gar dem Absurden gleichgesetzt – ganz in jener Denkrichtung, die Tertullian mit seinem berühmten „*credo quia absurdum*“ ins Auge fasste: „Ich glaube, weil es absurd ist“. So wird der Glaube im Grunde mit einer Art *Vermutung* gleichgesetzt und als eine abrupte Unterbrechung in der Kontinuität des täglichen Lebens angesehen, als wäre dieser Glaube der Eintritt in eine Parallelwelt, auf deren Zugangsweg keine Sinnbezüge hinweisen. Dass eine solche Einsicht die Unvereinbarkeit zwischen Glauben und Vernunft voraussetzt, führt regelmäßig zu vertieften Diskussionen.

Für die vom Apriori einer Offenbarung ausgehenden Theologinnen und Theologen ist der Glaube weder willkürlich oder unvernünftig noch widervernünftig, sondern übervernünftig. Nicht eine Art von *Vermutung*, sondern ein Wechselspiel von *Überzeugung (fides quae)* und *Vertrauen (fides qua)*, von analytischem und synthetischem Vermögen ist seine Erkenntnisform. Um auf unser Beispiel zurückzukommen: Wer aus bloßer Risikobereitschaft ins Meer taucht, würde dies mit geschlossenen Augen tun, ohne zu wissen, was sich auf dem Meeresgrund befindet, und würde sich in große Gefahr begeben. Der vernünftige Taucher hingegen unternimmt vor einem Tauchgang zunächst ein Erkundungsschwimmen, um die Tiefe des Meeresbodens und die Stärke der Strömungen zu prüfen. Ist die Strömung beispielsweise zu stark, kann eine falsche Körperhaltung im Moment des Aufpralls auf das Wasser gefährliche Verletzungen nach sich ziehen. Auch die Stelle, von der gesprungen



Grabplatte aus dem Tauchergrab, Nationalmuseum von Paestum
© mauritius images / CuboImages / Alfio Giannotti

wird, muss vorher sorgfältig geprüft werden: Der Fels darf weder brüchig noch rutschig sein. Noch wichtiger ist es, darauf zu achten, dass unser natürliches Sprungbrett überhängend positioniert ist, das heißt, dass sich entlang der Flugbahn unseres Sprunges keine weiteren Felsen befinden. Schließlich muss der Körper beim Springen versuchen, eine Haltung einzunehmen, die es ihm ermöglicht, zuerst mit den Fingerspitzen, dann mit den Händen und Armen, dem Kopf (das Kinn muss sich der Brust nähern), dem Nacken, den Schultern, dem Rumpf, den Beinen und schließlich mit den Füßen ins Wasser zu gleiten. Wenn der Mensch alle diese Bedingungen überprüft hat, kann er davon ausgehen, dass sein Tauchgang eine erfrischende Erfahrung der Freiheit sein wird.

Was diese Analogie für den Glauben treffend macht, ist die Tatsache, dass in der Kunst des Tauchens Vertrauen und Überzeugung nicht zu trennen sind. Denn bei genauerer Betrachtung kann nur tauchen, wer schwimmen kann, und um zu schwimmen, muss man „Vertrauen in das Wasser“ haben, indem man die Angst vor dem Untergang überwunden hat. Hier verstärken sich Vertrauen und Überzeugung gegenseitig: Je mehr Vertrauen wir in das „archimedische Prinzip“ haben, desto mehr werden wir in der Lage sein, unsere Arme und Beine ruhig zu bewegen, und desto mehr werden wir die Erfahrung machen, von einer unsichtbaren Kraft gestützt zu werden, um über Wasser zu bleiben. Ein echtes Tauchen ist also eher eine Art vermittelnder Übergang als ein Sprung ins Ungewisse. Dasselbe gilt für den religiösen Glauben: Es gibt zweifellos ein Element der Unwägbarkeit im Glauben – wie in jeder echten Beziehung, in der Vertrauen gefordert ist, wie in der Freundschaft oder Liebe –, aber in ihm wachsen Vertrauen und Überzeugung sowie Sprung und Wissen, Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis zusammen. Was ein Sich-Loslassen erfordert – eben der „Sprung“, sei es nach vorne oder nach oben – ist in all diesen Erfahrungen vielmehr eine Annäherung an das Innerste und Äußerste zugleich, ein Akt von Fremd- und Selbstverhältnis. Der Titel dieser Einleitung möchte genau diese positive gegenseitige Steigerungsdynamik heraufbeschwören: einen großen Sprung machen, um dem Leben näher zu kommen und auf die Erkundung einer Existenz vorzubereiten, die uns immer zugleich unentrinnbar nahe und unerreichbar fern bleibt. Dieser Rhythmus des gegenseitigen Wachstums bestimmt freilich die originäre Grundstruktur des christlichen Mysteriums insgesamt, die auch zum musikalischen Leitmotiv und Reigen des Gott-Welt-

Verhältnisses wird. Je mehr Gott sich in Jesus Christus erschließt, desto deutlicher tritt die wechselseitige Verwiesenheit Gottes auf den Menschen wie die des Menschen auf Gott hervor. Und je mehr sich Gott in der Geschichte entfaltet, desto mehr setzt er die menschlichen Fähigkeiten voraus und frei, so etwa Sprach- und Schriftwerdung, den Reichtum der Erfahrung und Hermeneutik, der Kunst und der Reflexion. Der christliche Gott entbindet die Möglichkeiten menschlichen Fühlens, Gestaltens und Denkens, sodass diese im Nachhinein Spiegelungen verborgener Transzendenz offenlegen mögen. Demgegenüber wäre jegliche Deutung der christlichen Botschaft als eine Art „*Weltflucht*“ eine Fehlinterpretation. Das geoffenbarte Wort Gottes ist keine Esoterik mit einem Jargon, der für einige wenige Eingeweihte bestimmt wäre, sondern es spricht die Tiefe der conditio humana an, indem es ein neues Licht auf existenzielle Grundfragen wirft, die sich die Menschen zu allen Zeiten gestellt haben. Darauf basiert etwa die von Paul Tillich (1886–1965) maßgeblich geprägte Hermeneutik der Korrelation: „Die im Offenbarungsereignis liegenden Antworten sind nur sinnvoll, sofern sie in Korrelation stehen mit Fragen, die das Ganze unserer Existenz betreffen, also mit existenziellen Fragen.“² So fragt er: „Wie ist es bei uns selbst? Haben wir nie nach einem *Wort vom Herrn* gefragt?“ – und er lädt uns im selben Atemzug unmittelbar ein, mit der Antwort zu warten, bis die Frage selbst klargeworden ist.

² Diese theologische Methode schließt keineswegs den Vorrang der Offenbarung vor der Selbsterkenntnis aus – ganz nach dem lateinischen Motto: „quod primum est intentione ultimum est in operatione“: P. TILLICH, *Systematische Theologie I-II*, Bd. 1, hrsg. und eingeleitet von Christian Danz, De Gruyter, Berlin – Boston 2017, 64–70; hier: 66.

„Wir sollten uns durch den Ausdruck *Wort vom Herrn* nicht verwirren lassen. Er klingt, als ob wir uns an eine himmlische Autorität wendeten, nachdem alle anderen Autoritäten, einschließlich die der Vernunft, versagt haben [...] Lasst euch nicht verwirren durch den Ausdruck ‚Wort vom Herrn‘! Es ist kein Orakelwort, das uns sagt, was wir tun oder erwarten sollen. Aber was ist es dann? Es ist die Stimme, die *aus einer anderen Dimension* kommt als aus der, in der wir für gewöhnlich leben. Sie bricht in die Dimension der Dinge und Ereignisse ein, die wir unsere Welt nennen. Sie hilft uns nicht, die Probleme in dieser Dimension erfolgreicher zu bewältigen als zuvor. Sie bereichert in keiner Weise unser Wissen über die Faktoren, die eine Situation bestimmen, sie nimmt uns die Verantwortung für unsere Entscheidungen nicht ab. Sie tut etwas ganz anderes. Sie hebt die Situation, in der wir uns zu entscheiden haben, in das Licht einer neuen Dimension, in die Dimension dessen, was unbedingt wichtig und unendlich bedeutsam ist – wir nennen es ‚das Göttliche‘. [...] Das Wort vom Herrn ist das Wort, das *aus der Tiefe unserer Situation* spricht.“³

Diese Beobachtung, die auf dem oben erwähnten Rhythmus des „je mehr das eine, desto mehr das andere“ basiert, soll nun keineswegs als eine Art des theologischen Konkordismus verstanden werden. Denn die von Tillich im ersten Band seiner Systematischen Theologie bestimmte Methode der Korrelation muss zusammengelesen werden mit der zentralen heuristischen Kategorie der „Zweideutigkeit“ von Geist und gelebten Leben, Geschichte und Reich Gottes, die er im dritten Band seiner Systematischen Theologie dar-

³ TILLICH, *Das Neue Sein. Religiöse Reden. 2. Folge*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1957, 110–119: 111f.

stellt.⁴ In dieser hermeneutischen Spannung stehen auch die folgenden Überlegungen, deren Ziel es ist, dem doppelten Sprung zwischen Existenz und Christentum phänomenologische Anschaulichkeit zu verleihen. Es geht darum, eine phänomenologisch-deskriptive Beschreibung eines christlichen In-der-Welt-Seins zu versuchen und das anhand einiger existentieller Vorgänge und Erfahrungen. Damit sind wir inmitten der Übergangsphänomene, um die sich vorliegende Reflexionen drehen. Sie richten sich an ein nicht fachkundiges Publikum und können für Kolleginnen und Kollegen von Interesse sein, insofern sie eine Sympathie für ein phänomenologisch orientiertes Theologisieren haben. Dieser Ansatz geht von ereignishaften, lebensweltlichen Verläufen aus, die für den jeweiligen existenziellen Sachverhalt einen möglichst deckenden theologischen Begriff suchen, um das, was dem Glauben Evidenz gibt bzw. ihm einleuchtet, wie Gottesbejahung, Erbsünde, Christologie, Gnade, Trinität, Auferstehung, am Leitfaden der Erfahrung zu erproben und die theologischen Annahmen als existenzrelevant zu erweisen. Wenn die christlichen Annahmen wahr sind, dann nicht nur, weil sie einmal geschehen sind, sondern weil sie uns und wir ihnen jeden Tag begegnen können. Selbstverständlich kann über die hier dargestellten Interpretationen der Geburt, der Erpressbarkeit des Menschen, des Spielens, des Charmes, des Humors, der Musik, der Liebe und des Leibes kein Konsens vorausgesetzt werden. Denn diese Art fundamental-theologischer Herme-

⁴ TILLICH, *Systematische Theologie*, Bd. 3, hrsg. und eingeleitet von Christian Danz, De Gruyter, Berlin – Boston 2017; vgl. DERS., *Existenzanalyse und religiöse Symbole*, in *Symbol und Wirklichkeit*, Kleine Vandenhoeck Reihe 151, Göttingen 1962, 12–28 (in GW, Bd. V, 1964, 223–236).

neutik stellt keineswegs einen apologetischen Beweis dar, sondern nur einen Aufweis und reflektiert gelerntes Spurenlesen. Im Grunde geht es um eine Mystagogie der Annäherung, um einen Diskurs, der weder beansprucht, notwendigerweise die Bejahung der Transzendenz zu vermitteln, noch, sie notwendigerweise auszuschließen. Vielmehr handelt es sich um eine phänomenologisch-theologische Hermeneutik, die einen gedanklichen Weg aufzuzeigen vermag, der die größere Plausibilität der Annahme des durch die religiöse Erfahrung vermittelten Wahrheitskerns gegenüber der gegenteiligen Hypothese – die ebenfalls im Hintergrund bleibt – anthropologisch zu erklären weiß.

An anderer Stelle⁵ habe ich die hier anvisierte Deutungsperspektive als eine Hermeneutik des „positiven Vielleicht“ bezeichnet und mit Verweis auf philosophische Textstellen und die Stringenz ihrer Argumentation gezeigt, inwiefern die begriffliche Tragweite dieses Adverbs selbst für den philosophischen Gottesgedanken weiter reicht, als funktional nur ein rein rhetorisches Mittel zu sein. Doch zählt das „vielleicht“ unter Philosophen nicht gerade zu den häufig verwendeten Adverbien, da es eben nicht zu den klassischen Rationalitätskriterien wie Kohärenz, logischer Stringenz und Nicht-Widersprüchlichkeit gehört. Ein Überblick über das explizite Vorkommen in der philosophischen Literatur des „vielleicht“ kann also nicht weit führen. Will man jedoch die hermeneutische Valenz dieses Adverbs aufdecken, kann mit einigem Recht angenommen werden – und dies gilt es zu verstehen –, dass jede metaphysische Antwort auf die

⁵ G. DE CANDIA, *Il forse bifronte. L'emergenza della libertà nel pensiero di Dio*, mit einem Vorwort von Thomas Leinkauf, Mimesis, Milano – Udine 2021.

Gottesfrage letztlich ein „interpretatives Vielleicht“ voraussetzt. Oder ist es etwa *vielleicht* nicht so, dass wir jedes Mal, wenn wir dieses Adverb aussprechen, unsere eigene Interpretation zum Ausdruck bringen? In Bezug auf die Gottesfrage stellt das „interpretative Vielleicht“ aber doch mehr dar als eine bloße „Vermutung“. Dieses bringt nämlich die nicht-thematisierten Hintergrundannahmen zum Ausdruck, die in jedem metaphysisch-hermeneutischen Akt verborgen sind. Diese Art epistemischer Vorentscheidung oder vorwissenschaftlichen Interesses bleibt häufig hinter der argumentativen Struktur ungenannt und doch taucht sie genau in den spekulativen Momenten auf, in denen der Gedankengang in theoretisch sauberem Vorgehen einem „Sprung“ ähnelt (sei es ontologischer, dialektischer, kritisch-praktischer oder transzentaler Art). Um modale Kategorien zu verwenden, handelt es sich bei dem „positiven Vielleicht“ um ein Mögliches und eben nicht um ein Notwendiges, wie schon die Etymologie des Wortes bezeugt.

Das italienische Adverb „forse“ leitet sich vom lateinischen „forsit“ ab, das aus dem Ausdruck „fors sit“ („es könnte sein, dass“) abgeleitet ist und Wahrscheinlichkeit ausdrückt. Vermutlich stammt das „forsit“ aus dem semantischen Feld des Verbs „fero“ (tragen) mit der Bedeutung von „im Schoß tragen“, von dem auch „fors / fortuna“ (Glück) herkommt.⁶ Die gleichen semantischen Nuancen klingen im französischen „peut-être“ und im englischen „maybe“ an, während das spanische „quizá“ („wer weiß“) auf den lateinischen Ausdruck „qui sapit“ zurückgeht und eher das hypothetische, mutmaßliche Moment betont. Das deutsche

⁶ F. RENDICH, *Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indo-europee*, Palombi Editori, Roma 2010, 517.

„vielleicht“, zumindest in seiner archaischen Bedeutung, bezieht sich auf „sehr leicht“ (leicht – *facilis*) und hatte ursprünglich eher den Charakter einer Erwartung, Vermutung oder sicheren Befürchtung als den einer hypothetischen Wahrscheinlichkeit.⁷ Diese kurze lexikographische Klärung drängt darauf, die semantische Reichweite dieses Begriffszusammenhangs auszuloten.

In der Grammatik gehört das „vielleicht“ zu den Adverbien des Zweifels; aber dieser so ausgedrückte Zweifel ist weder ein radikaler Skeptizismus noch ein willkürlich interpretativer Entwurf. Das „vielleicht“ liegt vielmehr zwischen den Adverbien der Bejahung und der Verneinung: Seine Ungewissheit ist ähnlich wie die eines *quasi, wahrscheinlich, möglicherweise*. In all diesen Fällen geht es um eine Hinwendung zu etwas, das wohl über die bloße Aktualität hinausgeht, dennoch aber in einer zu bezeichnenden Relation zu dieser Aktualität steht; gerade deshalb ist die ihm entsprechende Dialektik die der „Möglichkeit“. Mit den beiden anderen Modalkategorien „Notwendigkeit“ und „Wirklichkeit“ steht das „Vielleicht“ in einem indirekten, aber festen Zusammenhang. Wenn wir die argumentative Relevanz des Adverbs näher betrachten – so meine These – können wir drei philosophisch relevante Formen des „Vielleicht“ unterscheiden: eine konjekturale, eine amphibologische und eine hermeneutische.

Mit einem *konjunkturalem Vielleicht* meine ich zunächst jenen Argumentationsvollzug, der, obwohl er die ontologische Differenz und den irreduziblen Hiatus zwischen Sein und

⁷ *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854–1961, Quellenverzeichnis Leipzig 1971, Bd. 26, Col. 236.

Begriff beachtet, dennoch mit zunehmender qualitativer Intensität relevante Argumentationsformen für eine *Annäherung an etwas* sucht. Diese Nuancierung der Beziehungsrelation meint dabei nun aber eine Annäherung an etwas, das grundsätzlich nicht vollständig begriffen werden kann – das also in jeder Bestimmung und jenseits jeder Bestimmung exzessiv ist und bleiben wird. Eine solche argumentative Form der Annäherung ist alles andere als unscharf, abstrakt oder selbstwidersprüchlich, auch wenn sie sicherlich „unge nau“ in ihrer „Genauigkeit“ ist. Die begriffliche Gestalt, die ihr am ehesten entspricht, ist die der Mutmaßung, entsprechend dem von Cusanus so meisterhaft ausgedrückten Konzept der *imprecisio precisa*.⁸ Für ihn ist nämlich nur göttliche Erkenntnis/Selbsterkenntnis „absolute Genauigkeit“ (*praecisio absoluta*⁹), der Mensch hingegen – der keinen unmittelbaren Zugang zum Sein, zur Wesenheit und erst recht nicht zu Gott hat – erhält höchstens eine konjekturale Annäherung, eine Mutmaßung, die, wie genau auch immer, unendlich präzisierbarer bleiben wird.

⁸ Der Ausdruck stammt nicht wortwörtlich von Cusanus, aber er gibt sein Konzept des konjunkturalen Wissens sehr gut wieder. Vgl. dazu: Th. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. 15, Aschendorff Verlag, Münster 2006, 111–115; DERS., *Ungenaue Genauigkeit – ein Grundgedanke des Cusanus und seine Implikationen*, im Erscheinen.

⁹ CUSANUS, *De coniecturis* I, c. 11, n. 55,16; h III 57: „divina ipsa mens omnium est absolutissima praecisio“; *De docta ignorantia* II, c. 1, n. 91; h I 61: „praecisam aequalitatem solo Deo convenire“; *De coniecturis* I, c. 11, n. 55; h III 57: „divina ipsa mens omnium est absolutissima praecisio“; *Idiota de sapientia* II, h V 25: „deus est ipsa absoluta praecisio“; *Idiota de mente* c. 2, n. 60, h V 94s: die „praecisio perfectionis“ ist Zeichen der „ars infinita [Dei]“, c. 3, n. 69, h V 56: „deus est cuiuscumque rei praecisio“; *De possest* n. 43, h XI/2 53: „praecisio divina“.

Es gibt noch einen anderen Wesenszug, den man bei dem Versuch bemerkt, den begrifflichen Beziehungszusammenhang dieses Adverbs näher zu bestimmen: Das Vielleicht hat einen wesentlich *amphibologischen Charakter*. In diesem Wortkonglomerat stehen zwei gegensätzliche Momente in Spannung zueinander, die sich nicht in einer übergeordneten Synthese versöhnen lassen, aber auch nicht unverbunden – also einzeln und weit voneinander abliegend – wirksam sind. In der Tat lebt dieses so gemeinte Vielleicht vorübergehend zwischen zwei Welten und bewegt sich am Rande eines doppelten Abgrunds: einerseits positiv, andererseits negativ. Es kennt wohl die Geduld des *Aufschubs*. Das zeigt sich deutlich in jener Denktradition, die mehr als jede andere über das Oszillieren des „Vielleicht“ nachzudenken wusste, weil sie mehr als jede andere von radikaler Unsicherheit geprägt und von einem permanenten Exodus in eine unendliche Zukunft gedrängt wird: Ich meine das Denken jüdischer Herkunft. Unter den vielen Beispielen, die man in diesem Zusammenhang anführen könnte, möchte ich mich hier auf Ernst Blochs *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins* und *Das Prinzip Hoffnung*, Karl Löwiths *Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Walter Benjamins *Aura des Irgendwie* und auf Emmanuel Lévinas Konzept des „Rätsels“ im Gegensatz zum „Phänomen“ beziehen. Darüber hinaus ist Vladimir Jankélévitchs *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien* sowie *Die Ironie* zu nennen wie auch Franz Rosenzweig, der im „Übergang“ zwischen den ersten beiden Teilen seines *Sterns der Erlösung* nur im „Vielleicht“ die Möglichkeit sieht, eine Beziehung zwischen Gott, Mensch und Welt zu „erahnen“, denn hier „gibt [es] keine Gewissheit, es gibt nur ein sich kreisendes Rad der Möglichkeiten. Wenn steigt

über Wenn, Vielleicht sinkt unter Vielleicht“.¹⁰ Rosenzweigs Passage wird von Elie Wiesel konterkariert, der in *Les portes de la forêt* feststellt: „Wir glaubten, dass die Tragödie darin besteht, dass das Mögliche unmöglich ist; das ist falsch. Das Unmögliche ist möglich, und das ist die Tragödie.“¹¹ In diesem modalen Sinne also ist von einem „amphibologischen Vielleicht“ zu sprechen.

Bekanntlich haben sich viele der oben zitierten Autoren von der jüdischen religiösen Tradition emanzipiert und tragen dennoch weiterhin die Stigmata jenes *radikalen Vielleicht* mit sich herum, an dem die messianische Hoffnung Israels hängt. In seiner jahrelangen Auseinandersetzung mit religiösen Texten hat nämlich André Neher gezeigt, wie sich das Motiv vom „Vielleicht“ kontinuierlich durch das Alte Testament und ebenso durch die Philosophie des Talmuds zieht.¹² Gerade mit der Untersuchung dieser Tradition findet Neher die Spur eines „peut-être au mode majeur“ (eines positiven Vielleichts), das eine neue Möglichkeit eröffnet, die uns einlädt zu glauben, dass alles sein könnte.

¹⁰ F. ROSENZWEIG, *Stern der Erlösung*, hrsg. von Albert Raffelt, Universitätsbibliothek, Freiburg i. Br. 2002, 93.

¹¹ E. WIESEL, *Les portes de la forêt*, Éditions du Seuil, Paris 1964, 217.

¹² A. NEHER, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato 1983, 237–249; Id., *L'échec dans la perspective juive*, in *Les hommes devant l'Echec*, PUF, Paris 1968, 141–161. Auch Elmar Salmann hatte dem „Vielleicht“ einen Aufsatz gewidmet, in dem er dies mit den Kategorien von „Stils“ und „Zeugnisses“ verbindet: *La forza del forse. Il Cristianesimo come evento e fermento di uno stile possibile*, in DERS., *Presenza di spirito. Il Cristianesimo come gesto e pensiero*, Edizioni Messaggero, Padova 2000, 7–20; dt. Übersetzung: *Die Macht des Vielleicht. Christentum als Ereignis und Ferment eines möglichen Lebenstils*, in DERS., *Geistes-Gegenwart. Figuren und Formen des Lebens*, EOS Verlag, St. Ottilien 2010, 11–31.

Weiter unterscheidet Neher das positive Vielleicht von einem „peut-être au mode mineur“ (einem negativen Vielleicht), das alles der Skepsis, der Abwertung, der Drohung, dass *nichts* wahr ist, aussetzt. In seiner Exegese neigt Neher jedoch dazu, diese beiden Interpretationsmöglichkeiten getrennt zu halten. Mittlerweile könnte man jedoch darauf hinweisen, dass beide Tönungen irreduzibel aufeinander bezogen sind. Das „Vielleicht“ ist diese zweisichtige Herme, von der es unmöglich ist, eines ihrer beiden Gesichter auszulöschen. Welches Gesicht sich auch immer durchsetzt – das andere wird immer hinter dem stärker Hervortretenden verborgen bleiben. Manchmal ist es verdeckt, manchmal offenkundig, aber das „Vielleicht“ bleibt ein Doppelwertiges. In der Tat taucht das „positive Vielleicht“ verdeckt durch das „negative“ hindurch, um es von innen her zu öffnen – und umgekehrt. Das positive Vielleicht ist optimistisch und sieht alles im Zeichen eines leuchtenden „Darüber-hinaus“. Das negative Vielleicht neigt dazu, diese Möglichkeit zu bestreiten, kann aber nicht verbieten, dass sie existiert. Festzuhalten ist also, dass sie als verworfene Option zweiter Ordnung immerfort im Hintergrund bleibt. In beiden Fällen öffnet sich eine Tür: In die eine Richtung weitet sie den Blick zum Licht, in die andere zur Dunkelheit. Aber die Schwelle bleibt dieselbe und der Türsteher bleibt die je eigene Intentionalität, die Einzige, die den Zugang zum zustimmungsfähigen Gehalt von Überliefertem hat.¹³ Damit wird das wahre Movens jedes konjukturalen und amphibo-

¹³ Hierbei greife ich auf eine der Grundannahmen der philosophischen Hermeneutik von Luigi Pareyson zurück: L. PAREYSON, *Wahrheit und Interpretation*, hrsg. und übers. von Gianluca De Candia, Philosophische Bibliothek 761, Felix Meiner, Hamburg 2023.

logischen Vielleichts deutlich; denn es ist immer der Ausdruck eines interpretativen Aktes und somit einer umfassenden vernünftigen Freiheit.

In diesem Sinne sei es der hermeneutischen Freiheit der Leserinnen und Lesern überlassen, ob die in diesem Buch beschriebenen existenziellen Unangemessenheiten unserer Lebenserfahrungen noch immer eine religiöse Sinngebung vermitteln können.

