

Isabella Guanzini

# Übersetzungen

Das Religiöse im säkularen Denken

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Bischöflichen Fonds zur Förderung der Katholischen Privat-Universität Linz sowie der Hanjo Sauer-Förderung für das Themenfeld Public Theology am Institut für Fundamentaltheologie und Dogmatik.



MIX  
Papier | Fördert  
gute Waldnutzung  
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2026  
Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)  
[produktsicherheit@herder.de](mailto:produktsicherheit@herder.de)  
Umschlaggestaltung: Verlag Herder  
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck  
Printed in Germany  
ISBN Print 978-3-451-02564-8  
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-84051-7

## Inhalt

### Übersetzungen

Erfahrungen des Geistes in säkularen Kontexten . . . . .	9
1. Das säkulare Zeitalter . . . . .	9
2. Entgeistigung des Religiösen – Vergeistigung des Technischen . . . . .	12
3. Übersetzung als Praxis des Geistes . . . . .	15
4. Von Kopisten zu Übersetzern . . . . .	19
5. Übersetzen als Überleben . . . . .	23
6. Ethik der Übersetzung . . . . .	29
7. Das Drama des Übersetzens . . . . .	35
8. Translation turn? . . . . .	40

### I

#### Säkulare Übersetzungen biblischer Kategorien

1. Paulinische Motive in Heideggers Freiburger Vorlesungen (1920–1921) . . . . .	51
1. Endzeitgeist . . . . .	51
2. Das Leben verstehen! . . . . .	53
3. Sicherheitstendenzen gegen das Historische (oder: der Kampf gegen die Zeit) . . . . .	55
4. Paulus und seine Zeiterfahrung . . . . .	59
5. Die Erwartung der Parusie . . . . .	65
6. Die christliche Unruhe des Lebens . . . . .	67
2. Eine schwache messianische Kraft Theologische Perspektiven in der Philosophie Giorgio Agambens . . . . .	70
1. Das geheime Rendezvous zwischen Philosophie und Theologie . . . . .	70
2. Der Rest als theologisch-politische Kategorie . . . . .	74
3. <i>Hōs mē</i> – Zeitlichkeit . . . . .	77
4. <i>Hōs mē</i> – Untätigkeit . . . . .	81
5. <i>Katargeō</i> – Aufheben: Hegel . . . . .	86
6. Der Sabbat, das Fest und die messianische Zeit . . . . .	94
7. Homo sacer – <i>Christomorphismus</i> . . . . .	99
8. Abschließende Überlegungen . . . . .	106

3. Agape – postmodern?	
Nancy, Žižek und Badiou: (Post-)Säkulare Rezeptionen einer biblischen Kategorie . . . . .	111
1. Das Unbehagen in der Liebe . . . . .	111
2. Fragmente einer Sprache der Agape. . . . .	116
3. Die befremdliche Arbeit der Liebe:	
Du sollst deinen Nächsten hassen (Slavoj Žižek) . . . . .	121
4. Die singuläre Universalität der Agape (Alain Badiou) . . . . .	131
5. Schlussbetrachtung . . . . .	141

## II

## Biblische Spuren in der Psychoanalyse

4. Subjekt des Begehrens	
Offenbarung und Psychoanalyse . . . . .	145
1. Einführung . . . . .	145
2. Das Reale des Namens. . . . .	146
3. <i>Je suis celui qui suis</i> : Der gespaltene Andere . . . . .	151
4. Das Ereignis der Gnade. . . . .	155
5. Das reale Gebet. . . . .	160
6. Schlussworte . . . . .	164
5. Berufung als Subjektwerdung	
Philosophisch-theologische Perspektiven im säkularen Kontext	166
1. Vorweg . . . . .	166
2. Krise der Anrufbarkeit. . . . .	167
3. Der Ruf des Gewissens . . . . .	171
4. Eine Stimme des Schweigens. . . . .	174
5. Der Ruf des Begehrens – Berufung . . . . .	177
6. Der Andere des Subjekts . . . . .	182
7. Schlussbemerkungen . . . . .	187
6. Der sprechende Körper	
Philosophische Annäherungen an das Hohelied . . . . .	188
1. Göttliche Ironie? . . . . .	188
2. <i>Lalangue</i> – Worte wie Küsse . . . . .	194
3. <i>Eine</i> Frau . . . . .	202
4. Flucht . . . . .	208

### III Ästhetik des Endlichen

7. Das Künstlerische im Geist	
Avantgardistische Übersetzungen . . . . .	217
1. Ikonen und Avantgarde. . . . .	217
2. Malewitsch und das <i>Schwarze Quadrat</i> : Jenseits einer Welt der Objekte . . . . .	219
3. <i>Eine königliche Pforte</i> zum Absoluten. . . . .	222
4. Das letzte Wort vor dem Verstummen. . . . .	225
5. Sakrament als Dekonstruktion der Zeichen. . . . .	227
8. Die Vulnerabilität der Schönheit	
Ästhetisch-theologische Motive im Werk von Alberto Burri und Anselm Kiefer . . . . .	230
1. Einführung: Biblische Ästhetik . . . . .	230
2. Eine besondere Affinität: Mariä Verkündigung und Perspektive	231
3. Schöpfung und Schönheit . . . . .	234
4. Vulnerable Schönheit . . . . .	237
5. Alberto Burri und die verletzte Schönheit . . . . .	241
6. Anselm Kiefer und die österliche <i>kenosis</i> . . . . .	244
7. Schlussworte . . . . .	247
9. Vom zärtlichen Leben	
Geoästhetik – Mystik – Politik . . . . .	250
1. Geoästhetik . . . . .	250
2. Coolness und Müdigkeit . . . . .	253
3. Kartographie der Affekte . . . . .	258
4. Mystik der Zeitlichkeit . . . . .	262
5. Schlussworte . . . . .	269

### IV Epilog

10. Himmelfahrt und Verkörperlichung	
Dynamiken des Glaubens zwischen Mystik und Eschaton . . .	273
1. Das leere Grab: Nicht-genealogisches Erbe . . . . .	273
2. Die „Manipulation“ der Absenz . . . . .	277
3. Was vom Sohn bleibt. . . . .	283

Literaturverzeichnis . . . . .	289
Editorische Bemerkung. Nachweis der Erstveröffentlichungen . .	311
Danksagung . . . . .	313

## Übersetzungen Erfahrungen des Geistes in säkularen Kontexten

### 1. Das säkulare Zeitalter

In Hegels außergewöhnlichem Frühwerk *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798–1800), das wie ein Pfeil aus der Vergangenheit zu kommen scheint, um die Theologie unserer Gegenwart aufzustören, enthält der Titel bereits die Grundfrage, die auch sein späteres Hauptwerk animieren wird, nämlich die nach den Wanderungen, Versetzungen und Migrationen des Geistes in der Geschichte. Die Geschichte des Christentums wird als Geschichtsschreibung im Sinne einer Reise des Geistes interpretiert, der durch verschiedene Gestalten – um das Bild der *Phänomenologie des Geistes* zu verwenden – nach sich selbst sucht, ohne bis zum Ende einen endgültigen Ort, eine Identifikation und Versöhnung finden zu können.

Der Titel dieser Einleitung spielt auf diese Pilgerreisen, diese Transmigrationen und Metamorphosen des Geistes an und offenbart gleichzeitig seine uneinholbare Natur, die so entscheidend für das Verständnis des Wesens der biblisch-christlichen Erfahrung ist.

Wo lässt sich heute eine Erfahrung des Geistes erkennen?

Jürgen Habermas stellt in seinem jüngsten, kraftvollen Buch eine ähnliche Frage – mit einer eminent hegelianischen Note: Kann Religion in der Gegenwart noch als eine Form des objektiven Geistes gedeutet werden?<sup>1</sup> (Wobei er hier schon eine gewisse Umbesetzung vornimmt, zumal bei Hegel die Religion ja Teil des *absoluten* Geistes ist). Trägt die christliche Erfahrung immer noch die Spuren des Geistes an sich, oder hat sie ihre historische Bedeutung verloren und ist auf ein bestimmtes Streben nach einem guten Leben oder ein spezifisches existentielles Projekt reduziert worden? Handelt es sich um eine Figur des Geistes der Vergangenheit, die inzwischen überholt ist, oder ist ihr „als einer einstweilen – wie immer auch opaken – Gestalt im Präsens“<sup>2</sup> zu begegnen?

<sup>1</sup> Vgl. Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019, 75–109 („Religion als eine ‚gegenwärtige‘ Gestalt des objektiven Geistes?“).

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, *Versprachlichung des Sakralen*. Anstelle eines Vorworts, in: ders.,

Die Frage ist direkt und radikal, auch weil sie von einem der einflussreichsten lebenden Denker stammt, der nicht zuletzt für das zeitgenössische Selbstverständnis religiöser Phänomene neue Akzente gesetzt hat. Und tatsächlich war es Habermas, der mit der Prägung der Kategorie „postsäkular“ einen Monat nach dem Anschlag auf die Zwillingstürme des World Trade Centers 2001 die Metamorphose der religiösen Erfahrung innerhalb des Rationalisierungsprozesses der Moderne mit seismographischer Sensibilität erfasst hat. Dies hat das klassische Paradigma der Säkularisierung, das nicht mehr aus dem Theorem einer einfachen Alternative zwischen dem Fortschritt der Modernisierung und der Irrelevanz der Religion abgeleitet werden kann, endgültig in Frage gestellt. Seiner Meinung nach ist die säkulare Vernunft noch immer „über das Opake ihres scheinbar geklärten Verhältnisses zur Religion beunruhigt“. Die Präsenz der großen Religionen stellt nach wie vor „das sperrigste Element aus der Vergangenheit“<sup>3</sup> dar, das in die Moderne hineinragt. Sie stört und verdunkelt immer noch die scheinbar klare Beziehung zwischen säkularer Vernunft und spiritueller Erfahrung. „Sie bleibt, solange sie als zivilgesellschaftlicher Akteur ernst genommen werden muss, ein Stachel im Bewusstsein einer säkularen Gesellschaft, die einstweilen nicht viel anderes als ‚Medikamente‘ für den Umgang mit schweren existentiellen Risiken bereithält. Bedingung für das Fortbestehen von Religionsgemeinschaften in Gesellschaften, die sich fortwährend säkularisieren, ist allerdings“ – so Habermas weiter – „ein reflexives Selbstverständnis im Verhältnis zu den modernen Lebensgrundlagen und zu den jeweils anderen Religionen.“<sup>4</sup>

Vor allem dank des *antipositivistischen Geistes* seines Denkens, der sich gegen die Naturalisierung/Neutralisierung des Geistes durch die Technowissenschaften wendet, bleibt sich Habermas bewusst, dass in der von der modernen und spätmodernen Vernunft erzeugten symbolischen Ordnung „etwas fehlt“: *Ein Bewusstsein, von dem, was fehlt*, prägt sein Verständnis der Gegenwart und führt ihn zur Ausarbeitung eines neuen Paradigmas, in dem religiöse Symbole und semantische Potentiale nicht als bloße „Relikte aus der Achsenzeit“<sup>5</sup> betrachtet werden, sondern als not-

---

Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Frankfurt a. M. 2012, 7–18, hier 10.

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, in: Michael Reder / Josef Schmidt (Hg.), Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 2008, 26–36, hier 27.

<sup>4</sup> Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie 1, 86–87.

<sup>5</sup> „Wenn wir die Grundbausteine für die Zivilisation der Alten Reiche durchmustern, sind

wendige Ressourcen für die Gegenwart, um mit jenen moralischen und normativen Fragen umzugehen, die der Rationalisierungsprozess in seinen reduktionistischen Ausprägungen eines jeglichen Sinnes entleert hat.

Von daher ist postsäkular das Bewusstsein der radikalen Unzulänglichkeit und gleichzeitig der beunruhigenden Kraft der kritischsten und antihumanistischen Auswirkungen des (unvollendeten) Projekts der Moderne: Dieses Projekt hat in der Tat zur Vorherrschaft eines kapitalistischen Diskurses ohne Gegengewicht und zu den Ergebnissen eines szientistischen Naturalismus ohne moralische Impulse geführt, die beide immun, wenn nicht gar feindlich gegenüber jedem Eindringen des Symbolischen in die Sphäre des Wissens oder des zweckrationalen Handelns sind. Deshalb betrachtet Habermas die „überraschende Gegenwärtigkeit der Religion“ und eine mögliche neue Allianz zwischen Glauben und Wissen als Gegenmittel gegen den Entzauberungsgestus eines Wissens, dem es an Sprache und Mitgefühl für das verfehlte Leben der Gegenwart mangelt und das dieses seinem eigenen Schrecken überlässt. Religion verfügt über eine symbolische und affektive Kraft, die der säkularen Vernunft unverfügbar bleibt. Seiner Meinung nach

kann im Gemeindeleben der Religionsgemeinschaften, sofern sie nur Dogmatismus und Gewissenszwang vermeiden, etwas intakt bleiben, was andernorts verloren gegangen ist und mit dem professionellen Wissen von Experten allein auch nicht wiederhergestellt werden kann – ich meine hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge.<sup>6</sup>

Hier scheint sich eine neue, noch zu bestimmende Gestalt des Geistes anzukündigen, die in der Lage ist, sowohl den religiösen Fanatismus, der jeder Aufklärung feindlich gegenübersteht, als auch die fanatische Aufklärung, die sich gegen jedes Auftreten des Symbolischen wehrt, in Frage zu stellen.

Die Kategorie des Postsäkularen, die sicherlich nicht ohne Ambivalenz auskommt, ist also einerseits aus der empirischen Beobachtung einer neuen und auffallenden Vitalität religiöser Gemeinschaften und Überzeugungen – insbesondere der konservativeren und orthodoxeren –

---

die Weltreligionen das einzige Element, das sich in modernen Gesellschaften Vitalität und Geistesgegenwart bewahrt hat. Die Religion überlebt nicht nur als ein Relikt aus der Achsenzeit, sondern ist eine historisch wirksame Kraft geblieben.“ Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Frankfurt a. M. 2012, 186.

<sup>6</sup> Jürgen Habermas, *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 34 (2004), Heft 1, 2–4, hier 4.

in den heutigen Gesellschaften und ihrer öffentlichen und politischen Rolle entstanden. Zum anderen aus dem Bewusstsein, dass der spätmodernen aufklärerischen Vernunft etwas fehlt, nämlich 1) der Bezug auf eine Transzendenz, die in der Lage ist, jede subjektive Position, die einen Absolutheitsanspruch erhebt, zu relativieren und damit eine wahre Dimension universeller Geschwisterlichkeit zu eröffnen; und 2) die Idee der kritischen Kraft des Diskurses, die in der Lage ist, jede weltliche Form der Macht zu desakralisieren.

Dies impliziert eine alternative Gestalt des Geistes, die sich gegenüber dem Geist der Moderne nicht zurückzieht, sondern dessen emanzipatorische Impulse annimmt, ohne seine ihm selbst eignende symbolische – nicht-patriarchalische, nicht-fetischistische, antiautoritäre und antidogmatische – Kraft aufzugeben. Auf diesem Weg handelt es sich um eine Perspektive, die unausweichlich post-metaphysisch ist, indem sie jeden totalisierenden Wahrheitsanspruch dezidiert verabschiedet.

## 2. Entgeistigung des Religiösen – Vergeistigung des Technischen

Die in der öffentlichen Sphäre am meisten exponierten Figuren des Religiösen, die nun zu politischen Instanzen geworden sind, scheinen jedoch dieser kritischen Selbstreflexivität, die Habermas als Bedingung für die Möglichkeit des Religiösen als Figur des Geistes in postsäkularer Zeit formuliert, kaum zu entsprechen.

Die zeitgenössische spirituelle Wiederbelebung geht – wenn wir die europäischen Breitengrade betrachten – durchaus mit einer direkten, selbstbewussten Bejahung der eigenen Tradition einher, die sich durch das *Andere* – das säkulare und das religiöse (insbesondere islamische) Andere – bedroht sieht. Die gegenwärtige ambivalente Wiederkehr des Religiösen, vor allem in populistischen Bewegungen und in der neotraditionalistischen und konservativen Rechten, scheint von der Frage der Identität besessen zu sein, die jedoch fast völlig von der Frage des Glaubens abgekoppelt ist. Deshalb gibt es einen klaren Prozess der *Entgeistigung des Religiösen*, bei dem die Verteidigung der Religion oft zur Maske der Verteidigung einer imaginären Gemeinschaft wird, die ihre ‚ethnische‘ Muttersprache durch ihre „identitäre Empfindlichkeit“<sup>7</sup> (Paul Ricœur)

<sup>7</sup> Paul Ricœur, Vom Übersetzen. Herausforderung und Glück des Übersetzens (Fröhliche Wissenschaft 93), übers. v. Till Bardoux, Berlin 2016, 7.

sakralisiert, aber um den Preis eines Verlustes der spirituellen Kraft der Tradition. Je mehr die christliche Identität zu politischen und exklusivistischen Zwecken (im Wesentlichen gegen den Islam) verteidigt wird, desto mehr wird die Tradition entgeistigt.

Es ist kein Zufall, dass materielle Elemente (der Rosenkranz, das Kreuzifix, die Krippe, der Kirchturm, bestimmtes Essen, der Wein) als Selektions- und Unterscheidungselemente vorherrschen (die berühmten Identitätsmarker, die der Apostel Paulus vehement bekämpfte), welche die Bedeutung der religiösen Symbole verzwecken. Religiöse Markierungen bewirken eine fortschreitende Amputation, eine systematische Entleerung, sodass – um auf das hegelsche Kapitel über die Phrenologie in der *Phänomenologie des Geistes* anzuspielen – „der Knochen ohne den Geist“<sup>8</sup> zurückbleibt.

Daher besteht einerseits das Paradox einer *Verteidigung* der religiösen Identität, die jedoch implizit zur fortschreitenden *Säkularisierung* der religiösen Sphäre beiträgt, und andererseits kommt es zu einer reinen Folklorisierung der religiösen Sphäre, welche Religion zum ausschließlichen Gegenstand der archäologischen, philologischen, soziologischen, ethnologischen und religionsbezogenen Wissenschaften macht.

Auf der einen Seite (irreligiösen) fundamentalistischen Forderungen ausgesetzt, die konservativ und populistisch sind, und auf der anderen Seite der säkularen Offensive, die für den schlichten Ausschluss der religiösen Sphäre aus dem öffentlichen Raum kämpft, bleibt Europa – zwischen Populismus und Säkularisierung gespalten – ohne symbolische Ressourcen, ohne geistige Horizonte.

Ein zweites Phänomen unserer Zeit ist die *Vergeistigung des Technischen*. Sie kann in den zunehmend allgegenwärtigen „Technologien des Geistes“, so der Philosoph Bernard Stiegler, beobachtet werden: Es geht um die Technologien der sogenannten Kulturindustrien, der Programme, der Medien, der Telekommunikation und schließlich um Technologien des Wissens oder kognitive Technologien wie die künstliche Intelligenz. Mit der Ausbreitung der digitalen Technologie werden tendenziell alle Bereiche der kognitiven Technologien integriert. Dieser Integrations-

---

<sup>8</sup> Mit dem unendlichen Urteil „daß *das Sein des Geistes ein Knochen ist*“ artikuliert Hegel seine Kritik an der Phrenologie, indem er die Vorstellung, das Geistige lasse sich vollständig auf das Materielle – insbesondere den Schädelknochen – reduzieren, als absurden Materialismus vor Augen führt. Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [1807] (Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Werke 3), red. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1986, 260 (V, A, c) (Hervorhebung im Original).

prozess hat „Technologien der Seele“ (*technologies de l'esprit*) oder des „Bewusstseins“ hervorgebracht, die in der Lage sind, individuelle und kollektive Existenzweisen sowie das Leben des Geistes insgesamt zu gestalten.<sup>9</sup> Die Informations- und Kommunikationstechnologien sind gerade *spirituelle Technologien*, d. h. dauerhafte Datenträger und Bewusstseinsverlängerungen, die als Netzwerke, Verflechtungen und Verschaltungen die Wahrnehmungsprozesse der Subjektivität selbst neu ausrichten und zu neuen Praktiken der Selbstschreibung sowie zu neuen Organisationen des Sozialen einladen. Diese können als Transmutationen des Religiösen, als Verschiebungen des Geistes, als *neue Gnosis* betrachtet werden.

Diese Perspektive könnte tatsächlich eine neue Kreativität und ein neues Feld der menschlichen Relationen geistiger Natur freisetzen. Doch ist es notwendig, sich der Ambivalenz bewusst zu sein, dass ein Geist, der sich auf die neuen kognitiven Technologien einlässt und sich der neuen Gnosis unterwirft, oft mit einem Machtdispositiv verbunden ist, welches vor allem die Maschinen und die Algorithmen zum Laufen bringt.

Bezeichnenderweise hat Marc Zuckerberg ein ehrgeiziges Investitionsprogramm entwickelt, um das „Metaverse“, den digitalen Knotenpunkt der Zukunft, zu schaffen: „Meta“ ist nicht zuletzt das griechische Präfix der Metaphysik und das Logo ist, ganz unbescheiden, das mathematische Symbol für Unendlichkeit. Der Begriff „Metaverse“ bezieht sich auf die Schaffung immersiver Welten, in denen die Unterscheidung zwischen innen und außen überwunden werden kann. Im Wesentlichen geht es bei diesem Projekt darum, über die *Realität*, wie sie sich außerhalb von uns darstellt, hinauszugehen und virtuelle Umgebungen zu schaffen, in denen man in ständiger Beziehung *mit Allen und Allem* steht. Virtuelle Realität, Leben im Weltraum oder auch trans- und post-humane Ideen des „verbesserten Menschen“ zeigen, dass im Epizentrum namentlich des amerikanischen Kapitalismus der eindeutige Wunsch steht, über Grenzen hinauszugehen, die Realität, wie sie ist, zu überschreiten und der Menschheit eine neue Zeit zu eröffnen. Es entwickeln sich echte Technologien

---

<sup>9</sup> Für Stiegler sind die „Technologien der Seele“ Werkzeuge (Medien, Werbung, digitale Geräte usw.), die die Psyche und das Begehren der Individuen formen, lenken oder vereinnahmen. Anstatt die Individuation und die Reflexion zu fördern, führen diese Technologien – wenn sie vom Markt beherrscht werden – zur Proletarisierung der Seele, das heißt zu einem Verlust der kritischen Fähigkeit und des Gedächtnisses. Vgl. Bernard Stiegler, *Réenchanteur le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Paris 2006; ders., *The Age of Disruption. Technology and Madness in Computational Capitalism*, übers. v. Daniel Ross, Cambridge (UK) – Medford (MA) 2019.

des Geistes, die darauf abzielen, eine noch nie dagewesene Zukunft zu entdecken und Pioniere einer neuen Menschheit zu sein.

### 3. Übersetzung als Praxis des Geistes

Auch für die Theologie ist es in der Zeit der politischen, neuronalen, technologischen und post-humanen Verschiebungen und Transmigrationen des Geistes sehr schwierig geworden, in sein symbolisches Feld einzutreten. Angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen erhebt sich die Frage, durch welche semantischen, theoretischen und theologischen Ansätze der Geist in neuer Weise erschlossen, gedeutet und in ein verändertes Verständnis überführt werden kann.

Nach wie vor halte ich es für wichtig, sich mit der biblischen Tradition zu befassen – jedoch nicht aus Gründen kultureller *Identität*, sondern im Hinblick auf ihre kulturelle, symbolische und geistige *Vitalität*. Denn diese Tradition hat *Möglichkeiten des Geistes* freigesetzt, die auch in Zeiten ihres Zurückdrängens in pluralen Gesellschaften reaktiviert werden können.

In diesem Horizont könnte das Christentum in erster Linie als *Ressource* betrachtet werden, als etwas, das niemandes Eigentum ist – das *Niemandem* gehört, sondern das *Allen* zur Verfügung steht. Das bedeutet, dass das Christentum eine Ressource bleiben kann, die allen offensteht, indem es eine gerechte Praxis motiviert und zum Aufbau des Gemeinsamen beiträgt. Eine Ressource kann aber nicht einfach vollständig beschrieben oder definiert werden, da sie ein Potential beinhaltet, das nur in dem Maße existiert, in dem man es aktiviert und verwirklicht. „Das Eigene einer Ressource ist [...], dass sie sich *erforschen* und *ausbeuten* lässt; und dass man sie, *während* man sie ausbeutet, noch erforscht.“<sup>10</sup> Wenn dies nicht geschieht, wird sie zu einer leblosen und trägen Substanz, jeder Potenz beraubt, die zur Epoche nichts beizutragen hat; denn die Kraft einer Ressource ist eben nicht unantastbar, unverlierbar und unveränderlich.

Die zentrale Leitfrage, die sich in unterschiedlichen Nuancen durch die folgenden Beiträge zieht, betrifft weniger bestimmte theologische oder philosophische Inhalte und Prinzipien, sondern vielmehr den Stil des

---

<sup>10</sup> François Jullien, *Ressourcen des Christentums*. Zugänglich auch ohne Glaubensbekenntnis, übers. v. Erwin Landrichter, Gütersloh 2019, 23 (Hervorhebung im Original).

Denkens und Glaubens angesichts veränderter individueller und kollektiver Lebenskontexte.

Wie ist das Christentum innerhalb der sich transformierenden kulturellen, epistemologischen, religiösen und psychosozialen Lebensvollzüge denkbar? Durch Annäherungen an diese Frage soll das Problem der Plausibilität und Denkbarkeit des Christentums neu betrachtet werden – und zwar nicht nur angesichts der konkreten Gegenwart und ihrer Bedingungen, sondern auch mit der grundsätzlichen Perspektive auf kulturelle Wandlungsprozesse und die möglichen Antworten und Reaktionen des christlichen Glaubens.

Es handelt sich hier nicht um ein inhaltliches, sondern um ein operationales Problem und um die Entscheidung für eine grundlegende theoretische Haltung: Welche Operationen sind jedes Mal notwendig, wenn sich die Kultur im Umfeld des Christentums (aber auch innerhalb des Christentums selbst) und der Theologie wandelt? Wie kann sich in einer Epoche, die sich nicht mehr unmittelbar christlich versteht – und die nicht nur von einer breiten Pluralisierung von Denkformen und religiösen sowie psychosozialen Lebensformen geprägt ist, sondern auch von Szientismus, Skeptizismus und Fundamentalismen herausgefordert, ja verwundet wird – noch ein sinnvoller Glaubensakt konstituieren?

Vor diesem Hintergrund entwickelt dieses Buch eine systematische Begegnung von unterschiedlichen zeitgenössischen Zugängen zur Ordnung des Sinns und der Realität – einer Ordnung, in der entscheidende Kategorien und Narrative der biblischen Tradition im Zentrum stehen. Ihre Zentralität manifestiert sich hier indes paradigmatisch unter der Form einer Dezentrierung: Sie kommt *ver-ortet* in nichtchristliche Orte in indirekter bzw. übersetzter Weise zum Ausdruck.

Diese Art der Fragestellung ist nicht zufällig, sondern theologisch-politisch: Angesichts der heutigen enormen Transformationsprozesse ist die Frage nach dem Glauben an Gott mit all ihren Implikationen und Untertönen zwar nicht sinnlos oder außer Kraft gesetzt, sie kann allerdings nicht mehr *unmittelbar* gestellt werden. Die grundlegende theologische Frage hat ihre Relevanz nicht verloren, kann aber in einer säkularen oder postsäkularen Welt nicht mehr *direkt* sowie *ohne den Anderen* zu verhandeln und zu klären versucht werden.

Gerade in diesem Spannungsfeld entfaltet sich ein systematisches Gespräch zwischen Theologie, Philosophie, Psychoanalyse und Kunst, nicht nur mit der Intention, die Sprache der Theologie mit den Sprachen der Kultur zusammenzubringen, sondern vielmehr mit Blick auf das allgemeinere Problem der Übersetzung.

Von daher ließe sich die These formulieren, dass das Christentum nur dann zu einer Ressource wird, wenn es sich auf einen *Prozess der Übersetzung und Ver-setzung* einlässt. Das bedeutet nicht, dass eine Ressource aus dem religiösen in den säkularen Diskurs übersetzt werden muss. Denn meiner Meinung nach bliebe dieses Paradigma, das die Existenz einer gemeinsamen öffentlichen Sprache (die an sich nicht religiös ist) voraussetzt, einem hegemonialen und ideologischen Diskurs verhaftet, wie er beispielsweise bereits von Talal Asad und Charles Taylor angefochten wurde. Es geht also gewiss nicht darum, sich zwischen der Alternative der Säkularisierung oder der Rückkehr des Religiösen zu entscheiden; vielmehr ist die Situation eines offensichtlichen Pluralismus zur Kenntnis zu nehmen, in dem sich die Präsenzen des säkularen Anderen und des religiösen Anderen nicht gegenseitig ausschließen, sondern eine in Europa völlig neue Konstellation bilden. Denn Europa stellt einen Bedeutungsraum aufeinander verweisender Symbole, Motive und Narrative dar, die in mannigfaltigen Verschiebungen und Versetzungen, Translationen und Zitationen immer wieder neu konfiguriert werden: „Wer Europäer ist“, so Peter Sloterdijk, „ist immer schon auch Übersetzer“<sup>11</sup> – oder, wie Umberto Eco mehrmals feststellte: „La lingua dell’Europa è la traduzione.“<sup>12</sup>

Im Folgenden möchte ich zeigen, dass die Übernahme jüdisch-christlicher Kategorien seitens bestimmter theoretischer und ästhetischer Denkformen der Gegenwart einen besonderen kulturellen und geschichtsphilosophischen Sinnhorizont eröffnet, der das theologische Denken potentiell herausfordert, seine Methode und erkenntnistheoretischen Zugängen neu zu entwickeln. Denn religiöse Traditionen gedeihen immer im Kontakt und in Kontamination mit anderen Diskursen, Institutionen, Werten – und zwar religiöser wie nicht-religiöser Art. Von Bedeutung ist dabei, die Muttersprache als Chiffre für die ‚eigene‘ (unhinterfragte) kulturelle Formation zu entprovinzialisieren, um in einen Übersetzungsprozess einzutreten, der dazu einlädt, sie als eine Sprache bzw. Tradition unter anderen zu betrachten – und sie dadurch, ebenso wie sich selbst, als fremd zu erfahren. Dies ist jedoch nur möglich, wenn Religion auf ideologische wie auch sektiererische Ansprüche verzichtet und sich den Sprachen der Anderen öffnet.

---

<sup>11</sup> Peter Sloterdijk, Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischen Absence, Frankfurt a. M. 2002, 35.

<sup>12</sup> Vgl. u. a. Umberto Eco, Lecture at the Assises de la Traduction littéraire in Arles (14. November 1993).

Nicht umsonst behauptet Novalis als einer der wichtigsten Üersetzungstheoretiker der Frühromantik, dass die Übersetzung das Original verändert bzw. sogar aufwertet und intensiviert, was Ricoeur als eine „Potenzialisierung der Ausgangssprache“ bezeichnet.<sup>13</sup> Novalis spricht deshalb von jenen „mythischen Übersetzungen“, denen – im Unterschied zu Übersetzungen im gewöhnlichen Sinn – der höchst poetische Geist eignet und die „den reinen, vollendeten Charakter des individuellen Kunstwerks“ darstellen. „Sie geben uns nicht das wirkliche Kunstwerk, sondern das Ideal desselben.“<sup>14</sup>

In der Übersetzung gibt es daher nicht nur eine Ökonomie der Gewinne und Verluste, d. h. eine Dialektik zwischen Loyalität und Verrat („traduttore è traditore“ / „Der Übersetzer ist ein Verräter“): „Neben dieser unbestreitbaren Ebene“ – schreibt der französische Philosoph und Translationswissenschaftler Antoine Berman – „gibt es eine weitere, auf der etwas im Original erscheint, das in der Ausgangssprache nicht vorkommen würde. Die Übersetzung dreht das Werk um, zeigt eine andere Seite davon. [...] Etwas, das weder die einfache Lektüre noch die Kritik ans Licht bringen kann.“<sup>15</sup> Goethe spricht von einer Wiederbelebung oder Re-Generation des Werkes: Das übersetzte Werk regeneriert sich mitunter und erwacht zu neuem Leben, weil in der Zielsprache latente Möglichkeiten geweckt werden, die das Werk allein nicht hätte realisieren können.

In einem berühmten Brief vom 4. Dezember 1801 an seinen Freund Casimir Ulrich Böhlendorff schreibt Hölderlin über den Charakter einer Nation (ich verorte dies aber im Bereich der Religion): „Aber das eigene muß so gut gelernt sein, wie das Fremde.“ Und er fügt hinzu: „weil, wie gesagt, der *freie* Gebrauch des *Eigenen* das Schwerste ist“<sup>16</sup>. Hier kann man – übertragen aus der Frage des nationalen Wesens – an eine religiöse Erfahrung denken, die das „Eigene“ zu einem Gemeinplatz macht, zu einem bekannten, sicheren, verlässlichen, letztlich nicht überraschenden

<sup>13</sup> Vgl. Ricoeur, Vom Übersetzen, 14.

<sup>14</sup> Novalis, Aus „Blüthenstaub“ [1798], in: Hans Joachim Störig (Hg.), Das Problem des Übersetzens (Wege der Forschung 8), Darmstadt 21969, 33 (Blüthenstaub, Nr. 68).

<sup>15</sup> Antoine Berman, L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique. Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin, Paris 1984 (Übersetzung I. G.).

<sup>16</sup> Friedrich Hölderlin, Die Briefe. Briefe an Hölderlin. Dokumente (Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke und Brief in drei Bänden 3), hg. v. Jochen Schmidt u. Wolfgang Behschnitt, Frankfurt a. M. 1992, 460 (Hervorhebung im Original).

Objekt. Das „Eigene“ – die eigene Tradition, die eigene Kultur – ist das, was Schleiermacher „das heimische Wohlbefinden der Sprache“<sup>17</sup> nannte.

Unter diesem Gesichtspunkt wird jedoch das Eigene aufgrund seiner vermeintlichen und unmittelbaren Zugänglichkeit und Vertrautheit paradoxerweise zum Unzugänglichsten und Unverfügbarsten. Nichts entgeht uns mehr als das, was wir als „eigen“ definieren, als das, was in seiner Selbstverständlichkeit tatsächlich das Undurchsichtigste und Schwierigste von allem ist. Deshalb ist es notwendig, durch das Fremde hindurchzugehen und sich durch das Fremde hindurchführen zu lassen, weil man sonst nie weiß, was das Eigene wirklich ist, jenseits der Vertrautheit, die es umgibt.

Der Weg zum „Eigenen“ ist folglich nicht der kürzeste und direkteste, sondern der längste und indirekteste Weg; er verlangt das, was Hölderlin als den *freien Gebrauch des Eigenen* bezeichnet. Dieser Weg besteht daher in keinem reproduktiven, sondern in einem neuen schöpferischen und lebendigen Akt der Übersetzung.

#### 4. Von Kopisten zu Übersetzern

In diesem Zusammenhang gewinnen die Überlegungen Michel de Certeaus über die mystische Erfahrung im 16. und 17. Jahrhundert besondere Bedeutung. Der von ihm detailreich skizzierte Referenzverlust theologischen Sprechens und der damit einhergehende Zusammenbruch des Gott-Welt-Verhältnisses seit Anbeginn der Moderne bietet einen interessanten Zugang hinsichtlich der Übersetzungsarbeit an. Es ist zu fragen, ob dieser Bruch der Moderne, den Certeau mit all seinen (theologischen) Folgen analysiert, einfach übergangen werden kann, oder inwiefern dieser Bruch eine Verpflichtung und Herausforderung darstellt, die sich auch heute noch – und angesichts der postmodernen Erschütterung der symbolischen Ordnungen wieder neu – aufdrängt.

In seinem Werk *Mystische Fabel* entfaltet Certeau Überlegungen, die meines Erachtens für die Erläuterung des Begriffs der Übersetzung entscheidend sind. Er vertritt die Auffassung, dass das mystische Sprechen, das dort einsetzt, wo das traditionelle Signifikantensystem der Kirche und der Tradition durch zahlreiche geschichtliche Umwälzungen und tiefgrei-

<sup>17</sup> Friedrich Schleiermacher, Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens [1813], in: Hans Joachim Störig (Hg.), Das Problem des Übersetzens (Wege der Forschung 8), Darmstadt 1969, 38–70, hier 56.

fende Veränderungen aufgebrochen wurde, ein fundamentales „Übersetzen“ und eine Kunst des Übertragens dargestellt habe:

Der Unterschied zwischen dem Mittelalter und der Renaissance ließe sich sogar anhand dessen messen, was diesen modernen Übersetzer vom alten Kopisten trennt. Im Allgemeinen bleiben sie beide anonym. Aber der Kopist verwandelt seinen Körper ins Wort des anderen, er imitiert und inkarniert den Text in einer Liturgie der Reproduktion; in einem Zuge verleiht er dem Wort einen Körper („et verbum caro factum est“) und macht das Wort zu seinem eigenen Körper („hoc est corpus meum“) in einem Prozess der Assimilation, der die Unterschiede auslöscht, um dem Sakrament der Kopie Raum zu geben. Der Übersetzer hingegen, der manchmal auch das Metier des Schriftsetzers oder Druckers ausübt, ist im Sinne der Differenzierung tätig. Wie der Ethnologe inszeniert er eine fremde Region, wenn auch in der Absicht, sie zu adaptieren, indem er ihr erlaubt, seine eigene Sprache zu stören. Er fabriziert anderes, aber auf einem Feld, das nicht mehr das seine ist und auf dem er kein Urheberrecht hat. Er produziert, aber ohne eigenen Ort, in diesem Dazwischen, auf jener Linie, an der Sprachen in der Begegnung mit der je anderen gleichsam auf sich selbst zurückbranden. Der Kopist und der Übersetzer beweisen eiserne Ausdauer, aber ersterer mehr kontemplativ, in einem Ritus der Identifikation, der letztere eher ethisch in einer Produktion von Andersheit. Die Geschichte der Mystik könnte sehr wohl den „Kopisten“ in diesen Übersetzer verwandelt haben, in einen Asketen, der ergriffen ist von der Sprache des anderen und mittels ihrer Mögliches schafft, wobei er sich selbst in der Menge verliert. In jedem Fall beruhen die mystischen Sprechweisen auf jener Tätigkeit, die keinen eigenen Platz hat.<sup>18</sup>

Dieses lange Zitat bringt das entscheidende Element des modernen Zusammenbruches der alten symbolischen Ordnung mit ihrer reproduktiven, liturgischen Redeweise zum Ausdruck, die den prä-modernen Individuen ihren sicheren Platz im Kosmos zugewiesen hat. Im Zentrum steht dabei die Unmöglichkeit einer (unmittelbaren) Inkarnation des Textes in das Leben bzw. in die Körper der Subjekte. Deswegen muss die Figur des Kopisten von derjenigen des Übersetzers abgelöst werden.

Die Figur des Übersetzers beschäftigt sich mit einer neuen Herausforderung und steht vor einer neuen Verpflichtung. Er hat nun die Aufgabe, die verschiedenen Sprechweisen zu verstehen bzw. sein eigenes Wort ‚in der Fremde‘ zu verlieren und seine eigene Sprache stören zu lassen, um eine neue Konstellation des Sprechens und des Verstehens mit dem Bewusstsein um die veränderten Bedingungen zu entwickeln. Auf diese

<sup>18</sup> Michel de Certeau, *Mystische Fabel*. 16. bis 17. Jahrhundert, übers. v. Michael Lauble, Frankfurt a. M. 2010, 194.

Weise schafft er eine Differenzierung und einen *Zwischenraum*, einen Übergang zwischen Eigenem und Fremdem, zwischen Identifikation und Enteignung, der die Erfahrung der Sprache im modernen und vor allem im postmodernen Zeitalter darstellt. Es handelt sich hier um die „Produktion“ des Anderen durch die Verknüpfung und das Übergleiten zwischen verschiedenen Sprachen und Kulturwelten: ein kreatives „Dazwischen“, welches das Original transformiert, ohne etwas ganz Neues zu erzeugen. Die Übertragung bewahrt den ursprünglichen Sinn unter geänderten symbolischen Koordinaten, und dadurch wird jede unmittelbare Identifikation außer Kraft gesetzt.

Wenn es eine Zeit gab, in welcher die Überlieferung einem kontemplativen Akt des Kopierens und des Reproduzierens entsprach – das gregorianische Christentum mit seinem festgelegten Sakrament der Kopie –, werden nun dieses Imitieren und das Sich-Inkarnieren des Textes durch Assimilationsprozesse unmöglich, da das Original nicht mehr *direkt* verfügbar ist.

Dadurch stellen die Überlegungen Certeaus die Frage, ob das Christentum im Kontext des Zusammenbruches des über Jahrhunderte in Geltung gewesenen „Sakraments der Kopie“ noch einen *Text* und einen *Körper* haben kann. Problematisiert wird damit, ob es noch einen Text-Raum als mögliche Lokalisierung oder Inschrift eines transzendenten „Du“ geben kann. Die Erfahrung des „leeren Tempels“, d. h. die Krise des religiösen Gebiets als Verlust von Bezugspunkten und Maßstäben, von anerkennden Gemeinschaften und geteilten Horizonten, die den Menschen eine Orientierung angeboten und ihre geistige und soziale Geographie bestimmt haben, stellt auch vor das Problem möglicher Inkarnationen von Wort und Text: Während die Kopisten ihren Körper „in einer Liturgie der Reproduktion“ und „in einem Prozess der Assimilation“ in das Wort des Anderen verwandelten – ein Wort, das einen Körper annahm, während der Text imitiert und inkarniert wurde –, ist die Figur des Übersetzers hingegen darauf ausgerichtet, Differenz und Überarbeitung zu leisten, also Distanz wie auch Vermittlung zwischen eigenem Körper und Text herzustellen. Der Übersetzer kann das Wort nicht mehr zu seinem eigenen Körper machen („hoc est corpus meum“), insofern ihm dieses abhandengekommen ist und nur dessen Spuren zurückbleiben. Dadurch kann er das Wort nicht mehr unmittelbar assimilieren oder dem Text direkt folgen und entsprechen, sondern sich ihm lediglich in gebrochenen Formen der Vermittlung, in einer ständigen Erzeugung des Anderen, annähern. Nur ein *produktiver Akt der Übersetzung*, der in das Original Differenzen und

Verfremdungen einführt, ohne es damit einfach zu entwerten oder zu verderben, kann das neue Paradigma darstellen, welches die Übertragung religiöser Begriffe und Narrative unter den neuen Zusammenhängen erlaubt.

In dieser Hinsicht ist es möglich aufzuzeigen, dass eine gewisse Distanzierung oder Abwendung von einer bestimmten Tradition notwendig ist, um das symbolische Potential ihrer Visionen und Ideen auch *jenseits* der Grenze der ungebrochenen Traditionslinie auf die Probe zu stellen. In diesem Sinn ist eine Entfernung/Entfremdung von der Tradition entscheidend, um die Kraft und die Universalität der Motive, welche sie tradiert, *für alle* freizusetzen. Nur wenn christliche Motive einer gewissen Zerstreung und Dissemination ausgesetzt sind, vermögen sie heute gemeinsame Sinngebungen und anti-ideologische Narrative für den Glauben, die Hoffnung und die Liebe *für alle* zu schenken. Deswegen scheint es notwendig, in einen Übersetzungsbereich einzutreten, um den religiösen Diskurs für den Anderen mitteilbar und verständlich zu machen und die kulturelle Relevanz dieses Diskurses über die eigene Gemeinschaft hinaus auszudrücken.

Die implizite Prämisse dieses *In-die-Fremde-Gehens* ist die Überzeugung, die vor allem biblisch, aber auch konziliar ist, dass eine Tradition in gewisser Weise ein Exil durchlaufen muss, dass sie die Besonderheit ihres ursprünglichen Kontextes verlassen muss, um ihre Bedeutung jenseits der Ursprungsgemeinschaft zu zeigen. Mit Judith Butler könnte man sagen, dass religiöse Ressourcen „tatsächlich erst eine gewisse zeitliche Bewegung durchlaufen haben“ müssen, „um für die Gegenwart bedeutsam oder erhellend werden zu können; nur durch eine Reihe von Verschiebungen und Transpositionen wird eine ‚geschichtliche Ressource‘ für die Gegenwart relevant und anwendbar oder kann sie ihre Wirksamkeit erneuern“<sup>19</sup>. Deswegen muss eine Überlieferung eine ebenso zeitliche wie topographische Bewegung erfahren, um ihre Legitimation und Anerkennung in neuen geschichtlichen Gegebenheiten zu suchen, zu finden und von daher für die Gegenwart effektiv zu werden. Nur aufgrund solcher Abfolgen von *Dis-Lokationen – Ver-Ortungen* – und Übersetzungen in andere Kontexte kann eine „geschichtliche Ressource“ in eine Beziehung mit der Gegenwart eintreten und ihre Wirkkraft und Lesbarkeit aktualisieren.

Dank dieses Loslassens und Verlassens des eigenen Bodens können

---

<sup>19</sup> Judith Butler, *Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus*, übers. v. Reiner Ansén, Frankfurt a. M. – New York 2013, 17.

sich Potentiale und Symbole der religiösen Überlieferung erneuern und durch den Anderen zu neuer Blüte gelangen.

### 5. Übersetzen als Überleben

In diesem Sinne stellt die Übersetzung heute auch für den theologischen und religionsphilosophischen Diskurs eine Aufgabe, eine Pflicht und eine notwendige Verantwortung dar, die nicht zuletzt eine „Nachreife“ (Walter Benjamin) der Überlieferung und ihre Erneuerung ermöglichen könnte. Religiöse bzw. christliche Begriffe werden aus ihren Ursprungskontexten herausgelöst und von anderen Kulturwelten und Sprachen – Philosophie, Psychoanalyse, Ästhetik – übernommen, wobei sie andere Facetten und Bedeutungen gewinnen. Um es mit Hieronymus zum Ausdruck zu bringen: „Sed quasi captivos sensus in suam linguam victoris jure transposuit.“ („Vielmehr machte er den Sinn zu seinem Gefangenen, den er mit dem Rechte des Siegers in seine Sprache hinüberführte.“<sup>20</sup>) Dadurch können religiöse Begriffe im Rahmen dieses Herauslösens eine Art der Verschiebung in andere Konstellationen und Sprachen erfahren, die neue Sinngebungen, Auslegungen und Untertöne freizusetzen vermögen.

In Wirklichkeit geht es damit um nichts anderes als um die *Möglichkeit des Überlebens* der religiösen Tradition im gegenwärtigen europäischen Kontext der Pluralisierung der Religionen und kulturellen Welten – und ihrer zunehmenden Virtualisierung.

Hieronymus und Luther haben diese Möglichkeit erkannt und durch ihre Übersetzungen der biblischen Texte ins Lateinische und ins Deutsche dafür Verantwortung getragen, dass die Bibel unter den Menschen und ihren Sprachen überleben und in diese übertragen werden kann und niemand vom Heil Gottes ausgeschlossen wird. Die Übersetzbarkeit von Texten, Konzepten und Narrativen in andere Sprachen und Kulturen ist die fundamentale Möglichkeitsbedingung des Fortbestehens ihrer Bedeutungen und Wirksamkeit.

---

<sup>20</sup> Hieronymus, An Pammachius. Über die beste Art zu übersetzen, in: Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe. III. Briefband (Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Schriften 3 / Bibliothek der Kirchenväter 18), übers. v. Ludwig Schade, München 1937, 262–287, hier 273.

Dieses „Fortleben“ in der Übersetzung schließt konstitutiv auch „Wandlung und Erneuerung“<sup>21</sup> des Originals ein, das immer ein neues, dabei aber gleichzeitig überliefertes Leben durch die Epoche hindurch gewinnen kann. „Es gibt eine Nachreife auch der festgelegten Worte“, stellt Walter Benjamin in seinem Text *Die Aufgabe des Übersetzers* fest.<sup>22</sup>

Eben jenes lebendige Verhältnis mit dem Anderen, das die Übersetzbarkeit zum Ausdruck bringt, birgt die Möglichkeit einer „Nachreife“, d. h. die Gelegenheit, den Texten oder der Überlieferung einen neuen Anfang in einer anderen Sprache zu eröffnen und neue Wege des Verständnisses und der Rezeption zu beschreiten. Die Übersetzbarkeit eines Textes verpflichtet eine Tradition zur Sprache des Anderen und zwingt die Tradition selbst, wenn sie sich treu bleiben möchte, sich nie *ohne den Anderen* neu zu verstehen und die Welt nie *gegen den Anderen* zu bewohnen.

Darüber hinaus handelt es sich dabei um die Frage nach der *Übersetzbarkeit* christlicher Begriffe, Symbole und Narrative in eine (reflexiv-) säkularisierte Umwelt. Denn die Möglichkeit einer Wieder- oder Rückgabe (seitens des Anderen) setzt ein kulturproduktives Potential in der Singularität (bestimmter Kategorien) einer Überlieferung voraus, das gerade in ihrer Verfügbarkeit, sich in andere Sprachen und Kulturwelten *ver-orten* und übersetzen zu lassen – mit dem impliziten Risiko, missbraucht oder missverstanden zu werden – eine besondere symbolische Wirksamkeit und Vernunftgemäßheit zu zeigen vermag.

Dies wird beispielhaft sichtbar in der biblischen Kategorie der Agape, die von verschiedenen zeitgenössischen Autor:innen im Bereich der kontinentalen Philosophie und der Psychoanalyse aufgegriffen und übersetzt wurde. Nicht nur bei Hegel, sondern auch in seinen psychoanalytischen Deutungen durch Jacques Lacan, Alain Badiou und Slavoj Žižek stellt die biblische Erfahrung der Liebe das wahre Gegenmittel gegen jenen imaginären Narzissmus dar, in dem der Nächste im Grunde auf mein Spiegelbild reduziert wird.<sup>23</sup> Die *biblische Agape* wird von diesen Autoren einer korrupten Form der Liebe entgegengesetzt, die immer mit Besitz und Eigen-

<sup>21</sup> Walter Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers* [Charles Baudelaire. *Tableaux parisiens*. Deutsche Übertragung mit einem Vorwort über die Aufgabe des Übersetzers], in: ders., *Kleine Prosa*. Baudelaire-Übertragungen (Walter Benjamin. Gesammelte Schriften IV,1), hg. v. Tillman Rexroth, Frankfurt a. M. 1972, 9–21, hier 12.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Vgl. Jacques Lacan, *Die Ethik der Psychoanalyse*. Das Seminar, Buch VII (1959–1960), Textherstellung durch Jacques-Alain Miller, übers. v. Norbert Haas, Weinheim – Berlin 1996, 71.

tum in seinen vielfältigen Deklinationen assoziiert wird, z. B. der Liebe der Identität oder der Nation. Und diese Deklinationen sind nichts anderes als der Druck, immer nur *Seinesgleichen* zu lieben. In dieser Situation wird man gezwungen, das Gleiche zu wiederholen und das Fremde abzulehnen. Daher kann die Liebe keine Projektionsfläche unserer Begriffe oder Vorstellungen sein, sondern vielmehr der Ort einer enigmatischen Alterität und tückischen Fremdheit als Appell und Aufruf an unsere Fähigkeit, die Selbstbehauptung unseres Ichs zu deaktivieren. Denn Liebe ist keine bloße Selbstspiegelung, sondern der Ort einer Dezentrierung und sogar Erschütterung des Ichs, das aufgefordert wird, auf das eigene Bedürfnis nach Kontrolle, Dominanz und Selbstreferenz zugunsten einer Öffnung für den Anderen und auf den Anderen hin zu verzichten. Das Subjekt fühlt sich sowohl zentriert als auch de-zentriert, da der Dreh- und Angelpunkt seiner Existenz vorübergehend die Beziehung wird.

Hierbei erweist sich eine besondere Lesbarkeit der biblischen Tradition für die heutige Zeit: Agape wird in andere theoretische und sprachliche Kontexte gesetzt und übersetzt und zeigt so ihr anthropologisches und politisches Potential für die Gegenwart; gleichzeitig werden durch den Prozess der Übersetzung und Neupositionierung Aspekte dieser Kategorie beleuchtet und eine neue soziopolitische Qualität und Intensität offenbart, die im Originaltext im Hintergrund blieb. Aus diesem Grund kann Agape als Ressource verstanden werden, da sie als eine allen zur Verfügung stehende Realität betrachtet wird, die niemandem gehört und offen für Reaktivierung, Metamorphose und Hybridisierung ist.

Die entgegengesetzte (irreligiöse) Option, sich in die geschlossene (und oft auch in sich verschlossene) Nicht-Lesbarkeit einer vermeintlich unübersetzbaren Binnensprache zurückzuziehen, würde die christliche Tradition einem sektiererischen Schicksal aussetzen, das einem unverzeihlichen Verrat am Evangelium und an der traditionellen Überlieferung bis hin zum II. Vatikanum gleichkäme. So betrachtet, scheint die *Übersetzbarkeit* gewissen Werken bzw. christlichen Texten wesentlich zu sein, insofern sich eine besondere Qualität und Intention, die den Originalen innewohnt, immer wieder in anderen Kulturräumen äußern kann.<sup>24</sup> Kraft seiner Übersetzbarkeit kann deswegen ein Werk oder eine Überlieferung überleben und fortgesetzt werden.

Im Ausgang von Benjamin unterstreicht Jacques Derrida, dass Übersetzen und Überleben wesentlich miteinander verknüpft sind:

---

<sup>24</sup> Vgl. Benjamin, Aufgabe des Übersetzers, 10.

