

# DIE MITTLERFIGUR AUS PHILOSOPHISCHER SICHT

## Zur Rekonstruktion religiöser Transzendenzüberbrückung

Christoph Hubig

"Der alten Vorstellung der Nemesis, nach welcher das Göttliche und seine Wirksamkeit in der Welt nur als ... Macht, die das Hohe und Große zertrümmere, vom ... Verstande gefaßt worden, setzten *Plato* und *Aristoteles* entgegen, daß Gott nicht *neidisch* ist. Man kann dies gleichfalls den neuen Versicherungen entgegensetzen, daß der Mensch Gott nicht erkennen könne; - diese Versicherungen, ... sind um so inkonsequenter, wenn sie innerhalb einer Religion gemacht werden, welche ausdrücklich die *geoffenbarte* heißt, so daß sie nach jenen Versicherungen vielmehr die Religion wäre, in der von Gott *nichts offenbar* wäre, in der er sich *nicht* geoffenbaret hätte, und die ihr so Angehörigen "die Heiden", "die von Gott nichts wissen". Wenn es mit dem Worte 'Gott' überhaupt in der Religion Ernst ist, so darf und muß die Bestimmung auch von ihm, dem Inhalte und Prinzip der Religion, anfangen, und wenn ihm das Sichoffenbaren abgesprochen wird, so bleibe von einem Inhalte desselben nur dies übrig, ihm *Neid* zuzuschreiben. ... Bedenkt man die Schwierigkeit der Erkenntnis Gottes als Geistes, die es nicht mehr bei den schlichten Vorstellungen des Glaubens bewenden lassen, sondern zum Denken, zunächst zum reflektierenden Verstand fortgeht, aber zum begreifenden Denken fortgehen soll, so mag es fast nicht zu verwundern sein, daß so viele, besonders die Theologen, als näher aufgefordert, sich mit diesen Ideen zu beschäftigen, darauf verfallen sind, leichter damit abzukommen, und so willig das aufgenommen haben, was ihnen zu diesem Behufe geboten worden; das allerleichteste ist das angegebene Resultat: daß der Mensch von Gott nichts wisse. Was Gott als Geist ist, dies richtig und bestimmt im Gedanken zu fassen, dazu wird gründliche Spekulation erfordert. Es sind zunächst die Sätze darin enthalten: Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß; sein Sich-wissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Menschen und das Wissen des Menschen *von* Gott, das fortgeht zum Sich-wissen des Menschen *in* Gott. - "

G. W. F. Hegel erachtete dieses Zitat für derart repräsentativ, daß er es an prominenter Stelle im Einführungsparagrafen des Kapitels "*Die geoffenbarte Religion*" der *Enzyklopädie* (§ 564) plazierte. Was Carl Friedrich Gösche hier unter Bezugnahme auf *Plato* (*Phaidros* 247 A, *Ti-maios* 29 E) und *Aristoteles* (*Metaphysik* I, 2. 982 b 32 - 983 a 5) in seiner Schrift "*Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis. Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit*" (Berlin 1829, 61ff.) thematisiert, markiert das Grundproblem der Annahme einer Transzendenz überhaupt: Wie kann ich, wenn ich etwas als transzendent annehme, überhaupt davon wissen? Dieser philosophischen Herausforderung wurde bekanntlich in vielfältiger Weise entsprochen: Entweder, indem das Problem *reduziert* wurde, und zwar

im Entwurf pantheistischen Denkens, das Gott als die immanente Natur der Welt denkt und somit die Problematik einer Trans-

- zendenz Gottes in diejenige einer Problematik erkenntnis- und handlungsmäßiger *Transzendenz der Welt* transformiert,
- im Entwurf eines kritisch-reflektierten Denkens, das sich über seinen eigenen Mechanismus, in Ähnlichkeiten und Analogien zu denken, vergewissert, und seine Gotteserfahrung als *Projektion seiner eigenen Welt* entlarvt (Xenophanes, Aristophanes ...),
  - im Entwurf einer negativen Theologie, die aus der Grenzerfahrung des menschlich Denkbaren das *Transzendente als das Nichtwißbare ex negativo* oder als das nur a limine Wißbare bestimmt.

Oder, indem der Glaube an einen Mittler (Mesites), eine vermittelnde Instanz, die Argumentationslücke ausfüllen soll, und der Philosophie die Aufgabe einer Rekonstruktion der Gestalten dieses Mittlers zufällt, entweder

- indem die Gestalten allegorisch als Hypostasen oder Emanationen gedeutet werden, als *impersonale*, unpersönliche Instanzen der Vermittlung, oder
- indem in Form eines Götterboten, Heilandes, Erlösers, wie ihn die Weltreligionen aufweisen, eine *personale* Vermittlungsinstanz als Träger der Offenbarung ausgemacht wird.

Dieser letztgenannte Zugang macht den Kern jeder Inkarnationstheologie aus - obwohl der Terminus "Mittler" sehr spärlich nur gebraucht wird - und steht daher im Zentrum der nachfolgenden Überlegungen, die sich an der gründlichsten philosophischen Auseinandersetzung mit einem personalen Mittlerglauben, wie sie G. W. F. Hegel vorgelegt hat, orientieren. Zuvor soll jedoch in einem ersten Schritt im Blick auf Philon von Alexandria und Plotin die Lehre impersonaler Mittler behandelt und am Schluß, als Synthese und Ausblick, das Denken Walter Benjamins zu diesem Thema skizziert werden.

## 1.

Unter Hypostasen - dem ursprünglich stoischen Begriff - versteht man die Veranschaulichung oder Personifikation abstrakter Ideen bzw. rekonstruiert die Bedeutung mythologischer Gottheiten durch Abstraktion ihrer vorbildhaften Handlungsschilderungen zu den Handlungsschemata. So wird etwa in den Sprüchen Salomos die Weisheit als Werkmeisterin begriffen oder das Wort Jahwes als Engel oder Bote veranschaulicht, umgekehrt werden die Kinder des babylonischen Sonnengottes Misaru als Gerechtigkeit, oder Kittu als Wahrheit, Tasmatum, die Gattin des Gottes Nabu als Erhörung oder die zarathustraische Göttin Spenta Armaiti als Göttin des Begriffs gedeutet.

Dieser Verstehensstrategie liegt das Verfahren der Allegorisierung zugrunde, wie es beim Skandalon der Götterschlacht der Ilias oder beim Umgang mit Salomos Hohem Lied wegweisend für die Hermeneutik wurde, weil das Unerhörte dieser Texte einer Interpretation bedurfte, die nur durch die Rückführung der konfliktträchtigen Bilder auf die da-

hinterstehenden Ideen die Ordnung und Harmonie des Kanons der jeweiligen Schrift bewahren konnte. Die Allegorisierung ist also eine Doppelbewegung, nicht ein einseitiges Verfahren der Rationalisierung. So wird in Platons *Symposion* der Eros u.a. so begriffen, daß erst in seiner Realisierung das Daimonion wirksam werde (202 e), d.h. die Veranschaulichung ist nicht bloß Kandidat einer Auslegung, sondern diese erfährt ihren Sinn erst in einer anschaulichen Praxis. Der Eros ist einem Dolmetscher vergleichbar (S. dazu auch Benjamin unter Punkt 3.).

Allegorisierung stand immer unter dem Problemdruck, wie eine divergierende Natur oder ein divergierendes Geschehen, das von Gegensätzen geprägt war, unter eine Ordnung, den Kosmos, gebracht werden konnte. Wir bedürfen hierzu ordnender Gestalten, 'dynamais', als Mittelmächten, vermöge derer die Ordnungsleistung zustande kommt. Philon von Alexandria (den Plotin in seiner Schule als Klassiker lesen ließ) interpretierte den Atlas, der die Erde trägt, als Luftgott, begriff analog zu dieser Gestalt die Himmelsleiter als strukturierte Allegorie der Luft, die Leiter, "auf der die Engel auf und nieder steigen", und sah dies als Binnenstruktur des Logos an, als einer Ordnungsfunktion, die die Gegensätze versöhnt, so, wie das Wort als Allegorie seiner selbst ja die verschiedenen Buchstaben zu einem Sinn vereine.

Die Ordnungsfunktion dieser vermittelnden Hypostasen drückt sich in ihrem Doppelcharakter aus, sowohl Bote als auch Richter (Kittu und Misaru) zu sein. Die Mithrasfigur nach Zarathustra (vgl. Plutarchs Zeugnis *Is et Os* 46) ist dafür prominentestes Beispiel, vergleichbar dem babylonischen Shamash.

Ihre philosophische Ausformung und Rekonstruktion erhalten die Annahmen solcher Hypostasen in den spekulativen Systemen der Emanationsphilosophien (neu-)platonischer Art, für die hier stellvertretend auf das System des Plotin hingewiesen werden soll: Die Hypostasen als geistige Wesenheiten erlauben den Aufstieg von der ungeordneten Materie zum Einen als Grundprinzip und erklären das Hervorbringen des Vielfältigen aus dem Einen durch ihre differenzierende Kraft in der Hierarchie vom *Einen Guten* (das uns nur durch anschauendes Vergleichen zugänglich ist), über den *Geist* als Kosmos der *Ideen* (als zeitlose Ordnung), über die *Weltseele* und die *Einzelseelen* (die in der Zeit dauern und für Plato die eigentlichen Mittler sind) bzw. die *Natur* (als der Körperwelt innewohnende seelische Kraft - 'logoi spermatikoi' - für Plotin die eigentlichen Mittler), sozusagen die "Gene" der nächsten Stufe, der *Körperwelt*, über die wir die selbst nicht mehr als körperlich gedachte, weil formlose *Materie* erreichen, die das Eine als Negatives, Einheit qua Abwesenheit von Form, Grundstoff, ausmachen, wodurch sich der Kreis schließt, der Kreis der Schöpfung, wie er von den Kirchenvätern Clemens, Origenes, Basilius, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Ambrosius und Augustinus, von den Philosophen Dionysios von Aripagita und Johannes Scotus Eriugena mit unterschiedlichen Gewichtungen modelliert wurde. Die unterschiedlichen Gestalten jener Modellie-

rung riefen immer wieder die Reflexion auf ihre Bedingungen hervor, im Mittelalter vielleicht am radikalsten bei Duns Scotus, dem modernen, für uns jedoch in dem monumentalen Werk Hegels, mit dessen Argumentation zu diesem Punkt wir uns nachfolgend beschäftigen wollen. Die Vorstellung des sich schließenden Kreises, der durch die Mittlerinstanzen gebildet wird, stellt die einheitliche Grundlage aller dieser Entwürfe dar. Frappierend erscheint aber nun auf den ersten Blick, daß Hegels Reflexion zur Figur eines *personalen* Mittlers zurückfindet, ein Rückfall vielleicht aus der Sicht derjenigen, die Philosophie als Rationalisierung der Religion begreifen, ein Fortschritt jedoch im Blick darauf, daß jegliche Rationalisierung doch eines Subjektes bedürfe, das sich selbst nur durch Veranschaulichung erfährt.

## 2.

In seiner *"Phänomenologie des Geistes"* rekonstruiert Hegel die logische Genese des Weges zum Absoluten, Unbedingten, ausgehend von den elementaren Fragestellungen des Erkennens und ihrer Antworten über die Stufen der Reflexion ihres Ungenügens. Durch das schrittweise Aufdecken aller Bedingtheiten, auf dem Wege der "Aufhebung" des Relativen, gelangt das Denken zu dem "leichtsinnigen" (*Phän. d. Geistes*, Ausg. Hoffmeister, Hamburg 6/1952, im folgenden *PhdG*, 521) Satz: Der Geist als "das Selbst ist das absolute Wesen". Wenn man diesen Satz vom Prädikat her liest, stellt man sich in die Tradition der Naturreligionen, deren dogmatische Schwärmerei zu einem Verlust des Geistes als Selbst führt - er wird abhängig von einer für sich absoluten Substanz, zum Prädikat seines Prädikates - so, wie es einmal Arnold Gehlen und übrigens die Evolutionisten formulieren als "Vernunft ist Prädikat des Lebens" - eine Position, die nicht selbstbegründungsfähig ist, die nicht auf den Standpunkt verweisen kann, von dem aus sie argumentiert. Liest man den Satz "Das Selbst ist das absolute Wesen" vom Subjekt her, so mündet er in die These "Gott ist tot" in der Tradition der Kunstreligionen. Die Vernunft ist nicht mehr "alter deus", sondern hat sich zum Gottsein ermächtigt, allerdings in einer Weise, daß sie sich in ihrer äußeren Gestalt "verliert", letztlich im Rechtszustand des sittlichen Lebens. Dieses Dilemma ist nur zu unterlaufen im Rekurs auf die Offenbarungsreligionen. Denn diese - so Hegel - stellen den Inhalt jenes Satzes, jene "Entäußerung" des Geistes und seine "Versöhnung" mit sich selbst dar, sind also nicht naive Vorstufe einer zu fordernden Rationalisierung, sondern bergen die Anschauung von einem Ende des Denkens über sich selbst, eine Anschauung, die, wenn sie begriffen ist, die höchste Stufe der Reflexion ausmacht. Sie offenbaren, *wie* Selbstbewußtsein entstehen kann, das sich *nicht* in seinen Produkten verliert, wie also ein Selbstbewußtsein entstehen kann, das immer über sich hinaus ist, als "Menschwerdung göttlichen Wesens" (*PhdG* 528). Sie bringen uns vor die Anschauung der Einheit Gott-Mensch, eine Einheit, die als Einheit von Sein (Subjekt) und

Wesen (Prädikat) nur im religiösen Bewußtsein der Offenbarung gegeben ist, nicht in dem der Naturreligionen, in denen das Sein unter das Wesen, oder den Kunstreligionen, in denen das Wesen unter das Sein gestellt wird.

Die Ausführung dieses Programmes hebt, dem dialektischen Dreischritt folgend, bei der Frage nach dem An Sich, der Möglichkeit, an. Ihre nähere Bestimmung fixiert als Für Sich eine Vorstellung, die als Produkt ihre Möglichkeit nicht bloß nicht erschöpft, sondern negiert, da jegliches Wirkliche die Möglichkeit nicht nur des Andersseins, sondern auch und gerade des Anderskönnens ausschließt, was aber doch das Wesen von Schöpfung ausmacht. Seine notwendige Aufhebung erfährt dieses Negat durch eine Handlung, als die Hegel die Erlösung rekonstruiert.

Gott ist da, als An Sich, als reale Möglichkeit, noch nicht entwickelt, bloß wahrnehmbar. Er wird, so das Phänomen, partiell wahrgenommen in der *Gemeine*, als eine beschränkt allgemeine, beschränkt anerkannte Wahrheit; sein ewiges Wesen wird gegenständlich. Die Gemeine - die reale, ordnungsstiftende verwirklichte Vorstellung einer Allgemeinheit, könnte man kommentieren - ist die allgemeinste, abstrakteste Mittlerfigur. (Ihr erstes Bild von sich hat sie in Adam, der die erste konkreteste Mittlerfigur - und damit die negativste im Hegelschen Sinne - ist). Daß sie sich selbst in einem Prozeß befindet, zeigt schon ihre Negativität.

Gegenstand ihrer Vorstellung sind die Elemente, die Welt, die *äußere* Ordnung als eine des abgefallenen Licht-Sohns des Bösen, also als Element der Entzweiung. Der Mensch hingegen ist der synthetische Boden ihres Kampfes, von göttlichem Wesen und äußerer Ordnung, von Gut und Böse. Die Gemeine ist also Subjekt der Emanationsphilosophie, sie thematisiert in den Hypostasen des Bösen als Gottes Zorn und des Guten als seiner Gnade die "Selbsterniedrigung des göttlichen Wesens" (ebd.) und thematisiert damit zugleich bereits die Defizienz ihrer eigenen Anschauung. In diesem Widerspruch tritt das Transzendente aber in seiner Realisierung dem Vorstellen zumindest näher.

Aufgehoben zum "An und Für Sich" wird diese Vorstellung durch die Vorstellung des Opfertodes in der Gestalt des Jesus. Als *einfaches* Wesen - Konkretisierung der Idee Gottes - geht er in den Tod, wodurch das *absolute* Wesen wieder mit sich versöhnt wird, was in der Vorstellung von seinem Tod als seinem Erstehen *als Geist* ausdrückbar ist. Dieses "zu Grunde gehen" hat Hegel vorher auf vielen Stufen thematisiert, entsprechend dem Doppelsinn des Wortes, z.B. als faustisches Prinzip ("Und hätt' er sich auch nicht dem Teufel übergeben..."). Der Opfertod und die Auferstehung sind daher die vollendetste Vorstellung von Mittertum als Überwindung von menschlicher Negativität und als Versöhnung mit dem göttlichen Wesen. Diese Vorstellung bedarf jedoch der Überführung in den Begriff.

Denn für das *vorstellende* Bewußtsein ist der Opfertod unbegreiflich, insofern, als hier doch das unmittelbare Dasein aufgeopfert wird,

quasi eine Versöhnung mit dem Bösen stattfindet, eine Vorstellung, die die Schrift in dem "Mein Gott, warum hast du mich verlassen?" zitiert. *Begreifen* kann die Gemeinde dies nur, indem sie sich selbst reflektiert, indem sie diese Vorstellung als das Böse erkennt. Sie muß den Tod des göttlichen Menschen als Ende seiner "natürlichen", naiven Allgemeinheit erkennen und stattdessen seine Allgemeinheit als eine begreifen, die in ihr - der Gemeinde - selbst lebt, in ihr "täglich stirbt und aufersteht" (*PhdG* 545). Damit wird sie zur *Gemeinde*, durch den Akt der Anerkennung, daß der reale Tod kein wirklicher Tod ist (*realitas versus actualitas*), daß Jesus nicht wirklich stirbt, sondern seine Besonderheit (als Element des Vorstellens) in seiner Allgemeinheit (dem Wissen von ihm als Versöhnendem) aufgeht. Diese Idee hat die Zeitgenossen zur Parallelisierung Sokrates-Jesus veranlaßt. (Sokrates' *daimonion* stirbt eben nicht.) Dieses Begreifen der Vorstellung vom Opfertod steht und fällt aber mit der Annahme einer *personalen* Mittlerfigur - die gesamte Emanationsphilosophie ist erst Resultat dieser Reflexion. Emanationen werden also erst zu solchen, wenn das Selbst der Gemeinde sich als ihren Hervorbringer gedacht hat, wozu es erst durch das Begreifen des Opfertodes gelangt. "Der vom Selbst ergriffene Tod des Mittlers ist das Aufheben seiner Gegenständlichkeit - dies *besondere* Für-sich-Sein ist allgemeines Selbstbewußtsein geworden." (*PhdG* 545f.)

Dennoch aber gilt weiter - negative Seite dieser Bestimmung: Der Tod des Mittlers ist der Tod nicht nur der natürlichen Seite desselben, sondern es stirbt auch die (falsche) Abstraktion des göttlichen Wesens, die Vorstellung, die man sich natürlich/naiv von ihm machte. Ähnlich wie das Ich nur die "Nacht" seiner Bestimmung Ich = Ich findet, wenn es die Konkretisationen, seine Bilder von sich als unzureichend erkannt hat, findet es hier die "Nacht" einer Bestimmung des *absoluten* Wesens, weil dessen Konkretisation gestorben ist. Damit gelangt das Böse als Nichtbestimmtheit zu einer Verzeihung, die einer Rehabilitation gleichkommt; der Geist, der stets verneint, wird durch den Opfertod *auch* rehabilitiert.

Allerdings ist das bisherige Begreifen und seine Aufhebung eines des noch oder bloß "andächtigen Bewußtseins", eines, das dem Vergangenen an-denkend verpflichtet ist, und das *absolute* Wesen verfehlt, weil es jene zeitliche Reduktion vorstellt. Wie ließe sich eine Versöhnung in der Zukunft denken, wenn man sich nicht mit dem (wertvollen) Verlust einer vergangenen Konkretisation zufriedengibt, dem Anspruch also nachkommen will, das absolute Wesen als solches zu begreifen, und nicht bloß eine vergangene Vorführung seiner Absolutheit ex negativo?

Auch hier vermag das religiöse Bewußtsein, auf eine Vorstellung der Offenbarungsreligion zurückzugreifen, die es als begriffene auf sich selbst als Subjekt des Begreifens zurückbeziehen kann: So wie der einzelne göttliche Mensch (Jesus) einen bloß an sich seienden Vater (göttliche Ermöglichung) und eine für sich seiende (wirkliche) Mutter hat, so kann die Gemeinde ihr Wissen und Tun als *ermöglichende* Kraft (an sich,

als "Vater") und die in ihr herrschende Liebe, den Eros, die Sehnsucht als ihre *Wirklichkeit* begreifen ("Mutter"), als "Eltern" des *allgemeinen* göttlichen Menschen, wie ihn eine wirkliche Gemeinde darstellt. Damit erfährt der Marienkult, sieht man von seiner polnisch-abergläubigen Realisierung einmal ab, eine überraschende philosophische Rechtfertigung, und neben der Gemeine (1), der Gemeinde (2) als Mittlerfigur-Subjekten, sowie dem Adam und Jesus als Gegenständen des Mittlerfigur-Vorstellens, erscheint Maria als vermittelnde Kraft qua Veranschaulichung von Liebe, die bereits der frühe Hegel in seinen Jugendschriften als Motor dialektischen Denkens herausgearbeitet hat, insofern, als die Widersprüche des pflichtgemäßen Handelns gemäß dem kategorischen Imperativ nur durch diese Haltung aufzuheben sind. Sie erscheint aber nur als eine solche Kraft, wenn sich die Gemeinde analog zu ihr so versteht. Der eigentliche Mittler sind also wir, solange der Opfertod so begriffen wird.

Die Formulierung jener Sehnsucht nach Versöhnung in der Zukunft ist aber dann genau dasjenige, dessen Formulierung das "absolute Wissen" ausmacht, als Selbstbegreifen des Geistes als "Trieb" und "Triebfeder", der seine Wirklichkeit immer nur negativ erfährt.

### 3.

In seinem Aufsatz "*Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*" (in: *Angelus novus*, Frankfurt/M. 1956, 9-26) führt Walter Benjamin Elemente der allegorischen Tradition und des Hegelschen Denkens zu einer überraschenden Synthese. Seine Logosmystik vereint die beiden Betrachtungsweisen, indem die Emanationslehre des Logos in ihrer dialektischen Struktur erhellt wird und umgekehrt die Selbstbetrachtung des Geistes, die Hegel vorführt, als Selbstbetrachtung der Sprache entziffert wird.

Jedes Geschehen habe an der Sprache insofern teil, als sich in ihm ein geistiges Wesen mitteilt. Dieses geistige Wesen teilt sich jedoch nicht als ein Wirkliches, im Zuge einer realen Botschaft mit. Vielmehr wird *Mittelbarkeit* schlechthin mitgeteilt, anders: auf dieser Ebene teilt sich Sprache selbst mit, nicht ein von der Sprache getrennter "Inhalt". Die Mittelbarkeit überhaupt als Gegenstand dieser allgemeinen Mitteilung (des An Sich der Sprache oder des Logos) ist das Göttliche der Sprache, das "stumm" und "lautlos" von der Möglichkeit der Sprache kündigt.

Die Menschensprache im engeren Sinne, die das geistige Wesen des Menschen bestimmt, ist damit identisch, daß der Mensch Dinge benennt. Im Gegensatz zum allgemeinen Schöpfungs dreischritt "Es werde ..., er schuf ..., er nannte ..." wird der Mensch ohne Benennung geschaffen, die menschliche Sprache entlassen in die Kompetenz des Menschen, der, indem er sich selber benennt, selbst ein Schaffender wird, weil sein Wesen doch Sprachkompetenz ist, die er so verwirklicht. (Die Stufen dieser Benennung, des Selbstbegriffens, hat Hegel nachgezeichnet.) Die göttli-

che Sprache als Mitteilbarkeit schlechthin läßt die menschliche Sprache - als Sprache der Dinge - als einerseits überbenennende Mitteilung erscheinen, die die Dinge an einem Charakter erfaßt und auf diesen hin stilisiert und reduziert, andererseits aber als unterbenennend, weil ihre Präzision durch einen Verlust erkaufte wird - wie ihn Hegel vorgeführt hat als Verlust der Möglichkeit -, was beim Reflektierten "Traurigkeit" und "Verstummen" zur Folge habe. Seine Sprache erscheint ihm als *Übersetzung*, unzureichende Übersetzung des göttlichen Logos. Die verlustreiche Übersetzung ist die Struktur jeglicher Botentheologie, sie ist eine beständig scheiternde Mittlerin. Die menschliche Sprache überhaupt beruht nicht auf den Konventionen der Mitteilung - dies gilt nur für die konkreten Sprechakte. Vielmehr ist sie eine Botschaft - an wen? Als Adressat bleibt nur die göttliche Sprache der Dinge. Ihr wird ihre defiziente Verwirklichung mitgeteilt. Das Wort Gottes - die universale Sprache der Dinge - ist "empfangend" für die menschliche Sprache. Den seltsamen Charakter jener Empfängnis beschreibt Benjamin in der ebenso befremdlichen Formulierung, daß jene Empfängnis "auf die Sprache der Dinge gerichtet (sei)" (19). Dies läßt sich wohl so dechiffrieren, daß jene Intention in der Vorstrukturierung der Botschaft liegt, der Bereitstellung des Möglichkeitsraumes, den die menschliche Sprache als Reaktion ausfüllt und dabei bemerkt, daß sie ihrem Anspruch nicht gerecht werden kann, der gerichteten Empfängnis als göttlicher Idee. Die offene Ordnung der Sprache der Dinge geht verloren im menschlichen Sprechen, das diesen Verlust zu kompensieren sucht durch sein Urteilen als artifizieller Herstellung eines Zusammenhangs und durch sein Abstrahieren als artifiziellem Herstellen von Einheit.

Der Kreis der Schöpfung ist dadurch, daß die Emanationen als Übersetzungsschritte begriffen werden, nur scheinbar geschlossen. Die Defizienz jeglicher Übersetzung führt uns zum Standpunkt einer negativen Theologie zurück: Die Mittlerfunktion des Logos besteht im Aufweis der Unmöglichkeit der Vermittlung und verweist bloß ex negativo auf die Mitteilbarkeit der Dinge als Gegenstand der Sehnsucht, eine Mitteilbarkeit der Dinge, die die menschliche Sprache bloß vortäuscht, indem sie ihre Zeichen *für* die Dinge stehen läßt, eben auch für das Transzendente, für das sie insgesamt nur negatives Zeichen ist. Das "Eins steht für das Andere", die gängige Explikation des Zeichenbegriffs, signalisiert neben ihrem Funktionieren die Lächerlichkeit des Anspruchs, Dinge selbst mitteilen zu wollen. Wir bleiben und leben immer *in* den Zeichen, und das Transzendente bleibt als Ermöglichungsgrund dieses Lebens, nicht aber als Gegenstand eines mitteilbaren Begreifens. Insofern ist - wie bereits Erasmus von Rotterdam gezeigt hat - die Diskussion, ob die Auferstehung bloß symbolisch oder real zu verstehen sei, obsolet. Die Mittlertheologie verfehlt sich selbst, wenn sie nach der *Realität* des Vermittelnden fragt, statt die Vermittlung - als Aktualität/Verwirklichung - selbst zu leben, als "Botschaft" an das Transzendente, an dem derjenige Anteil hat, der sein Begreifen so begreift.