

BEITRÄGE ZUR
THEOLOGISCHEN URTEILSBILDUNG

8

Jochen Teuffel

Von der Theologie



PETER LANG

Europäischer Verlag der Wissenschaften

BEITRÄGE ZUR THEOLOGISCHEN URTEILSBILDUNG

Herausgegeben von Gerhard Sauter

Band 8



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Wien

Jochen Teuffel

Von der Theologie

Die Kunst der guten Gottesrede
in Entsprechung zur
gelesenen SCHRIFT

0 39 (A 2)

ISBN 0 044 0377

ISBN 3-031-7200-3

© Peter Lang GmbH

Europäischer Verlag der Wissenschaften

Frankfurt am Main 2000

Alle Rechte vorbehalten



PETER LANG

Europäischer Verlag der Wissenschaften

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Teuffel, Jochen:

Von der Theologie : die Kunst der guten Gottesrede in Entsprechung zur gelesenen SCHRIFT / Jochen Teuffel. - Frankfurt am Main ; Berlin ; Bern ; Bruxelles ; New York ; Wien : Lang, 2000
(Beiträge zur theologischen Urteilsbildung ; Bd. 8)
Zugl.: Erlangen, Nürnberg, Univ., Diss., 1999
ISBN 3-631-35999-3

Gedruckt auf alterungsbeständigem,
säurefreiem Papier.

D 29 (n 2)

ISSN 0948-0277

ISBN 3-631-35999-3

© Peter Lang GmbH

Europäischer Verlag der Wissenschaften

Frankfurt am Main 2000

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany 1 2 3 4 6 7

**Meinem Bruder,
dessen Kunstfertigkeit ich bewundere
und dessen Ethos ich schätze**

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|----|
| 1. DIE VORREDE (prooimion/exordium)..... | 11 |
| 1.1 Die Theologie als Wissenschaft und ihr Gegenstand..... | 11 |
| 1.1.1 Gott als Gegenstand der Theologie (Pannenberg)..... | 13 |
| 1.1.2 Der christliche Glaube als Gegenstand der Theologie (Härle) | 15 |
| 1.1.3 Das Reden von Gott als Gegenstand der Theologie (Sauter)..... | 16 |
| 1.2 Die Fragwürdigkeit theologischen Wissens..... | 18 |
| 1.2.1 Die kognitive Gottesperspektive..... | 20 |
| 1.2.2 Die poetische Gottesperspektive..... | 23 |
| 1.2.3 Theologie als praktische Disziplin bei den evangelischen Vätern..... | 25 |
| 1.2.4 Theologie als kirchliche Praktik (Hütter)..... | 28 |
| 1.3 Die poetische Zuordnung der Gottesrede zum göttlichen Heilswerk..... | 30 |
| 1.4 Der Rekurs auf die Rhetorik..... | 33 |
| | |
| 2. DIE THESE (prothesis/propositio)..... | 41 |
| | |
| 3. DIE DARLEGUNG DER THESE (diegesis/expositio)..... | 43 |
| 3.1 Die Theologie als Kunst..... | 43 |
| 3.2 Die Entsprechung zur gelesenen SCHRIFT..... | 45 |
| 3.2.1 Die gelesene SCHRIFT..... | 45 |
| 3.2.2 Das Entsprechungsverhältnis..... | 51 |
| 3.2.3 Die gelesene SCHRIFT und die metaphysische Gottesrede..... | 53 |
| 3.3 Gattungen der guten Gottesrede und das Gebet..... | 57 |
| 3.4 Zweck und Ziel der guten Gottesrede..... | 59 |
| 3.5 Rhetorische Regeln der guten Gottesrede..... | 60 |
| 3.5.1 Die Erzählung..... | 62 |
| Exkurs: Geschichte und die gute Gottesrede..... | 65 |
| 3.5.2 Die Beglaubigung..... | 73 |
| 3.5.2.1 Die Formen der kunstgemäßen Beglaubigung..... | 75 |
| 3.5.2.2 Die Topik (Dogmatik)..... | 79 |
| 3.5.2.3 Die Erweiterung..... | 81 |
| 3.5.3 Die Stiltugenden der Wortwahl..... | 82 |
| 3.5.3.1 Die Angemessenheit..... | 83 |
| 3.5.3.2 Die Sprachrichtigkeit..... | 84 |
| 3.5.3.3 Die Klarheit..... | 86 |
| 3.5.3.4 Der Redeschmuck..... | 87 |
| Exkurs: Anthropomorphe Gottesrede..... | 88 |

| | |
|---|-----|
| 3.5.4 Die drei Stilgattungen..... | 91 |
| 3.5.5 Der Vortrag..... | 94 |
| 3.5.6 Das Ethos der Rednerin bzw. des Redners..... | 94 |
| 3.6 Theologie lernen..... | 96 |
| | |
| 4. DIE BEGLAUBIGUNG DER THESE (pistis/probatio)..... | 99 |
| 4.1 Die SCHRIFT-Lektüre als Gemeinsinn der Kirche..... | 99 |
| 4.2 Die Theologie als die Kunst der guten Gottesrede..... | 100 |
| | |
| 5. DIE WIDERLEGUNG VON EINWÄNDEN (lysis/refutatio)..... | 103 |
| 5.1 Einwände gegen die SCHRIFT-Lektüre als Gemeinsinn der Kirche..... | 103 |
| 5.1.1 Die SCHRIFT als primär historisch zu lesender Text..... | 103 |
| 5.1.2 Der Widerspruch zum modernen Weltbild..... | 114 |
| 5.2 Einwände gegen die Künstlichkeit der Theologie..... | 125 |
| 5.2.1 Die Theologie als Wissenschaft..... | 125 |
| 5.2.2 Theologie und Prophetie..... | 130 |
| 5.2.3 Der Absolutheitsanspruch des Christentums..... | 132 |
| | |
| 6. DER REDESCHLUSS (epilogos/peroratio)..... | 139 |
| | |
| 7.ZUSAMMENFASSENDE THESENREIHE..... | 141 |
| | |
| 8. ITERATURVERZEICHNIS..... | 143 |

Danksagung

Die vorliegende Arbeit wurde 1999 von der Theologischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität in Erlangen als Dissertation angenommen. Für den Druck habe ich sie stellenweise überarbeitet. Ich danke Professor Dr. Friedrich Mildenerger und Professor Dr. Hans G. Ulrich, die beide diese Arbeit betreut und begutachtet haben. Zu danken habe ich auch Professor Dr. Walter Sparn, der maßgeblich daran Anteil hat, daß diese Arbeit die Akzeptanz als Promotionsleistung finden konnte und Professor Dr. Gerhard Sauter für seine Bereitschaft, die Arbeit in die Reihe „Beiträge zur theologischen Urteilsbildung“ aufzunehmen.

Ich möchte mich außerdem bei den Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern bedanken, die sich mit meinen Gedankengängen auseinandergesetzt und mir selbst zu denken gegeben haben, namentlich Iris Kircher, Arne Manzeschke, Peter Lysy, Heinrich Assel, Marcel Niden, Sebastian Degkwitz, Jan Peter Hanstein, Hans-Georg Taxis, Stephan Eberle, Cordelia Sproedt, Hans-Peter Jotzo, Michael Krug, Regina Nitz und Bernhard Richter.

Bei den Zitatangaben benutzte Abkürzungen

Arist. Apo. = Aristoteles, Analytica posteriora

Arist. EN = Aristoteles, Nikomachische Ethik

Arist. Met. = Aristoteles, Metaphysik

Arist. Poet. = Aristoteles, Poetik

Arist. Rhet. = Aristoteles, Rhetorik

Arist. Top. = Aristoteles, Topik

Aug. Con. = Augustinus, Confessiones

Aug. De civ. Dei = Augustinus, De civitate Dei

Aug. De vera rel. = Augustinus, De vera religione

Aug. Doctr. = Augustinus, De doctrina christiana

BSLK = Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche

Cic. de inv. = Cicero, De inventione

Cic. de or. = Cicero, De oratore

Cic. or. = Cicero, Orator ad M. Brutum

Cic. top. = Cicero, Topica

DS = Denzinger/Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum

EG = Evangelisches Gesangbuch

Isid. Etym. = Isidor, Etymologiae

Quint. = Quintilian, Institutio oratoria

Rhet. ad Her. = Rhetorica ad Herennium

STh = Thomas von Aquin, Summa Theologiae

1. Die Vorrede (prooimion/exordium)

Was ist eigentlich Theologie? Diese Frage hat mich seit Beginn meines Theologiestudiums intensiv beschäftigt. Bis zum Ende des Studiums ist mir jedoch keine befriedigende Antwort zuteil geworden. So bin ich als Magister der Theologie graduiert worden, ohne selbst sagen zu können, was diese Graduierung austrägt oder beinhaltet. Zwei theologische Lehrer haben mich aus diesem Dilemma herausgeführt. Professor Friedrich Mildenerger hat mir durch seine „Biblische Dogmatik“ gezeigt, wie die SCHRIFT gelesen und angeführt werden kann. Durch ihn habe ich außerdem gelernt, auf ein gelehrtes „Über-Ich“ zu verzichten und statt dessen das Personalpronomen „ich“ als Agens in meine Abhandlung (tractatus) einzuführen. Professor Hans G. Ulrich hat mich auf die wegweisende Spur gebracht, die Theologie als Kunst der Gottesrede zu verstehen. Bevor ich diese These entfalten und begründen werde, möchte ich zunächst alternative Bestimmungen bezüglich der Theologie paraphrasieren und den Kontext, in dem meine These steht, darstellen.

1.1. Die Theologie als Wissenschaft und ihr Gegenstand

Zur Beantwortung der Frage „was ist Theologie?“ empfiehlt es sich, diese Frage systematisch zu fassen, als Definitionsfrage nämlich. Eine aussagekräftige Antwort auf diese Frage hat demzufolge eine Definition zu sein. Unter Bezugnahme auf die alte scholastische Regel „die Begriffsbestimmung geschieht durch Angabe der nächstliegenden Gattung und des Artunterschiedes“¹ läßt sich eine Definition vornehmen. Für die Theologie müssen also die nächstliegende Gattung (genus proximum) und das besondere Unterscheidungsmerkmal (differentia specifica) gegenüber den anderen Arten dieser betreffenden Gattung benannt werden.

Bei der Bestimmung der nächstliegenden Gattung der Theologie hat man sich von alters her an Aristoteles orientiert. Dieser hat in der Nikomachischen Ethik fünf wahrheitsdefinite Grundformen der menschlichen Seele, die Kunst (techne/ars), die Wissenschaft (episteme/scientia), die Klugheit (phronesis/prudentia), die Weisheit (sophia/sapientia) und den Verstand (nous/intellectus) aufgezählt und erläutert². Im Hochmittelalter ist auf der Grundlage dieser ari-

¹ Menne, Definition, 271; bzw. Wörterbuch der Logik, 114f: „Definitio fit per genus proximum et differentiam specificam“. Diese Definition der „Definition“ geht auf die antike Rhetorik zurück: „finitioni subiecta maxime videntur genus, species, differens, proprium“ (Quint. V,10,55; vgl. VII,3,2f; bzw. Isid. Etym. II,25,2-8).

² Arist. EN VI,3-7. Wenn Gigon bzw. Höffe (Aristoteles, 39) nous mit „Geist“ übersetzen, so ist dies eine geläufige Äquivokation bezüglich des Begriffs „Geist“ (pneuma/spiritus), die es

stotelischen Systematik die Theologie bzw. die *sacra doctrina* als Wissenschaft definiert worden³. Gegenwärtig ist es weitgehend Konsens innerhalb der deutschsprachigen universitären Theologie, daß die Theologie als Wissenschaft zu bestimmen ist. Demgegenüber gelten Bestimmungen der Theologie als Lehre bzw. Weisheit als sekundär. Die Definition der Theologie als Wissenschaft scheint für die Legitimation ihrer universitären Existenz unabdingbar zu sein. So hat dies jedenfalls Pannenberg gesehen: „Die Teilnahme der Theologie an der wissenschaftstheoretischen Diskussion dürfte sich jedoch als lebenswichtig für die Zukunft der Theologie im Zusammenhang der Universität erweisen, die ihre Einheit und innere Gliederung nur aus einer neuen Besinnung auf das Wesen der Wissenschaft und den Kreis ihrer Aufgaben gewinnen kann.“⁴ Unter dem Einfluß der wissenschaftstheoretischen Diskussion und der sprachanalytischen Philosophie wurde in den siebziger Jahren der Wissenschaftsstatus innerhalb der Universitätstheologie in Deutschland diskutiert⁵. Dabei wurden unter anderem Fragen nach der theologischen Aufgabenstellung, des sozialen Bezugsrahmens (Orientierungshorizont), der Methodologie, der Enzyklopädie und der Theoriebildung verhandelt. Ich werde diese Diskussion nicht rekapitulieren, sondern im Hinblick auf die oben genannte Definitionsfrage verschiedene Gegenstandsbestimmungen hinsichtlich der Theologie darstellen. Als besonderes Unterscheidungsmerkmal gegenüber anderen Wissenschaften gilt demzufolge der Gegenstand der Theologie. So hat auch Rudolf Bultmann die Frage nach dem Gegenstand der Theologie als primäre Frage der Wissenschaftlichkeit von Theologie gesehen: „Ist sie (die Theologie - AdV) Wissenschaft, so muß sie in begründenden Sätzen ein bestimmtes Gegenstandsgebiet enthüllen und dadurch dieses in seinem inneren Zusammenhang sehen lassen.“⁶ Im folgenden

jedoch zu vermeiden gilt. Die unselige Gleichsetzung des Verstandes (*nous/intellectus*) mit „Geist“ wurde in der deutschen Sprache im 18. Jahrhundert unter dem Einfluß des französischen „*esprit*“ vorgenommen und im deutschen Idealismus von Hegel in seiner „*Phänomenologie des Geistes*“ zu einem philosophischen System ausgebaut. Vgl. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, 415.

³ So beispielsweise Thomas, *STh I q1 a2*. Vgl. dazu Köpf, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jh.*; bzw. Geyer, *Facultas theologica*. Bis zur Hochscholastik wurde die *sacra doctrina* mit Bezug auf Augustin im wesentlichen als Weisheit (*sapientia*) bestimmt (vgl. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 12-16). Da bei Aristoteles (vgl. *EN VI,7, 1141a 16-20.1141b 5f*) wie auch bei Augustin (vgl. *De trinitate XIII,19,24*) Wissenschaft und Weisheit keine disjunkten Begriffe sind, kann Thomas auch einer Bestimmung der Theologie als Weisheit zustimmen (*STh I q1 a6*).

⁴ *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 9.

⁵ Exemplarisch nenne ich hierzu Sauter, *Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion*; Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*; Pannenberg/Sauter/Daecke/Janowski, *Grundlagen der Theologie. Ein Diskurs*; sowie Peukert, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie*.

⁶ Bultmann, *Theologie als Wissenschaft*, 450.

werde ich drei geläufige theologische Gegenstandsbestimmungen jeweils an Hand eines Autors vorstellen, nämlich „Gott“, „der christliche Glaube“ und „das Reden von Gott“.

1.1.1 Gott als Gegenstand der Theologie (Pannenberg)

Thomas von Aquin hat in seiner „Summa Theologiae“ Gott als Subjekt der Theologie bestimmt⁷. In jüngerer Zeit wurde diese Gegenstandsbestimmung von Wolfhart Pannenberg aufgenommen, der demzufolge die Theologie als Wissenschaft von Gott beschrieben hat⁸. Andere Sachverhalte, denen sich eine theologische Untersuchung zuwendet, werden unter ihrer Bezogenheit auf Gott hin (sub ratione Dei) betrachtet⁹. Ihre Einheit als Wissenschaft verdankt die Theologie nicht etwa einer einheitlichen Methode oder einer praktischen Zweckbestimmung (gegen Schleiermacher), sondern allein Gott als ihrem eigentlichen Gegenstand (299). Allerdings ist der Gottesgedanke zunächst nur hypothetisch zu fassen. Gott ist „nur als Problem, nicht als gesicherte Gegebenheit Gegenstand der Theologie“ (303). Von daher muß der hypothetische Gottesgedanke an der Welterfahrung und Selbsterfahrung der Menschen seine Bewährung finden. Behauptungen über Gott lassen sich daran prüfen, ob ihr Inhalt tatsächlich für alle endliche, der menschlichen Erfahrung zugänglichen Wirklichkeit bestimmend ist¹⁰. „Der Gedanke Gottes als der seinem Begriff nach alles bestimmenden Wirklichkeit ist an der erfahrenen Wirklichkeit von Welt und Mensch zu bewähren.“ (302) Dabei ist die Wirklichkeit Gottes der theologischen Reflexion nicht auf direkte, sondern nur auf indirekte Weise zugänglich (303). So muß die Theologie ihre Aufmerksamkeit auf die „Indirektheit des Mitgegebenseins der göttlichen Wirklichkeit, auf die ‚Spuren‘ des göttlichen Geheimnisses in den Dingen der Welt und in unserem eigenen Leben richten.“ (304) Diese Erkenntnismöglichkeit ergibt sich für Pannenberg aus der Bedeutung des Wortes „Gott“ als der alles bestimmenden Wirklichkeit. „Wenn unter der Bezeichnung ‚Gott‘ die alles bestimmende Wirklichkeit zu verstehen ist, dann muß alles sich als von *dieser* Wirklichkeit bestimmt erweisen und ohne sie im letzten Grunde unverständlich bleiben.“ (304)

⁷ STh I q1 a7. Im Mittelalter und der frühen Neuzeit steht der Begriff „Subjekt“ für den vom Erkennen und Vorstellen unabhängigen Gegenstand, d.h. für das, was gegenwärtig als Objekt bezeichnet wird. Vgl. Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 637.

⁸ Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, 299-348. Vgl. Pannenberg, Systematische Theologie I, 11-18; ders., Wie wahr ist das Reden von Gott?

⁹ Pannenberg (mit Bezug auf Thomas, STh I q1 a7) in „Wissenschaftstheorie und Theologie“, 300; vgl. 332f. Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Werk.

¹⁰ Pannenberg, Wie wahr ist das Reden von Gott, 35.

Bei der Frage nach der Totalität der Wirklichkeit kann nach Pannenberg nicht mehr auf die antike metaphysische Bestimmung Gottes als erste Ursache der Welt zurückgegriffen werden (307f). Der neuzeitlichen Anthropologisierung des Gottesgedankens will Pannenberg dennoch nicht folgen, da bei dieser der Verdacht einer menschlichen Illusion Gottes nicht aufgehoben werden kann (310f). So sieht Pannenberg einen Zugang zum Gottesgedanken über das Selbstverständnis des Menschen und sein Verhältnis zur Welt (311). Für die menschliche Erfahrung ist die Totalität der Wirklichkeit wegen ihrer Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit noch unvollendet. Die Wirklichkeit befindet sich in einem noch un abgeschlossenen Prozeß „und ist als ganze nur in der Subjektivität menschlicher Erfahrung, und zwar als antizipierte Sinntotalität zugänglich“(316). Von daher ist nach Pannenberg die Wirklichkeit Gottes „nur in subjektiven Antizipationen der Totalität der Wirklichkeit, in Entwürfen der in aller einzelnen Erfahrung mitgesetzten Sinntotalität, die ihrerseits geschichtlich sind, d.h. der Bestätigung oder Erschütterung durch den Fortgang der Erfahrung ausgesetzt bleiben“(312f), gegeben.

Pannenberg sieht in den historischen Religionen und deren Geschichte den „Ort ausdrücklicher Wahrnehmung der jeweiligen Selbstbekundung der göttlichen Wirklichkeit für menschliche Erfahrung“(315f). Daher ist die Theologie als Wissenschaft von Gott zugleich Religionswissenschaft, die sich mit den geschichtlichen Religionen befaßt. „Die überlieferten Behauptungen einer Religion lassen sich (...) als Hypothesen betrachten, die am Zusammenhang gegenwärtig zugänglicher Erfahrung darauf zu überprüfen sind, inwieweit von den überlieferten Behauptungen einer bestimmten Religion her die Vielseitigkeit gegenwärtiger Erfahrung integriert werden kann“(318). Somit kann eine Theologie der christlichen Überlieferung nur als Spezialdisziplin von Theologie überhaupt betrachtet werden (324).

Zusammenfassend formuliert Pannenberg: „Gegenstand von Theologie ist danach die indirekte Selbstbekundung göttlicher Wirklichkeit in den antizipativen Erfahrungen der Sinntotalität der Wirklichkeit, auf die sich die Glaubensüberlieferungen der historischen Religionen beziehen. Theologie untersucht die historischen Religionen darauf, inwiefern sich in ihnen die alles bestimmende Wirklichkeit Gottes als einende Einheit aller von ihr verschiedenen Wirklichkeit bekundet. Christliche Theologie widmet sich einer entsprechenden Untersuchung des Christentums, wobei sein Zusammenhang mit anderen Religionen im Prozeß der Religionsgeschichte mitberücksichtigt werden muß“(330).

1.1.2 Der christliche Glaube als Gegenstand der Theologie (Härle)

In seiner „Dogmatik“ nennt Wilfried Härle den christlichen Glauben als Gegenstand der Theologie¹¹. Diesen Gegenstand teilt die Theologie mit der Religionswissenschaft. Im Unterschied zur Religionswissenschaft, die aus einer Außenperspektive betrieben wird, arbeitet die Theologie bewußt aus der Innenperspektive heraus (10). Die Bindung der Theologie an die Innenperspektive des Glaubens macht Härle an einem hypothetischen Schluß deutlich: „Gäbe es keinen christlichen Glauben mehr, so bliebe das Christentum zwar als ausgestorbene Religion ein möglicher Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung, aber einer christlichen Theologie wäre damit der Boden entzogen“(10). Aus der Innenperspektive des Glaubens heraus kann die Theologie kein Selbstzweck sein. Härle bestimmt sie als „Funktion des Glaubens“ und sieht sie damit in einem Dienstverhältnis: „Christliche Theologie dient dem christlichen Glauben, indem sie ihn jeweils in ihrer Zeit zu verstehen versucht und auf seinen Wahrheitsgehalt hin überprüft“(10). Für die Innenperspektive der Theologie bezüglich des christlichen Glaubens unterscheidet Härle zwischen einer institutionellen Theologie und dem Theologen als Person. Für den Theologen ist demzufolge ein persönlicher Glaube nicht notwendige Voraussetzung seiner theologischen Arbeit, er muß „nur den Wahrheitsgehalt und die Bedeutung des christlichen Glaubens wirklich verstanden“ haben (20).

Dem etymologischen Einwand, daß die Theologie Lehre bzw. Rede von Gott sei, begegnet Härle mit der Definition des Glaubens: „Glaube im religiösen Sinn des Wortes ist zu verstehen als unbedingtes Vertrauen, das sich stets und notwendigerweise auf (einen) Gott richtet“(13). Der Gottesbezug ist demzufolge dem christlichen Glauben inhärent und enthebt diesen einer autopoietischen Selbstbezüglichkeit. „Der Glaube wird folglich konstituiert durch etwas, was den Glaubenden vorgegeben ist, also nicht erst von ihnen hervorgebracht wird“(39). Für den Ausweis des Gottesbezuges greift Härle auf die Offenbarungsterminologie der Wort-Gottes-Theologie zurück. Demzufolge gilt als Grund des christlichen Glaubens die „Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus“(94). „In seiner Person, seiner Verkündigung, seinem Wirken, seinem Tod und seiner Auferstehung hat Gott sich selbst geoffenbart“(90).

Der christliche Glaube als Gegenstand der Theologie beinhaltet sowohl den Glaubensakt, traditionell als die *fides, qua creditur* bezeichnet, als auch den Glaubensinhalt (*fides, quae creditur*) (30). Bezüglich des Glaubensaktes reflektiert die Theologie „die Bedingungen für die Entstehung und Erhaltung des christlichen Glaubens“, bezüglich des Glaubensinhaltes stellt die Theologie „das unverwechselbare Wesen und das darin enthaltene Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens“ dar (31). Die Einheit des Glaubens als theologischer Gegenstand ist dadurch gewahrt, daß sich Glaubensakt und Glaubensinhalt

¹¹ Härle, Dogmatik, 10. Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Werk.

gegenseitig bedingen und durchdringen (31)¹². Obwohl Härle den christlichen Glauben einem geschichtlichen Wandel unterworfen sieht, hält er eine Wesensbestimmung für möglich. Zum einen verdankt der christliche Glaube seine Entstehung einem „geschichtlichen Urimpuls“ in der Person, dem Wirken und Geschick Jesu Christi, in dem alles enthalten ist, was sein Wesen ausmacht (72). Zum anderen hat der christliche Glaube „in all seinen Erscheinungsformen selbst teil an der Geschichte und damit auch an der Veränderlichkeit und Wandelbarkeit.“(73) So ist er also selbst „unwandelbar geschichtlich“. Es gilt daher für die Theologie, in den vielfältigen geschichtlichen Erscheinungsformen des christlichen Glaubens sein Wesen zu suchen und dessen Verständnis zu vertiefen (78). Durch eine umfassende, methodisch reflektierte Erforschung der Lebensäußerungen des christlichen Glaubens in seinem jeweiligen Kontext hat die Theologie das Wesen des christlichen Glaubens immer genauer zu erfassen (34).

1.1.3 Das Reden von Gott als Gegenstand der Theologie (Sauter)

Gerhard Sauter hält die Frage nach dem Gegenstand der Theologie für verhänglich und nimmt dennoch eine Gegenstandsbestimmung vor. In seinem Aufsatz „Theologie als Beschreibung des Redens von Gott“ stellt er drei Gegenstandsbestimmungen vor, die Geschichte des Christentums, der Mensch als religiöses Subjekt, und Gott, um selbst eine vierte Bestimmung, nämlich die Rede von Gott, zu begründen¹³. Im Unterschied zu Pannenberg setzt er auf eine theologische Unterscheidung zwischen Gott und Wirklichkeit (49). Diese Differenz wird dann unmittelbar deutlich, „wenn wir den namentlich bekannten Gott anrufen, ohne ihn in der uns gewohnten Welt oder in einer entworfenen Welt deutend aufspüren zu wollen“(50). Auf dem Hintergrund der sprachanalytischen Philosophie kommen für Sauter Sprache und Wirklichkeit nicht zur Deckung, „Wirklichkeit kann sprachlich nicht abgebildet werden“(50). Die Sprache selbst beansprucht nicht, Wirklichkeit hervorzubringen, sondern dient vielmehr der Verständigung über sie¹⁴. Demzufolge kann die Frage nach dem theologischen Gegenstand „nicht auf ein unmittelbares Verhältnis zu Sachverhalten zielen, sondern allein darauf, wie theologische Aussagen über Sachverhalte zu treffen sind (55).

¹² Ähnlich Bultmann, *Theologie als Wissenschaft*, 454f.

¹³ S. 44-47. Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf diesen Aufsatz. Vgl. außerdem ders., „Einfaches Reden von Gott“ als Gegenstand der Dogmatik. Ähnlich wie Sauter sieht Dietrich Ritschl als Gegenstand der Theologie „das Reden der Gläubigen von Gott (...) und das damit gekoppelte Handeln.“ Die Theologie konzentriert sich auf das Regulative, „auf die Logik verantwortlichen Denkens des Glaubens“ (*Zur Logik der Theologie*, 26).

¹⁴ Vgl. Sauter, *Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion*, 262.

Auf der Ebene der Sprache nimmt die Theologie verschiedene Redeformen wahr, nicht nur propositionale Aussage-Sätze, sondern auch emphatische, assertorische oder doxologische Rede¹⁵. Mit dem Gegenstandsbezug der Gottesrede kann sie diesbezügliche menschliche Verständigungsprobleme und Aporien des Glaubens benennen und diese als zu lösende Probleme formulieren (53). „Die theologische Problemorientierung erwächst einzig und allein aus dem Gegenstand der Theologie, dem Reden von Gott. Sich diesem Gegenstand zuzuwenden, heißt methodisch zu verfahren, heißt durch Problembeschreibung Anteil an den Aporien bekommen, in denen das Geschehen zwischen Gott und Mensch uns erkennbar und mitteilbar wird.“(54) Im Unterschied zum „historisch-hermeneutischen Problemschematismus“, bei dem die Vermittlung bzw. die Übersetzung von Tradition im Vordergrund steht, sieht Sauter die primäre Aufgaben der Theologie in der Klärung struktureller Probleme bezüglich der Rede von Gott: „Die Aufgabe der Selbstklärung besteht darin, daß die Theologie ihre Aporien zu Problemen umformuliert, um sie so lösbar zu machen. Dabei kann sie nicht beliebig zu dieser oder jener naheliegenden Problemformulierung greifen, sondern muß zur Präzisierung struktureller Probleme gelangen.“¹⁶ Diese strukturellen Probleme stehen dabei nicht für sich allein, sondern immer schon in einem theologischen Begründungszusammenhang. Dieser Zusammenhang weist auf, „wie sich die verschiedenen und verschiedenwertigen Probleme der Rede von Gott aufeinander beziehen: die Einheit von Gott und Mensch, das Verhältnis menschlicher Zeit zu Gottes Wirklichkeit, das Gedenken und die Erwartung Gottes, die Endgültigkeit seiner Offenbarung und der Fortgang der Geschichte.“(56) Die „Theologizität einer Aussage“ hängt daher allein davon ab, ob sie zu diesem Begründungszusammenhang gehört oder von ihm abgeleitet werden kann¹⁷. Der theologische Begründungszusammenhang steht nicht in einem luftleeren Raum, sondern hat einen erkennbaren, empirischen Ort, nämlich die Kirche als Verständigungsraum¹⁸. So dient die Theologie mit ihrer Problemorientierung bzw. der sprachlichen Präzisierung kirchlichen Redens der kommunikativen Verständigung über den Glauben innerhalb der Kirche. Ihre Wahrheitsfindung kommt letztlich im Konsens der Kirche zum Ziel¹⁹.

1.2. Die Fragwürdigkeit theologischen Wissens

¹⁵ Pannenberg/Sauter/Daecke/Janowski, Grundlagen der Theologie, 63.

¹⁶ Sauter, Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion, 258.

¹⁷ Sauter, Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion, 289.

¹⁸ Sauter, Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion, 319f.

¹⁹ Sauter, Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion, 316-332. Vgl. ders., Consensus; bzw. ders., Dogmatik, 57-59.

Drei Gegenstandsbestimmungen der Theologie habe ich vorgestellt. Ich werde im folgenden diese Gegenstandsbestimmungen keiner epistemologischen Kritik unterziehen, wie dies von philosophischer Seite getan worden ist²⁰. Daher frage ich auch nicht nach, ob die Theologie „tatsächlich“ eine Wissenschaft ist, die bestimmten wissenschaftstheoretischen Anforderungen entsprechen kann²¹. Meine Anfrage betrifft statt dessen den kognitiven Status der Theologie. Theologie als Wissenschaft impliziert ein kognitives Verhältnis zu ihrem Gegenstand. Demzufolge trifft die Theologie methodisch gehaltene, nachprüfbar Aussagen über Sachverhalte, arbeitet mit Hypothesen, leistet Erklärungen, sucht nach Begründungen, bildet Theorien, beschreibt, analysiert, reflektiert, interpretiert und generiert mit all diesen Tätigkeiten Wissen²². Im Unterschied zu den sechziger und siebziger Jahren findet jedoch gegenwärtig im Raum der Universität kaum mehr eine Diskussion über die Kriterien der Wissenschaftlichkeit statt. Der Methodenpluralismus bzw. die Novitätslogik der Forschung haben dazu geführt, daß die philosophische Fakultät zu einem dissentierenden, publizistischen Unternehmen geworden ist. In Ermangelung eines Gemeinsinnes (*sensus communis*) können keine Exkommunikationen aus der universitären Wissenschaftsgemeinschaft (*scientific community*) ausgesprochen werden. Der „Streit der Fakultäten“ findet nicht statt. Fast alles ist möglich, so daß im Zweifelsfall Toleranz angesagt ist²³, man weiß ja nie ... anything goes on. In systemtheoretischer Perspektive läßt sich zudem erklären, wie in dem gesellschaftlichen, operativ geschlossenen Funktionssystem „Wissenschaft“ unter dem symbolisch generalisierten Kommunikationsmedium „Wahrheit“ mit der binären Codierung wahr/unwahr Wissen ohne „Realitätsentsprechung“ erzeugt und kommuniziert wird²⁴.

In meinen Augen ergibt sich die Fragwürdigkeit einer theologischen Wissenschaft nicht im Bezug auf ihre gesellschaftliche Geltung, also nicht *coram publico*. Die Anfrage lautet daher nicht: Kann die Theologie mit dem von ihr

²⁰ Exemplarisch hierzu Gatzemaier, *Theologie als Wissenschaft?*; bzw. Albert, *Traktat über die kritische Vernunft*; bzw. ders., *Theologische Holzwege*.

²¹ Dies hat seinerzeit Scholz mit seinem Aufsatz „Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?“ getan. Vgl. dazu Ulrich, *Was ist theologische Wahrheitsfindung*; bzw. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 270-277.

²² Der Bedeutungswandel des Begriffs „*scientia*“ von einem Sachwissen hin zu einer Methode, die Wissen generiert, ist durch den Deutschen Idealismus vollzogen worden. Vgl. Sauter, *Theologie als Wissenschaft*, 24-26. Im Mittelalter wurde hingegen *scientia* äquivok als Sachwissen (*cognitio*) bzw. als Wissenslehre (*disciplina*) verstanden. Vgl. Hugo, *Didascalicon* II,30, S. 210-213.

²³ So beispielsweise Feyerabend, *Wie wird man ein braver Empirist?*.

²⁴ Vgl. dazu Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Luhmann greift dabei auf den radikalen Konstruktivismus bzw. auf die Kybernetik beobachtender Systeme zurück.

generierten Wissen als Wissenschaft innerhalb der Gesellschaft bestehen? Diese Frage ist meiner Ansicht nach deswegen hinfällig, weil die Theologie als Teil des universitären Wissenschaftssystems „funktioniert“. An Stelle einer gesellschaftlichen Perspektive tritt für mich durch die SCHRIFT-Lektüre die Gottesperspektive in den Vordergrund. Meine Frage lautet daher: Kann die Theologie mit dem von ihr generierten Wissen vor Gott (coram Deo) bestehen? Was wird ER dazu sagen? Diese Frage nach der Gottesperspektive wirkt naiv, fingiert sie doch eine Kommunikationssituation zwischen Gott und Mensch, die für die Vernunft nicht denkbar, sondern allenfalls als spätmittelalterliches oder barockes Fresko in einer Kirche vorstellbar ist. Der Gottesbegriff kann zwar als endogenes, semantisches Artefakt einem religiösen Individuum oder einem gesellschaftlichen Religionssystem zugeschrieben und dabei als sinnhaft ausgewiesen werden. Auf hohem Theorieniveau hat dies Niklas Luhmann getan: „‘Gott’ kann als das zentrale Paradoxon angesehen werden, das zur gleichen Zeit die Welt entparadoxisiert.“²⁵ Aber unter der Prämisse einer kognitiven bzw. kommunikativen Selbstreferentialität ist die Kommunikation mit Gott innerhalb soziologischer oder philosophischer Gesellschaftstheorien ausgeschlossen. Als soziologisches „Dysangelium“ verkündet Luhmann:

„Es gibt also keine Kommunikation mit Gott. Weder kann man sich Gott vorstellen als jemanden, der zu Noah, Abraham, Jakob oder anderen spricht; noch kann man ihn denken als jemanden, der angerufen werden kann (wenn man nur seinen Namen weiß). Und in letzter Konsequenz heißt dies schließlich, daß weder Offenbarung noch Gebet als Kommunikation zu denken sind. Alle diese Vorstellungen führen letztlich zu einer Eingemeindung Gottes in die Gesellschaft. Sie mögen Trost und Erbauung bieten und ideenpolitisch schwer zu entbehren sein. Sie sind jedoch eine Dauerquelle anthropomorpher Religionsvorstellungen, die dann theologisch wieder diskreditiert oder mit hinreichender Ambivalenz versehen werden müssen. Und nicht zuletzt blockieren sie ein auf Theorie und begrifflicher Klarheit gegründetes Gespräch zwischen Theologie und Soziologie.“²⁶

Wenn sich die Theologie im Gespräch mit den Human- und Sozialwissenschaften dem Diktat eines soziologischen, psychologischen oder philosophischen Gottesbegriffes unterwerfen würde und folglich einem sprachlosen Gott huldigen müßte, würde sie ihre eigene Existenzberechtigung verlieren. Wenn sie das nachzusprechen sucht, was andere ihr zu denken gegeben haben, kann sie keinen eigenen Gesprächsbeitrag mehr leisten und muß daher schweigen. Ich halte es deshalb für unabdingbar, daß die Theologie um ihrer eigenen Sache willen sich nicht auf soziologische, psychologische oder philosophische Gottesperspektiven einläßt, sondern der Gottesperspektive folgt, wie sie in der gelesenen SCHRIFT

²⁵ Society, Meaning, Religion - Based on Self-Reference, 11. Vgl. außerdem ders., Die Unterscheidung Gottes; bzw. Sthenographie und Euryalistik.

²⁶ Läßt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?, 229.

wahrgenommen werden kann. Diese Gottesperspektive betrifft die Theologie in zweifacher Hinsicht. Zum einen läßt sich die menschliche Erkenntnis (gnosis) im Hinblick auf Gott befragen, zum anderen das menschliche Herstellen (poiesis).

1.2.1. Die kognitive Gottesperspektive

Zum menschlichen Erkenntnisvermögen schreibt der Apostel Paulus folgende Worte: *„Die Erkenntnis (gnosis) bläht auf; aber die Liebe baut auf. Wenn jemand meint, er habe etwas erkannt, der hat noch nicht erkannt, wie man erkennen soll. Wenn aber jemand Gott liebt, der ist von ihm erkannt.“*²⁷ Der menschlichen Erkenntnis wird eine Uneinsichtigkeit bzw. eine Unbeständigkeit zugeschrieben, die in der Gegenwart nicht aufgehoben werden kann. Mit den Worten des Apostels gesprochen: *„Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen.“*²⁸ Und: *„Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin.“*²⁹ Ähnlich lese ich im ersten Brief des Johannes: *„Wir sind schon Gottes Kinder; es ist aber noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wir wissen aber: wenn es offenbar wird, werden wir ihm gleich sein; denn wir werden ihn sehen, wie er ist.“*³⁰

Wenn Gott selbst in dieser Weltzeit (aion/saeculum) bei seinen Kindern die vollgültige Erkenntnis zurückhält, die Erkenntnis gar verwirken läßt³¹, worauf kann sich dann die Theologie mit ihrem fragmentarischen Wissen berufen? Pannenberg hat diesen Aspekt in seiner „Systematischen Theologie“ aufgenommen und auf die Endlichkeit des theologischen Wissens verwiesen: „Die Dogmatik kann nicht die Wahrheit Gottes als solche dingfest machen und in Formeln verpackt vorführen. So sehr ihr Bemühen darauf gerichtet ist, die Wahrheit zu erfassen und zur Darstellung zu bringen, so sehr bleibt ihre mögliche Entsprechung zur Wahrheit Gottes an das Bewußtsein gebunden, daß unsere Theologie eine menschliche Erkenntnisbemühung und als solche den Bedingungen der Endlichkeit verhaftet ist. (...) Nach dem Zeugnis der Bibel wird die Gottheit Gottes erst am Ende aller Zeit und Geschichte endgültig und unzweifelhaft offenbar sein. Für jeden Standort innerhalb der Zeit nämlich gilt, daß sich erst in Zukunft herausstellen wird, was wahrhaft beständig und darum auch

²⁷ 1 Kor 8,1b-3.

²⁸ 2 Kor 5,7.

²⁹ 1 Kor 13,12.

³⁰ 1 Joh 3,2.

³¹ 1 Kor 13,10.

verlässlich und in diesem Sinne ‚wahr‘ ist.“³² Unter der Signatur der Geschichtlichkeit sucht Pannenberg die defiziente Erkenntnis anthropologisch zu fassen: „Die Geschichtlichkeit menschlicher Erfahrung und Reflexion bildet die wichtigste Schranke gerade auch unserer menschlichen Gotteserkenntnis. Allein schon wegen seiner Geschichtlichkeit bleibt alles menschliche Reden von Gott unvermeidlich zurück hinter einer vollen und endgültigen Erkenntnis der Wahrheit Gottes.“³³ So hat also das theologische Wissen im Hinblick auf die endgültige Erkenntnis der göttlichen Wahrheit (bzw. unter einem eschatologischen Vorbehalt) antizipativen, also vorwegnehmenden Charakter. Diesbezügliche theologische Aussagen haben wissenschaftstheoretisch betrachtet in Ermangelung einer Selbstevidenz den Status von Hypothesen³⁴.

Nun läßt sich aber in der SCHRIFT-Lektüre neben einer Zurückhaltung der endgültigen Wahrheit Gottes auch eine aktive Geheimhaltung Gottes entdecken. Mit den Worten Jesu gesprochen: *„Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes gegeben; denen aber draußen widerfährt es alles in Gleichnissen, damit sie es mit sehenden Augen sehen und doch nicht erkennen, und mit hörenden Ohren hören und doch nicht verstehen, damit sie sich nicht etwa bekehren und ihnen vergeben werde.“*³⁵ Ohne den Geist Gottes können Menschen das Geheimnis Gottes nicht erkennen, das Wissen um Gott ist esoterisch gehalten³⁶. In der Umkehrung bedeutet dies, daß dem Außenstehenden, dem „psychischen“ Menschen die Gotteserkenntnis nur Torheit sein kann. Maßgebend hierzu ist die *theologia crucis* aus dem ersten Brief des Apostels Paulus an die Korinther:

*„Denn das Wort vom Kreuz ist eine Torheit denen, die verloren werden; uns aber, die wir selig werden, ist´s eine Gotteskraft. Denn es steht geschrieben: ‚Ich will zunichte machen die Weisheit der Weisen, und den Verstand der Verständigen will ich verwerfen.‘ Wo sind die Klugen? Wo sind die Schriftgelehrten? Wo sind die Weisen dieser Welt? Hat nicht Gott die Weisheit dieser Welt zur Torheit gemacht? Denn weil die Welt, umgeben von der Weisheit Gottes, Gott durch ihre Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch die Torheit der Predigt selig zu machen, die daran glauben. Denn die Juden fordern Zeichen und die Griechen fragen nach Weisheit, wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit.“*³⁷

³² Systematische Theologie 1, 63f. Bei den evangelischen Vätern wird seit Johann Gerhard (*Loci, prooem.*, § 15) die kognitive Gottesperspektive mit der Unterscheidung zwischen einer *theologia archetypus* im Sinne einer göttlichen Selbsterkenntnis und einer menschenmöglichen *theologia ektypus* aufgenommen. Vgl. Ratschow, *Lutherische Dogmatik I*, 35f.47-50.

³³ Systematische Theologie 1, 65. Vgl. außerdem Pannenberg, *Anthropologie*, 501-507.

³⁴ Systematische Theologie 1, 66-68. Vgl. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 334-348.

³⁵ Mk 4,11f mit Bezug auf Jes 6,9f.

³⁶ Vgl. 1 Kor 2,6-16.

³⁷ 1 Kor 1,18-23.

Da das theologische Wissenschaftskonzept Pannenberg's nur eine „geschichtliche“, nicht aber eine pneumatologische Komponente kennt, vermag er die „Esoterik“ bzw. die „Torheit“ der Gotteserkenntnis nicht zu integrieren. Statt dessen trägt er die der Welt verborgen gehaltene Weisheit Gottes in einen göttlichen „Geschichtsplan“ ein, „der durch den von Christus gegebenen Geist Gottes (...) im Vorgriff auf den Ausgang der Geschichte offenbar geworden ist.“³⁸ Daß jedoch Gott selbst in seiner Willkür die Erkenntnis entgegen jeder „geschichtlichen Entwicklung“ vorzuenthalten scheint, kann für Pannenberg theologisch nicht berücksichtigt werden³⁹. Anders hingegen Klaus Schwarzwaller, der die Theologie mit beredeten Worten als „die Wissenschaft von der Torheit“ zu bestimmen versucht: „Sie (die Theologie - AdV) hat ja die Torheit Gottes, sie hat also auszusagen, daß Gott uns Toren zum Toren wurde - und darüber redet man nicht ohne Sünde einfach daher, davon handelt man vielmehr in höchster Konzentration und peinlichem Achthaben auf die Worte. Doch davon spricht man nicht allein; man bringt es auch als Wissenschaft, eben als die Wissenschaft von der Torheit, im Arbeitsvollzug selbst zur Geltung, indem man sich als Diener der von Toren verunstalteten und von Dummen verheerten Wirklichkeit versteht. Ja, um Gottes willen, weil er für uns töricht wurde!“⁴⁰ Der Einbezug der Gottesperspektive führt bei Schwarzwaller zu einem paradoxen Wissenschaftskonzept der Theologie, das dramaturgische Konsequenzen hat. Die Theologie hat im Forum der Wissenschaften den common sense über Rationalität und Wirklichkeit zu irritieren, in der Rolle des Narren. Ob das eine ausreichende Aufgabenstellung für die universitäre Theologie sein kann, mag dahingestellt bleiben.

³⁸ So Pannenberg, Systematische Theologie I, 475, mit Bezug auf 1 Kor 2,7-15.

³⁹ Bekanntlich hat sich Luther in seiner Schrift „De servo arbitrio“ der Frage einer willkürlichen Verborgenheit Gottes gestellt (StA 3, 253,12-254,18). Wo Pannenberg in seiner Systematischen Theologie (Bd. 1, 367f) die Unterscheidung von deus absconditus und deus revelatus aufnimmt, bleibt der Aspekt göttlicher Willkür unberücksichtigt.

⁴⁰ Schwarzwaller, Die Wissenschaft von der Torheit, 355.

1.2.2 Die poetische Gottesperspektive

Nachdem ich die kognitive Gottesperspektive bezüglich der Theologie entfaltet habe, komme ich auf die poetische Gottesperspektive zu sprechen. Reinhard Hütter hat zu Recht darauf hingewiesen, „daß sich an der Verortung der Poiesis im Vollzug der Theologie ihr Charakter als christliche Theologie entscheidet.“⁴¹ Zwischen Gott und Mensch besteht nicht nur ein „fragwürdiges“ Anschauungsverhältnis: Welche Anschauung (theoria) habe ich bzw. hat der „christliche Glaube“ von Gott, welche Aussagen können darüber gemacht werden? All dies ist „theoretisch“ gehalten, findet seine Vollendung in der endgültigen Gotteschau (visio Dei). Vorgängig ist jedoch das poetische Verhältnis zwischen Gott und Mensch, das von Gott selbst mit seiner Schöpfung gesetzt worden ist. Der erste Satz der SCHRIFT führt in die göttliche Poiesis ein: *„Am Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde.“*⁴² Und auch der erste Bezug Gottes zu den Menschen ist poetisch gehalten: *„Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alle Tiere des Feldes und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht. Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib.“*⁴³ Dieses poetische Verhältnis läßt sich der gelesenen SCHRIFT zufolge⁴⁴ nicht umkehren, *„als ob der Ton dem Töpfer gleich wäre, daß das Werk spräche zu seinem Meister: Er hat mich nicht gemacht! und ein Bildwerk spräche zu seinem Bildner: Er versteht nichts!“*⁴⁵ Gott selbst weist menschliche Anfragen bezüglich seines Tuns zurück: *„Wollt ihr mich zur Rede stellen wegen meiner Söhne? Und wollt ihr mir Befehl geben wegen des Werkes meiner Hände? Ich habe die Erde gemacht und den Menschen auf ihr geschaffen. Ich bin's, dessen Hände den Himmel ausgebreitet haben und der seinem ganzen Heer geboten hat.“*⁴⁶

⁴¹ Hütter, Theologie als kirchliche Praktik, 55.

⁴² 1. Mose 1,1. In der Septuaginta wird das hebräische bara mit dem Verbum poiein übersetzt. Aufgrund dieser Übersetzung wurde bei jüdischen und christlichen Philosophen in der Spätantike der poiesis-Begriff zum Synonym für den Begriff „ktisis“ (Schöpfung). So bekennt sich die Kirche im „Nicaeno-Constantinopolitanum“ zu dem einen Gott als dem „poietes ouranou kai ges“ (DS 150). Vgl. Derbolav, Poiesis, Sp. 1024.

⁴³ 1. Mose 1,26f. Wiederum steht in der Septuaginta das Verb poiein.

⁴⁴ Wenn ich im folgenden stereotyp die Wendung „der gelesenen SCHRIFT zufolge“ anführe, zeige ich damit an, daß hierbei keine historisch-kritischen Forschungsergebnisse berücksichtigt werden. Eine Lizenzierung dieser Vernachlässigung wird in der Abhandlung selbst vorgenommen. Unter dem Punkt 5.1.1 weise ich nach, daß für die Theologie die historisch-kritische SCHRIFT-Lektüre nicht zwingend notwendig ist.

⁴⁵ Jes 29,16; vgl. Jes 45,9-13; Röm 9, 20.

⁴⁶ Jes 45,11f.

Bevor nun die Zuordnung der Theologie zur göttlichen Poiesis bedacht wird, ist zunächst eine Begriffsklärung erforderlich. Gemeinhin wird die Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis berücksichtigt und demzufolge nach dem Praxisbezug der Theologie gefragt. Unter der „Praxis“ versteht man dabei alles menschenmögliche Tun und Handeln. Nun hat jedoch Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik zwischen Handeln und Herstellen und damit zwischen Praxis und Poiesis zu unterscheiden gewußt:

„Was sich so und anders verhalten kann, ist teils Gegenstand des Herstellens, teils Gegenstand des Handelns. Herstellen (poiesis) und Handeln (praxis) sind voneinander verschieden, wie wir das auch auf Grund der exoterischen Erwägungen annehmen werden. Demnach ist auch das mit Vernunft verbundene handelnde Verhalten (hexis praktike) von dem mit Vernunft verbundenen herstellenden Verhalten (hexis poietike) verschieden. Darum ist auch keines im anderen enthalten. Denn weder ist ein Handeln Herstellen, noch ein Herstellen Handeln. (...) Das Herstellen hat ein Ziel (telos) außerhalb seiner selbst, das Handeln nicht. Denn das gute Handeln (eupraxia) ist selbst ein Ziel.“⁴⁷

Während das Herstellen (actio transiens) ein externes Werk als Ziel hat, verwirklicht sich beim Handeln das Ziel im Handlungsvollzug selbst. Aus dem Vollzug der selbstzweckhaften Handlung (actio immanens) kann sich demzufolge kein Werk ergeben⁴⁸. Ein weiterer Unterschied zwischen Herstellen und Handeln liegt darin, daß das Herstellen (poiesis) seine Grundlage in der Kunst (techne) hat, während es beim Handeln (praxis) die Tugend (arete) ist. So gilt denn auch für das Herstellen das Werk als einziges Qualitätskriterium, während für das Handeln auch das Ethos des Handelnden berücksichtigt werden muß⁴⁹.

Die maßgebliche Frage ist nun, ob sich die Unterscheidung zwischen Poiesis und Praxis, so wie sie Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik getroffen hat, halten läßt. In der Konsequenz hieße dies, daß die Praxis nichts zu bezwecken hätte, was außerhalb ihrer selbst wäre. In der Tat ist der Praxis-Begriff in seiner Verwendung nicht an die Selbstzweckhaftigkeit gebunden worden. Von den Scholastikern des Mittelalters wird er synonym zum Begriff der Tätigkeit (operatio) verwendet und folglich vom Begriff der Poiesis semantisch nicht differenziert⁵⁰. Der Begriff des Praktischen steht also sowohl für das sittliche Handeln als auch für das artifizielle Herstellen. Beides wird seit Duns Scotus auf einen hervorgelockten oder einen befohlenen Willensakt (actus voluntatis eli-

⁴⁷ Arist. EN VI,4 (1140a 1-6); EN VI,5 (1140b 6f). Ähnlich EN I,1 (1094a 3-22). In Arist. Top. VI,6 (145a 15f) bzw. Arist. Met. VI,1 (1025b 18-28) wird außerdem zwischen einer theoretischen, praktischen und poietischen episteme unterschieden. Vgl. dazu Ebert, Praxis und Poiesis.

⁴⁸ Zur scholastischen Unterscheidung zwischen actus transiens und immanens siehe de Vries, Grundbegriffe der Scholastik, 12-14.

⁴⁹ Arist. EN II,3 (1105a 26 - 1105b 8).

⁵⁰ Vgl. dazu Kobusch, Praxis.

citus seu imperatus) zurückgeführt. Ausführlich diskutiert wird der Praxis-Begriff im Zusammenhang mit dem Status der Theologie. Mit der Frage, ob die Theologie spekulativ oder praktisch gehalten ist, wird die Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis aufgenommen, die ebenfalls auf Aristoteles zurückgeht⁵¹. In seiner Metaphysik unterscheidet Aristoteles zwischen einer theoretischen Philosophie, deren Ziel die Wahrheit ist, und einer praktischen Philosophie, deren Ziel das Werk ist⁵². Wenn nun die Theologie als *habitus practicus*, *sapientia practica*, *scientia practica* oder *doctrina practica* definiert wird, folgen diese Definitionen dem poetischen Verständnis von Praxis. Schließlich gilt die Theologie weniger als selbstzweckhaftes Handeln (*actio immanens*), sondern als bewerkstellende Tätigkeit (*actio transiens*)⁵³.

1.2.3 Theologie als praktische Disziplin bei den evangelischen Vätern

Der über sich hinausgehende, transeunte Zweck der Theologie wird in der Zielbestimmung der Theologie (*finis theologiae*) deutlich, wie sie von den evangelischen Vätern vorgenommen worden ist⁵⁴. So schreibt Johann Gerhard in seinen *Loci Theologici*: „Erstes und höchstes Ziel der Theologie ist die Verherrlichung Gottes; darum nämlich hat Gott sich in seinem Wort offenbart und die theologische Weisheit zu diesem Zweck den Menschen mitgeteilt, daß er von jenen, auf die richtige Weise anerkannt, in diesem und im zukünftigen Leben gepriesen, verehrt und angerufen werde. (...) Das vermittelte und nächstliegende Ziel der Theologie ist ein inneres, die Unterweisung (*informatio*) der Menschen zum ewigen Heil, beziehungsweise ein äußeres, die ewige Folge der Glückseligkeit bzw. des Lebens selbst.“⁵⁵ Gerhard hält die Theologie für praxisbestimmt

⁵¹ Vgl. dazu Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 230-240.

⁵² Arist. *Met.* II,1 (993b 19-23). In *STh I q1 a4* zitiert Thomas unter der Fragestellung „*Utrum sacra doctrina sit scientia practica*“ diese Stelle.

⁵³ Wenn man der aristotelischen Unterscheidung von Praxis und Poiesis folgen würde, wären beispielsweise für die kirchliche bzw. pastorale Praxis die Handlungsbereiche Liturgik, Homiletik, Katechetik, Poimenik, Kybernetik und Diakonik per definitionem ausgeschlossen. Diese Handlungsfelder konstituieren sich nicht aus selbstzweckhaftem Handeln, sondern aus bewerkstellenden Tätigkeiten.

⁵⁴ Mit den evangelischen Vätern sind die Theologen benannt, die ihre Lehre in Übereinstimmung mit den Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche gehalten haben. Üblicherweise wird hierbei von der „altprotestantischen Orthodoxie“ gesprochen. Ich ziehe jedoch den Kollektivbegriff „Väter“ historisierenden Gattungsbegriffen vor, da dem Väterbegriff eine Ehrerbietung konnotiert ist. Alternativ ließe sich mit Hirsch, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*, von den „altevangelischen Lehrern“ sprechen.

⁵⁵ Gerhard, *Loci, prooem.*, § 26: „*Finis theologiae (...) principalis ac summus est Dei glorificatio, ideo enim Deus in verbo suo sese revelavit, ac theologiam sapientiam eo fine hominibus communicat, ut ab illis recte agnitus in hac et futura vita celebretur, colatur, invocetur.*“

(practica), „da das letztendliche Ziel der Theologie nicht bloße Erkenntnis (nuda gnosis), sondern Praxis ist und daher alles, was in der Theologie gelehrt wird, sich auf die Praxis (ad praxin) bezieht, wenn auch nicht unvermittelt und direkt, so doch vermittelt und indirekt“⁵⁶. Auch in der Gegenstandsbestimmung der Theologie (subjectum circa quod sive objectum theologiae) zeigt es sich, daß die Theologie eine praktische Lehre (doctrina practica) ist, „vollends in den praktischen Disziplinen ist der Gegenstand oder das ‚Subjekt um das‘ dasjenige, von dem die gesamte Disziplin in Beschlag genommen wird. Jenes ist in der Theologie der Mensch, insofern er zur ewigen Glückseligkeit hinzuführen ist.“⁵⁷

Mit der Praxisbestimmung der Theologie greifen die evangelischen Väter die poetische Gottesperspektive auf. Die Aufgabe der Theologie wird im Zusammenhang der göttlichen Heilsökonomie gesehen. Der Mensch soll mit Hilfe der Theologie zum ewigen Heil bzw. zur rechten Gottesverehrung geführt werden. So schreibt Gerhard: „Die Theologie, systematisch und abstrakt betrachtet, ist die aus dem Wort Gottes errichtete Lehre, durch welche die Menschen im wahren Glauben und im frommen Leben zum ewigen Leben unterrichtet werden.“⁵⁸ Die inhaltlichen Vorgaben hierzu empfängt die Theologie aus dem geoffenbarten Wort Gottes, das mit der SCHRIFT identisch ist⁵⁹. Obwohl die Theologie als praktische Disziplin gilt, sind ihre „Lehrziele“ kognitiv gehalten. Das ewige Heil setzt die richtige Gotteserkenntnis voraus, nur eine wahre Theologie, die „die wahre Erkenntnis des wahren Gottes umfaßt“⁶⁰, kann

(...) Intermedius ac proximus finis est vel internus, informatio hominum ad salutem aeternam, vel externus, ipsa beatitudinis seu vitae aeterna consecutio.“

⁵⁶ Loci, prooem., § 12: „cum finis theologiae ultimus non sit nuda gnosis sed praxis, ac proinde omnia, quae in theologia traduntur, ad praxin spectent, si non immediate et directe, tamen mediate et indirecte“.

⁵⁷ Loci, prooem., § 28: „jam vero in practicis disciplinis objectum sive subjectum circa quod est illud, in quo tota disciplina occupatur. Illud in theologia est homo, quatenus est ad aeternam beatitudinem perducendus.“ Hinsichtlich dieser Gegenstandsbestimmung kann Gerhard die Theologie mit der Medizin vergleichen.

⁵⁸ Loci, prooem., § 31: „Theologia (systematice et abstractivè considerata) est doctrina ex verbo Dei exstructa, qua homines in fide vera et vita pia erudiuntur ad vitam aeternam.“ Bei den evangelischen Vätern wird die Theologie noch einmal im Rahmen des ministerium ecclesiasticum besprochen. Das ministerium ecclesiasticum definiert Gerhard als „officium sacrum et publicum divinitus institutum ac certis hominibus per legitimam vocationem commendatum, ut peculiari potestate instructi verbum Dei doceant, sacramenta administrent ac disciplinam ecclesiasticam conservent ad hominum conversionem et salutem promovendam, Dei vero gloriam propagandam.“(Loc. XXIII, § 375). Hinsichtlich des finis principalis, der gloria Dei, und des finis intermedius, der salus aeterna, besteht zwischen der Theologie und dem ministerium ecclesiasticum kein Unterschied (vgl. Loci, prooem., § 26; bzw. Loc. XXIII, § 249).

⁵⁹ Vgl. Gerhard, Loci, Loc. I, § 539; bzw. Hutter, Compendium, Loc. I, q. 1.

⁶⁰ Gerhard, Loci, prooem., § 13: „Vera theologia veram veri Dei cognitionem (...) complectitur.“ Unter irdischen Bedingungen gilt die wahre, menschenmögliche Theologie als theologia

der Praxisbestimmung der Theologie entsprechen. Dies wird bei Hollaz in seiner Definition der Theologie deutlich: „Die Theologie ist eine betont praktische Weisheit, die aus dem geoffenbarten Wort Gottes alles lehrt, was für den sündigen Menschen, der das ewige Heil erlangen soll, notwendig ist, zum wahren Glauben an Christus zu wissen und zur Heiligkeit des Lebens zu tun.“⁶¹

Bei den evangelischen Vätern gilt als Praxis der Theologie die Heilsinformation, mit einer Ausnahme. Es handelt sich dabei um Georg Calixt, dessen Theologiekonzept einer kirchlichen Lehre „zweiter Ordnung“ entspricht⁶². Im Unterschied zur einfachen, heilsnotwendigen Erkenntnis der Glaubensartikel gilt die Theologie als „Lehre und Erkenntnis der Glaubensartikel, durch die nicht nur das wahrgenommen und geglaubt wird, was zum Heil notwendig ist, sondern durch die jenes anderen erklärt, angemessen aus seinen Anfangsgründen abgeleitet, bewiesen und schließlich gegen Widersacher verteidigt wird.“⁶³ Calixt bestimmt die Theologie als „habitus intellectus *acquisitus* practicus“, der den Lehrern der Kirche (*doctores ecclesiae*) zukommt⁶⁴ und unterscheidet diesen erworbenen Habitus vom Heilsglauben als „habitus *infusus*“ der einzelnen Christen⁶⁵: „Daher steht denn fest, daß besagte Fertigkeit der Theologie (*habitus theologiae*) faktisch auch abgetrennt werden kann vom seligmachenden oder eingegossenen Glauben, obwohl sie vom erworbenen nicht abgetrennt wird, diesen vielmehr eher voraussetzt. Denn wenn letzterer vorausgesetzt und zuvor erworben ist, wird auch diese Fertigkeit selber erworben durch Studium und Arbeit, wobei sogar andere Disziplinen ihre Bemühung und ihren Dienst beitragen.“⁶⁶ Der Praxisbezug der Theologie liegt für Calixt demzufolge nicht im

revelationis et viae, „estque sapientia divina sive notitia rerum divinarum hominibus in hac vita a Deo communicata.“ (§ 17)

⁶¹ Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum*, prop. cap. I, q. 1: „Theologia est sapientia eminens practica e verbo dei revelato docens omnia, quae ad veram in Christum fidem cognitu, et ad sanctimoniam vitae factu necessaria sunt homini peccatori aeternam salutem adepturo.“ (zitiert nach Ratschow, *Lutherische Dogmatik I*, 42).

⁶² Vgl. dazu Mager, *Einleitung zur Epitome Theologiae*, 36-49.

⁶³ *Epitome Theologiae*, prol. (*Dogmatische Schriften*, 65): „doctrina et cognitio articulorum fidei, per quam non tantum percipiuntur et credantur quae ad salutem necessaria sunt, verum per quam illa aliis explicentur, commode ex suis principiis deducantur, probentur et denique contra adversarios defendantur.“ Der Text ist im wesentlichen identisch mit *Apparatus sive introductio* (*Theologische Schriften*, 64f).

⁶⁴ *Epitome Theologiae* (1661), prol. (*Dogmatische Schriften*, 91.133). Diese Bestimmung findet sich noch nicht in der Ausgabe von 1619. Im Unterschied zu Calixt bestimmt Gerhard die Theologie als gottgeschenkte Fertigkeit (*habitus theosdotos*): „Theologia (*habitualiter et concretive considerata*) est habitus theosdotos per verbum a Spiritu sancto homini collatus“ (*Loci, prooem.*, § 31; vgl. § 10).

⁶⁵ *Apparatus sive introductio* (*Theologische Schriften*, 65).

⁶⁶ *Apparatus sive introductio* (*Theologische Schriften*, 67): „Hinc igitur constat habitum, quem dicimus, Theologiae reapse quoque separari posse a fide salvifica sive infusa, quamvis

Heilsglauben, sondern in der Kirche: „Denn wenn auch die Theologie, wie wir sie eben begreifen, nicht notwendig für jeden Gläubigen ist, so daß die einzelnen Christen mit diesem Habitus ausgerüstet sein müßten, ist sie gleichwohl für die Kirche notwendig, damit es nämlich in ihr Leute gibt, die - was wir gerade sagten - voranstehen können. Wie sonst nämlich könnte anderen der Glaube gelehrt (docere) und bezeugt (persuaderi) werden. In der Tat müssen Begriffe erklärt werden - wie es eben notwendig ist, daß ich, wenn ich lehren will, Gott habe alles geschaffen, der Sohn Gottes sei Mensch geworden, zuvor darlege, was Schaffen (creare), was Mensch-Werden (incarnari) sei.“⁶⁷

1.2.4 Theologie als kirchliche Praktik (Hütter)

In jüngster Zeit hat Reinhard Hütter die Trias Pathos, Poiesis und Praxis aufgenommen, um die „Theologie als kirchliche Praktik“⁶⁸ zu bestimmen. Mit Bezug auf die Poiesis Gottes kann er von einem Pathos des Menschen sprechen: „Gottes Handeln ‚bestimmt‘ den Menschen nicht nur qualitativ, akzidentiell, sondern schafft ihn - als Geschöpf und als nova creatura. Diesem Pathos des Menschen - und des Theologen - entspricht eine Poiesis Gottes, die Poiesis des Heiligen Geistes, der die Theologie ausgesetzt und die ihr in spezifischer Weise aufgegeben ist.“(50) So liegt dem Pathos des Glaubens und der Theologie die Poiesis Gottes zugrunde (55). An der Verortung der Poiesis im Vollzug der Theologie entscheidet sich ihr Charakter als christliche Theologie (55). Mit Bezug auf MacIntyre definiert Hütter ergänzend zum Praxis-Begriff den Begriff der Praktik als „bestimmte, beschreibbare und sinnvolle Handlungszusammenhänge, die kooperativ und implizit regelgeleitet sind“(58). Als kirchliche Kernpraktiken benennt er die sieben „Heiltümer“ aus Luthers Schrift „Von den Konziliis und Kirchen“⁶⁹. Bei diesen Kernpraktiken handelt es sich zwar um menschliche Vollzüge, „jedoch ‚erleidet‘ der Mensch in ihnen das Wirken des

ab acquisita non separetur, quin eam potius praesupponat. Hac enim praesupposita et prius acquisita ipse etiam hic habitus acquiritur studio et labore, quin operam ac ministerium suum huc quoque conferentibus aliis disciplinis.“ (Die Übersetzung folgt Hirsch, Hilfsbuch, 301). Der Text ist im Wortlaut fast identisch mit den Prolegomena der Epitome (Dogmatische Schriften, 66f).

⁶⁷ Epitome Theologiae, prolog. (Dogmatische Schriften, 67): „Nam etsi Theologia, ut nos modo eam accipimus, necessaria non sit cuiusvis fideli, ita ut singulos Christianos hoc habitu instructos esse oporteat, necessaria tamen est Ecclesiae, nempe ut sint in ea qui, quae modo diximus, praestare valeant. Quomodo enim alias fides doceri vel persuaderi poterit? Sane oportet terminos explicari, ut, si docere velim Deum creasse omnia, Filium Dei esse incarnatum, quid sit creare, quid sit incarnari me prius exponere necesse est.“

⁶⁸ So der Titel seiner Habilitationsschrift. Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Werk.

⁶⁹ Vgl. Luther, StA 5, 590-606 (WA 50, 628-643).

Heiligen Geistes.“(179) Durch dieses Wirken erfüllt der Heilige Geist seine heilsökonomische Mission (177). „Die sieben Kennzeichen der Kirche sind nur dann *wirklich* Praktiken, wenn sie strikt pneumatologisch verstanden werden, womit sich ihre Logik allerdings entscheidend verschiebt. Als das eigentliche Subjekt aller dieser Praktiken ist der Heilige Geist zu verstehen, ihre teleologische Ausrichtung ist soteriologisch bestimmt und die ‚Vorzüglichkeit‘, um die es in all diesen Praktiken geht, ist das Wachsen im Glauben, die Heiligung.“(180) Zusammenfassend schreibt er: „Die Kirche ist gemäß der hier entwickelten pneumatologischen Logik als ein Geflecht von Kernpraktiken zu verstehen, die Kirche in einem konstituieren und kennzeichnen. In Form dieser Kernpraktiken subsistiert die Kirchen enhypostatisch im Heiligen Geist, und durch sie vollzieht der Heilige Geist seine ökonomische Mission: die eschatologische Neuschöpfung der Menschheit, deren Beginn der Glaube und deren Wachsen ein Wachsen im Glauben ist, das den Menschen gerade in und durch die bleibenden Anfechtungen hindurch transformiert, d.h. in die endzeitliche trinitarische Gemeinschaft Gottes hineinzieht.“(183)

Unter drei Aspekten sucht Hütter die Theologie als kirchliche Praktik zu konkretisieren (243). Als ersten Aspekt nennt er eine argumentativ-diskursive Praktik. Diese Praktik gründet auf der *regula fidei* und sucht die Heilsökonomie Gottes argumentativ zu entfalten. Der zweite Aspekt ist die Urteilspraktik. Dabei geht es um das „spezifische Geltendmachen der *doctrina evangelii* in Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre auf eine ganz bestimmte Problemkonstellation hin“(263). Schließlich nennt Hütter als dritten Aspekt die präsentativ-kommunikative Praktik. Diese Praktik zielt zum einen auf „das initiatorische Erlernen der zentralen Sprach- und Handlungsvollzüge des christlichen Glaubens“ im Sinne eines katechetischen Lernens, zum anderen auf die verbindliche Mitteilung des Glaubens (265). Nur unter dem „präsentativ-kommunikativen“ Aspekt kann Hütter der Theologie einen poetischen Anteil zubilligen: „Hier spielt dann die bisher aus dem Begründungszusammenhang der Theologie konsequent verbannte Poiesis ihre wichtige, ja unaufgebbare Rolle innerhalb des Pathos der Theologie, denn katechetische Theologie muß dem ‚Entdeckungszusammenhang‘ gerecht werden können, in dem sie sich bewegt.“(265f) In der „kreative(n) Auslegung der empfangenen *doctrina evangelii* und der kirchlichen Kernpraktiken auf je spezifische kulturelle und gesellschaftlichen Konstellationen hin“ anerkennt er ein „poietisches Pathos“ (266). Bei der theologisch-kritischen Form der Mitteilung des Glaubens bleibt jedoch die poetische Aufgabe pathisch bestimmt. Das poetische Pathos der katechetischen Theologie folgt einer typologischen Logik, die intratextuell gehalten ist. „Die *typologische Logik* der katechetischen Theologie als peregrinatorisches Lernen bleibt damit von der spezifischen Geschichte Gottes, wie sie die *doctrina* verbindlich aussagt, bestimmt und schreibt sich - immer wieder und immer wieder neu - in diese ein, während es im rein poetischen Diskurs des Metaphernkon-

struktivismus um die Herstellung neuer Metaphern geht, mit deren Hilfe er die Glaubenspraxis immer neu an dem auszurichten sucht, was die ‚alten‘ biblischen ‚Metaphern‘ auf ihre Weise und für ihren ‚Kontext‘ auszudrücken suchten.“(268)

Hütter reserviert in seiner „Theologie als kirchliche Praktik“ den Poiesis-Begriff im wesentlichen für das Wirken des Heiligen Geistes. Wo er unter dem „präsentativ-kommunikativen“ Aspekt ein poetisches Moment der Theologie erkennen kann, bestimmt er diese Poiesis „pathologisch“ und ordnet sie der doctrina unter. Diese restriktive Zuschreibung einer theologischen Poiesis rührt möglicherweise daher, daß Hütter die Poiesis als einen schöpferischen, „irregulären“ Akt versteht, der der individuellen Beliebigkeit anheim fällt. Jedenfalls sucht er die katechetische Theologie von einem „rein poetischen Diskurs des Metaphernkonstruktivismus“ abzugrenzen. Im Unterschied zu Hütter werde ich im folgenden die Theologie genuin als Poiesis zu bestimmen suchen. Dies ist deshalb möglich, weil die Poiesis mit ihrer Ausrichtung auf ein Werk (poiema) von vornherein an bestimmte Kunstregeln gebunden ist. Die Poiesis steht eben nicht in der irregulären Beliebigkeit eines „Poeten“, sondern unterliegt ebenso wie die Lehre einer Regelbindung⁷⁰.

1.3 Die poetische Zuordnung der Gottesrede zum göttlichen Heilswerk

Wo Theologie als kirchliche Praxis bzw. Praktik bedacht wird, sind deren „Lehrziele“ im wesentlichen kognitiv gehalten. Die Theologie steht damit in einem kognitiven Verhältnis zum göttlichen Heilswerk, sei es propositional auf einer Ebene erster Ordnung oder regulativ auf einer Ebene zweiter Ordnung⁷¹. Ich meine jedoch, daß es für die Theologie eine poetische Zuordnung zum göttlichen Heilswerk gibt, nämlich über die Rede. Im Rahmen einer Namensklärung (onomatologia) führen die evangelischen Väter auch die Etymologie des Theologiebegriffs an. Der Etymologie zufolge gilt die Theologie nicht als Gotteserkenntnis, sondern als Rede von Gott (logos peri tou theou)⁷². Menschen reden von und zu Gott und treiben damit im wörtlichen Sinne Theologie. Nun

⁷⁰ Diese poetische Regelbindung steht gegen ein genialisches (Miß-)Verständnis des Poeten bzw. Künstlers, der die Regeln seiner Kunst selbst bestimmt und damit „be-herrscht“.

⁷¹ Zu dieser Ebenendifferenzierung vgl. Lindbeck, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens, 106-109; bzw. Hütter, Theologie als kirchliche Praktik, 82-85.

⁷² So beispielsweise Quenstedt im Anschluß an Augustin (De civ. Dei VIII,1): „Theologia, si vim usumque vocis spectes, nihil aliud est, quam logos peri tou theou kai peri ton theion, sermo de Deo et rebus divinis“(Theologia didactio-polemica pars I cap. I sect. I, th. 1; zitiert nach Ratschow, Lutherische Dogmatik I, 39). Im Unterschied dazu erläutern die Reformierten den Begriff theologia als logos theou bzw. sermo Dei de seipso, was Gerhard zu recht als etymologisch unzutreffend zurückweist (Loci, prooem., § 2).

kann jedoch nicht jede Gottesrede als wahrhaftige Theologie (*theologia vera*) gelten, ist doch auch eine verfehlte Gottesrede (*theologia falsa*) möglich⁷³. Das Kriterium für die Wahrhaftigkeit der eigenen Gottesrede ist die Entsprechung zur Rede Gottes: „*Nachdem Gott vorzeiten vielfach und auf vielerlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er in diesen Tagen zu uns geredet durch den Sohn, den er eingesetzt hat zum Erben über alles, durch den er auch die Welt(zeiten) gemacht hat.*“⁷⁴ Die gute Gottesrede entspricht der gelesenen SCHRIFT und steht damit in Kommunikation mit Gott. Wer gut von Gott redet, wandelt „*in den guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat*“⁷⁵. Allerdings steht die Zuordnung der eigenen Rede zum göttlichen Heilswerk nicht von vornherein fest; sie wird nämlich von Gott selbst beurteilt werden. So sagt - der gelesenen SCHRIFT zufolge - Jesus selbst: „*Ich sage euch aber, daß die Menschen Rechenschaft geben müssen am Tage des Gerichts von jedem nichtsnutzigen Wort (rema argon), das sie geredet haben. Aus deinen Worten (logoi) wirst du gerechtfertigt werden, und aus deinen Worten wirst du verdammt werden.*“⁷⁶ Karl Barth hat diese poetische Zuordnung der Theologie bedacht, wenn er schreibt: „Theologie begleitet die Rede der Kirche, sofern sie selbst nichts anderes ist als menschliche ‚Rede von Gott‘, sofern sie mit jener unter dem beim Hause Gottes anfangenden Gericht steht und sofern sie mit jener lebt von der der Kirche gegebenen Verheißung.“⁷⁷

Als Gottesrede, die der Rede Gottes zu entsprechen sucht, steht die Theologie im Dialog mit Gott. Dieses kommunikative Verhältnis wehrt dem „Autismus“ kognitiver Reflexion, als könne man in der eigenen Erkenntnis (*gnosis*) den Überblick er- oder behalten, entgegen dem Wort des Apostels Paulus: „*Wenn jemand meint, er habe etwas erkannt, der hat noch nicht erkannt, wie man erkennen soll.*“⁷⁸ Wo die Poiesis der Rede wahrgenommen wird, ist der Status einer Theologie zweiter oder höherer Ordnung ausgeschlossen. So sieht dies auch Gerhard Sauter, wenn er für die Dogmatik die Zwei-Ebenen-Differenz in Form einer Objekt- und einer Metasprache ablehnt: „Dogmatik kann (...) keine kritische Reflexion der Äußerungen christlichen Glaubens und auch keine Metasprache über eine elementare Glaubenssprache sein. Sie tritt vielmehr *neben andere Redeweisen* in Kirche und Frömmigkeit, die jedoch nichts substantiell anderes aussagen. Der entscheidende Unterschied liegt nicht in der

⁷³ Zu dieser Unterscheidung vgl. dazu Gerhard, *Loci, prooem.*, §§ 13-15. Gerhard meint, daß man bei einer *theologia falsa* nur im äquivoken bzw. vermeintlichen Sinne von Theologie sprechen könne.

⁷⁴ Hebr 1,1-4.

⁷⁵ Eph 2,10.

⁷⁶ Mt 12,36f.

⁷⁷ Kirchliche Dogmatik I/1, 2.

⁷⁸ 1 Kor 8,2.

‚Sache‘. Das proprium dogmatischer Begriffe und Aussagen ist vielmehr in dem Umstand zu suchen, daß die Dogmatik zugleich die Bedingungen des Redens von Gott nennt, ohne reflexiv die Ebene der Objektsprache zu verlassen.“⁷⁹ Anders als im Denken lassen sich in der Rede bzw. im Dialog observierte „Meta-Ebenen“ nicht halten. Sie werden unweigerlich zur „Ein-Ebnung“ gebracht, sobald man auf sie zu sprechen kommt. Anstelle einer Überordnung (hypotaxis) ist also die Beiordnung (parataxis) angesagt.

Für die gute Gottesrede gibt es keine Anfangsgründe (archai/principia), die gewußt werden, sondern Regeln, die es zu befolgen gilt⁸⁰. Diese Regeln sind poetisch bzw. pragmatisch, nicht aber theoretisch gehalten. Demzufolge muß die Gottesrede regelrecht erlernt und mittels „Sprachspiele“ eingeübt werden⁸¹. Wollte sich die Theologie auf theoretische Prinzipien gründen, hätte sie nichts zu tun. Was aus Prinzipien folgt, ist zwangsläufig und bedarf keiner Vermittlung⁸². Prinzipien beruhen auf sich selbst und lassen nichts erwarten. So ist der Lauf der Dinge. An die Stelle einer „archaischen“ Erkenntnis tritt in der Gottesrede die Erwartung an Gottes Tun und Handeln⁸³. Wer in Entsprechung zur gelesenen SCHRIFT sagen kann: *„Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung“*⁸⁴, nimmt diese Aussage nicht - unter Absehung aller Lebensumstände - als Heilsprinzip wahr, sondern als Verheißung, die Gottes endgültiges Handeln erwarten läßt. Dazu schreibt Sauter:

„Die in Jesus Christus begründete Hoffnung bildet (...) das extra nos unserer Zukunft. Der theologische Inbegriff dafür lautet ‚Verheißung‘: Gottes Zusage seines Handelns, dessen, was er bewirken will, in eins damit seiner souveränen Anwesenheit bei seinem Werk und seines Urteils darüber und über alles, was sich begibt, wenn die Verheißung sich erfüllt. In seiner Verheißung sagt Gott immer wieder etwas Bestimmtes zu: seine Gerechtigkeit, seinen Frieden, sein Leben, seine Erkenntnis, den Ort der Gemeinschaft mit ihm - um nur die wichtigsten biblisch bezeugten Zusagen zu nennen (...). Wie Gottes Verheißungen zusammenhängen und eine Einheit bilden, wie erst dadurch ‚Heil‘ umrissen wird: das ist

⁷⁹ „Einfaches Reden von Gott“ als Gegenstand der Dogmatik, 167.

⁸⁰ Vgl. dazu Ulrich, Regeln im Reden von Gott; bzw. ders., Was heißt: Von Gott reden lernen.

⁸¹ Der Begriff „Sprachspiel“ geht auf Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, zurück. Mit diesem Begriff benennt Wittgenstein das poetische Moment der Sprechens: „Das Wort ‚Sprachspiel‘ soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform.“ (Philosophische Untersuchungen, § 23) Vgl. dazu Schulte, Wittgenstein, 130-173.

⁸² Insofern ist die Unterscheidung zwischen den principia salutis und den media salutis, die von den evangelischen Vätern im Rahmen der analytischen Methode getroffen worden ist, streng genommen ein Widerspruch in sich selbst.

⁸³ Vgl. Ulrich, Erwartungen an das Reden von Gott, 46-52.

⁸⁴ 2 Kor 5,19.

selber eine Frage spannungsvoller und angespannter (beileibe nicht verkrampfter) Erwartung.“⁸⁵

Den „*Mitwirkenden am Reich Gottes*“⁸⁶ und „*Tätern des Wortes*“⁸⁷ ist die Hoffnung nicht zu „ver-denken“. Die Unzulänglichkeit des eigenen Wirkens findet ihre Erfüllung im göttlichen Heilswerk, wie dies der Apostel Paulus in einer paradoxen Anweisung geschrieben hat: „*Schaffet, daß ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern. Denn Gott ist's, der in euch wirkt beides, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen.*“⁸⁸ Wer hingegen in einem autologischen Denken verbleibt, verliert die Erwartung von selbst.

1.4 Der Rekurs auf die Rhetorik

Mit der Betonung der Poiesis in der Gottesrede kommt die Rhetorik in den Blick. Schließlich gilt diese von alters her als die Kunst der guten Rede (ars bene dicendi), die an der Universität von Beginn an als Bestandteil des Triviums gelehrt wurde. Seit Ende des 18. Jahrhunderts wurde jedoch die Schul-Rhetorik gesellschaftlich abgewertet⁸⁹. Bekannt ist dazu das Urteil Kants über die Rhetorik in seiner „Kritik der Urteilskraft“: „Beredtheit und Wohlredenheit (zusammen Rhetorik) gehören zur schönen Kunst, aber Rednerkunst (ars oratoria) ist, als Kunst, sich der Schwächen der Menschen zu seinen Absichten zu bedienen (diese möge immer so gut gemeint, oder auch wirklich gut sein, als sie wollen), gar keiner Achtung würdig.“⁹⁰ Auch innerhalb der Theologie hatte (und hat) der Rhetorik-Begriff einen pejorativen Klang, so wenn beispielsweise August Friedrich Christian Vilmar im Jahr 1856 sein Werk „Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik“ betitelte⁹¹ oder Sauter eine argumentative Theologie von einer Theologie der Rhetorik abzugrenzen sucht⁹².

Der Mißklang, den die Rhetorik hervorrufen kann, beruht im wesentlichen auf einem verkürzten Verständnis: Die Rhetorik wird mit der Beredsamkeit gleichgesetzt und damit instrumentell verstanden. Die Eloquenz gilt demzufolge als Mittel zum Zweck; sie dient der Überredung von Menschen unter Verzicht

⁸⁵ Einführung in die Eschatologie, 114.

⁸⁶ Kol 4,11.

⁸⁷ Jak 1,22.

⁸⁸ Phil 2,12f. Vgl. Röm 8,26f.

⁸⁹ Vgl. Ueding/Steinbrink, Grundriß der Rhetorik, 134-156.

⁹⁰ § 53. Vgl. außerdem Kritik der reinen Vernunft, 687-695 (B 848-858). Oesterreich, Fundamentalrhetorik, 95-104, stellt Kants Rhetorikverständnis differenziert dar.

⁹¹ Anzumerken ist, daß gerade der Begriff der Tatsache (res gestae) eigentlich ein rhetorischer Terminus ist. Vgl. Rhet. ad Her. 1,8,13; bzw. Quint. II,4,2.

⁹² Pannenberg/Sauter/Daecke/Janowski, Grundlagen der Theologie, 59.

auf tragfähiges Wissen⁹³. Unter diesem Vorzeichen hat schon Platon im Dialog „Gorgias“ die Rhetorik zu disqualifizieren versucht⁹⁴. Es ist Aristoteles gewesen, der die Rationalität der Rhetorik unter der Trias Logos, Ethos und Pathos systematisch entfaltet hat. Ihm gilt die Rhetorik als Kunst der Beglaubigung von kontingenten Sachverhalten⁹⁵. In der modernen Rhetorik-Rezeption seit Beginn der sechziger Jahre hat gerade die rhetorische Argumentationslehre besondere Beachtung gefunden⁹⁶. Außerdem wurde wahrgenommen, daß die Hermeneutik und die Literaturwissenschaften ihre Wurzeln in der Rhetorik haben⁹⁷. Dank der Konjunktur der rhetorischen Forschung sind in den letzten dreißig Jahren eine unübersehbare Fülle von Arbeiten zu historischen, literaturwissenschaftlichen, kommunikationstheoretischen, linguistischen, philosophischen, pädagogischen, politischen und juristischen Aspekten der Rhetorik publiziert worden⁹⁸. Besondere Beachtung verdient dabei das von Gerd Ueding seit 1992 herausgegebene „Historische Wörterbuch der Rhetorik“, von dem bislang vier der acht geplanten Bände (Stand Ende 1999) erschienen sind. Mit seinen 1500 Artikel zur Terminologie der Rhetorik wird das rhetorische Fundament der universitären Wissenschaften und Künste freigelegt. Seit Ende der sechziger Jahre ist die Rhetorik auch in der deutschsprachigen Theologie wiederentdeckt worden. So wurde sie in der Exegese des Neuen Testaments besonders für die literarische Analyse der Briefe eingesetzt⁹⁹. Innerhalb der Praktischen Theologie haben vor allem Manfred Josuttis und Gert Otto die Rhetorik für die Homiletik von neuem geltend gemacht. Dabei wurde die Predigt als öffentliche Rede bestimmt und der Hörerperspektive eine besondere Beachtung geschenkt¹⁰⁰.

In jüngerer Zeit hat David S. Cunningham mit seiner Schrift „Faithful Persuasion“ den Versuch unternommen, die Theologie als Rhetorik darzustellen¹⁰¹. Die Rhetorizität der Theologie erkennt er in der „radikalen Kontingenz der Sprache“, derer sich Theologen bedienen, wenn sie von Gott reden (XV). Die Theo-

⁹³ Vgl. Cunningham, Faithful Persuasion, 9.

⁹⁴ Platon, Gorgias, 452d-457c.462b-466a. Vgl. dazu Findlay, Plato und der Platonismus, 49-52; bzw. Göttert, Einführung in die Rhetorik, 76-80.

⁹⁵ Vgl. Arist. Rhet. I,2,12-14; I,4,2.

⁹⁶ Vgl. hierzu Perelman, Die neue Rhetorik; bzw. Kopperschmidt, Argumentationstheoretische Anfragen an die Rhetorik.

⁹⁷ Vgl. Gadamer, Rhetorik und Hermeneutik; bzw. Plett, Einführung in die rhetorische Textanalyse.

⁹⁸ Ein knapper Überblick zum Stand der Rhetorikforschung gibt Göttert, Einführung in die Rhetorik, 9-14. Eine repräsentative Literaturliste findet sich in Ueding/Steinbrink, Grundriß der Rhetorik, 375-394.

⁹⁹ Vgl. dazu Berger, Exegese des Neuen Testaments, 42-53.

¹⁰⁰ Vgl. hierzu Josuttis, Homiletik und Rhetorik; bzw. Otto, Predigt als Rede.

¹⁰¹ Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Werk. Vgl. außerdem ders., Theology as Rhetoric.

logie ist zwangsläufig ein „brüchiges“ Vorhaben: „Es wird ein Reden über eine Wahrheit eingefordert, für das es - dem eigenen Eingeständnis zufolge – keinen endgültigen Zugang geben kann. Es muß also unter der Annahme geschehen, daß all seine Formulierungen, die den Glauben und die Praxis betreffen, notwendigerweise offen sind für Revisionen.“⁽⁴⁾ In Ermangelung von Gewißheit ist die Theologie argumentativ gehalten. „Das Ziel christlicher Theologie ist also *glaubwürdige Überzeugung*: das Wort aussprechen, das die Theologie auszusprechen hat, auf diejenigen Weisen, die glaubwürdig für den Gott Jesu Christi sind und überzeugend für die Welt, die Gott immer geliebt hat.“⁽⁵⁾

Für die Rhetorizität der Theologie nennt Cunningham drei Gründe: Historisch betrachtet ist die christliche Theologie durch die breite Tradition der antiken Rhetorik geprägt worden, so daß sich im christlichen Gedankengut zwangsläufig rhetorische Kategorien entdecken lassen (31-34). Methodologisch betrachtet verweist die Unsicherheit bzw. Unvollkommenheit theologischen Wissens auf eine rhetorische Praxis innerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft, bei der das Gewicht auf dem gesprochenen bzw. geschriebenen Wort und nicht auf dem Denken liegt (34-38). Struktural betrachtet verbindet Theologie und Rhetorik das Fehlen einer verfügbarer Wahrheit, so daß beide in einem unvollendbaren, reversiblen Prozeß auf die „Zukunft“ von Wahrheit angewiesen sind (40f).

Ich möchte im folgenden zeigen, daß die Theologie gerade durch Bezugnahme auf die Rhetorik zu ihrer Sache kommt. Für die Indienstnahme der Rhetorik als Magd der Theologie (*ancilla theologiae*) berufe ich mich zunächst auf Augustinus. Dieser hat in „*De doctrina christiana*“ die christliche Lehre als SCHRIFT-Rhetorik systematisch entfaltet¹⁰². Den Gegenstand seiner Abhandlung faßt Augustin gleich zu Beginn des ersten Buches knapp zusammen: „Zwei Dinge sind es, auf die sich jede Beschäftigung mit den Schriften ausrichtet, zum einen die Auffindung (*modus inveniendi*) dessen, was verstanden werden soll, zum anderen die Darstellung (*modus proferendi*) dessen, was verstanden worden ist.“¹⁰³ In den ersten drei Büchern wendet sich Augustin der Auslegung der SCHRIFT zu, im letzten Buch entfaltet er eine Lehre der SCHRIFT-Predigt. In beiden Teilen seiner Abhandlung nimmt er dabei Bezug auf die überkommenen Regeln der antiken Rhetorik. Als zweiten Gewährsmann für eine theologische Indienstnahme der Rhetorik nenne ich Aristoteles, trotz des bekannten Verdikts Luthers: „Keiner wird ein Theologe, es sei denn, es geschieht ohne Aristoteles.“¹⁰⁴ Der theologische Rückbezug auf Aristoteles, den „blinden, heidnischen Meister“ (Luther) richtet sich jedoch nicht auf dessen Metaphysik, sondern auf die Rhetorik, die im Unterschied zu jenem philosophischen Werk Luthers Billi-

¹⁰² Vgl. hierzu Götttert, Einleitung in die Rhetorik, 128-139.

¹⁰³ *Doctr.* I,1,1.

¹⁰⁴ *Disputatio contra scholasticam theologiam*, StA 1, 169.

gung in seiner Adelschrift findet¹⁰⁵. Der Schlüsselbegriff in Aristoteles Rhetorik, der eine theologische Bezugnahme ermöglicht, ist der *pistis*-Begriff¹⁰⁶. Bei der kognitiven Unterscheidung von Glauben und Wissen steht die Rhetorik auf der Seite des Glaubens, sie richtet sich demnach nicht auf notwendige Sachverhalte, die gewußt werden, sondern auf kontingente, so als auch anders mögliche Sachverhalte, die glaubhaft gemacht werden müssen. Im aristotelischen Sinne kann die Rhetorik als Glaubenslehre gelten, stellt sie doch das Vermögen dar, „bei jedem Gegenstand das möglicherweise Glaubliche zu erkennen“¹⁰⁷. James L. Kinneavy hat mit seinen semantischen, historischen und textlinguistischen Analysen meiner Ansicht nach überzeugend gezeigt, daß der christliche Glaubensbegriff seinen Ursprung in einem rhetorisch gehaltenen *pistis*-Begriff hat¹⁰⁸: „Beurteilt nach den zeitgenössischen Kriterien des persuasiven Diskurses, wie sie der griechischen Rhetorik zu entnehmen sind, kann der *pistis*-begriff des Neuen Testaments fast immer als Überzeugung (*persuasion*) verstanden werden. Es sind die gebräuchlichen Wirkungen (*ethisch, pathetisch, logisch und extrinsisch*), und es sind die zusätzlichen Elemente eines Maßes an Ungewißheit, eines Gewichtes auf dem Verbalen und besonders der Bezeichnung eines Wandels oder Wechsels im Sinne einer Bekehrung. In der Tat könnte in vielen Fällen das Wort „Glaube“ (*faith*) als Übersetzung von „*pistis*“ genausogut mit „Überzeugung“ (*persuasion*) übersetzt werden, und das Wort „glaubte“ als Übersetzung des Verbs könnte ebensogut mit „war überzeugt“ übersetzt werden.“¹⁰⁹

Vor einer Korrelation der Theologie mit den Kunstregeln der Rhetorik möchte ich der Rhetorik näher auf den Grund gehen. Der Philosoph Peter L. Oesterreich hat hierzu den Begriff der „Fundamentalrhetorik“ geprägt:

„Die *Fundamentalrhetorik* versteht sich als eine regionale Anthropologie, die nicht das ganze Sein des Menschen, sondern die Seite seiner öffentlichen Existenz zum Gegenstand hat. Demgemäß stellt sie nicht seine reine Denk- sondern die öffentliche Redetätigkeit ins Zentrum ihrer Überlegungen. Sie will damit an die grundlegende antike Idee vom Menschen als redebegabtem und politischem Lebewesen (*zoon logon echon kai politikon*) anknüpfen und interpretiert *logos* nicht einseitig als methodisiertes inneres Denken, sondern als öffentlich wirkendes Wort oder lebendige Rede.“¹¹⁰

¹⁰⁵ Vgl. StA 2, 154f (WA 6, 457f).

¹⁰⁶ Vgl. Kranz, *Pistis*.

¹⁰⁷ Arist. Rhet. I,2,1 (1355b 26f). Eine ähnliche Definition findet sich schon bei Platon, *Gorgias*, 454e - 455a. Mainberger, *Das Glaubwürdige*, gibt einen Überblick zu diesem rhetorischen Schlüsselbegriff.

¹⁰⁸ *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith*.

¹⁰⁹ *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith*, 147.

¹¹⁰ Oesterreich, *Philosophen als politische Lehrer*, 3. Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Werk. Vgl. außerdem ders., *Fundamentalrhetorik*, 91-142.

In der Konsequenz bedeutet dies, daß die Trennung zwischen ratio und oratio, Vernunft und Rede übergangen wird, wie dies auch schon in der Antike von Cicero gefordert worden ist¹¹¹. Unter Rückgriff auf die fünf klassischen Teilkünste der Rhetorik (*quinque partes artis*) sucht Oesterreich zu zeigen, daß das allgemein menschliche Phänomen des vernünftigen und überzeugenden Redenkönnens in rhetorischen Kategorien gedeutet werden kann. Auch ohne schulrhetorische Ausbildung erweist sich die Person mit ihrem öffentlichen Vernunftgebrauch als *homo rhetoricus* (4f). „Die bisher genannten Potenzen der menschlichen Grundstrukturen, das redezentrierte Erfinden-, Ordnen-, Gestalten- und Erinnerkönnen, zielen auf das Ausführentkönnen und erlangen im manifesten leibsymbolischen Interaktionsgeschehen der Lebenswelt erst ihre objektive Realität. Der Ort der eigentlichen Bewährung und Wirklichkeit des *homo rhetoricus* ist die lebensweltliche Öffentlichkeit.“(13) In der pluralistisch gehaltenen Lebenswelt kann der Redner in der Regel die Situation nicht beherrschen. Daher bestimmt das Moment des Andersseinkönnens, des Unberechenbaren und Unerwarteten auch „das fundamentale Redenkönnen des *homo rhetoricus* und bleibt eine ständige Herausforderung und Bewährungsprobe für seine gesamte Rede- und Lebenstätigkeit.“(14)

Mit einer „rhetorischen Metakritik der Philosophie“ zeigt Oesterreich, daß die Philosophie „als eine in der Öffentlichkeit kultureller Lebenswelt anzutreffende Redepraxis“(18) rhetorisch gehalten ist, selbst dort, wo sie als „rhetorikrepugnanter“ Typus gilt. In diesem Punkt berührt sich Oesterreich mit Hans Blumenberg, für den sich die Rhetorizität der Philosophie aus dem Verlust metaphysischer Gewißheiten ergibt: „Solange die Philosophie ewige Wahrheiten, endgültige Gewißheiten wenigstens in Aussicht stellen mochte, mußte ihr der consensus als Ideal der Rhetorik, Zustimmung als das auf Widerruf erlangte Resultat der Überredung, verächtlich erscheinen. Aber mit ihrer Umwandlung in eine Theorie der wissenschaftlichen ‚Methode‘ der Neuzeit blieb auch der Philosophie der Verzicht nicht erspart, der aller Rhetorik zugrunde liegt.“¹¹² Der Mangel an Evidenz hat zur Folge, daß Theorien um Zustimmung werben müssen. Wofür a priori keine Einsicht (*nous*) vorhanden sein kann, dafür muß mit Hilfe der Rhetorik die Zustimmung (*homologia*) gewonnen werden. Daher gilt die Sprache nicht als „ein Instrumentarium zur Mitteilung von Kenntnissen oder Wahrheiten, sondern primär der Herstellung der Verständigung, Zustimmung oder Duldung, auf die der Handelnde angewiesen ist.“¹¹³ Die Legitimität der Rhetorik erkennt Blumenberg in der anthropologischen Bestimmung des Menschen als Mangelwesen, das unter Evidenzmangel und Handlungszwang steht:

¹¹¹ Vgl. Cic. de or. 3,61.

¹¹² Blumenberg, Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik, 292.

¹¹³ Blumenberg, Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik, 289.

„Der Hauptsatz aller Rhetorik ist das Prinzip des unzureichenden Grundes (*principium rationis insufficientis*). Er ist das Korrelat der Anthropologie eines Wesens, dem Wesentliches mangelt. Entspräche die Welt des Menschen dem Optimismus der Metaphysik von Leibniz, der sogar den zureichenden Grund dafür angeben zu können glaubte, daß überhaupt etwas und nicht eher nichts existiert (*cur aliquid potius quam nihil*), so gäbe es keine Rhetorik, denn es bestände weder das Bedürfnis noch die Möglichkeit, durch sie zu wirken. Schon die der Verbreitung nach bedeutendste Rhetorik unserer Geschichte, die des Gebetes, mußte sich entgegen den theologischen Positionen des rationalistischen oder voluntaristischen Gottesbegriff an einen Gott halten, der sich überreden ließ; für die Anthropologie wiederholt sich dieses Problem: der für sie thematisierte Mensch ist nicht durch die philosophische Überwindung der ‚Meinung‘ durch das ‚Wissen‘ charakterisiert.“¹¹⁴

Wo die Philosophie der Rhetorik bedacht wird, richtet sich die Rhetorik nicht auf die erfolgsorientierte, sondern auf die verständigungsorientierte Rede aus¹¹⁵. Demzufolge hat Jürgen Kopperschmidt die rhetorische Fragestellung auf alle Prozesse der Verständigung über theoretische und praktische Geltungsansprüche hin erweitert. „Die Universalität der rhetorischen Fragestellung gründet in der universalen *Rhetorizität* der Verständigung.“¹¹⁶ Eine verständigungsorientierte Rhetoriktheorie kann dabei auf die Konsensustheorie der Wahrheit in Kombination mit Habermas´ Diskurstheorie Bezug nehmen¹¹⁷. Von dieser philosophischen Rhetorikrezeption hat sich die Theologie jedoch abzugrenzen. Die ideale Sprechsituation, die einem vernünftigen Konsens unterstellt werden muß, bleibt eine Utopie, kann doch die Theologin erzählen, wie einst in Babel die Menschheit ihre kosmopolitische Verständigungsgemeinschaft durch kommunikatives Handeln verwirkt hat. Der Konsens der Kirche (*consensus ecclesiae*), dem die Theologie verpflichtet ist, basiert nicht auf einer idealen Übereinkunft aller Menschen im Sinne des *consensus omnium*¹¹⁸. Sauter hat zurecht darauf hingewiesen, daß der Konsens der Kirche nicht mit Konventionalität gleichzusetzen ist. Er besteht statt dessen „in der Zustimmung zur Wahrheit Gottes und bezeugt das Leben aus dieser Wahrheit. Im Consensus kommt zur Sprache,

¹¹⁴ Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, 303.

¹¹⁵ Zur Unterscheidung von Erfolgs- versus Verständigungsorientierung vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* 1, 385-388.

¹¹⁶ Kopperschmidt, *Das Ende der Verleumdung*, 20.

¹¹⁷ Vgl. Habermas, *Wahrheitstheorien*; ders., *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie kommunikativer Kompetenz*.

¹¹⁸ Oesterreich, *Fundamentalphorik*, sieht für eine Rhetorik der Lebenswelt ebenfalls kein ‚universelles Auditorium‘. „Ihre situationsgebundene Glaubwürdigkeit kann weder universelle Geltung für ‚jedermann‘ beanspruchen, noch beschränkt sie sich auf ein Fürwahr- bzw. Fürwerthalten einzelner Privatsubjekte, sondern betrifft die konkrete Allgemeinheit der in der jeweiligen Lebenswelt vertretenen Redeparteien.“(6)

wie Menschen Gottes Handeln an sich geschehen lassen und was sie dabei über sich selbst hinaus wahrnehmen.“¹¹⁹

Unter Bezugnahme auf die Rhetorik werde ich im folgenden die Theologie als Kunst der guten Gottesrede darstellen. Für die Darstellung orientiere ich mich an dem rhetorischen Gliederungsschema der Gerichtsrede. Auf die Vorrede folgt die These, danach deren Darlegung und Beglaubigung, dann die Widerlegung von möglichen Einwänden und abschließend die Schlußrede. Meine Abhandlung stellt also selbst ein Beispiel für die Anwendung rhetorischer Regeln dar. Für die Darstellung und Beglaubigung greife ich weniger auf aktuelle Fachliteratur als vielmehr auf das Zeugnis sogenannter „Klassiker“ zurück. Unter rhetorischen Vorzeichen ist dies naheliegend. Klassiker haben eine er-lesene Autorität, an die neue Werke nicht herankommen können. Dies hat schon Cicero in seiner Topik betont: „Es ist dabei von nicht geringem Gewicht für das Zeugnis (testimonium), von welcher Art die zitierte Person ist; denn um Glaubwürdigkeit herzustellen, muß man Autorität aufsuchen.“¹²⁰ Der amerikanische Theologe David Tracy hat die Bedeutung der Klassiker mit folgenden Worten herausgestrichen:

„Historisch gesehen, sind Klassiker einfach die Texte, die dazu beigetragen haben, eine bestimmte Kultur zu begründen oder zu gestalten. Expliziter hermeneutisch betrachtet, sind Klassiker die Texte, die einen Sinnüberschuß und dauerhafte Bedeutung aufweisen, sich indessen stets gegen eine definitive Interpretation wehren. In ihrer literarischen Produktion zeigt sich zudem das folgende Paradox: Obwohl Klassiker ihrem Ursprung und Ausdruck nach höchst partikulär sind, verfügen sie über die Möglichkeit, universal in ihrer Wirkung zu sein.“¹²¹

Durch die eigene Lektüre bin ich zu der Überzeugung gekommen, daß die „klassischen“ Lehrbestimmungen und Unterscheidungen für die Gegenwart eine größere Bedeutung haben, als man gemeinhin annimmt. Auch dort, wo nicht auf sie explizit Bezug genommen wird, werden sie implizit berücksichtigt. In Anbetracht der Fülle dissentierender Novitäten, die die historisch gehaltene Forschungspraxis aufwirft, ist für die Verständigung über den *sensus communis* innerhalb einer Disziplin der Rückbezug auf Klassiker unverzichtbar. Dabei läßt man die Klassiker am besten selbst zu Wort kommen. An die Stelle eines paraphrasierenden Referates tritt also das wörtliche Zitat. Für die kunstgerechte Zitation habe ich mich wiederum an Klassikern orientiert, namentlich an Johann Gerhard mit seinen *Loci theologici*.

Auf eine besondere Form der Zitation möchte ich abschließend noch eingehen. Es handelt sich dabei um die SCHRIFT-Zitation. Ich zitiere die gelesene

¹¹⁹ Sauter, *Consensus*, 187.

¹²⁰ Cic. *top.* 19,73.

¹²¹ *Theologie als Gespräch*, 26.

SCHRIFT nicht als dicta probantia hinsichtlich propositionaler Sachverhalte, sondern führe SCHRIFT-Texte an, die selbst Sachverhalte erschließen können. Diese zitierten Texte treiben die Darstellung voran, ohne von ihr absorbiert zu werden; sie bewahren ihr überschüssiges Moment. Man könnte bei diesem Zitationsverfahren von einer injektiven SCHRIFT-Auslegung sprechen, das sich zudem in der gelesenen SCHRIFT wiederfindet: *„O Welch eine Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege! Denn ,wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber gewesen?’ Oder ,wer hat ihm etwas zuvor gegeben, daß Gott es ihm vergelten müßte?’ Denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit. Amen.“*¹²²

¹²² Röm 11,33-36 mit Zitationen Jes 40,13; Hi 41,3.

2. Die These (prothesis/propositio)

Nach meiner Vorrede werde ich nun auf die These meiner Abhandlung zu sprechen kommen. Indem diese Angabe zu Beginn erfolgt, wird deutlich gemacht, von welchem Standpunkt aus dargestellt und argumentiert wird. Die These formuliert also nicht das Ergebnis eines Untersuchungsprozesses, sondern ist vielmehr der Abhandlung vorgegeben; eine Abhandlung führt eine bestimmte These oder Thesenreihe aus, die entweder als Aussagen oder als Fragen formuliert sind¹²³. Ohne den Ausweis einer eigenen These geht jede Darlegung bzw. Argumentation fehl. Dies betont Melanchthon in seinen „Elementa rhetorices“:

„Kein Teil der rhetorischen Kunstlehre ist nötiger als die Lehrsätze über die status. Das erste und wichtigste bei ihnen ist, daß wir in jeder Angelegenheit bzw. Streitsache überlegen, um welche Kategorie von Sachverhalten (status) es sich handelt. Dabei ist zu fragen, was die im Raum stehende Hauptfrage (principalis quaestio) oder die Hauptaussage (propositio) ist, die den Kern der Angelegenheit trifft, worauf sich wiederum alle Argumente beziehen, gleichsam wie auf die zentrale Schlußfolgerung (principalis conclusio). Keine Streitfrage kann durchschaut, nichts in rechter Ordnung erklärt, nichts erkannt werden, wenn nicht irgendeine Aussage formuliert wird, welche den Kern der Sache enthält.“¹²⁴

Die These, die meiner Abhandlung vorgegeben ist, lautet:

Die Theologie ist die Kunst der guten Gottesrede in Entsprechung zur gelehrten SCHRIFT.

Der Status, der dieser These zukommt, läßt sich als Definitionsfrage (status finitionis)¹²⁵ formulieren: Was die Theologie sei (quid theologia sit)?¹²⁶ Vom Status der Definitionsfrage her wäre nur eine Beglaubigung der These mit einer Widerlegung möglicher Einwände geboten. Um Mißverständnissen vorzubeugen, halte ich es jedoch für angebracht, zunächst die These auszuführen. Mit dieser Darlegung (diegesis/expositio) möchte ich allerdings nicht den Anspruch erheben, eine ausgearbeitete Kunstlehre (doctrina) vorzulegen.

In diesem Zusammenhang will ich die Form meiner Abhandlung als Dissertation ansprechen. Üblicherweise entstehen Dissertationen in Fach „Systematische Theologie“ dadurch, daß Texte theologischer Autoren unter einer Frage-

¹²³ Vgl. Arist. Rhet. III,13,1f.

¹²⁴ Melanchthon, Elemente, 71; vgl. ders., 74.

¹²⁵ Vgl. Quint. VII,3,1-36. Üblicherweise wird innerhalb der Rhetorik die Statuslehre im Zusammenhang mit der Gerichtsrede (genus iudiciale) behandelt. Vgl. Quint. III,6,1-104; Cic. de or. 2,104-113; Lausberg, Handbuch, 64-85; Ueding/Steinbrink, Grundriß, 255-257.

¹²⁶ Vgl. Quint. III,6,80; V,10,54. Thomas von Aquin behandelt diese Fragestellung in seiner Summa Theologiae unter der Überschrift „De sacra doctrina“ (STh I q1), da für ihn theologia und sacra doctrina synonyme Begriffe sind.

stellung untersucht, verglichen und beurteilt werden. Dieser Untersuchungsprozeß mündet dann in ein Forschungsergebnis ein. Meiner Dissertation ist hingegen eine approbierte These vorgegeben. Im Dienst dieser These benutze ich Texte anderer Autoren. Ich untersuche also nicht Texte, sondern führe diese als Zeugnisse (testimonia) für die Geltung der These an¹²⁷. Da ich nicht untersuche, was andere zu einem bestimmten Thema sagen, sondern eine These darstellen und argumentativ beglaubigen will, ist meine Dissertation in einer assertorischen Redeweise gehalten. Darf ich das, scheinbar selbstgewiß vorschreiben, was die Theologie zu sein hat? Ich meine ja. Schließlich entspricht diese Form einer jahrhundertlang gepflegten universitären Disputations- und Dissertationspraxis¹²⁸. Außerdem definiert die gegenwärtig gültige Promotionsordnung für die Theologische Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg in § 11 die Dissertation eben als „schriftliche Abhandlung“. Der überkommenen Bedeutung nach ist eine Abhandlung sachbezogen und nicht text- bzw. autorenreferentiell gehalten¹²⁹. So wird ja auch eine Abhandlung traditionell mit der Wendung „Von *der Sache*“ (peri/de ...) überschrieben. Auf Texte bzw. Autoren nimmt eine Abhandlung nur dann Bezug, wenn sie etwas zur Sache beizutragen haben. Nun verlangt die oben genannte Promotionsordnung, daß eine Dissertation „nach ihren sachlichen Ergebnissen oder durch die angewandte Forschungsmethode den Stand der Erkenntnis in dem betreffenden Wissenschaftsgebiet“¹³⁰ zu fördern hat. Dieser Vorgabe wird in der Regel durch die Präsentation von neuen Einzelerkenntnissen (cognitio singularium) Genüge getan. In meiner Abhandlung hingegen greife ich eine grundlegende Fragestellung auf, die seit Jahrhunderten innerhalb der theologischen Fakultät traktiert worden ist. Mit der Bestimmung der Theologie als Kunst kann ich zu dem überkommenen Locus „Von der Theologie“ etwas Neues geltend machen und damit der Anforderung einer eigenständigen Forschungsleistung entsprechen.

¹²⁷ Vgl. Quint. V,7,1-37; bzw. Arist. Rhet. I,15,13-19.

¹²⁸ Vgl. Marti, Dissertation; Bengeser, Doktorpromotion, 7-24. Der Verzicht auf eine assertorische Redeweise hätte eine andere Textgattung bedingt, nämlich den literarischen Dialog (vgl. Schmidt, Dialogus; Steinhoff, Dialog). Dazu hätte ich ein Zwiegespräch zwischen mir bekannten Personen fingieren müssen.

¹²⁹ Die Abhandlung als Textgattung geht auf Aristoteles zurück. Vgl. Höffe, Aristoteles, 23f.

¹³⁰ § 11 (S. 2) der obigen Promotionsordnung.

3. Die Darlegung der These (diegesis/expositio)

Die Theologie ist die Kunst der guten Gottesrede in Entsprechung zur gelesenen SCHRIFT. Diese These will ich nun im folgenden entfalten. Der Umfang der Darlegung macht eine Unterteilung (partitio)¹³¹ erforderlich. Zuerst spreche ich über die Kunst selbst, dann über die gelesene SCHRIFT und das Entsprechungsverhältnis, dann über verschiedene Gattungen der Gottesrede und deren Ziel. Schließlich werde ich einige rhetorische Regeln der guten Gottesrede anführen.

3.1. Die Theologie als Kunst

Da der Begriff der Kunst in seiner Anwendung auf die Theologie gegenwärtig Mißverständnisse hervorrufen kann, möchte ich den überkommenen Bedeutungsumfang (Extension) des Kunstbegriffs aufzeigen und zitiere dazu Aristoteles:

„Jede Kunst betrifft ein Entstehen und ist das Erproben und Betrachten, wie etwas Bestimmtes im Bereich dessen, was sein oder nicht sein kann, zu entstehen vermag; und zwar ist der Ursprung im Hervorbringenden und nicht im Hervorgebrachten. Denn es gibt weder eine Kunst bei dem, was aus Notwendigkeit ist oder wird, noch bei dem, was sich von Natur bildet. Denn dieses beides hat seinen Ursprung in sich selbst. (...) Die Kunst ist also, wie gesagt, ein mit richtiger Vernunft hervorbringendes Verhalten (hexis tis meta logou alethous poietike), die Kunstwidrigkeit ein mit falscher Vernunft verbundenes hervorbringendes Verhalten, beides bei Gegenständen, die sich so oder anders verhalten können.“¹³²

Im Anschluß an Aristoteles definiere ich die Kunst allgemein als regelgeleitetes Vermögen, ein kontingentes, so als auch anders mögliches Werk hervorzubringen. Unter dieser Definition lassen sich unter anderem das Handwerk (artes mechanicae), die sieben freien Künste (artes liberales), die Heilkunst (medicina) und auch die schönen Künste fassen¹³³. Erst seit dem 18. Jahrhundert ist eine bedeutungsverengende Verwendung des Kunstbegriffs im allgemeinen Sprachgebrauch vorherrschend geworden¹³⁴. Der Kollektivsingular (singularis pro plu-

¹³¹ Quint. IV,5; Lausberg, Handbuch, 190; Ueding/Steinbrink, Grundriß, 264.

¹³² Arist. EN VI,4. Vgl. Quint. II,17,41; bzw. Isid. Etym. I,1,2-3.

¹³³ Vgl. Hugo, Didascalicon, Lib. II; bzw. Lausberg, Handbuch, 25-39.

¹³⁴ Vgl. dazu Robling, Ars, Sp. 1028f; Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, 745.

rali)¹³⁵ „die Kunst“ wird ästhetisch bestimmt und damit auf die schönen Künste beschränkt (*L'art pour l'art*). Die je eigene Begabung (*ingenium*) des Künstlers dominiert, beherrscht die Regeln der Kunst und bedingt die Einzigartigkeit des Kunstwerkes¹³⁶. Die Verfeinerung der Nachahmung (*imitatio*) läßt das Kunstwerk als ungekünstelt und damit quasi als zweite Natur erscheinen¹³⁷. Diejenigen Kunstwerke, die der Genieästhetik und dem Natürlichkeitsideal zuwiderlaufen, werden dem eingedeutschten „Technik“-Begriff angelastet¹³⁸. Trotz möglicher Mißverständnisse ist der Kunstbegriff für die Definition der Theologie beizubehalten, da sich kein angemessener Ersatzbegriff (*synonymon*) finden läßt. Wo Mißverständnisse auftreten, können diese jederzeit mittels einer Begriffsdefinition geklärt werden.

Die Theologie ist eine reguläre Kunst (*techne*) und keine apodeiktische Wissenschaft (*episteme*)¹³⁹. Sie referiert kein allgemeingültiges Wissen des Unveränderlich-Notwendigen. Statt dessen zeigt sie sich als regelgeleitete Haltung (*hexis/habitus*) bzw. als regelgeleitetes Vermögen (*dynamis/potestas*), ein kontingentes, so als auch anders mögliches Kunstwerk (*poema/opus*), nämlich die gute Gottesrede zu bewirken¹⁴⁰. Eine Kunst zeigt sich im Gebrauch (*usus*), basiert jedoch auf der Anwendung von Kunstregeln (*praecepta*). Die Betonung liegt dabei auf der Anwendung. Kunstregeln sind weniger „implizite Axiome“, die die Entstehung eines Kunstwerks von selbst steuern und sich analytisch erschließen lassen¹⁴¹, als vielmehr explizite, poetische Regeln, die es zu befolgen gilt. Mit der Betonung des Regulären möchte ich dem Mißverständnis entgegenwirken, daß sich die Theologie als Kunst durch Originalität oder Einmaligkeit auszeichnen könne. Die „künstliche“ Theologie überzeugt nicht durch individuelle, einzigartige Leistungen von Theologinnen und Theologen, sondern vielmehr durch die Regularität, mit der sie betrieben wird. So zeigt sich auch die Virtuosität nicht als Extravaganz, sondern in der gekonnten Anwendung

¹³⁵ Der Kollektivsingular ist eine Form der Synekdoche (*intellectio*). Vgl. *Rhet. ad Her.* IV,33,45; *Cic. de or.* 3,168; *Quint.* VIII,6,20; *Lausberg, Handbuch*, 296f; *ders., Elemente*, 71; *Ueding/Steinbrink, Grundriß*, 290.

¹³⁶ Vgl. *Kant, Kritik der Urteilskraft*, § 46.

¹³⁷ Vgl. *Kant, Kritik der Urteilskraft*, § 45. Die Vorstellung, daß die Naturalisierung der Kunst zur Vollkommenheit führt, läßt sich schon bei *Pseudo-Longinus, Peri hypsous (Vom Erhabenen)* 22,1 finden.

¹³⁸ Vgl. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, 1420.

¹³⁹ Ähnlich definiert *Schleiermacher* in § 5 seiner „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen“ die christliche Theologie als den „Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d.h. ein christliches Kirchenregiment, nicht möglich ist“. In jüngerer Zeit hat *MacIntyre* in „Three Rival Versions of Moral Enquiry“, 61-68.127f, die Philosophie als traditionsgebundene ‚craft‘ bzw. ‚techne‘ bestimmt.

¹⁴⁰ Vgl. *Arist. EN VI,3-5*; *Mainberger, Rhetorica I*, 33-71.

¹⁴¹ Vgl. *Ritschl, Die Erfahrung der Wahrheit*.

theologischer Kunstregeln. Nicht das Genie, das sich „verkünstelt“, zählt. Aufgrund ihrer Regeln ist die Kunst der guten Gottesrede nicht individuell, sondern kommunitär gehalten; die Regeln verweisen auf eine Gemeinschaft (communio) als Ort ihrer Herkunft und Geltung. Sie sind eben nicht wie Feuer vom Himmel gefallen, sondern resultieren aus der kollektiven Erfahrung einer Gemeinschaft mit der guten Gottesrede¹⁴². Und so können die theologischen Kunstregeln auch nur innerhalb dieser Gemeinschaft erlernt und befolgt werden. Diese Gemeinschaft beschränkt sich nicht auf eine Theologenschaft im Sinne einer ecclesia representativa, sondern schließt auch die Zuhörenden (ecclesia audiens) mit ein; sie umfaßt also alle Glieder der Kirche (ecclesia synthetica), denen die gute Gottesrede etwas sagt¹⁴³.

3.2. Die Entsprechung zur gelesenen SCHRIFT

Die Theologie ist die Kunst der guten Gottesrede in Entsprechung zur gelesenen SCHRIFT. Demnach geht der guten Gottesrede das Lesen der SCHRIFT voraus. Im folgenden werde ich auf die SCHRIFT-Lektüre eingehen.

3.2.1 Die gelesene SCHRIFT

In der theologischen Literatur ist des öfteren von einem reformatorischen bzw. evangelischen Schriftprinzip die Rede¹⁴⁴. Ich halte diese Redeweise für mißverständlich. Der epistemologischen Bedeutung nach wird damit die SCHRIFT als metaphysisch gehaltenes Erkenntnisprinzip, als „unicum principium cognoscendi“¹⁴⁵, angesprochen. Prinzipien sind theoretisch gehalten, sie liegen vor und gelten als evident (per se nota). Aus ihnen lassen sich weitere, wiederum theoretisch gehaltene Erkenntnisse ableiten (cognitio ex principiis). Wenn die SCHRIFT als Prinzip verstanden wird, wird etwas ganz wesentliches unterschlagen, nämlich das Lesen. Die SCHRIFT leuchtet niemandem von selbst ein, sie besitzt keine Augenscheinlichkeit (evidentia), sondern muß gelesen werden. Anschaulich hat dies Balthasar Mentzer, einer der evangelischen Väter, in seinem „Katholischen Handbüchlein“ formuliert: „Zwar solange die Schrift in dem

¹⁴² Zur Genese der Kunstregeln aus der generalisierten Erfahrung vgl. Platon, Gorgias, 448c; Arist. Met. I,1 (981a 1-12); bzw. Hugo, Didascalicon I,11, S. 150-153.

¹⁴³ Die obige Unterteilung der Kirche stammt von den evangelischen Vätern. Vgl. Schmid, Dogmatik, 378-381.

¹⁴⁴ Vgl. Gloege, Schriftprinzip.

¹⁴⁵ So Johann Gerhard, Loci, Loc. II, § 1. Luther selbst spricht in seiner Assertio omnium articulorum hinsichtlich der SCHRIFT vom principium primum (WA 7,97,28 u. 31), ohne daß er damit die Implikationen des aristotelischen Wissenschaftsbegriff übernimmt.

Buch verschlossen bleibt oder unter die Bank gesteckt wird, redet sie nicht; aber alsdann redet sie oder Gott durch sie, wenn sie abgelesen, gepredigt, gehört und betrachtet wird.“¹⁴⁶ Bei der SCHRIFT kommen wir um das Lesen nicht herum. So gilt die SCHRIFT allein als gelesene bzw. zu lesende SCHRIFT¹⁴⁷. Nur wo die SCHRIFT gelesen wird, ist sie uns gegenwärtig („Lektoralpräsenz“ der SCHRIFT). Ich halte es daher für angebracht, an Stelle eines kognitivistischen Schriftprinzips vom Primat der gelesenen SCHRIFT innerhalb der Kirche zu sprechen¹⁴⁸.

Wie jede andere Lektüre ist auch die SCHRIFT-Lektüre zeit-, orts- und personengebunden: sie ist eben keine zeitlose Anschauung (*theoria*), sondern situatives Tun (*poiesis*). Dies wird insbesondere bei der gottesdienstlichen Lesung deutlich, wo die Lektüre eine Stimme gewinnt, in einer gehobenen Form sogar sprechgesungen, kantilliert wird¹⁴⁹. Lesen ist eine Kunst, die erlernt und eingeübt werden muß; kein Mensch kann schließlich von Natur aus lesen. Die hierfür erforderliche Kunstlehre ist von alters her die Grammatik¹⁵⁰. Wenn die Betonung auf Tun (*poiesis*) statt auf Erkenntnis (*gnosis*) liegt, wenn die SCHRIFT-Lektüre nur buchstäblich möglich ist, dann läßt sich die SCHRIFT durch keine Lektüre verinnerlichen, sie bleibt äußerliches Wort (*verbum externum*), das nicht durchdacht werden kann, sondern immer wieder neu zu lesen ist¹⁵¹. Dies hat ja auch Luther eingefordert:

„Zum andern sollst du meditieren, das ist: nicht allein im Herzen, sondern auch äußerlich die mündliche Rede und im Buch geschriebenen Worte immer treiben und reiben, lesen und wiederlesen, mit fleißigem Aufmerken und Nachdenken, was der heilige Geist damit meint. Und hüte dich, daß du nicht überdrüssig werdest oder denkest, du habest es ein Mal oder zwei genug gelesen, gehört und gesagt und verstehest es alles bis auf den

¹⁴⁶ Mentzer, Handbüchlein, Cap. I, q. 15, S. 34. Ähnlich aber auch Johann Gerhard (*Loci*, Loc. I, § 480): „*Finem Scripturae diximus esse institutionem hominum ad salutem aeternam. Illum ut Scriptura in nobis obtineat et nos ex Scriptura hanc felicitatem hauriamus, requiritur ejus lectio et interpretatio. Nisi enim Scriptura per lectionem ad usum transferatur, non poterit hanc divinam efficaciam exserere*“.

¹⁴⁷ Ich nenne zwei Bücher, die ich für die SCHRIFT-Lektüre besonders dienlich halte: Miskotte, *Biblisches ABC*; und Deurloo/Bouhuijs, *Lesen, was geschrieben steht*.

¹⁴⁸ Vgl. Bayer, *Autorität und Kritik*, 15f.

¹⁴⁹ Vgl. Adam/Berger, *Pastoralliturgisches Handlexikon*, 93.307f. Im Hebräischen gibt es kein eigenes Wort für „lesen“. Texte werden nicht gelesen, sondern „gerufen“ - *kra* (2. Mose 24,7; 5. Mose 17,19; 2 Kön 22,8; Jes 29,11f; u. ö.) oder wenigstens „gemurmelt“ - *hgh* (Jos 1,8; Ps 1,2).

¹⁵⁰ Vgl. Isid. *Etym.* I; Quint I,4-6; bzw. Lausberg, *Handbuch*, 35-39.

¹⁵¹ Vgl. ASm III,8 (BSLK 453-456). Selbst bei der memorierten SCHRIFT geht das Tun dem Erkennen vor. Aus dem Gedächtnis zitieren (*ex memoria recitare*) will schließlich getan sein. Die SCHRIFT wird ja nur aus-wendig (und nicht inwendig) gelernt (vgl. Lk 10,26-28).

Grund. Denn daraus wird nimmermehr ein guter Theologe. Solche sind wie das unzeitige Obst, das abfällt, ehe es halb reif wird.“¹⁵²

Die SCHRIFT-Lektüre kann keine vollkommene Erkenntnis zeitigen, sonst wäre sie als Theorie (Anschauung) zu ihrem Ende gekommen, mithin die SCHRIFT ausgelesen. Mit Gerhard gesprochen: „Die heilige SCHRIFT ist ein Meer, deren Tiefe von uns in diesem Leben nicht erforscht und noch viel weniger ausgeschöpft werden kann“¹⁵³. Freilich, jede Privatlektüre der SCHRIFT kommt zu einem Ende, sei es, daß die Leserin verstirbt oder daß ihr die SCHRIFT ähnlich wie eine Tageszeitung oder ein Liebesroman als ausgelesen gilt. Die kommunitive Lektüre innerhalb der Kirche gelangt jedoch zu keinem Abschluß, in der Liturgie wird die SCHRIFT-Lesung als Wiederholung fortgesetzt. Dieser Satz mag vielleicht den Eindruck erwecken, als würde hier der Repristination einer zeitlosen „Orthodoxie“ das Wort geredet. Das wäre freilich ein Mißverständnis. Wenn die SCHRIFT tatsächlich gelesen wird, kann die Gegenwart gar nicht außer acht gelassen werden. Im Vorgang des Lesens kommen immer zeitgebundene Annahmen, Erwartungen und Kontextualisierungen der Lesenden zum Tragen, so daß man von verschiedenen, jeweils aktuellen Lektüren der SCHRIFT sprechen muß¹⁵⁴. Hierfür gilt der „rezeptionsästhetische“ Leitspruch des Thomas von Aquin: „Aufgenommen wird im Aufnehmenden nach der Weise des Aufnehmenden (receptum est in recipiente per modum recipientis)¹⁵⁵. Die archaische, eindeutige SCHRIFT-Lektüre ist nichts anderes als eine Fiktion. Um über verschiedene SCHRIFT-Lektüren hinweg zu einem Gemeinsinn (sensus communis) zu kommen, bedarf es einer gemeinsamen Verständigung innerhalb der Kirche über die gelesene SCHRIFT¹⁵⁶.

Die gelesene SCHRIFT läßt sich unterscheiden, indem sie in Bücherverbände¹⁵⁷, Bücher, Kapitel und Verse eingeteilt wird¹⁵⁸. Diese Einteilungen (divisiones) sind in den SCHRIFT-Text eingefügt, ohne daß sich dessen Abfolge ändert. Eine zweite Form der unterscheidenden, diakritischen SCHRIFT-Lektüre ist die Verteilung (distributio), die die Abfolge der SCHRIFT übergeht. Einzelne

¹⁵² Luther, Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe, 9 (WA 50,659,22-28). Ähnlich im Großen Katechismus im Anschluß an die Auslegung zum dritten Glaubensartikel (BSLK 661,42-662,4).

¹⁵³ Methodus Studii Theologici, Pars III, Sect. I, Cap. II, S. 146: „Mare est Scriptura sacra, cuius profunditas a nobis in hac vita non potest explorari, multo minus exauriri“.

¹⁵⁴ Was ich hier anspreche, ist innerhalb der Literaturwissenschaft in der Rezeptionsästhetik aufgegriffen worden. Vgl. dazu Iser, Der Akt des Lesens; Warning, Rezeptionsästhetik.

¹⁵⁵ STh I q 84 a1. Vgl. Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, 430f.

¹⁵⁶ Vgl. dazu Lindbeck, Heilige Schrift, Konsens und Gemeinschaft.

¹⁵⁷ Dieser Begriff stammt von Buber, Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift, 11.

¹⁵⁸ Darüber hinaus können aus der jüdischen SCHRIFT-Lektüre noch die Paraschen und Sedarim angeführt werden. Vgl. Kutsch, Kapitel- und Verseinteilung in der Bibel.

Texte werden unter verschiedenen Überschriften ausgewählt, exzerpiert und neu zusammengestellt, also komponiert. Mögliche Überschriften einer verteilenden, distributiven SCHRIFT-Lektüre können beispielsweise Verfasserschaften, Quellen, Traditionen, Themen, Inhalte, sprachliche Formen und Gattungen bezeichnen¹⁵⁹. Die einzelnen Verteilungen der SCHRIFT werden entweder in Sekundärtexten abgefaßt oder als Glossen dem SCHRIFT-Text beigelegt.

Die gelesene SCHRIFT läßt sich durch Einteilung und Verteilung unterscheiden, ohne daß damit ihre Einheit aufgehoben wäre. Je und je getroffene Unterscheidungen müssen bei der eigenen SCHRIFT-Lektüre nicht aufgenommen, nicht rezipiert werden. Sie dürfen ohne weiteres überlesen werden, da sie nicht in der SCHRIFT festgeschrieben sind. Was gemeinhin als Kanonfrage verhandelt wird¹⁶⁰, ist ein künstliches, selbstgeschaffenes Problem: Die Unterscheidungen, die bei der SCHRIFT-Lektüre getroffen worden sind, werden an unterschiedlichen Historien festgemacht, so daß in der SCHRIFT eine historisch gehaltene Textpluralität vorhanden zu sein scheint. Signifikant wird diese künstliche SCHRIFT-Pluralität in einer Fülle von personalen, auktorialen und chronologischen Attributen, die der historischen SCHRIFT-Lektüre angehaftet werden, so wenn beispielsweise von der „paulinischen Rechtfertigungslehre“, vom „matthäischen Christus“, vom „Gott des Alten Testaments“, vom „deuteronomistischen Geschichtswerk“ oder von „apokalyptischem Vorstellungsgut“ die Rede ist¹⁶¹. Das Kanonproblem löst sich von selbst, wenn die jeweiligen Historien als Sekundärtexte zur SCHRIFT gelesen werden. Die SCHRIFT ist uns jedenfalls als die *eine* SCHRIFT überliefert worden, und sie wird als ein Buch, die Bibel, nachgedruckt und veröffentlicht¹⁶². Um die Einheit der SCHRIFT wahrzunehmen, gilt es, die SCHRIFT im Zusammenhang, also kohärent zu lesen, wie dies auch Martin Buber anrät:

„Die Bibel will als Ein Buch gelesen werden, so daß keiner ihrer Teile in sich beschlossen bleibt, vielmehr jeder auf jeden zu offengehalten wird; sie will ihrem Leser als Ein Buch in solcher Intensität gegenwärtig werden, daß er beim Lesen oder Rezitieren einer gewichtigen Stelle die auf sie beziehbaren, insbesondere die ihr sprachidentischen, sprachnahen oder sprachverwandten erinnert und sie alle für ihn einander erleuchten und erläutern“¹⁶³.

¹⁵⁹ Vgl. Hutter, Compendium, Loc. I, q. 6, S. 2.

¹⁶⁰ Vgl. dazu Joest, Fundamentaltheologie, 148-174.

¹⁶¹ Mir ist bewußt, daß diese Beschreibung auf Widerspruch stößt. Unter dem Punkt 5.1.1 werde ich auf mögliche Widersprüche eingehen.

¹⁶² Die Materialität der SCHRIFT steht für ihre Einheit, wenn man im Anschluß an Thomas von Aquin (De ente et essentia, Cap. 2, S. 15) die bezeichnete Materie (materia signata) als Prinzip der Unteilbarkeit (principium individuationis) bestimmt. Vgl. Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, 433f.

¹⁶³ Buber, Zu einer neuen Verdeutschung, 13. Vgl. Rosenzweig, Die Einheit der Bibel.

Die SCHRIFT im Zusammenhang zu lesen heißt, sie selbstbezüglich zu lesen, als Kontext eines SCHRIFT-Textes wiederum die SCHRIFT zu lesen. Die Einheit der SCHRIFT erschließt sich in einer kohärenten SCHRIFT-Lektüre, ohne daß sie dabei definiert werden kann: Der spezifische Unterschied (*differentia specifica*) gegenüber anderen Texten läßt sich nicht auf einen Begriff bringen. Ebenso wenig findet sich eine Überschrift, die die Einheit der SCHRIFT von vornherein festschreibt; die zutreffende Überschrift der SCHRIFT lautet „Die SCHRIFT“¹⁶⁴. Wem die Einheit der SCHRIFT fragwürdig ist, dem kann diese weder aufgezeigt noch bewiesen werden. Statt dessen kann sie jedoch zu einer eigenen kohärenten SCHRIFT-Lektüre angewiesen werden.

Für die gelesene SCHRIFT besteht kein allgemeiner Auslegungsbedarf, vielmehr erwachsen Verständnisfragen aus der je eigenen SCHRIFT-Lektüre. Eine allgemein gehaltene Auslegung der SCHRIFT, die alle möglichen Fragen aus allen möglichen SCHRIFT-Lektüren beantworten könnte, läßt sich nicht verfassen. Wenn dennoch solch eine Universal-Auslegung vorhanden wäre, müßte sie selbst an Stelle der SCHRIFT gelesen werden. Der Auslegungsbedarf erwächst aus der je eigenen SCHRIFT-Lektüre und läßt sich in Form von Fragen anmelden. Wo bei der SCHRIFT-Lektüre keine Fragen gestellt werden, mithin die SCHRIFT selbstverständlich gelesen wird, bedarf es keiner zusätzlichen Auslegung.

Eine Auslegung (*exegesis/explicatio*) zur SCHRIFT ist ein Sekundärtext in schriftlicher oder mündlicher Form, der sich auf einen gelesenen SCHRIFT-Text bezieht. Als Sekundärtext bleibt die Auslegung randständig, sie interferiert nicht mit der SCHRIFT¹⁶⁵. *„Ich bezeuge allen, die da hören die Worte der Weissagung in diesem Buch: Wenn jemand etwas hinzufügt, so wird Gott ihm die Plagen zufügen, die in diesem Buch geschrieben stehen. Und wenn jemand etwas wegnimmt von den Worten des Buchs dieser Weissagung, so wird Gott ihm seinen Anteil wegnehmen am Baum des Lebens und an der heiligen Stadt, von denen in diesem Buch geschrieben steht.“*¹⁶⁶ Der gelesenen SCHRIFT zufolge dürfen SCHRIFT-Auslegungen nicht als Hinzufügungen oder Erweiterungen der SCHRIFT gelesen werden. Von daher kann eine Auslegung nur als unverbindliches, wenn auch hilfreiches Beiwerk (*parergon*) gelten, das ohne weiteres bei der SCHRIFT-Lektüre überlesen werden darf. Die Auslegung ist keine notwendige Ergänzung (*supplementum*), die bei der SCHRIFT-Lektüre

¹⁶⁴ Dieser Überschrift kann das Adjektiv „heilige“ sowie das Genitivattribut „Alten und Neuen Testaments“ hinzugefügt werden.

¹⁶⁵ Ein anschauliches Beispiel für die Randständigkeit von Sekundärtexten ist das Druckbild des Babylonischen Talmuds.

¹⁶⁶ Offb 22,18f; vgl. 5. Mose 4,2.

mit hinzugezogen werden müßte; die zu lesende SCHRIFT genügt sich selbst (sufficiencia scripturae).

Die einzig verbindliche Auslegung der SCHRIFT ist die weitere SCHRIFT-Lektüre, da hierbei der Sekundärtext wiederum als SCHRIFT-Text und somit weder parergonal noch supplementär gelesen wird. Mit den Worten Gerhards gesprochen: „Das Maß der Auslegung bleibt die SCHRIFT, die sich selbst der beste und zuverlässigste Ausleger ist.“¹⁶⁷ Dem korrespondiert Mentzer:

„Der Verstand der Heiligen Schrift muß nicht von außen her in die Schrift gebracht werden, sondern in der Schrift selbst gesucht und daraus erholt werden. Gebührt also einem jeden christlichen treuen Lehrer, nächst Anrufung Gottes um gnädige Erleuchtung, mit großem Fleiß in der Schrift nachzuforschen und aus den klaren Sprüchen, die anderen, so schwer und dunkel scheinen, zu erläutern.“¹⁶⁸

Die selbstbezügliche SCHRIFT-Lektüre steht hermeneutischen Transformationsversuchen entgegen. Mit Lindbeck kann man hierbei von einer intratextuellen Theologie sprechen, die sich einer typologischen SCHRIFT-Auslegung bedient:

„Die Typologie verwandelt den Inhalt der Schrift nicht in Metaphern außerbiblischer Realitäten, sondern geht vielmehr umgekehrt vor. Sie unterstellt nicht, wie das heutzutage häufig gesagt wird, daß die Glaubenden ihre Geschichte in der Bibel finden, sondern daß sie vielmehr die Geschichte der Bibel zu ihrer eigenen Geschichte machen. Weder kann das Kreuz als bildliche Repräsentation des Leidens noch das messianische Königreich als Symbol für die zukünftige Hoffnung angesehen werden; viel eher sollte Leiden kreuzförmig sein, und Hoffnung auf die Zukunft messianisch. Allgemeiner gesagt ist es die in der Schrift manifestierte Religion, die alles Sein, Wahre, Gute und Schöne definiert, und die außerbiblichen Exemplifikationen dieser Realitäten müssen in ‚Figuren‘ (oder Typen oder Antitypen) biblischer Realitäten transformiert werden. So beschreibt eine intratextuelle Theologie die gesamte Realität innerhalb eines biblischen Grundgerüsts neu, anstatt die Schrift in außerbiblische Kategorien zu übersetzen. Der Text absorbiert sozusagen die Welt und nicht die Welt den Text.“¹⁶⁹

Die gemeinsame Lektüre der SCHRIFT ist ein Werk, das innerhalb der Kirche zu keinem Abschluß kommt. Und doch können aus dieser komunitären Lektüre Bekenntnisregeln (homologiai) vorläufig festgeschrieben werden. Homologische Festschreibungen erfolgen besonders dort, wo Sachverhalte bei der

¹⁶⁷ Gerhard, Loci, Loc. I, § 386: „regula interpretationis manet Scriptura, quae est sui ipsius interpres optima ac certissima“. Vgl. ders., Loci, Loc. I, § 529; bzw. Luther in seiner Assertio omnium articulorum, WA 7,97 bzw. in einer deutschen Predigt aus dem Jahr 1522, WA 10/III, 238.

¹⁶⁸ Mentzer, Handbüchlein, Cap. I, q. 11, S. 33. Auf eine Kurzformel gebracht, eignet der gelesenen SCHRIFT die facultas se ipsam interpretandi.

¹⁶⁹ Lindbeck, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens, 171f.

SCHRIFT-Lektüre strittig werden. So heißt es in der Konkordienformel: „Die andere Symbola aber und angezogene Schriften sind nicht Richter wie die Heilige Schrift, sondern allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens, wie jederzeit die Heilige Schrift in streitigen Artikuln in der Kirchen Gottes von den damals Lebenden vorstanden und ausgeleget, und derselben widerwärtige Lehr vorworfen und vordampt worden.“¹⁷⁰ Die festgeschriebenen Bekenntnisregeln sind aus einer kommunitären SCHRIFT-Lektüre erwachsen und leiten wiederum zu einer kommunitären SCHRIFT-Lektüre an, sie regulieren die zu lesende SCHRIFT.

Homologische Festschreibungen markieren eine Gemeinschaft, die sich von anderen abzugrenzen weiß. So existieren hinsichtlich der SCHRIFT verschiedene Lektüregemeinschaften, die sich an unterschiedliche Bekenntnisregeln zur SCHRIFT-Lektüre gebunden haben. „*Ist jemand prophetische Rede gegeben, so übe er sie dem Glauben gemäß.*“¹⁷¹ Wer in der Kirche mit der Verkündigung des Gotteswort beauftragt ist, der hat dabei deren Bekenntnisregeln zur SCHRIFT-Lektüre im Sinne der *analogia fidei* zu beachten¹⁷². Er hat an den erreichten Bekenntnisregeln festzuhalten, solange sie sich in der eigenen SCHRIFT-Lektüre wiederfinden lassen¹⁷³. Das Kriterium der Wiedererkennung verhindert, daß sich Bekenntnisregeln von der gelesenen SCHRIFT lösen und statisch werden. Wenn Bekenntnisregeln nicht mehr in der aktuellen SCHRIFT-Lektüre wiedergefunden werden, stehen sie nur noch für sich selbst und lassen nichts mehr von Gott erwarten.

3.2.2 Das Entsprechungsverhältnis

Die SCHRIFT gilt nicht als metaphysisch gehaltenes Erkenntnisprinzip. Deshalb wird die gute Gottesrede nicht aus der SCHRIFT abgeleitet, also nicht propositional deduziert, sondern in Entsprechung zur gelesenen SCHRIFT geführt. So heißt es ja auch in der Konkordienformel: „Wir glauben, lehren und bekennen, daß die einige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen, seind allein die prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testamentes“¹⁷⁴. Eine Regel (kanon/praeceptum) ist nicht mit einem Anfangsgrund (arche/principium)

¹⁷⁰ FC Epit. Von dem summarischen Begriff (BSLK 769).

¹⁷¹ Röm 12,6.

¹⁷² Vgl. Gerhard, Loci, Loc. I, § 532. In den evangelischen Landeskirchen wird eine derartige Regelbindung in einer Ordinationsverpflichtung eingefordert. Sauter, Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie, 323-332, spricht hierbei von Dialogregeln.

¹⁷³ Vgl. dazu Joest, Dogmatik 1, 83-87.

¹⁷⁴ FC Epit, Von dem summarischen Begriff, BSLK 767. Vgl. ASm II,2,15 (BSLK 421). Die evangelischen Väter sprechen hierbei von der *auctoritas normativa seu canonica*. Vgl. Luthard, Kompendium, 350f; Schmid, Dogmatik, 49.53-55.

gleichzusetzen. Regeln sind poetisch bzw. pragmatisch, nicht aber theoretisch gehalten. Es gilt, sie zu befolgen¹⁷⁵. Hinterher läßt sich an Hand dieser Regeln beurteilen, ob etwas regelrecht oder regelwidrig *getan* worden ist. So lautet also die maßgebliche Regel für die gute Gottesrede: Die Gottesrede ist so zu führen, daß sie der gelesenen SCHRIFT entspricht. Was besagt aber das Entsprechungsverhältnis von gelesener SCHRIFT und Gottesrede? Allgemeingültige Kriterien für die Entsprechung von Gottesrede und gelesener SCHRIFT lassen sich nicht ohne weiteres benennen. Nur die Identität, nicht aber die Analogie kann vorab festgeschrieben werden. So muß also die anstehende Gottesrede jeweils als Einzelfall auf eine Entsprechung zur gelesenen SCHRIFT hin geprüft werden. Ein pragmatisches Kriterium läßt sich hierzu anführen, das der Kohärenz. Die gute Gottesrede widerspricht nicht der gelesenen SCHRIFT, sondern kann in einem Zusammenhang zur SCHRIFT-Lektüre gehört oder gelesen werden.

Ich möchte dieses Kohärenzkriterium an einem Negativbeispiel verdeutlichen. Im bayerisch-thüringischen Regionalteil des Evangelischen Gesangbuchs ist unter der Nummer 704 ein Lied von Peter Spangenberg aufgeführt, das im Gottesdienst an Stelle des Glaubensbekenntnisses gesungen werden kann. Die erste Zeile der ersten Strophe dieses Liedes lautet: „Ich glaube: Gott ist Herr der Welt“. Diese Glaubensaussage läßt sich in meinen Augen nicht ohne weiteres mit einer SCHRIFT-Lektüre in einen Zusammenhang bringen. Ich lese in der SCHRIFT, daß als „*Fürst dieser Welt (archon tou kosmou)*“ eben nicht Gott, sondern Satan angesprochen wird¹⁷⁶, von diesem ist außerdem als dem „*Gott dieser Welt (ho theos tou aionos)*“ die Rede¹⁷⁷. In der gelesenen SCHRIFT findet sich keine einzige Stelle, in der Gott als Herr der Welt prädiert wird¹⁷⁸. So antwortet ja auch Jesus - der gelesenen SCHRIFT zufolge - dem Pilatus: „*Mein Reich ist nicht von dieser Welt (ek tou kosmou toutou)*.“¹⁷⁹ In seiner sogenannten Areopagrede spricht der Apostel Paulus - der gelesenen SCHRIFT zufolge - zwar von Gott, „*der die Welt gemacht hat und alles, was darin ist*“, prädiert

¹⁷⁵ Vgl. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, §§ 197-240.

¹⁷⁶ Joh 12,31; 14,30; 16,11; vgl. Lk 4,5f; 1. Kor 2,6; Eph 6,12.

¹⁷⁷ 2. Kor 4,4. Ich merke hier an, daß der deutsche Begriff „Welt“ zwei griechischen Begriffen, nämlich dem räumlichen kosmos (mundus) und dem zeitlichen aion (saeculum), zugeordnet wird. Gerhard nimmt in seinen Loci (Loc. XXVI, Trac. III, Cap. 29 „De consummatione seculi, §§ 3-4) zu beiden Begriffen eine ausführliche Bestimmung der verschiedenen Wortbedeutungen innerhalb des SCHRIFT-Kontextes vor.

¹⁷⁸ In Offb 11,15 ist von der „*Weltherrschaft (basileia tou kosmou) unseres Herrn und seines Christus*“ die Rede. Allerdings ist diese Herrschaft nur im Himmel proklamiert worden, gilt doch der ganze Erdkreis als vom Satan verführt (Offb 12,9; vgl. 3,10; 16,14). In Weish 13,9 wird Gott als „*Herr über das alles*“ (despotes touton) bezeichnet. Die Einheitsübersetzung übersetzt hier mit „Herr der Welt“.

¹⁷⁹ Joh 18,36.

ihn jedoch als „*Herr des Himmels und der Erde*“¹⁸⁰. Möglicherweise rührt die metaphysisch gehaltene, unselige Theodizeefrage daher, daß zwischen der Gotesherrschaft über Himmel und Erde und einer gegenwärtigen, gottlosen Welt-herrschaft nicht begrifflich unterschieden wird.

3.2.3. Die gelesene SCHRIFT und die metaphysische Gottesrede

Das Kohärenzkriterium gilt nicht nur für die einzelnen Prädikationen, sondern auch für die verschiedenen Inhalte der Rede. So läßt sich also fragen, ob die gute Gottesrede auch eine metaphysisch gehaltene Gottesrede sein kann. Paradigmatisch für diese Gottesrede ist folgendes Zitat aus der „Metaphysik“ des Aristoteles:

„Nun gibt es aber etwas, was ohne bewegt zu werden selbst bewegt und in Wirklichkeit (energeia) existiert; bei diesem ist also auf keine Weise möglich, daß es sich anders verhalte. Denn Ortsbewegung ist die erste unter den Veränderungen, und unter ihr die Kreisbewegung; diese Bewegung aber wird von jenem ersten Bewegenden hervorgebracht. Also ist es notwendig (ex anagkes) seiend, und inwiefern es notwendig ist, ist es auch so gut und in diesem Sinne Prinzip (arche). Notwendig nämlich wird in mehreren Bedeutungen gebraucht, einmal als das gegen den eigenen Trieb mit Gewalt erzwungene, dann als das, ohne welches das Gute nicht sein kann, drittens als das, was nicht anders möglich ist (me endechomenon allos), sondern absolut ist. Von einem solchen Prinzip also hängen der Himmel und die Natur ab. Sein Leben (diagoge) aber ist das beste, und wie es bei uns nur kurze Zeit stattfindet, da beständige Dauer uns unmöglich ist, so ist es bei ihm immerwährend. Denn seine Wirklichkeit (energeia) ist zugleich Lust (hedone). Und deshalb ist Wachen, Wahrnehmen, Vernunfttätigkeit das Angenehmste, und durch diese erst Hoffnungen und Erinnerungen. Die Vernunfttätigkeit (voesis) an sich aber geht auf das an sich Beste, die höchste auf das Höchste. Sie selbst erkennt die Vernunft in Ergreifung des Intelligiblen; denn intelligibel wird sie selbst, den Gegenstand berührend und erfassend, so daß Vernunft (vous) und Intelligibles (voeton) dasselbe sind. Denn die Vernunft ist das aufnehmende Vermögen für das Intelligible und das Wesen. Sie ist in wirklicher Tätigkeit, indem sie das Intelligible hat. Also ist jenes noch in vollere Sinne göttlich als das, was in der Vernunft Göttliches zu haben scheint, und die Betrachtung ist das Angenehmste und Beste. Wenn sich nun so gut, wie wir zuweilen, der Gott immer verhält, so ist er bewundernswert, wenn aber noch besser, dann noch bewundernswerter. So verhält er sich aber. Und Leben wohnt in ihm; denn der Vernunft Wirklichkeit (vou energeia) ist Leben (zoe), jener aber ist die Wirklichkeit, seine Wirklichkeit an sich ist bestes und ewiges Leben. Der Gott, sagen wir, ist das ewige, beste Lebewesen (zoon aidion ariston), so daß dem Gott Leben und beständige Ewigkeit zukommen; denn dies ist der Gott (ho theos).“¹⁸¹

¹⁸⁰ Apg 17,24. Vgl. Lk 10,21 u.ö. Das unselige Theologumenon „Herr der Welt“ ist gegenwärtig so weit verbreitet, daß es sich sogar in der „Bibel in heutigem Deutsch“ wiederfindet (Jes 9,6), freilich ohne Anhalt am hebräischen Text.

¹⁸¹ Arist. Met. XII,7 (1072b 7-30).

Ich verzichte darauf, die Gottesaussagen des Aristoteles im einzelnen zu erörtern¹⁸². Eines scheint mir jedoch für die metaphysisch gehaltene Gottesrede maßgeblich zu sein: Gott wird hierbei in einem noetischen Verhältnis zum Menschen als zeit-, namen- und gesichtslos und damit apersonales Neutrum bestimmt¹⁸³. Nur so läßt er sich vernünftig denken. Damit herrscht jedoch Sprachlosigkeit zwischen Gott und Mensch vor. In der SCHRIFT lese ich von einem Kommunikationsverhältnis zu Gott, in dem sich das Gottesvolk wiederfindet und das sich der Mensch zu Herzen nehmen soll: *„Höre, Israel, der HERR ist unser Gott, der HERR allein. Und du sollst den HERRN, deinen Gott, liebhaben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit all deiner Kraft.“*¹⁸⁴ Dieses Kommunikationsverhältnis wird signifikant im Gottesnamen HERR¹⁸⁵. Unter diesem NAMEN hat Gott sich Mose - der gelesenen SCHRIFT zufolge - im brennenden Dornbusch vorgestellt und zu ihm gesprochen: *„Ich werde sein, der ich sein werde. Und sprach: So sollst du zu den Israeliten sagen: »Ich werde sein«, der hat mich zu euch gesandt. Und Gott sprach weiter zu Mose: So sollst du zu den Israeliten sagen: Der HERR, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt. Das ist mein Name auf ewig, und so wird meiner gedacht von Geschlecht zu Geschlecht.“*¹⁸⁶ Unter dem NAMEN läßt sich Gott anrufen, und der Betende findet dabei Gehör, wie dies *„der Mann, der das Elend sah“*¹⁸⁷, zu berichten weiß: *„Meine Feinde haben mich ohne Grund gejagt wie einen Vogel. Sie haben mein Leben in der Grube zunichte gemacht und Steine auf mich geworfen. Wasser hat mein Haupt überschwemmt; da sprach ich: Nun bin ich verloren. Ich rief aber deinen Namen an, HERR, unten aus der Grube, und du erhörtest meine Stimme: »Verbirg deine Ohren nicht vor meinem Seufzen und Schreien!« Du nahtest dich zu mir, als ich dich anrief, und sprachst: Fürchte dich nicht! Du führst, Herr, meine Sache und erlösest mein Leben.“*¹⁸⁸ Unter dem NAMEN werden - der gelesenen SCHRIFT zufolge - die Taten Gottes für sein Volk erzählt und das Gotteslob angestimmt: *„Ich will dem HERRN singen, denn er hat eine herrliche Tat getan, Roß und Mann hat er ins Meer gestürzt. Der HERR ist meine Stärke und mein Lobgesang und ist mein Heil. Das ist mein Gott, ich will ihn preisen, er ist meines Vaters Gott, ich will ihn erheben. Der HERR ist der rechte*

¹⁸² Vgl. dazu Höffe, Aristoteles, 150-161.

¹⁸³ Im 17. Jahrhundert wurde für eine derartige Gottesrede der Begriff „Deismus“ geprägt.

¹⁸⁴ 5. Mose 6,4f.

¹⁸⁵ Die Majuskeln HERR stehen in Anlehnung an die gegenwärtige Ausgabe der Luther-Übersetzung für die unaussprechbare hebräische Konsonantenfolge JHWH.

¹⁸⁶ 2. Mose 3,14f.

¹⁸⁷ Klgl 3,1.

¹⁸⁸ Klgl 3,52-58.

*Kriegsmann, HERR ist sein Name. Des Pharaos Wagen und seine Macht warf er ins Meer, seine auserwählten Streiter versanken im Schilfmeer. Die Tiefe hat sie bedeckt, sie sanken auf den Grund wie die Steine. HERR, deine rechte Hand tut große Wunder; HERR, deine rechte Hand hat die Feinde zerschlagen.*¹⁸⁹

Der NAME steht für ein Kommunikationsverhältnis zwischen Gott und Mensch, das durch keinen metaphysischen Gottesgedanke aufgehoben werden kann. Ich zitiere hierzu Kornelis Heiko Miskotte:

„Nirgends in der Bibel ist die Rede vom *Wesen* Gottes in abstracto, nirgends liegt die Einheit Gottes so auf der Hand, daß wir anders als auf Grund des Namens von ihr reden könnten. Was *hier* Einheit ist, läßt sich nur *durch* den Namen lernen. Dieser »Umweg« ist der kürzeste Weg, um zu einem Sensorium dafür zu kommen, wie still und strahlend der Eine und Einzige und Ewige uns nahe ist. Wer diesen Umweg nicht gehen und in der Praxis des Glaubenslebens wieder und wieder gehen will, der wird sich unweigerlich verirren in die Allgemeinbegriffe von der Gottheit, dann in diejenigen der Natur, darauf in die Schrecknisse der Natur, endlich in das Erlöschen der Lebenslust und in die Verzweiflung, die uns einhüllt in der heulenden Wildnis, in die verwüstete Leere einer spukhaften Welt.“¹⁹⁰

Die gute Gottesrede folgt in ihrer Entsprechung zur gelesenen SCHRIFT dem NAMEN. Deswegen kann sie keine metaphysisch gehaltene Gottesrede sein, die von einem gedachten Gott ausgeht. Ich meine jedoch, daß die Theologie die Metaphysik nicht grundsätzlich verwerfen muß. Sie kann sich ihrer in der Argumentation durchaus bedienen, vor allem zu apologetischen Zwecken¹⁹¹. Den scholastischen Vätern hat jedenfalls die Philosophie, die schließlich die Metaphysik zu verantworten hat, als Magd der Theologie (*ancilla theologiae*) gegolten¹⁹². Allerdings geht die Indienstnahme der Metaphysik dann fehl, wenn sie in ihrem Geltungsanspruch den Primat der gelesenen SCHRIFT aufzuheben sucht. Dies geschieht dort, wo die SCHRIFT als uneigentliche Gottesrede allegorisch gelesen wird, um einem metaphysischen Gottesgedanken zu kohärieren.

Wenn die gute Gottesrede keine metaphysische Gottesrede sein kann, dann ist sie auch keine Universalrede, die überall, ubiquitär, geführt wird und dabei jeden Menschen auf Verständigung hin anspricht¹⁹³. Sie repräsentiert keinen

¹⁸⁹ 2. Mose 15,1-3. Ulrich formuliert daher thetisch: „‘Gegenstand’ des Redens von Gott ist der Gott, der am Menschen handelt.“ (Erwartungen an das Reden von Gott, 48).

¹⁹⁰ Miskotte, *Biblisches ABC*, 39.

¹⁹¹ So hat Luther trotz seiner vehementen Ablehnung des Aristotelismus - beispielsweise in der „Disputatio contra scholasticam theologiam“ von 1517 - sich in seiner Streitschrift „De servo arbitrio“ gegen Erasmus von Rotterdam einer metaphysischen Argumentation bedient.

¹⁹² Diese Bestimmung geht auf Petrus Damiani (*De divina omnipotentia* c. 5; PL 145, 603 D) zurück. Vgl. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, 188.

¹⁹³ Es läßt sich im Anschluß an Kol 1,23 allenfalls von einer Ubiquität des Evangeliums reden.

kleinsten gemeinsamen Nenner des allgemein zumutbar Bedeutsamen, sondern ist vielmehr Parteirede¹⁹⁴, die überzeugen will und deshalb nicht in einer unbestimmt gehaltenen Übereinkunft aufgeht. Cunningham weist zurecht darauf hin, daß die Theologie mit ihrer Überzeugungsarbeit unter dem Gericht Gottes steht:

„Christliche Theologie ist eine religiöse Aktivität, und diejenigen, die ihr verpflichtet sind, tun dies unter dem Gericht Gottes. Theologie treiben würde eine sehr viel leichtere Aufgabe sein, wenn wir die Kriterien wüßten, nach denen wir beurteilt werden; aber wir kennen sie nicht. Alles, was wir tun können, ist zu wünschen, daß unsere erfolgreichsten Momente der Überzeugung glaubwürdige Momente der Überzeugung sein werden, Momente der Überzeugung um des Gottes Jesu Christi willen, in dem wir leben, uns bewegen und unser Dasein haben.“¹⁹⁵

Letztendlich sucht die Theologie Gott zu gefallen und nicht den Menschen. So sagt es jedenfalls der Apostel Paulus: „*Weil Gott uns für wert geachtet hat, uns das Evangelium anzuvertrauen, darum reden wir, nicht, als wollten wir den Menschen gefallen, sondern Gott, der unsere Herzen prüft.*“¹⁹⁶ Die gute Gottesrede gründet nicht auf der ortlosen, „u-topischen“ Übereinstimmung aller Menschen, dem consensus omnium¹⁹⁷ über Gott und die Welt, sondern auf einem Gemeinsinn, eben der gelesenen SCHRIFT.

¹⁹⁴ Zum Begriff der Parteirede vgl. Lausberg, Elemente, 18-26. Cunningham, Faithful Persuasion, sieht dies ebenso: „Theology is thus necessarily polemical and partisan, even when disavowing these labels. All theology is controversial theology, for all theology seeks to persuade.“(79)

¹⁹⁵ Cunningham, Faithful Persuasion, 257.

¹⁹⁶ 1. Thess 2,4; vgl. Gal 1,10; 2 Kor 5,11.

¹⁹⁷ Vgl. hierzu Oehler, Der Consensus omnium.

3.3 Gattungen der guten Gottesrede und das Gebet

Die gute Gottesrede findet sich an verschiedenen Orten ein, denen unterschiedliche Redegattungen (*genera orationis*) zugeordnet werden können. Exemplarisch nenne ich die Erzählung (*narratio*), den Lobpreis (*doxologia*), den Hymnus, die Lehre (*doctrina*), die Unterweisung (*katechesis*), die Bekenntnisrede (*confessio*), die Besinnungsrede (*meditatio*), die Mahnrede (*paraklesis*), die Trostrede (*consolatio*), die Verteidigungsrede (*apologia*) und die Predigt (*praedicatio*)¹⁹⁸.

Einer weiteren theologischen Gattung möchte ich mich im folgenden gesondert zuwenden, nämlich dem Gebet (*precatio*). Das Gebet ist die Gottesrede, die Gott selbst anspricht. Sie ist gegenüber den anderen Gattungen der Gottesrede vorgängig, was durch ihren besonderen Werkcharakter bedingt ist. Wie jede Rede ist auch die Gottesrede ein Werk, das in seiner Vollendung als eigenständig angesehen werden kann. Im Gebet wird jedoch das Menschenwerk (*oratio*) des Betenden in ein Verhältnis zu Gottes Wirken gesetzt. Dementsprechend betet der Theologe Tobias Clausnitzer: „Unser Wissen und Verstand / ist mit Finsternis verhüllet, / wo nicht deines Geistes Hand / uns mit hellem Licht erfüllet, / Gutes denken, tun und dichten / muß du selbst in uns verrichten.“¹⁹⁹ Das Gebet ordnet sich Gottes Werk zu und bleibt darin unfertig und unvollkommen. So heißt es denn auch in der gelesenen SCHRIFT „*Betet ohne Unterlaß*“²⁰⁰, nicht aber „*Redet ohne Unterlaß*“. In der Unvollkommenheit des Betens bleiben wir auf das Wirken Gottes angewiesen, „*wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt; sondern der Geist selbst vertritt uns mit unaussprechlichem Seufzen.*“²⁰¹ Unser Beten hält die Erwartung an Gott offen und verhindert eine autologische, selbstbezügliche Gottesrede von Menschen, die nur gesagt sein will²⁰².

In seiner Vorgängigkeit gilt das Gebet als notwendige Vorbereitung für je anstehende Gottesreden, wozu uns Augustin anweist:

¹⁹⁸ Quint. III,4,3, nennt als elementare Redehandlungen Klagen, Trösten, Besänftigen, Anfeuern, Erschrecken, Bestärken, Lehren, Interpretieren, Erzählen, Abbitten, Danken, Beglückwünschen, Vorwürfe machen, Schmähen, Beschreiben, Empfehlen, Mitteilen, Wünschen und Vermuten.

¹⁹⁹ EG 161,2.

²⁰⁰ 1. Thess 5,17. Vgl. Röm 12,12; Lk 18,1; Kol 4,2; Eph 6,18; Apg 2,42.

²⁰¹ Röm 8,26.

²⁰² Mit Formulierungen wie „Herr, laß uns erkennen, laß uns tun ...“ spricht der Betende weniger Gott als vielmehr die eigene Erkenntnisfähigkeit oder die eigene Handlungsmöglichkeit an. Bei derartige Texten kann der Eindruck entstehen, daß es sich um selbstbezügliche Pseudogebete handelt.

„Wer im Begriffe steht, vor dem Volk oder vor sonst irgend jemand zu sprechen oder etwas zu diktieren, was vor dem Volk vorgetragen oder von einigen nach eigener Neigung oder Können gelesen werden soll, der bitte Gott, daß er ihm eine gute Rede in den Mund lege. Denn wenn schon die Königin Esther, als sie vor dem König für die zeitliche Wohlfahrt ihres Volkes sprechen wollte, betete, Gott möge ihr doch eine passende Rede in den Mund geben, um wieviel mehr muß dann der um die Gewährung eines solchen Gnadengeschenkes beten, der für das ewige Heil der Menschen in Wort und Lehre arbeitet! (...) Auch für den glücklichen Ausgang der Rede sollen sie dem Dank sagen, von dem sie ohne Zweifel diese Gnade empfangen haben, damit wer sich rühme, in demjenigen sich rühme, in dessen Hand wir und unsere Reden sind.“²⁰³

Wer von Gott reden will, soll also zunächst zu ihm selbst reden. Die Beterin sucht die Einstimmung in Gottes Willen und Wirken, damit die Gottesrede nicht durch Eigensinnigkeit fehlgeht, sondern im Sinne Gottes gehalten wird²⁰⁴. Schließlich heißt es in der gelesenen SCHRIFT: *„Gott aber gebe mir, nach seinem Sinn zu reden und so zu denken, wie es solcher Gaben würdig ist. Denn er ist's, der auch die Weisheit den Weg führt und den Weisen zurechthilft. Denn in seiner Hand sind wir selbst und unsre Worte, dazu alle Klugheit und Kenntnisse in mancherlei Fertigkeiten.“*²⁰⁵ Wenn wir zu Gott beten, nehmen wir besonders darauf Bezug, worüber wir selbst nicht verfügen können. Bitte und Dank gegenüber Gott richten sich weniger auf Dinge, die wir selbst bewerkstelligen können, als vielmehr auf Dinge und Ereignisse, die wir als uns gegeben oder vorenthalten wahrnehmen. Das Evangelium steht als *„Kraft Gottes, die selig macht alle, die daran glauben“*²⁰⁶, außerhalb unseres eigenen Vermögens. Selbst wenn die kunstgerechte Gottesrede zusagt, ist damit noch nicht gesagt, daß sie sich den Hörerinnen als Evangelium erschließt²⁰⁷. Die gute Gottesrede kann aus sich heraus weder den Heilsglauben bewerkstelligen noch als Wort Gottes gelten, sonst hätte ja auch der Apostel Paulus in seinem ersten Brief an die Thessalonicher nicht Gott dafür gedankt, *„daß ihr das Wort der göttlichen Predigt, das ihr von uns empfangen habt, nicht als Menschenwort aufgenommen habt, sondern als das, was es in Wahrheit ist, als Gottes Wort, das in euch wirkt, die ihr glaubt.“*²⁰⁸ So bedarf die gute Gottesrede der Geistesgegenwart Gottes, die im Namen Jesu erbeten sein will. Nur wenn der Heilige Geist selbst Zeugnis gibt, kann die eigene Gottesrede als Wort Gottes wirken²⁰⁹. Wo wir die Gegenwart des Heiligen Geistes erbitten, werden wir vor Gott an unser Unvermögen erinnert. Von daher leitet das Gebet zur Demut in der Gottesrede an. Im Gebet

²⁰³ Aug. Doctr. IV,30,63. Vgl. Sir 37,19; Tob 4,20.

²⁰⁴ Vgl. Sauter, Zugänge zur Dogmatik, 163-167.

²⁰⁵ Weish 7,15f. Vgl. Kol 3,17; 1. Kor 10,31.

²⁰⁶ Röm 1,16.

²⁰⁷ Vgl. dazu Mildenerger, Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften, 193-199.

²⁰⁸ 1. Thess 2,13. Vgl. 2. Kor 2,17; 1. Petr. 4,11.

²⁰⁹ Vgl. Röm 8,16; Joh 15,26; 1. Kor 2,12f.

findet die Wirkmächtigkeit der eigenen Beredsamkeit (*eloquentia*) ihre Beschränkung. Evagrius hat die grundlegende Bedeutung des Gebetes für die Theologie mit folgenden Worten herausgestellt: „Wenn du Theologe bist, wirst du richtig beten, und wenn du richtig betest, bist du Theologe.“²¹⁰ Ähnlich schreibt Gerhard: „Ohne ernsthaftes Beten ist jede Mühe, die im theologischen Studium unternommen wird, nicht nur vergeblich, sondern auch unheilvoll.“²¹¹

3.4. Zweck und Ziel der guten Gottesrede

Das Gebet, das selbst gelehrt und erlernt werden kann²¹², verweist uns auf das Unverfügbare, das außerhalb unserer Macht Stehende, das nicht erlernt, sondern nur erbeten werden kann. Wenn ich dagegen die Theologie als das regelgeleitete Vermögen der guten Gottesrede ausweise, zeige ich damit an, daß sie an Hand ihrer Regeln erlernt werden kann. Daran läßt sich die Frage anschließen, wozu wir dieses Vermögen erwerben sollen, was also Zweck und Ziel (*telos/finis*) der guten Gottesrede ist. Nun weisen die verschiedenen Gattungen der Theologie darauf hin, daß die gute Gottesrede verschiedene Zwecke verfolgen kann. Dennoch möchte ich im Anschluß an Johann Gerhard einen ersten und höchsten Zweck der Theologie (*finis theologiae principalis ac summus*) benennen: Die gute Gottesrede bezweckt letztendlich die Verherrlichung Gottes (*glorificatio Dei*)²¹³. Dieser Zweck ist poetisch und nicht kognitiv gehalten, die Verherrlichung will schließlich getan sein.

Ein weiteres Ziel möchte ich im folgenden besonders in den Vordergrund stellen: den Glauben (*pistis*). Die gute Gottesrede, die in Entsprechung zur gelese- nen SCHRIFT geführt wird, sucht unter anderem Menschen von Gottes Taten und Tun zu überzeugen, sie also zum Glauben zu führen²¹⁴. Diese Überzeugungsarbeit bzw. diese Beglaubigung steht beispielsweise bei der Predigt und bei der Verteidigungsrede an. Die theologischen Überlegungen erstrecken sich dann darauf, wie und durch welche Mittel in der Gottesrede das angesetzte Ziel

²¹⁰ Pseudo-Neilos (= Evagrius), *De oratione* c. 60.

²¹¹ Methodus *Studii Theologici*, Pars I, Cap. III, S. 26f: „*Sine precibus seriis omnis qui in studio Theologico suscipitur labor, non solum est frustraneus, sed etiam exitialis.*“

²¹² Lk 11,1-4. Vgl. Ulrich, *Gebet*.

²¹³ *Loci, prooem.*, § 26. In der *Regula Benedicti* 57,9 wird die Verherrlichung Gottes mit Bezug auf 1 Petr. 4,11 als Ziel jeglicher menschlichen Tätigkeit bestimmt.

²¹⁴ Im folgenden gebrauche ich die Begriffe „Überzeugung“ und „Glaube“ synonym, beide sind als Übersetzung des griechischen Begriffs „*pistis*“ möglich. Dem griechischen *pistis*-Begriff liegt ferner eine Prozeß/Produkt-Äquivokation zugrunde. Die *pistis* als Prozeß einer Beglaubigung steht der *pistis* als dem daraus resultierendem Glauben gegenüber. Vgl. dazu Kinneavy, *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith*, 22-24.

des Glaubens erreicht werden kann²¹⁵. Allerdings ist die Theologie dabei nicht erfolgsabhängig; die Kunst der guten Gottesrede zeigt sich primär in ihrer kunstgerechten Ausübung (usus) und nicht im Glauben von Zuhörern²¹⁶. Schließlich hat - der gelesenen SCHRIFT zufolge - einst auch Jesus in seiner Heimatstadt Nazaret mit seiner Gottesrede keinen Glauben gefunden²¹⁷. Auch im Fall von Unglauben bleibt die gute Gottesrede kunstgerecht (entechnon). Die Theologie leitet zum Glauben an, sie sucht das Glaubliche (pithanon) der eigenen SCHRIFT-Lektüre zu erkennen und anzuführen²¹⁸, ohne sich von einem Prinzip der Überzeugung her zu definieren. Das Ziel der Theologie besteht nicht in einer unbestimmt gehaltenen Überzeugung um jeden Preis²¹⁹. Niemand muß von irgend etwas überzeugt werden. Der Glaube zählt nur von der Sache, der jeweiligen SCHRIFT-Lektüre her. Von daher läßt sich die Theologie mit der Heilkunst vergleichen, die, wie Aristoteles sagt, selbst nicht gesund machen kann, sondern dazu, soweit es angeht, hinzuführen hat: „es ist nämlich so, daß auch die, die die Gesundheit nicht wiedererlangen können, doch in geeigneter Weise behandelt werden“²²⁰. Mit dem Glauben bzw. der Überzeugung als Zweckbestimmung knüpft die Theologie an die Rhetorik an, man könnte sie sogar als SCHRIFT-Rhetorik bezeichnen. Diese Bezeichnung ist jedoch nur dann zutreffend, wenn die Rhetorik nicht auf die Beredsamkeit reduziert wird, sondern mit Aristoteles als Vermögen bestimmt wird, „bei jedem Gegenstand das möglicherweise Glaubenerweckende (endechomenon pithanon) zu erkennen.“²²¹ Im aristotelischen Sinne läßt sich bei der Rhetorik von einer Glaubenslehre (Pistologie) im Unterschied zur Wissenslehre (Epistemologie) sprechen.

3.5. Rhetorische Regeln der guten Gottesrede

Ich möchte im folgenden einige grundlegende rhetorische Regeln für die gute Gottesrede darlegen. Damit beabsichtige ich nicht, ein eigenes Regelwerk, also eine theologische Kunstlehre (doctrina) zu erstellen²²². Dies wäre bei meiner unzureichenden Erfahrung mit der guten Gottesrede gegenwärtig nicht ange-

²¹⁵ Zur methodischen Ausrichtung der Überlegung vgl. Arist. EN III,5.

²¹⁶ Vgl. Quint. II,17,23-25; Aug. Doctr. IV,17,34.

²¹⁷ Vgl. Mk 6,1-6 par.

²¹⁸ Vgl. Arist. Rhet. I,2,1.

²¹⁹ Vgl. Arist. Rhet. I,1,14 (1355b 10).

²²⁰ Arist. Rhet. I,1,14 (1355b 12-14). Vgl. Mainberger, Rhetorica I, 138-141.

²²¹ Arist. Rhet. I,2,1 (1355b 26f).

²²² Ähnlich Cunningham, Faithful Persuasion, 7.

bracht. Wenn ich die rhetorischen Regeln antiken Lehrbüchern entnehme²²³, gehe ich davon aus, daß diese Regeln auch heute noch geltend gemacht werden können. Mit dieser Synchronizität wird jedoch nicht deren zeitlose Allgemeingültigkeit behauptet. Kunstregeln sind keine ewigen Wahrheiten, sondern müssen sich in ihrer Anwendung (usus) immer wieder von neuem bewähren. Wenn man die formale Unterscheidung von Form und Inhalt nachvollziehen will, könnte man bei den rhetorischen Regeln von formalen Regeln im Hinblick auf die Gottesrede sprechen. Allerdings wird zu zeigen sein, daß die Formalität rhetorischer Regeln für die gute Gottesrede mehr austrägt, als man zunächst anzunehmen vermag²²⁴.

Die von der allgemeinen Rhetorik vorgegebene Leitunterscheidung ist die Unterscheidung zwischen Inhalten bzw. Sachverhalten (res) und den Worten bzw. Ausdrücken (verba)²²⁵. „Jede Rede besteht nun entweder aus dem, was bezeichnet wird, oder aus dem, was bezeichnet, das heißt aus Inhalt (res) und Worten (verba).“²²⁶ Diese Unterscheidung ist nicht ontologisch im Sinne eines Abbildungsverhältnisses, sondern künstlich, artifiziell, gehalten²²⁷. Sie leitet als wirkungsvolle Unterscheidung dazu an, nicht einfach darauf loszureden, sondern erst zu bedenken, was man zu sagen hat, und dann zu überlegen, mit welchen Worten man dies angemessen aussprechen kann. So heißt es auch im Buch Jesus Sirach: „*Ehe du etwas anfängst, überleg dir's zuvor; und ehe du etwas tust, geh mit dir zu Rate.*“²²⁸

Es stellt sich nunmehr die Frage, in welcher Reihenfolge das rhetorische Regelinventar vorgeführt werden soll²²⁹. In den Lehrbüchern der allgemeinen Rhetorik variieren die Gliederungen. Zwei inhaltliche Abfolgen nehme ich jedoch als Anhalt für die Gliederung auf: die fünf Bearbeitungsphasen der Rede (partes artis)²³⁰ und die fünf Redeteile (partes orationis) der Gerichtsrede²³¹. Die

²²³ Als antike Referenzwerke benutze ich Aristoteles, *Ars rhetorica* (Arist. Rhet.); *Rhetorica ad Herennium* (Rhet. ad Her.); Cicero, *De oratore* (Cic. de or.); Quintilian, *Institutio oratoria* (Quint.); Isidor, *Etymologiae* (Isid. Etym.), und Augustin, *De doctrina christiana* (Aug. Doctr.). An neueren Lehrbüchern ziehe ich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*; ders., *Elemente der literarischen Rhetorik*; Ueding/Steinbrink, *Grundriß der Rhetorik*; Götttert, *Einführung in die Rhetorik*, und Plett, *Einführung in die rhetorische Textanalyse*, hinzu.

²²⁴ In der rhetorisch orientierten Homiletik wird die Verschränkung von Form und Inhalt betont. Vgl. Josuttis, *Homiletik und Rhetorik*, 12f; bzw. Otto, *Predigt als rhetorische Aufgabe*, 47.

²²⁵ Vgl. Cic. de or. 3,125; Lausberg, *Handbuch*, 140; ders., *Elemente*, 27; Götttert, *Einführung*, 25f.

²²⁶ Quint. III,5,1; vgl. III,3,1, bzw. VIII, prooem., 6.

²²⁷ Vgl. Götttert, *Einführung*, 25.

²²⁸ Sir 37,20.

²²⁹ Vgl. Cic. de or. 1,161f.

²³⁰ Rhet. ad Her. I,2,3; Cic. de or. 1,142; 2,79; Quint. III,3,1.

²³¹ Quint. III,9,1.

fünf Bearbeitungsphasen der Rede gliedern sich in die Auffindung des Redestoffes (*heuresis/inventio*), die Anordnung des gefundenen Redestoffes (*taxis/dispositio*), die Wortwahl bezüglich des Redestoffes (*lexis/elocutio*), die Memorierung der ausformulierten Rede (*mneme/memoria*) und den abschließenden Redevortrag (*hypokrisis/pronuntiatio*). Im Anschluß an Quintilian lassen sich fünf Redeteile der Gerichtsrede benennen: die Einleitung (*prooimion/exordium*), die Erzählung (*diegesis/narratio*), die Beglaubigung (*pistis/probatio*), die Widerlegung (*lysis/refutatio*) und der Redeschluß (*epilogos/peroratio*)²³². Eine weitere Form der Einteilung (*divisio*) bietet schließlich die aristotelische Trias der rednerischen Überzeugungsmittel (*tria eide pisteon*), nämlich der sachhaltige Logos, das hervorzurufende Pathos der Zuhörer und das glaubwürdige Ethos des Redners²³³.

Ich werde nun im folgenden zuerst von zwei maßgeblichen Redeteilen, der Erzählung und der Beglaubigung, sprechen, dann die Wortwahl mittels der vier Stiltugenden (*virtutes elocutionis*) und der drei Stilgattungen (*genera dicendi*) entfalten, schließlich einige Anmerkungen zum Redevortrag und zum Ethos des Theologen bzw. der Theologin machen und abschließend vom Erlernen der Theologie reden. Wenn die Schilderung ab und an trivial gehalten ist, so ist dies nicht weiter verwunderlich. Schließlich gehört die Rhetorik neben der Grammatik und der Dialektik zum Trivium unter den sieben freien Künsten.

3.5.1 Die Erzählung

In der allgemeinen Rhetorik wird die Erzählung (*diegesis/narratio*) nach der Einleitung als zweiter Redeteil angeführt²³⁴. Sie gilt als „eine zum Überzeugen nützliche Schilderung eines tatsächlichen oder angeblichen Vorgangs“²³⁵ und stellt dabei die „Quelle für die gesamte übrige Rede“²³⁶ dar. Durch diese Bestimmung ist die Erzählung alles andere als phantasie- oder stimmungsvoll gehalten. Sie ist zweckgebunden, vor allem in der Gerichtsrede (*genus dikani-*

²³² Vgl. Quint. III,9,1-9. Anzahl und Benennung der einzelnen Redeteile variieren in den verschiedenen Rhetorikwerken. So nennt beispielsweise Aristoteles als allgemein übliche Redeteile *prooimion*, *prothesis*, *pistis* und *epilogos* (Arist. Rhet. III,13,4), während die Rhetorik an Herennius sechs Redeteile, nämlich *exordium*, *narratio*, *divisio*, *confirmatio*, *confutatio* und *conclusio*, kennt (Rhet. ad Her. I,3,4; vgl. Cic. de or. 1,143; 2,80). Als ältester Gliederungsnachweis gilt Platon, Phaidros, 266d - 267a. Eine Synopse findet sich bei Lausberg, Handbuch, 148f.

²³³ Arist. Rhet. I,2,3-7; vgl. III,7,1. Ähnlich Cic. de or. 2,115.

²³⁴ Vgl. Lausberg, Handbuch, 163-190; Ueding/Steinbrink, Grundriß, 261-263; Göttert, Einführung, 30-32.

²³⁵ Quint. IV,2,31; vgl. Rhet. ad Her. I,1,4.

²³⁶ Cic. de or. 2,330.

kon), wo sie als „zusammenhängende Ankündigung der Beweisführung“ (probationis continua propositio) dient²³⁷.

Drei Tugenden der Erzählung (virtutes narrationis) lassen sich benennen: Eine Erzählung muß klar und deutlich (aperta ac dilucida), kurz (brevis) und glaubhaft (credibilis/verisimilis) gehalten sein²³⁸. Von diesen drei Erzähltugenden möchte ich insbesondere auf die Kürze (brevitas) hinweisen, schließlich wird diese auch in der SCHRIFT durch einen Spruch (proverbium/maschal) angewiesen: „*Mach es kurz, und sage mit wenigen Worten viel; und mach es wie einer, der zwar Bescheid weiß, aber doch schweigt.*“²³⁹ Ein Problem mancher Werke ist die Überfülle (redundantia) ihrer Darstellung, die bei der Lektüre Verdruß (fastidium) und Langweile (taedium) erzeugt²⁴⁰. Der Grund hierfür ist meist das Fehlen einer benennbaren Fragestellung (status quaestionis), so daß das jeweilige Werk zu einem Sammelsurium von Einzelheiten ohne Überzeugungsabsicht gerät.

Als mustergültiges Beispiel (paradeigma) einer Erzählung führe ich die Geschichte vom barmherzigen Samariter an, wie sie - der gelesenen SCHRIFT zufolge - Jesus selbst erzählt hat:

*„Es war ein Mensch, der ging von Jerusalem hinab nach Jericho und fiel unter die Räuber; die zogen ihn aus und schlugen ihn und machten sich davon und ließen ihn halbtot liegen. Es traf sich aber, daß ein Priester dieselbe Straße hinabzog; und als er ihn sah, ging er vorüber. Desgleichen auch ein Levit: als er zu der Stelle kam und ihn sah, ging er vorüber. Ein Samariter aber, der auf der Reise war, kam dahin; und als er ihn sah, jammerte er ihn; und er ging zu ihm, goß Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie ihm, hob ihn auf sein Tier und brachte ihn in eine Herberge und pflegte ihn. Am nächsten Tag zog er zwei Silbergroschen heraus, gab sie dem Wirt und sprach: Pflege ihn; und wenn du mehr aus gibst, will ich dir's bezahlen, wenn ich wiederkomme.“*²⁴¹

Die Erzählung ist neben dem Lobpreis (Doxologie) die Grundform der guten Gottesrede²⁴². Schließlich entfaltet die gelesene SCHRIFT keine systematische Lehre über ein abstrakt gehaltenes Sein Gottes, sondern erzählt von Gottes Taten (res gestae) und von seinem Dabeisein bei dem, was geschehen ist²⁴³. Da Taten und Geschehnisse nicht aus Prinzipien abgeleitet und als zeitlose Aussagen

²³⁷ Quint. IV,2,79.

²³⁸ Vgl. Rhet. ad Her. I,9,14-16; Quint. IV,2,31-65. Ähnlich Cic. de or. 2,326-330.

²³⁹ Sir 32,11f; vgl. Pred 5,1. Im Vorwort des 2. Makkabäerbuches (2,19-32) rechtfertigt der Verfasser die Kürze seiner Darstellung.

²⁴⁰ Vgl. Quint. IV,2,44.

²⁴¹ Lk 10,30-35.

²⁴² Vgl. Ritschl, „Story“ als Rohmaterial der Theologie, 12-15; ders., Zur Logik der Theologie, 45-47.

²⁴³ Vgl. Mildenerger, Biblische Dogmatik 2, 373-381; bzw. Miskotte, Wenn die Götter schweigen, 203-211.

(propositiones) angeführt werden können, müssen sie auf ihre eigene Zeit hin erzählt werden²⁴⁴. Wegen ihrer Vorgängigkeit sind Erzählungen in der Gottesrede mehr als nur didaktische Beispiele, die einen allgemeinen Gottesgedanken altersgemäß zu veranschaulichen suchen. Einfach erzählen kann für die gute Gottesrede vollauf genügen. Jedenfalls ist die Erzählung nicht nur „Rohmaterial der Theologie“²⁴⁵, sondern kann selbst als narrative Theologie gelten²⁴⁶. Miskotte plädiert für die erzählende Predigt mit folgenden Worten:

„Nach unserer Überzeugung ist die Bibel ihrem wesentlichen Bestand nach eine Erzählung, die wir weiterzuerzählen haben. Und so kann es geschehen, daß sich die Erzählung - sozusagen in einer ‚unblutigen Wiederholung‘ - vollzieht an denen, die uns hören. Sieh, so war Gott beschäftigt mit jenen Menschenkindern - damals; aber, da *Er* es ist, wird er mit dir nicht ebenso umgehen? Ja, sobald du entdeckst, wer dieser ‚*Er*‘ ist, beginnt deine Erzählung zu laufen, bist du mit dem fremden Leben außerhalb und oberhalb deiner verbunden, fängt dein eigenes Heilsdrama schon an sich zu entfalten und zeigt, daß es schon auf die Lösung gerichtet ist, du weißt selbst nicht wie.“²⁴⁷

In der guten Gottesrede können beide Formen des Erzählens, die Historie als Erzählung geschehener Dinge (*narratio rei factae*) und die Fabel (*Mythos*) als Erzählung erdichteter Dinge (*narratio rei fictae*), Anwendung finden²⁴⁸. Allerdings muß dabei eine Fabel als solche angezeigt sein und im Zusammenhang mit der SCHRIFT gelesen werden können²⁴⁹.

²⁴⁴ Vgl. Mildenerger, *Biblische Dogmatik* 1, 173-179.

²⁴⁵ So sieht es das „Story-Konzept“ von Ritschl vor. Vgl. Ritschl, „Story“ als Rohmaterial der Theologie, 36-41.

²⁴⁶ Vgl. Weinrich, *Narrative Theologie*; Metz, *Kleine Apologie des Erzählens*.

²⁴⁷ Miskotte, *Wenn die Götter schweigen*, 208. In dieser Erzählung vollzieht sich also eine Erinnerung an Geschehenes, das nicht auf sich beruht, sondern erwarten läßt.

²⁴⁸ Gemäß der antiken Rhetorik bzw. Poetik müßte die Fabel noch einmal in das potentielle Argument im Sinne eines Dramenplots (vgl. Arist. *Poet.* 6, 1450a 5) und die eigentliche, irrealer Fabel unterschieden werden. Vgl. *Rhet. ad Her.* I,8,13; *Quint.* II,4,2; *Isid. Etym.* I,44,5.

²⁴⁹ Als ein Beispiel verweise ich auf Edzard Schaper, *Die Legende vom vierten König*, die sich zur Weihnachts- und Passionsgeschichte lesen läßt. Mir sind gegenwärtig keine theologischen Abhandlungen zur fiktionalen Gottesrede bekannt.

Exkurs: Geschichte und die gute Gottesrede

In der guten Gottesrede dürfen Geschichten erzählt werden. Die Betonung liegt dabei auf der Pluralform „Geschichten“ und auf dem Vorgang des Erzählens. So gilt ja auch in der Rhetorik die Geschichte (bzw. die Historie) als Erzählung geschehener Sachverhalte. Isidor von Sevilla nimmt im ersten Buch seiner Etymologie dieses rhetorische Geschichtenkonzept auf und definiert die Geschichte folgendermaßen: „Die Geschichte ist eine Erzählung der Tatsache, durch welche diejenigen Dinge, die in der Vergangenheit getan worden sind, erkannt werden.“²⁵⁰ Nun wird allerdings in unserem gegenwärtigen Sprachgebrauch der Begriff der Geschichte mehrdeutig verwendet. Zum einen gilt die Geschichte ähnlich wie bei Isidor als „mündliche oder schriftliche, in einen logischen Handlungsablauf gebrachte Schilderung eines tatsächlichen oder erdachten Geschehens, Ereignisses“, zum anderen als „politischer, kultureller und gesellschaftlicher Werdegang, Entwicklungsprozeß eines bestimmten geographischen oder kulturellen Bereiches“²⁵¹. Wenn also von Geschichte die Rede ist, kann unter diesem Begriff sowohl eine Erzählung von Geschehenem als auch ein chronologischer Geschehenszusammenhang (bzw. soziokultureller Entwicklungsprozeß) verstanden werden. Es stellt sich nun die Frage, wie in der guten Gottesrede von Geschichte geredet werden kann. Soll in der Theologie neben dem rhetorischen Geschichtenkonzept auch ein „geschichtliches“ Geschichtskonzept Berücksichtigung finden²⁵²?

Reinhard Koselleck erzählt in seiner Begriffsgeschichte²⁵³ zum Geschichtsbegriff, daß das „geschichtliche“ Geschichtskonzept mit seinen Konnotationen von Fortschritt und zeitlicher Entwicklung erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ausgebildet wurde²⁵⁴. Signifikant wird dies in der Einführung des Kollektivsingular „die Geschichte“ um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Der Kollektivsingular wurde durch Umschreibungen wie ‚Geschichte an und für sich‘, ‚Geschichte an sich‘, ‚Geschichte selbst‘ oder ‚Geschichte überhaupt‘ hypostatisch markiert. Dadurch konnte der Begriff der Geschichte ohne ein ihm zugeordnetes Subjekt beobachtet werden. „Die Geschichte selbst wurde,

²⁵⁰ Isid. Etym. I,41,1: „Historia est narratio rei gestae, per quam ea, quae in praeterito facta sunt, dinoscuntur.“

²⁵¹ Duden. Deutsches Universalwörterbuch, 596.

²⁵² So beispielsweise Pannenberg, Systematische Theologie I, 251-281. Eine konzise Darstellung der verschiedenen theologischen Geschichtskonzepte findet sich bei Sauter, Einführung in die Eschatologie.

²⁵³ Genau genommen müßte es an Stelle von Begriffsgeschichte Begriffsverwendungsgeschichte heißen, da ein Begriff kein Agens sein kann. Eine Begriffsverwendungsgeschichte erzählt, in welchen Kontexten der betreffende Begriff in verschiedenen Zeiten von verschiedenen Autoren als Tropus (Wendung) verwandt worden ist.

²⁵⁴ Koselleck, Geschichte. Vgl. ders., Historia Magistra Vitae.

sprachlich gewendet, zu ihrem eigenen Subjekt.“ Damit wird sie zum „Agens menschlichen Schicksals oder gesellschaftlichen Fortschritts“²⁵⁵, das auch den Zeitaspekt einer prinzipiell offenen Zukunft beinhaltet. Im letzten Drittel des 18. Jahrhundert wird außerdem der Bedeutungsgehalt von ‚Historie‘ als Geschichtskunde vollständig vom Begriff der ‚Geschichte‘ aufgenommen. Damit fusionierte der „objektive“ Ereignis- und Handlungsbereich mit der „subjektiven“ Kunde bzw. Erzählung²⁵⁶. „Die drei Ebenen: Sachverhalt, Darstellung und Wissenschaft davon wurden jetzt als ‚Geschichte‘ auf einen einzigen gemeinsamen Begriff gebracht. Es handelte sich, wenn der gesamte damalige Wortgebrauch berücksichtigt wird, um die Fusion des neuen Wirklichkeitsbegriffes von ‚Geschichte überhaupt‘ mit den Reflexionen, die diese Wirklichkeit überhaupt erst begreifen lehrte. ‚Geschichte‘ war, überspitzt formuliert, eine Art transzendentaler Kategorie, die auf die Bedingung der Möglichkeit von Geschichten zielte.“²⁵⁷ Ergänzend hierzu stelle ich die Vermutung an, daß die Fiktion einer Universalgeschichte dazu erforderlich war, die Fülle der zur damaligen Zeit neu geschriebenen und publizierten Historien unter einer gemeinsamen Überschrift zu integrieren. Eine sich selbst fortschreibende, autochronologisierte Universalgeschichte läßt sich als ein unendlich dehnbare Medium denken, in das sich beliebig viele Geschichten, die Einzelheiten (im Sinne der *cognitio singularium*) betreffen, einreihen lassen.

Wenn gegenwärtig von *der* Geschichte als erforschbarem, soziokulturellen Geschehenszusammenhang die Rede ist, dann ist dieses „Geschichtsverständnis“ ein relativ junges Konstrukt²⁵⁸. Bei den antiken, mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Autoren steht hinter deren Geschichts- bzw. Historienbegriff im wesentlichen das rhetorische Geschichtskonzept²⁵⁹. Erstmalig läßt sich der Terminus „Historia“ bei Herodot nachweisen, wo er „sowohl Wissen wie Erkundung, Forschung und Forschungsergebnis“²⁶⁰ bezeichnet. Der Begriff selbst ist nicht gegenständlich spezifiziert, die Historie kann auf alles empirisch Erforschbare angewandt werden. Die Einheit einer Historie ist in der Person ihres Verfassers begründet. So lautet denn auch der erste Satz von Herodots Prooemium: „Dies ist die Darlegung der Erkundung (*historia*) des Herodot von

²⁵⁵ Koselleck, *Geschichte*, 650.

²⁵⁶ Was auch schon Hegel feststellte: „Geschichte vereinigt in unserer Sprache die objektive sowohl und subjektive Seite und bedeutet ebensowohl die *historiam rerum gestarum* als die *res gestas* selbst.“ (*Die Vernunft in der Geschichte*, 164)

²⁵⁷ Koselleck, *Geschichte*, 657.

²⁵⁸ Rhetorisch ließe sich hierbei vom Tropus einer Katachrese sprechen. Vgl. Quint. VIII,6, 34-36; bzw. Lausberg, *Elemente*, 65f.

²⁵⁹ Auch wenn des öfteren Augustin als Kronzeuge eines christlichen Geschichtskonzeptes herangezogen wird, entspricht seine Bestimmung der „*historia*“ in „*De doctrina christiana*“ (II,28,42-44) dem rhetorischen Geschichtskonzept.

²⁶⁰ Meier, *Geschichte*, 595.

Halikarnaß, auf daß weder, was von Menschen geschehen ist, mit der Zeit verblasse noch große und wunderbare Werke, die von Griechen wie von Barbaren aufgewiesen wurden, ruhmlos werden, vor allem aber, aus welchem Grunde und durch welche Schuld sie miteinander in Krieg gerieten.“²⁶¹ Erst bei Aristoteles findet sich eine Definition der „Historie“ als Gattung der Geschichtsschreibung: Bei der Historie geht es um die Wiedergabe dessen, „was wirklich geschehen ist“²⁶². Dabei wird „nicht eine einzige Handlung, sondern ein bestimmter Zeitabschnitt dargestellt, d.h. alle Ereignisse, die sich in dieser Zeit mit einer oder mehreren Personen zugetragen haben und die zueinander in einem rein zufälligen Verhältnis stehen.“²⁶³ Mit dieser Definition schließt die Historie an die Erzählung (diegesis) als Teil einer Rede an²⁶⁴. Neben der rhetorischen Bestimmung wurde der Begriff der Historie weiterhin in der Bedeutung „Kunde“ bzw. „Forschung“ verwendet, so beispielsweise im Titel der „*naturalis historiae libri*“ des Plinius²⁶⁵. Schließlich wurde in der Antike Historie auch als Sammelbegriff für all das, was die historische Literatur enthielt, verwendet, als Summierung von Überliefertem. So hat für Cicero die Historie als „Fülle der Beispiele (*plena exemplorum*)“²⁶⁶ ihre Bedeutung für die rhetorische Praxis, quasi als Erfahrungsschatz: „Die Historie ist wahrlich Zeugnis der Zeiten, Licht der Wahrheit, Leben der Erinnerung, Lehrmeisterin des Lebens, Kündlerin des Altertümlichen, durch welche Stimme, wenn nicht des Redners, ist sie der Unsterblichkeit anvertraut?“²⁶⁷ Über die Verwendung des Historie-Begriffs in der Antike resümiert Meier in seiner Begriffsgeschichte: „‘Historia’ war also durchaus ein Begriff, aber primär für die Form, für den Rahmen und sekundär für das ganze Paket von Handlungen, Geschehnissen, Abläufen, die darin enthalten war. Inhaltlich zielte es mehr auf die Summe der Ereignisse als auf den Zusammenhang zwischen ihnen, der in der Form der Historie(n) hergestellt wurde. Es zielte nicht auf dynamische Bewegung, einen großen Strom, in dem man seinen Ort bestimmen, dessen Einheit man annehmen, dessen Sinn man

²⁶¹ Herodot, *Historien*, Prooemium, 1. Vgl. dazu Meier, *Die Entstehung der Historie*.

²⁶² Arist. *Poet.* 9 (1451a 36ff). Vgl. Fuhrmann, *Dichtungstheorie der Antike*, 31f.52f; bzw. Zoepffel, *Historia und Geschichte bei Aristoteles*.

²⁶³ Arist. *Poet.* 23 (1459a 17ff). Vgl. Arist. *Rhet.* I,4,13 (1360a 36f). Aristoteles verwendet auch erstmals den Begriff „*historikos*“ in Arist. *Poet.* 9 (1451b 1); bzw. Arist. *Rhet.* I,4,8 (1359b 32).

²⁶⁴ Arist. *Rhet.* III,16. Vgl. Kessler, *Das rhetorische Modell*, 42f.

²⁶⁵ Zu diesem Werk vgl. *Der kleine Pauly*, Bd. 4, Sp. 932-936. Auch Platon, *Phaidon* 96a, kennt eine *historia peri physeos* im Sinne einer Naturkunde. Der enzyklopädischen Naturkunde des Plinius ist es im wesentlichen zu verdanken, daß in der frühen Neuzeit die empirische Naturforschung als Historie etabliert worden ist. Vgl. dazu Seifert, *Cognitio historica*.

²⁶⁶ Cicero, *De divinatione* 1,50.

²⁶⁷ Cic. *de or.* 2,36: „*Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?*“

suchen konnte. Die literarische Bedeutung blieb insgesamt und meist auch in den einzelnen Belegen überwiegend.“²⁶⁸ Von daher kann man „der Antike nicht nachträglich einen Geschichtsbegriff imputieren. Wohl finden sich dort gewisse Entsprechungen zu Auffassungen, die heute als ‚Geschichtsauffassung‘ firmieren und im Geschichtsbegriff Platz gefunden haben. Aber zur antiken Vorstellung von ‚historia‘ gehören sie bestenfalls insofern, als sie gewisse Inhalte gliedern und summarisch verstehen helfen, die in der Form, auf die dieses Wort primär zielt, enthalten sind.“²⁶⁹

Das antike Verständnis der Geschichtsschreibung ist dem Mittelalter im wesentlichen durch die *Etymologiae* des Isidor von Sevilla (ca. 560-633) vermittelt worden²⁷⁰. Wie bereits erwähnt, ist nach Isidor die Historie eine „Erzählung der Tatsache, durch welche diejenigen Dinge, die in der Vergangenheit getan worden sind, erkannt werden.“²⁷¹. Mit dieser Bestimmung stellt die Historie eine der drei Arten der Erzählung (*narratio*) dar, wobei ihr Artunterschied (*differentia specifica*) die wahren Sachverhalte (*res verae*) sind: „Denn die Historien beinhalten die wahren Sachverhalte, die getan worden sind. Die Argumente beinhalten diejenigen Sachverhalte, die, auch wenn sie nicht geschehen sind, dennoch geschehen können. Die Fabeln beinhalten allerdings die Sachverhalte, die weder geschehen sind, noch geschehen können, da sie gegen die Natur stehen.“²⁷² Obwohl Isidor selbst aus etymologischen Gründen ein *autoptisches* Historiographiekonzept favorisiert²⁷³ und die zeitgenössischen Historien von den vergangenheitsbezogenen Annalen unterscheidet²⁷⁴, verortet er die Historien innerhalb der Grammatik, da sie als Erinnerungszeichen (*monu-*

²⁶⁸ Meier, *Geschichte*, 600.

²⁶⁹ Meier, *Geschichte*, 601f.

²⁷⁰ Zum mittelalterlichen Historienbegriff vgl. Goetz, *Geschichte*; Seifert, *Historia im Mittelalter*; Melville, *Wozu Geschichte schreiben*; Engels, *Geschichte*.

²⁷¹ Isid. *Etym.* I,41,1: „*narratio rei gestae, per quam ea in praeterito facta sunt, dinoscuntur*“.

²⁷² *Etym.* I,44,5: „*Nam historiae sunt res verae, quae factae sunt. Argumenta sunt quae, etsi facta non sunt, fieri tamen possunt. Fabulae vero sunt quae nec facta sunt, nec fieri possunt, quia contra naturam sunt.*“ In Ergänzung schreibt Isidor über die Fabel (Mythos): „*Fabulas poetae a fando nominaverunt, quia non sunt res factae, sed tantum loquendo fictae.*“ (Isid. *Etym.* I,40,1) Die Unterteilung der *narratio* in *historia*, *fabula*, *argumentum* stammt aus der römischen Rhetorik; so beispielsweise *Rhet. ad Her.* I,8,13 bzw. *Quint.* II,4,2. Vgl. Seifert, *Historia*, 228-231.

²⁷³ „*Dicta autem Graece historia apo tou historein, id est a videre vel cognoscere. Apud veteres enim nemo conscribebat historiam, nisi is qui interfuisset, et ea quae conscribenda essent vidisset. Melius enim oculis quae fiunt deprehendimus, quam quae auditione colligimus. Quae enim videntur, sine mendacio proferuntur.*“ (*Etym.* I,41,1)

²⁷⁴ „*Inter historiam autem et annales hoc interest, quod historia est eorum temporum quae videmus, annales vero sunt eorum annorum quos aetas nostra novit.*“ (*Etym.* I,44,4)

menta) literal gehalten sind²⁷⁵. Auch wenn sich Isidors Verortung der Historien innerhalb der Grammatik nicht allgemein durchgesetzt hat²⁷⁶, blieb die Literalität wesentliches Merkmal der Historie. Der mittelalterliche Historienbegriff bezeichnet nicht „die Geschichte“ als Ereigniszusammenhang²⁷⁷, sondern eine literal gehaltene Vergangenheitserzählung, die zur Belehrung der Menschen dient, „viele Weisen haben nämlich vergangene Taten der Menschen zur Unterweisung der gegenwärtig Lebenden niedergelegt“²⁷⁸. Die Historie hat dabei anamnetische Qualität, da sie Vergangenes zu vergegenwärtigen vermag: „Historie also vergegenwärtigt Vergangenes gleichsam als etwas dem Blick Anwesendes; Zukünftiges beurteilt sie aus dem Vergangenen mittels der Vorstellungskraft“²⁷⁹. Die Literalität der Historie fand auch in der SCHRIFT ihre Entsprechung, die als ganzes oder in ihren einzelnen Büchern als *historia sacra* bzw. als *divina historia* bezeichnet wurde²⁸⁰. In der SCHRIFT-Exegese firmierte der *sensus litteralis seu historicus* als erster der vier Auslegungsarten²⁸¹. Aufgrund der Literalität der Historie konnte die scholastische Theologie nur von einem göttlichen *opus restorationis* innerhalb des *ordo temporum*, nicht aber von einer eigenständigen „Heilsgeschichte“ Gottes sprechen²⁸².

Historia magistra vitae, die Geschichte ist Lehrmeisterin des Lebens. Dieses Diktum Ciceros²⁸³ formuliert eine historiographische Aufgabenstellung, die im 16. Jahrhundert vor allem in Italien in eigenen Kunstlehren (*artes historicae*) entfaltet wurden²⁸⁴. So betont Giovanni Antonio Viperano am Anfang seines

²⁷⁵ „Haec disciplina ad Grammaticam pertinet, quia quidquid dignum memoria est litteris mandatur. Historiae autem ideo monumenta dicuntur, eo quod memoriam tribuant rerum gestarum.“ (Etym. I,41,2) Für diese Einteilung gab es in der Antike schon Vorbilder, so z.B. Cic. de or. 1,187; bzw. Augustin, De musica 2,1. Die Grammatik als eine der septem artes liberales umfaßt aus heutiger Sicht die Sprach- und Literaturwissenschaften. Vgl. Isid. Etym. I,3.

²⁷⁶ Vgl. Goetz, Geschichte, 167-179; bzw. Seiffert, Historia, 239-243.

²⁷⁷ Die Wendung „res gestae“ an Stelle von „historia“, die nicht nur bei Isidor vorkommt, lese ich als Tropus. So auch Seiffert, Historia, 229 Anm. 9; bzw. Goetz, Geschichte, 183 Anm. 81. Anders Engels, Geschichte, 611.

²⁷⁸ Isid. Etym. I,43: „multi enim sapientes praeterita hominum gesta ad institutionem praesentium historiis indiderunt“; vgl. Goetz, Geschichte, 182-188.

²⁷⁹ Heinrich von Huntingdon, Historia Anglorum Prol., S. 2: „Historia igitur praeterita quasi praesentia visui repraesentat; futura ex praeteritis imaginando dijudicat.“ Vgl. Melville, Wozu Geschichte schreiben, 95-108.

²⁸⁰ So beispielsweise Aug. De civ. Dei, XVIII,40; Hugo, Didascalicon III,2. Vgl. Goetz, Historia, 199f. Zur Tatsächlichkeit des Erzählgeschehens in der SCHRIFT vgl. Aug. De civ. Dei XIII,21; XV,27; XVII,3.

²⁸¹ So beispielsweise Thomas von Aquin, STh I q1 a10. Vgl. Seiffert, Historia, 244-257.

²⁸² Vgl. Goetz, Geschichte, 200f.

²⁸³ Cic. de or. 2,36.

²⁸⁴ Vgl. dazu Kessler, Theoretiker humanistischer Geschichtsschreibung; ders., Das rhetorische Modell der Historiographie.

Traktates „De Scribenda Historia Liber“, daß die Geschichte (*historia*) nicht die Tatsache (*res gesta*), sondern die Erzählung der Tatsache (*narratio rei gestae*) sei²⁸⁵. Ihm gilt die Geschichte „als die aufrichtige und einleuchtende Erzählung von Tatsachen, mit dem Zweck, den Umgang mit den Dingen zu lehren.“²⁸⁶ Der Historiograph hat dazu analog der rhetorischen *inventio*, der Auffindung des Redestoffes, eine Auswahl (*delectus*) aus dem überlieferten Material vorzunehmen²⁸⁷. Kriterien hierfür sind die Wahrheit bzw. Wahrscheinlichkeit der überlieferten Tatsachen²⁸⁸ sowie deren Eignung für die jeweilige Lehrabsicht. Bei der Anordnung (*dispositio*) der ausgewählten Tatsachen ist darauf zu achten, daß daraus eine nachvollziehbare, plausible Dramaturgie menschlichen Handelns hinsichtlich Motivation und zeitlicher Abfolge erwächst²⁸⁹. Aus dieser Darstellung des Geschehenen sollen die Leser exemplarisch für die Handlungsmöglichkeiten ihres eigenen Leben lernen können: „Der Geschichtsschreiber (*historicus*) nimmt sich nicht vor, durch die Rede zu erfreuen, was dem Redner und dem Poet aufgetragen ist, sondern Tatsachen (*res gestae*) zu erzählen, die Beispiele (*exempla*) des Handelns sein können.“²⁹⁰

Ich habe eine Kurzgeschichte über die Verwendung des Begriffs „Geschichte“ bzw. „Historie“ mit einer pragmatischen Absicht erzählt²⁹¹. Meine Begriffsverwendungsgeschichte zeigt, daß Menschen in früheren Zeiten kein geschichtliches Geschichtskonzept gekannt haben. Damit wird die Selbstverständlichkeit dieses Geschichtskonzeptes hinterfragt. So halte ich es für problematisch, den geschichtlichen Geschichtsbegriff in die Vergangenheit rückzuprojizieren, also beispielsweise von einem Geschichtsverständnis des Christentums zu sprechen. In der gelesenen SCHRIFT ist von Geschichten im Sinne von Erzählungen geschehener Dinge, niemals aber von der Geschichte als Geschehenszusammenhang die Rede. Darauf hat zu Recht James Barr hingewiesen²⁹². Der griechische Begriff „*historia*“ findet sich im Neuen Testament überhaupt nicht, in

²⁸⁵ Viperano, Kap. I, S. 12.

²⁸⁶ Viperano, Kap. I, S. 13: „(*historia*) sit rerum gestarum ad docendum usum rerum sincera illustrisque narratio“.

²⁸⁷ Vgl. Viperano, Kap. VI, S. 26-30.

²⁸⁸ Vgl. Viperano, Kap. X, S. 42.

²⁸⁹ Vgl. Viperano, Kap. VII-VIII, S. 31-37.

²⁹⁰ Viperano, Kap II, S. 16. Vgl. Kap. I, S. 13f; Kap II, S. 15; Kap III, S. 17-22.

²⁹¹ Damit bin ich dem rhetorischen Geschichtenkonzept, wie es Viperano vorgestellt hat, gefolgt. Im Hinblick auf meine Erzählabsicht habe ich ausgewählt (und dabei mit gutem Grund die Verwendung des Historien-Begriffs bei Polybios außer acht gelassen). Im 18. Jahrhundert ist für eine Geschichte mit lehrhafter Absicht die Wendung „pragmatische Geschichte“ geprägt worden. Vgl. Hahn, *Geschichte, pragmatische*.

²⁹² Barr, *The Concepts of History and Revelation*, 69. Anders als James Barr oder Dietrich Ritschl halte ich es dennoch für angebracht, die Erzählungen in der SCHRIFT als Geschichten im Sinne der *historiae divinae* zu bezeichnen und nicht nur umgangssprachlich als *Stories*.

der Septuaginta wird er nur in den deuterokanonischen Schriften (Est 8,12g; 2Makk 2,24.30.32) bzw. in den Apokryphen (4 Makk 3,19) jeweils im rhetorischen Sinne verwendet²⁹³. An Stelle eines Kollektivsingulars „die Geschichte“ als chronologisierten Geschehenszusammenhang ist in der SCHRIFT von der Weltzeit, dem aion (haolam/saeculum), zu lesen. Menschen finden sich also nicht in einer sich selbst fortschreibenden Geschichte, sondern in dieser Weltzeit (haolam hase/ho aion houtos) wieder, in Erwartung der künftigen Weltzeit(en) (ho aion mellon, ho aion ho erchomenos)²⁹⁴. Nur wo man als Leser selbst den geschichtlichen Geschichtsbegriff investiert, kann man hierbei von einem apokalyptischen Geschichtsverständnis in der SCHRIFT sprechen.

Ich halte es für angebracht, im theologischen Sprachgebrauch auf den Kollektivsingular „die Geschichte“ und deren Derivate wie „geschichtlich“ oder „Geschichtlichkeit“ grundsätzlich zu verzichten. An Stelle einer „Geschichte“ kann in der Gottesrede ohne weiteres der überkommene Begriff der Weltzeit (aion/saeculum) verwendet werden. Drei Gründe lassen sich für einen theologischen Verzicht auf den geschichtlichen Geschichtsbegriff nennen. Einen Grund hierfür habe ich bereits mit der fehlenden Entsprechung zur gelesenen SCHRIFT genannt. Einen weiteren Grund sehe ich darin, daß sich die *historia divina* der SCHRIFT nicht mit den Profanhistorien zu einer Universalgeschichte der Menschheit fusionieren läßt. Die Dramaturgie einer solchen Universalgeschichte läßt göttliches und menschliches Handeln nicht zueinander finden. So hat Gerhard Sauter zurecht auf die Aporie „Gott und Geschichte“ hingewiesen. Seinen Worten zufolge „ist es uns versagt, Gott mit der Geschichte gleichzusetzen, also von irgendwelchen Erlebnissen, die wir innerhalb eines geschichtlichen Zusammenhanges verstehen, auf Gott zu schließen. Gott ist nicht mit irgendeinem Ereignis verrechenbar, auch nicht mit dem Zusammenhang, in dem es steht.“²⁹⁵ „Bruchstücke und Fragmente von Geschichten und ihr Neben- und Gegeneinander statt *der* sogenannten Geschichte, die alles einzuordnen erlaubt: darin drückt sich theologisch aus, daß ‚Gott‘ nicht der Inbegriff für alles ist, was geschieht. Die verschiedenen und allzuoft konträren Geschichten können nicht zusammengedacht werden, es sein denn in einer zwanghaften Vorstellung *einer* Geschichte, die dann das Raster für alle weiteren Beobachtungen und Erklärungen bieten soll.“²⁹⁶ Der dritte Grund

²⁹³ In 2 Makk 2,14-32 reflektiert der Verfasser über die Aufgabe des Geschichtschreibens.

²⁹⁴ Vgl. dazu Bauer, Wörterbuch, Sp. 51-54.

²⁹⁵ Sauter, Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie, 241.

²⁹⁶ Sauter, Einführung in die Eschatologie, 160f. Ähnlich Mildenberger, Biblische Dogmatik 1, 160-167. Insofern ist die strikte Trennung zwischen einer *historia divina* und einer *historia humana*, die Bodin in seiner „*Methodus ad facilem historiarum cognitionem*“ vorgenommen hat, immer noch gültig.

für den Verzicht auf den geschichtlichen Geschichtsbegriff ist die Fiktivität einer (Universal)-Geschichte²⁹⁷. Es existiert kein chronologischer Geschehenszusammenhang, der erforscht werden kann. Vergangene Ereignisse, Geschehnisse bzw. Tatsachen sind niemanden gegenwärtig. Im gegenwärtigen Rückblick kann keine unmittelbare Einsicht in das Geschehene gewonnen werden. Von Rankes bekanntes (im Anschluß an Thukydides gebildetes) Diktum, die Historie müsse zeigen, „wie es eigentlich gewesen (ist)“, übersieht den Status der Vergangenheit. Tatsachen (*res gestae*) sind immer beobachtungs- bzw. erzählabhängig gehalten, da sie für sich nicht bestehen können. Sie sind eben keine Substanzen. Die Gesamtheit der Tatsachen läßt sich nicht halten, schließlich ist das Geschehene geschehen, gehört damit der Vergangenheit an und obliegt dem Erinnern bzw. dem Vergessen. So haben wir es immer nur mit überlieferten, geschriebenen Geschichten zu tun. Um vergangene Geschehnisse neu erzählen zu können, bleibt man an die Lektüre von Geschichten und anderer schriftlicher Zeugnisse gebunden²⁹⁸. Aus der Lektüre von Geschichten und deren selektiven Beurteilung schreibe ich eine neue Geschichte²⁹⁹. Dabei wird jedoch nicht eine vorgegebene Menge von zufällig überlieferten Ereignissen (Fakten) aneinandergereiht. Vielmehr werden unter einer selbstgewählten Plotstruktur bzw. Dramaturgie des Geschichtsschreibers die überlieferten Ereignisse in eine zeitliche Abfolge gebracht. Der Geschehenszusammenhang ist also nicht vorgegeben, sondern wird narrativ hergestellt. Die jeweilige Geschichte verdankt sich der narrativen Konstruktion ihres Schreibers, mit den Worten Keith Jenkins, eines Historikers gesprochen: „Historie bleibt unvermeidbar ein personales Konstrukt, eine Manifestation der Perspektive des Historikers als eines Erzählers.“³⁰⁰ So können denn auch einer Ereignisfolge mittels unterschiedlicher Plotstrukturen verschiedene Bedeutungen zugewiesen werden³⁰¹. Geschichte wird gemacht, nicht etwa durch Staatsmänner, Feldherrn, Erfinder oder Reformen als deren Protagonisten, sondern durch Geschichtsschreiber, die in ihrer Geschichte die Plotstrukturen mit Rollenzuweisungen festlegen.

²⁹⁷ Vgl. Mildenerger, *Biblische Dogmatik* 1, 168-173.

²⁹⁸ Auch die Archäologie liefert keine „geschichtlichen“ Daten, sondern nur Indizien für die Plausibilität der eigenen Erzählung.

²⁹⁹ Nur für eine „Zeitgeschichte“ kann neben der Lektüre von Geschichten auf Augenzeugenbefragungen oder eigene Erinnerungen zurückgegriffen werden.

³⁰⁰ Jenkins, *Re-Thinking History*, 12. Vgl. Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte*; White, *Der historische Text als literarisches Kunstwerk*; bzw. Jauß, *Der Gebrauch der Fiktion in Formen der Anschauung und Darstellung der Geschichte*.

³⁰¹ Als Beispiel sei auf die konfessionell geprägte Reformationsgeschichtsschreibung verwiesen.

3.5.2 Die Beglaubigung

Die allgemeine Rhetorik sucht nicht zu überreden, sondern zu überzeugen³⁰². Angesagt ist daher keine selbstgefällige Beredsamkeit, sondern Überzeugungsarbeit. Nach Aristoteles stellt die Rhetorik das Vermögen (dynamis) dar, bei jedem Sachverhalt das darin enthaltene Glaubliche bzw. Glaubenerweckende (pithanon) zu erkennen³⁰³. Man könnte bei der Rhetorik also auch von einer „Pistologie“ sprechen. Die Leitfrage, die sich ein Redner zu stellen hat, lautet: Wie kann ich einen vorgegebenen Sachverhalt oder eine bestimmte Sachaussage anderen glaubhaft machen? Wenn der betreffende Sachverhalt von vornherein offensichtlich wäre, würde sich die rhetorische Aufgabe einer Beglaubigung erübrigen. In diesem Zusammenhang läßt sich die Definition des Glaubens im Brief an die Hebräer anführen: Der Glaube ist „*ein Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht*“³⁰⁴. Dinge, die nicht offensichtlich sind, können nur geglaubt werden. Dieser Glaube ist jedoch nicht gegeben, sondern muß erst bewerkstelligt werden.

Wie jede andere Rede zielt auch die gute Gottesrede auf Glauben. Nun ist allerdings der Glaubensbegriff im theologischen Sprachgebrauch meist soteriologisch spezifiziert, Glaube wird mit Bezugnahme auf die gelesene SCHRIFT als Heilsglaube verstanden: „*Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat.*“³⁰⁵ Oder - der gelesenen SCHRIFT zufolge - aus dem Munde Jesu: „*Dein Glaube hat dich gerettet.*“³⁰⁶ Somit scheinen der rhetorische und der theologische Glaubensbegriff nicht miteinander vereinbar zu sein. In der Tat gilt der Heilsglaube nicht etwa einer menschenmöglichen Gottesrede, sondern allein Gottes Wort bzw. Gottes Taten. So schreibt ja auch der Apostel Paulus: „*Wenn du mit deinem Mund bekennst, daß Jesus der Herr ist, und in deinem Herzen glaubst, daß ihn Gott von den Toten auferweckt hat, so wirst du gerettet.*“³⁰⁷ Der Heilsglaube gilt Gottes Wort und verdankt sich Gottes Werk, das dem Heiligen Geist zugeschrieben wird³⁰⁸. „*Niemand kann Jesus den Herrn nennen außer*

³⁰² Wo in lateinischen Texten das Nomen „persuasio“ oder das Verb „persuadere“ verwendet wird, habe ich dies generell mit „Überzeugung“ bzw. „überzeugen“ übersetzt, da „Überredung“ bzw. „überreden“ im Deutschen eine pejorative Konnotation besitzt. Kants Versuch einer formalen Unterscheidung zwischen „Überredung“ und „Überzeugung“ in seiner Kritik der reinen Vernunft (B 848f) überzeugt nicht, da das Kriterium des „objektiven Grundes“ für kontingente Sachverhalte nicht stichhaltig sein kann.

³⁰³ Arist. Rhet. I,2,1.

³⁰⁴ Hebr 11,1.

³⁰⁵ 1. Joh 5,4.

³⁰⁶ Mk 5,34p; 10,52p; Lk 7,50; 17,19.

³⁰⁷ Röm 10,9.

³⁰⁸ Vgl. die Auslegung zum dritten Glaubensartikel in Luthers Kleinem Katechismus (BSLK 511f). Die Geistgewirktheit des Heilsglaubens steht einer allzu selbstverständlichen Rede vom

durch den heiligen Geist.“³⁰⁹ Von daher bedarf der Heilsglaube keiner menschlichen Beglaubigung, er kann nicht rhetorisch bewerkstelligt werden. Dies entspricht einem Grundsatz unserer evangelischen Lehre von der Rechtfertigung: Menschenwerk verschafft sich kein Heil bei Gott³¹⁰. *„Aus Gnade nämlich seid ihr selig geworden durch Glauben, und das nicht aus euch: Gottes Gabe ist es, nicht aus Werken, damit sich nicht jemand rühme.“*³¹¹

Der Heilsglaube wird nicht rhetorisch bewerkstelligt; er ist jedoch an die Verkündigung des Evangeliums gebunden: *„So kommt der Glaube aus dem Hören, das Hören aber durch das Wort Christi.“*³¹² Im Augsburger Bekenntnis wird dies im fünften Artikel „Vom Predigtamt“ ausgesprochen: *„Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament gegeben, dadurch er als durch Mittel den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wenn er will, in denen, so das Evangelium hören, wirkt“*³¹³. Gott gibt seinen Geist oder Gnade nicht anders als durch oder mit dem äußeren Wort, das vorangeht³¹⁴. Dabei sind die gute Gottesrede und das Wort Gottes miteinander verschränkt, wie es auch der Apostel Paulus anspricht: *„Und darum danken wir auch Gott ohne Unterlaß dafür, daß ihr das Wort der göttlichen Predigt, das ihr von uns empfangen habt, nicht als Menschenwort aufgenommen habt, sondern als das, was es in Wahrheit ist, als Gottes Wort, das in euch wirkt, die ihr glaubt.“*³¹⁵ Nur im Medium der menschenmöglichen, guten Gottesrede wird von Gott der Heilsglaube an sein Wort gewirkt. Dazu ist es erforderlich, daß der guten Gottesrede Glauben geschenkt wird. Der gottgewirkte Heilsglaube hat seinen Anhalt im Glauben, den die gute Gottesrede findet. Dadurch ergibt sich wie bei der Rhetorik eine „pistologische“ Anforderung an die Theologie. Die gute Gottesrede muß so gehalten sein, daß sie glaublich ist. Darin unterscheidet sie sich nicht von anderen Reden.

In der Beglaubigung (pistis/probatio), die in der Rhetorik als dritter Teil der Gerichtsrede verortet ist, kommt die Überzeugungsarbeit zur Geltung. Dabei lassen sich zwei Arten der Beglaubigung unterscheiden³¹⁶. Die vorgegebenen, offensichtlichen Beglaubigungen (pisteis atechnoi/probationes inartificiales) bedürfen keiner „technischen“ Anleitung, um sie zur Geltung zu bringen. Sie müssen in der Argumentation nur angeführt werden. Als Beispiele aus der

„christlichen Glauben“ entgegen. Bei einer reifizierenden Redeweise von *dem* Glauben besteht die Gefahr seiner Vergötzung.

³⁰⁹ 1. Kor 12,3. Vgl. Röm 8,16.

³¹⁰ Vgl. CA XX,9-14 (BSLK 76f).

³¹¹ Eph 2,8f.

³¹² Röm 10,17.

³¹³ CA V,1f (BSLK 58).

³¹⁴ ASm III. Art. 8,3 (BSLK 453f). Vgl. CA V,4 (BSLK 58).

³¹⁵ 1. Thess 2,13. Vgl. 1. Petr 4,11.

³¹⁶ Arist. Rhet. I,2,2; Cic. de or. 2,116; Quint. V,1,1.

Gerichtsrede nennt Aristoteles Zeugenaussagen, peinliche Befragungen (Folter) und Urkunden. Demgegenüber werden die kunstgemäßen Beglaubigungen (pisteis entechnoi/probationes artificiales) mittels methodischer Anleitung durch unser Vermögen erst besorgt bzw. gefunden.

3.5.2.1 Die Formen der kunstgemäßen Beglaubigungen

Im Anschluß an die Dialektik teilt Aristoteles die kunstgemäßen Beglaubigungen wiederum in zwei Grundformen ein: das Beispiel (paradeigma/exemplum) und das rhetorische Schlußverfahren (enthymema/ratiocinatio)³¹⁷. Das Beispiel stellt einen Analogieschluß dar, indem Induktion und Deduktion miteinander verknüpft sind: „Das bzw. die angeführten Beispiele legen den Hörern nahe, daraus induktiv eine allgemeine Regel oder Gesetzmäßigkeit zu bilden, von der dann deduktiv auf denjenigen Einzelfall zu schließen ist, der in der Rede den Beweisgegenstand bildet.“³¹⁸ Darüber hinaus kann das Beispiel auch eine didaktische Aufgabe wahrnehmen, indem es schwierige oder allgemein unbekanntes Sachverhalte veranschaulicht. Nach seinem Wirklichkeitsgehalt wird das Beispiel entweder als Historie oder als Poesie, die sich wiederum in das Gleichnis (parabole/similitudo) und in die Fabel (logos/fabula) untergliedert, bestimmt³¹⁹.

Als Beispiel gilt auch ein Argument, das von außen herangetragen und durch eine fremde Autorität, sei es einer Person oder eines Textes, gestützt wird³²⁰. So schreibt Cicero:

„Diese Argumentationsweise also, die man ‚kunstlos‘ nennt, fußt wesentlich auf dem Beleg (testimonium). ‚Beleg‘ nenne ich in diesem Zusammenhang alles, was von irgendeinem äußeren Sachverhalt hergenommen wird, um Glaubwürdigkeit herzustellen. Es ist dabei von nicht geringem Gewicht für den Beleg, von welcher Art die zitierte Person ist; denn um Glaubwürdigkeit herzustellen, muß man Autorität aufsuchen (ad fidem enim faciendam auctoritas quaeritur). Autorität erwirbt man sich entweder durch Naturtalent oder durch dauernde Bewährung.“³²¹

³¹⁷ Arist. Rhet. I,2,8; II,20,1.

³¹⁸ Klein, Beispiel, Sp. 1433. In Arist. Rhet. I,2,8 wird das Beispiel als rhetorische Induktion (rhetorike epagoge) bestimmt, was jedoch unter logischen Gesichtspunkten unzureichend ist.

³¹⁹ Arist. Rhet. II,20,2-8; Quint. V,11,17-29.

³²⁰ Cic. de inv. I,30,49; Cic. de or. 2,173; Quint V,11,36-44.

³²¹ Cic. top. 19,73. Wenn Augustin von sich sagt: „ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas.“ (contra ep. Manich. 5,6; zitiert nach Loofs, Leitfaden, 295), redet er damit nicht einem Fideismus das Wort, sondern nennt eine Autoritätsbeglaubigung.

Die klassische Autoritätsbeglaubigung der guten Gottesrede ist der SCHRIFT-Beweis, der trotz moderner Bibelkritik immer noch Anwendung findet. Durch die mannigfache SCHRIFT-Lektüre erfährt die SCHRIFT eine „erlesene“ Autorität, der kein anderer Autor oder Text gleichkommt. Der SCHRIFT-Beweis dient als Beglaubigung der eigenen Gottesrede³²², er kann jedoch kein zwingender, apodeiktischer Wahrheitsnachweis sein. Neben der SCHRIFT können für eine Autoritätsbeglaubigung auch die Bekenntnisschriften, die Kirchenväter (patres), die reformatorischen Väter, die evangelischen Väter (in verba magistri) oder gegenwärtig allgemein geachtete Christinnen und Christen herangezogen werden.

Wo in der guten Gottesrede von Menschen das rechte Tun oder Verhalten eingefordert werden soll, lassen sich Beispiele auf Personen hin ausrichten. So sagt der Apostel Paulus seinen Lesern: „*Ich ermahne euch also: Folgt meinem Beispiel.*“³²³ Personalisierte Beispiele werden als Bilder (eikona/imagines) bezeichnet³²⁴. Wenn sie Tugenden verkörpern (imagines virtutum), dann können sie uns als Vorbilder (typoi) gelten³²⁵. In diesem Zusammenhang möchte ich an die „*Wolke von Zeugen*“³²⁶ - sowohl die Väter und Mütter der SCHRIFT³²⁷ als auch die Heiligen der Kirche - erinnern, die sich als Vorbilder des Glaubens und der guten Werke anführen lassen³²⁸.

Nach Aristoteles ist das rhetorische Schlußverfahren, das Enthymem, die bedeutendste Beglaubigung, „denn wir glauben da am meisten, wo wir annehmen, daß etwas bewiesen sei“³²⁹. Im Unterschied zum wissenschaftlichen (epistemischen) Syllogismus wird das Enthymem nur auf kontingente, so als auch anders mögliche Sachverhalte angewandt³³⁰. Außerdem sind die Prämissen (protaseis) des rhetorischen Enthymems nicht allgemeingültig-notwendig bzw. nicht selbstevident. Entweder basieren sie auf allgemeinen Ansichten (endoxa) und gelten nur als wahrscheinlich (eikota)³³¹, oder sie sind augenscheinliche Zeichen (semeia/signa), Indizien (indicia) bzw. Spuren (vestigia), die nur fallweise zwingend (tekmeria/signa necessaria) sein können³³². Schließlich werden

³²² Vgl. Apg 17,2-4; 18,28.

³²³ 1. Kor 4,16. Vgl. 1. Kor 11,1; Gal 4,12; Phil 3,17; 4,9; 1. Thess 1,6; 2. Thess 3,7.9; Eph 5,1; Hebr 6,12; 13,7.

³²⁴ Rhet. ad Her. IV,49,62; Quint. V,11,24; Barthes, Die alte Rhetorik, 58f.

³²⁵ Vgl. Phil 3,17; 1. Thess 1,7; 2. Thess 3,9; 1. Tim 1,16; 4,12; 2. Tim 1,12; Tit 2,7; 1. Petr 5,3.

³²⁶ Hebr 12,1.

³²⁷ Vgl. Hebr 11,1-40.

³²⁸ Vgl. CA XXI,1 (BSLK 83b); AC XXI,4-7 (BSLK 317f).

³²⁹ Arist. Rhet. I,1,11.

³³⁰ Arist. Rhet. I,2,12-15.

³³¹ Arist. Top. I,1 (100a 25 - 100b 23); bzw. Arist. Rhet I,2,15.

³³² Arist. Rhet. I,2,16-18.

beim Enthymem nicht alle Prämissen angeführt, sondern nur diejenigen, die für die Zuhörer angemessen sind³³³. Eine Sonderform des Enthymems stellt der Sinnspruch (gnome/sententia) dar³³⁴. Er ist eine allgemeingehaltene Erklärung (apophansis peri katholou), der als Schlußfolgerung (symperasma) durch die Hinzufügung einer Begründung (aitia) oder eines Nachsatzes (epilog) zu einem Enthymem vervollständigt werden kann³³⁵.

Es wird seit Kant immer wieder behauptet, daß sich die klassischen Gottesbeweise gegenwärtig nicht mehr führen lassen. Dies ist freilich so nicht richtig. In der Tat können Gottesbeweise nicht als wissenschaftliche, apodeiktische Syllogismen gelten, da ihre Prämissen nicht allgemeingültig-notwendig sind. Als Enthymemata, deren Prämissen auf allgemeinen Ansichten (endoxa) beruhen, sind die klassischen Gottesbeweise jedoch keineswegs hinfällig. In der guten Gottesrede, insbesondere innerhalb der Apologie, dürfen Gottesbeweise geführt werden, da sie für viele Zuhörer einfach überzeugend sind. Als besonders geeignet scheinen mir immer noch die fünf Beweisgänge (quinque viae probari) des Thomas von Aquin zu sein³³⁶.

Neben dem rhetorischen Schlußverfahren und dem Beispiel hat Quintilian - im Unterschied zu Aristoteles - die Zeichen (semeia/signa) als eigene Form der Beglaubigung bestimmt³³⁷. Auch für die gute Gottesrede sind augenscheinliche Zeichen als Beglaubigungen in Betracht zu ziehen. Schließlich lesen wir in der SCHRIFT, daß Gott selbst für die Gottesrede immer wieder Beglaubigungszeichen gewährt und gewirkt hat³³⁸. Derartige Zeichen wurden - der gelesenen SCHRIFT zufolge - auch von den Zuhörern Jesus erwartet und gefordert³³⁹. Zwei Arten von Beglaubigungszeichen lassen sich unterscheiden: das vorhandene Zeichen aus dem Buch der Natur, welches vom Redner nur aufgegriffen und angezeigt werden muß³⁴⁰, und das vom Redner selbst vorgeführte Zeichen,

³³³ Arist. Rhet. I,2,13; II,22,3. In scholastischen Logikschriften wird das Enthymem im Anschluß an Quint. V,10,3 als syllogismus imperfectus bezeichnet. Vgl. Kondakow, Wörterbuch der Logik, 144f.

³³⁴ Die Sentenz wird nicht nur als Beglaubigungsform, sondern auch als Redeschmuck bestimmt. Vgl. Quint. VIII,5; Lausberg, Elemente, 130f.

³³⁵ Arist. Rhet. II,21,1f.7; bzw. III,17,17. Vgl. Ueding/Steinbrink, Grundriß, 268-271.

³³⁶ STh I q 2 a 3 (ex parte motus, ex ratione causae efficientis, ex possibili et necessario, ex gradibus qui inveniuntur, ex gubernatione rerum). Cunningham, Faithful Persuasion, 79, weist zu Recht darauf hin, daß die Geltung der Gottesbeweise jeweils an einen bestimmten rhetorischen Kontext gebunden ist.

³³⁷ Quint. V,9,1f.

³³⁸ Vgl. 2. Mose 4,8; 7,3ff; 10,2; 4. Mose 14,11.22; Mk 16,20; Apg 14,3; Röm 15,19; 2. Kor 12,12; Hebr 2,4 u.ö.

³³⁹ Vgl. Mk 8,11f par; Lk 11,29 par; Joh 2,18; 4,48; 6,30; 7,31.

³⁴⁰ Vgl. Mt 16,2f.

gemeinhin als Wunder (teras/dynamis/miraculum) bezeichnet³⁴¹. Als ein mögliches Beispiel für ein vorhandenes Natur-Zeichen, das in der Gottesrede angezeigt werden kann, nenne ich die über 4000 Jahre alte Eibe in Balderschwang im Allgäu. Sie weist darauf hin, daß Gott seine Schöpfung über all die Jahre und Jahrhunderte hinweg erhalten hat. Gegenwärtig werden solche Natur-Zeichen vor allem in Symbol- und Gegenstandsmeditationen aufgenommen. Bei den wunderhaften Zeichen verweise ich auf Heilungswunder³⁴² und Prophezeiungen³⁴³, wie sie im Rahmen charismatischer und pfingstlerischer Evangelisationen geschehen. Ich möchte meine Skepsis über dauerhafte Heilungserfolge bei solchen Veranstaltungen nicht verhehlen, kann diese jedoch nicht von vornherein ausschließen. Für manche Menschen sind wunderhafte Zeichen für ihren Glauben entscheidend. So sagt ja Jesus der gelesenen SCHRIFT zufolge: „*Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr nicht.*“³⁴⁴ Bei aller Wertschätzung dürfen Beglaubigungszeichen jedoch nicht überschätzt werden. Für die gute Gottesrede kann es keine zwingenden Zeichen (tekmeria/signa necessaria)³⁴⁵ geben. Jesus selbst hat mit den Zeichen, die er wirkte, nur fallweise Glauben gefunden³⁴⁶. Außerdem können Zeichen mißverstanden werden. Der gelesenen SCHRIFT zufolge wurden Paulus und Barnabas in Lystra als Hermes und Zeus verehrt, nachdem Paulus auf wundersame Weise einen gelähmten Mann geheilt hatte³⁴⁷. Schließlich können Zeichen und Wunder auch von Lügnern gewirkt werden, wovor uns Jesus - der gelesenen SCHRIFT zufolge - selbst warnt: „*Wenn dann jemand zu euch sagen wird: Siehe, hier ist der Christus! siehe, da ist er!, so glaubt es nicht. Denn es werden sich erheben falsche Christusse und falsche Propheten, die Zeichen und Wunder tun, so daß sie die Auserwählten verführen würden, wenn es möglich wäre.*“³⁴⁸

3.5.2.2 Die Topik (Dogmatik)

³⁴¹ Der Redner kann Wunder im Namen Jesu nur vorführen, nicht aber bewirken (vgl. Apg 3,6; 4,30). Schließlich ist es Gott selbst, der die Wunder wirkt. Vgl. Mk 16,20; Apg 14,3; 15,12; Röm 15,19; Hebr 2,4.

³⁴² Vgl. Apg 9,36-43.

³⁴³ Vgl. 1. Kor 14,24f. Bei Quintilian (V,7,35f) wird die Geltung göttlicher Zeugnisse in Gestalt von responsa, oracula und omina erörtert.

³⁴⁴ Joh 4,48.

³⁴⁵ Vgl. Quint. V,9,3-7; Arist. Rhet. I,2,16f; Lausberg, Handbuch, 195f; Ueding/Steinbrink, Grundriß, 266.

³⁴⁶ Vgl. Joh 2,23; 12,37.

³⁴⁷ Apg 14,8-18.

³⁴⁸ Mk 13,21f. Vgl. Mt 7,22 par; 2. Thess 2,9f; Offb 13,13f. Bei den evangelischen Vätern werden die Wunder als Beglaubigungszeichen geringgeschätzt. Vgl. Luthard, Kompendium, 99f; Gerhard, Loci, Loc. XXII, §§ 276-278.

Was in der guten Gottesrede geltend gemacht werden kann, muß nicht jedesmal von neuem durch die SCHRIFT-Lektüre aufgefunden werden. Ebenso wie die allgemeine Rhetorik verfügt auch die Theologie über Gemeinplätze (*loci communes*), die in jeder Argumentation angeführt werden können³⁴⁹. Da diese theologischen Gemeinplätze aus der kirchlichen SCHRIFT-Lektüre erwachsen sind, lassen sie sich mit gutem Grund anführen³⁵⁰. Freilich können sie nur als allgemeine Ansichten (*endoxa*) der Theologie, nicht aber als selbstevidente, wissenschaftliche Prinzipien gelten. Theologische Gemeinplätze werden in einer Topik (*topica*) gesammelt aufgeführt, die wir üblicherweise als „Dogmatik“ bezeichnen. Demzufolge ist eine Dogmatik weder ein Katechismus, der kirchliche Glaubensartikel (*articuli fidei*) enthält, noch ein Theoriewerk, das einen besonderen, christlichen Gottesgedanken entfaltet und „bewahrheitet“³⁵¹.

Wenn der Aufbau verschiedener Dogmatiken miteinander verglichen wird, lassen sich unschwer Übereinstimmungen in der Anordnung der einzelnen Gemeinplätze erkennen. Dies darf jedoch nicht dazu verleiten, diesen Topiken eine natürliche Ordnung (*ordo naturalis*) zu unterstellen³⁵². Auch wenn Dogmatiken meist „chronologisch“ geordnet, disponiert sind, so dürfen wir dennoch für unsere eigene Gottesrede jeweils eine andere Reihenfolge eingehen bzw. eine Auswahl treffen³⁵³. Dies empfiehlt sich beispielsweise für die mehrgliedrige Heilsordnung (*ordo salutis*) in den Topiken der jüngeren evangelischen Väter, in denen die Gnadenzuwendung des Heiligen Geistes (*gratia spiritus sancti applicatrix*) gegenüber den Menschen in eine scheinbar einforderbare Abfolge menschlicher Heilsaneignung gebracht wird³⁵⁴. Die einzelnen theologischen

³⁴⁹ Außer den material gehaltenen Gemeinplätzen kennt die allgemeine Rhetorik auch methodische Suchformeln (*topoi enthymematos*), die zur Auffindung jeweils passender Argumente oder Beweisschlüsse anleiten. Vgl. Arist. Rhet. II,22,10-23,29; Cic. de or. 2,162-173; Quint. V,10,20-99; Ueding/Steinbrink, Grundriß, 234-253.

³⁵⁰ Das heißt jedoch nicht, daß die gute Gottesrede im extensiven „Abgrasen“ theologischer Gemeinplätze besteht, wie dies in evangelischen Lehrpredigten der Barockzeit vollzogen worden ist. Als Beispiel hierfür nenne ich eine fünfzig Druckseiten umfassende Predigt Jakob Fuseneggers, die dieser am Pfingstfest 1657 über die Epistel Apg 2,1-13 anlässlich einer „Mohrentaufe“ in der Lindauer Kirche St. Stephan gehalten hatte.

³⁵¹ Karl Barth, Kirchliche Dogmatik I/1, 301 spricht von der Dogmatik als Kunst: „Dogmatik ist tatsächlich eine *ars* unter anderen *artes*, lehrbar und lernbar wie diese, aber nun eben diejenige ‚Kunst‘, deren Gesetz uns an die Heilige Schrift als an das für sie entscheidende Kriterium verweist, ohne dessen Geltung und Respektierung sie Puscherei wird.“

³⁵² Zur rhetorischen Unterscheidung zwischen einem *ordo naturalis* und einem *ordo artificialis* (*oikonomia*) vgl. Cic. de or. 2,307f; Ueding/Steinbrink, Grundriß, 211f.

³⁵³ Zu den Dispositionsproblemen herkömmlicher Dogmatiken vgl. Mildenerger, Biblische Dogmatik 1, 227-247.

³⁵⁴ Vgl. Mildenerger, Biblische Dogmatik 2, 203-210. Auch Schmid (Dogmatik, 261-263) sieht diese Anordnung kritisch.

Loci sind immer wechselseitig anschluss- und übergangsfähig gehalten. So kann und darf ich von einer zukünftigen, gottgewollten Weltauflösung (*annihilatio seu consummatio mundi*) und zugleich von einer gegenwärtigen, gottgewollten Erhaltung der Schöpfung (*conservatio creaturarum*) sprechen.

Vermittlung und Erweiterung der theologischen Gemeinplätze übernimmt die systematische Theologie. Diese Aufgabe beinhaltet auch das Ausscheiden oder Hinterfragen überkommener Gemeinplätze, wenn diese in der Gegenwart nicht mehr als SCHRIFTgemäß beurteilt werden³⁵⁵. Allerdings kann sich manche Diskreditierung überkommener Gemeinplätze als verfehlt erweisen. So führt beispielsweise Pannenberg in seiner dreibändigen „Systematischen Theologie“ den überkommenen Gemeinplatz „Von den bösen Engeln“ (*De angelis malis*)³⁵⁶ nicht an. Man kann vermuten, daß für ihn wie auch für andere gelehrte Theologinnen und Theologen die Person des Teufels unvorstellbar und damit „u-topisch“ ist³⁵⁷. Nun ist aber gerade der Teufel gegenwärtig sowohl unter Christen als auch unter Heiden neu im Gespräch, wobei er häufig als eigenmächtiger Gegenspieler Gottes dargestellt wird. Satansreden (*Satanologien*) oder Teufelsvisionen lassen sich durch psychologische Erklärungen nicht ohne weiteres „wegrationalisieren“. Eine theologische Sprachlosigkeit gegenüber der Person des Teufels hat ihre Folgen, da sie in Sachen Teufelsängsten weder an noch zusprechend ist. Nur eine Gottesrede, die um die Stellung des Teufels als gefallenen Engel weiß und die Ohnmacht des Teufels gegenüber Gott anspricht, kann verfehlten Satansreden oder Teufelsängsten begegnen.

In diesem Zusammenhang läßt sich das moderne Subjektivitätsdenken hinterfragen³⁵⁸. Ich halte seine Anwendung innerhalb der Theologie für wenig geeignet, da es die überkommenen Gemeinplätze nicht unterschieden halten kann. Statt dessen werden die Gemeinplätze auf ein religiöses bzw. gläubiges Subjekt zentriert, so daß letztendlich eine „Einörtlichkeit“ (*Hentopie*) an die Stelle einer Lehre von verschiedenen Orten (*Topik*) tritt.

3.5.2.3 Die Erweiterung

Die Erweiterung (*auxesis/amplificatio*) kann sowohl der Beglaubigung³⁵⁹ als auch der sprachlichen Ausformulierung³⁶⁰ zugeordnet werden. Sie ist „ein Ver-

³⁵⁵ Vgl. Mildenerger/Assel, Grundwissen, 29f.

³⁵⁶ Vgl. Hutter, Compendium, Loc. V, S. 21-24; Schmid, Dogmatik, 134-149.

³⁵⁷ Anders dagegen Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, 118-121; ders., Sthenographie und Euryalistik, 63-71.

³⁵⁸ Vgl. Mildenerger/Assel, Grundwissen, 45-50.

³⁵⁹ So Arist. Rhet. II,26,1. Vgl. Ueding/Steinbrink, Grundriß, 271-273; Lausberg, Handbuch, 220-227.

fahren, einem Argument oder dem Teil einer Rede mit Worten oder Gedanken zusätzliches Gewicht zu geben, so daß sie an Überzeugungskraft und affektiver Wirkung gewinnt.“³⁶¹ Im Anschluß an Quintilian lassen sich vier Möglichkeiten der Erweiterung anführen: die Steigerung (*incrementum*), der Vergleich (*comparatio*), die Schlußfolgerung (*ratiocinatio*) und die Häufung (*congeries*). Die Steigerung „bedeutet die Vergrößerung einer Sache sowohl durch die in Stufen aufsteigende Setzung als auch durch die in Stufen aufsteigende Benennung der res: der Redner steigert also res und verba. Der zu amplifizierende Gegenstand wird dabei in den entsprechenden verba auf die oberste Stufe gesetzt.“³⁶² Der Vergleich „ist ein »Überbietungsschema«, indem ein bereits einen hohen Grad realisierendes (historisches, literarisches oder fiktives) exemplum durch die nunmehr zu behandelnde Sache überboten wird“³⁶³. Die Schlußfolgerung legt „den Zuhörern durch die Amplificatio der Begleitumstände eines Ereignisses den Schluß nahe, wie bedeutend dieses folglich sein müsse.“³⁶⁴ Schließlich besteht die Häufung aus einer Reihung mehrerer synonyme Worte und Sätze, die den betreffenden Sachverhalt verbal verstärkt.

Für die gute Gottesrede möchte ich auf Verfehlungen (*vitia*) bei Erweiterungen hinweisen. Wir sind leicht geneigt, Worte der SCHRIFT auf SCHRIFT-externe Gemeinplätze hin zu erweitern, von denen wir annehmen, daß sie gegenwärtig ansprechender sind oder sich größerer Zustimmung erfreuen³⁶⁵. Bei derartigen Erweiterungen können jedoch leicht grundlegende Bedeutungsunterschiede zwischen den SCHRIFT-Worten und anderen Begriffen mißachtet werden. So läßt sich beispielsweise die Frage nach der Rechtfertigung des sündigen Menschen vor Gott nicht ohne weiteres mit der sogenannten „Sinnfrage“ gleichsetzen, bleibt doch die Sinnfrage letztendlich bei der Erkenntnis des Menschen stehen. Nur das zählt, was man selbst als sinnvoll (anerkennen kann)³⁶⁶. Wenn innerhalb der guten Gottesrede auf externe Gemeinplätze nicht verzichtet werden soll, muß sich das Amplifikationsverhältnis umkehren. Die anderen Begriffe sind also auf die Worte der SCHRIFT hin zu erweitern. Die sogenannte Sinnfrage läßt sich in der guten Gottesrede aufnehmen, wenn sie beispielsweise auf die Frage nach der

³⁶⁰ So Cic. de or. 3,104-108; Cic. or. 36,125f; Quint. VIII,4,1-29.

³⁶¹ Bauer, Amplificatio, Sp. 445.

³⁶² Ueding/Steinbrink, Grundriß, 272.

³⁶³ Lausberg, Elemente, 37.

³⁶⁴ Bauer, Amplificatio, Sp. 447.

³⁶⁵ Zur (ciceronischen) Erweiterung auf Gemeinplätze hin vgl. Lausberg, Handbuch, 224-227; bzw. Göttert, Einführung, 37.113. Es wäre zu prüfen, ob nicht manche theologische Hermeneutik wie beispielsweise die existentielle Interpretation Bultmanns ein derartiges amplifikatorisches Verfahren mit Ausrichtung auf anthropologische Gemeinplätze darstellt.

³⁶⁶ Für eine grundlegende Kritik der „Sinnfrage“ vgl. Sauter, Was heißt: nach Sinn fragen?

Sünde des Menschen oder auf die Frage nach der Weisheit Gottes hin erweitert wird³⁶⁷.

3.5.3 Die Stiltugenden der Wortwahl

Für die gute Gottesrede müssen Sachverhalte (res) zur Sprache gebracht werden. Von alters her werden hierzu vier maßgebende Stiltugenden der Wortwahl (virtutes elocutionis) geltend gemacht: die Angemessenheit, die Sprachrichtigkeit, die Klarheit und der Redeschmuck³⁶⁸.

³⁶⁷ Ähnlich Lindbecks Konzept einer intratextuellen SCHRIFT-Auslegung in „Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens“, 168-182.

³⁶⁸ Vgl. Cic. de or. 3,37; Quint. VIII,1,1. Dieses Quartett geht auf den Aristoteles-Schüler Theophrast zurück (vgl. Fuhrmann, Die antike Rhetorik, 114). Anzahl und Auswahl der virtutes elocutionis sind in der alten Rhetorik nicht normiert. So zählt beispielsweise die Rhetorica ad Herennium als Eigenschaften einer treffenden und vollkommenen stilistischen Gestaltung (elocutio commoda et perfecta) die Gewähltheit (elegantia), die sich in den reinen lateinischen Ausdruck (latinitas) und die Deutlichkeit (explanatio) unterteilt, die gehörige Anordnung (compositio), sowie die würdige Darstellung (dignitas) auf (Rhet. ad Her. IV,12,17). Die neueren Lehrbücher der Rhetorik greifen jedoch im allgemeinen auf die vier obengenannten Stiltugenden zurück. Vgl. Ueding/Steinbrink, Grundriß, 215f; Göttert, Einführung, 40f; Lausberg, Elemente, 44.

3.5.3.1 Die Angemessenheit

Als erste Tugend soll die Angemessenheit (prepon/aptum) genannt werden³⁶⁹, ist sie doch nach Quintilian die „am meisten notwendige“³⁷⁰. Aristoteles umschreibt sie wie folgt: „Angemessenheit (to prepon) wird die sprachliche Formulierung (lexis) besitzen, wenn sie Affekt (pathetike) und Lebensform (ethike) ausdrückt und in Entsprechung (analogon) zu den zugrundeliegenden Sachverhalten (hypokeimena pragmata) steht.“³⁷¹ Die Rede basiert auf dreierlei: der Rednerin bzw. dem Redner (ethos), dem Sachverhalt (pragma) und den Zuhörerinnen und Zuhörern (pathos), wobei sie in ihrer Absicht auf die Zuhörenden hin ausgerichtet ist³⁷². Will die Rede nicht unbedacht sein, dann müssen diese drei Konstituenten angemessen vermittelt sein.

Da die Theologin die Verantwortung für die Angemessenheit ihrer jeweiligen Gottesrede trägt, bedarf sie eines Urteilsvermögens (iudicium) für das, was angesagt ist³⁷³. Als ein Beispiel für die Notwendigkeit theologischen Urteilsvermögens führe ich die Wendung „verborgener Gott“ an. Die attributive Hinzufügung (epitheton/adiectio) „verborgen“ läßt sich der SCHRIFT im Buch Jesaja entnehmen: „Fürwahr, du bist ein verborgener Gott, du Gott Israels, der Heiland.“³⁷⁴ Will man die Redeweise vom verborgenen Gott nicht zu einem metaphysischen Prinzip mißraten lassen³⁷⁵, muß darüber befunden werden, in welcher Situation, d.h. bei welchem Anlaß, für welche Zuhörer, an welchem Ort, zu welcher Zeit, für welche Rednerin und in welchem Sinne die Redeweise von Gott als dem verborgenen angemessen ist³⁷⁶. Generell kann gesagt werden, daß bei der Wortwahl besonders auf die Hinzufügungen (adiectioes) und Zuschreibungen (attributiones) zu achten ist. So können manche Adjektive bzw. Attribute bezüglich des Gottesnamens die Gottesrede unzulässig relativieren. Wenn beispielsweise vom „Gott des Alten Testaments“ oder vom „paulinischen Gott“ die Rede ist, kommt Gott selbst nicht mehr zur Sprache. Zwischen den Attributen bzw. Adjektiven und dem Gottesnamen muß ein eigentümliches

³⁶⁹ Arist. Rhet. III,7,1-11; Cic. or. 21,70-22,74; Cic. de or. 3,210; Quint XI,1,1-93; Auf die Unterscheidung zwischen einer inneren und einer äußeren Angemessenheit, wie sie Lausberg, Handbuch, 507f, und Ueding/Steinbrink, Grundriß, 218-221, im Rückgriff auf die Barockrhetorik anführen, verzichte ich, da die Unterscheidungsmerkmale unklar bleiben.

³⁷⁰ Quint. XI,1,1. So auch Sanders, Gutes Deutsch - besseres Deutsch, 176-179.

³⁷¹ Arist. Rhet. III,7,1.

³⁷² Vgl. Arist. Rhet. I,3,1.

³⁷³ Vgl. Quint VI,5,1-11.

³⁷⁴ Jes 45,15.

³⁷⁵ Eine derartige, mißratene Redeweise meine ich bei Elert, Der christliche Glaube, 190f, zu erkennen. Zur rhetorischen Frage der Angemessenheit von Epitheta vgl. Quint. VIII,6,40-44; Lausberg, Handbuch, 341f.

³⁷⁶ Vgl. Cic. or. 21,71.

Verhältnis bestehen. Wenn vom „Gott Israels“ die Rede ist, ist dieses Genetivattribut angemessen, hat sich doch Gott das Volk Israel zu seinem Eigentum erwählt³⁷⁷.

Angemessen von Gott zu reden ist nicht gleichzusetzen mit einer gefälligen Gottesrede. Wie von Gott geredet wird, muß letztendlich vor ihm selbst verantwortet werden. So schreibt der Apostel Paulus an die Gemeinde in Thessalonich: *„Weil Gott uns für wert geachtet hat, uns das Evangelium anzuvertrauen, darum reden wir, nicht als wollten wir den Menschen gefallen, sondern Gott, der unsere Herzen prüft.“*³⁷⁸ Elifas von Teman, einer der drei Freunde Hiobs, wird - der gelesenen SCHRIFT zufolge - für seine schlechte Gottesrede von Gott selbst getadelt: *„Mein Zorn ist entbrannt über dich und über deine beiden Freunde; denn ihr habt nicht recht (nechona) von mir geredet wie mein Knecht Hiob. So nehmt nun sieben junge Stiere und sieben Widder und geht hin zu meinem Knecht Hiob und opfert Brandopfer für euch; aber mein Knecht Hiob soll für euch Fürbitte tun; denn ihn will ich erhören, daß ich nicht töricht an euch handle. Denn ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob.“*³⁷⁹

3.5.3.2 Die Sprachrichtigkeit

Mit der Sprachrichtigkeit (puritas) wird die Grammatik (ars recte loquendi) ins Spiel gebracht³⁸⁰. Die kunstgerechte Rede muß sowohl idiomatisch als auch syntaktisch korrekt sein³⁸¹. Diese grammatische Korrektheit gilt sowohl für Einzelworte (verba singula) als auch für Wortverbindungen (verba coniuncta). Vorrangiger Maßstab für die Sprachrichtigkeit ist der gegenwärtig vorherrschende Sprachgebrauch (consuetudo), wie er beispielsweise im „DUDEN - Deutsches Universalwörterbuch“ verzeichnet ist. So empfiehlt auch Quintilian: *„Die Üblichkeit der Ausdrucksmittel indessen ist die zuverlässigste Sprachmeisterin, und man soll mit der Sprache ganz so umgehen wie mit einer Münze, die Wert und Geltung für alle empfiehlt.“*³⁸² Mag die Gottesrede durch die Autorität (auctoritas) von SCHRIFT-Übersetzungen, Gesangbuchliedern oder Gottesdienstordnungen in manchen Sprachformen altertümlich wirken, so kann das hohe Alter (vetustas) für sich gesehen nicht als Maßstab für die Sprachrichtigkeit gelten. Veraltete Wörter (verba vetera) besitzen innerhalb der guten Gottesrede keine besondere Würde (dignitas), die ihre vorrangige Verwendung recht-

³⁷⁷ Vgl. 5. Mose 7,6f; 2. Mose 19,5f. Ähnliches gilt für den „Gott eurer Väter“.

³⁷⁸ 1. Thess 2,4; vgl. Gal 1,10.

³⁷⁹ Hiob 42,7f.

³⁸⁰ Vgl. Quint. I,5-6.

³⁸¹ Vgl. Cic. de or. 3,38.

³⁸² Quint. I,6,3.

fertigen könnte. Umgekehrt ist eine Erlaubnis (*licentia*) zum Gebrauch von Fremdwörtern (*verba peregrina*) oder Neubildungen (*verba novata/Neologismen*)³⁸³ nur dann gegeben, wenn kein passendes Wort oder keine einfache Umschreibung in der eigenen Sprache zu finden ist.

Als ein Beispiel für das Gebot der Sprachrichtigkeit möchte ich die philologischen Bemühungen um den Eigennamen (*nomen proprium*) Gottes anführen. So haben sich die verschiedenen Versuche, durch Vokalisation der hebräischen Konsonantenfolge JHWH den Gottesnamen phonetisch zur Sprache zu bringen („Jehova“ und „Jahwe“) als Verfehlung (*barbarismus*) erwiesen³⁸⁴. Von daher wird in der neuesten theologischen Literatur der Gottesname wieder mit dem lautlosen (*aphonetischen*) Tetragramm JHWH bzw. mit der Namensersetzung (*antonomasia/pronominatio*)³⁸⁵ „HERR“ bezeichnet.

In diesem Zusammenhang komme ich auf die Mundartpredigt zu sprechen. Obwohl hierbei eine Sprachrichtigkeit im Hinblick auf die hochdeutsche Schriftsprache nicht gegeben ist, kann sie durchaus angebracht sein. Schließlich ist die jeweilige Mundart (*dialectus*) nicht nur älter als das künstlich fixierte Schriftdeutsch, sondern vielerorts gebräuchlicher. Daß Menschen in regional verschiedenen Mundarten aufwachsen, nehme ich nach der babylonischen Sprachverwirrung unter der göttlichen Vorsehung wahr. Möglicherweise kann die Mundartpredigt im Dienst einer regionalen Sprachrichtigkeit sogar geboten sein. Werner Schwartz hat in jüngster Zeit zurecht darauf hingewiesen, daß die Mundart der Menschen mit all ihrer Direktheit und Herzensnähe in einer Entsprechung zu den biblischen Geschichten steht. Er legitimiert die Mundartpredigt mit folgenden Worten:

„Das Wesentliche ist einfach, auch wenn sich in seiner Einfachheit nicht die Komplexität erschöpft, die es freisetzt. Die Betonung des Handelns, der Moral und Ethik, dessen, was Menschen tun können und sollen, um ihre Welt im Sinn Gottes mitzugestalten, gehört zu den Stärken der Kommunikation über Inhalte des Glaubens im Dialekt. Mehr als geschliffene Formulierungen ethischer Prinzipien und differenzierte Argumentationen auf abstraktem Niveau prägen die einfachen Verhaltensregeln der Sprichwörter und der Lebensweisheit die gelebte Moral einer Kultur. Was zum Wohl des Ganzen zu tun ist und was zu unterlassen, was sich gehört, was zum Bild vom Ganzen meines Lebens paßt, damit ich es für mich akzeptieren kann, das vermag der Dialekt zu formulieren. Ganz einfach, ohne all die Versteck- und Flucht-Argumentationen hochsprachlichen Umgangs, die sich im Dialekt nicht abbilden lassen.“³⁸⁶

³⁸³ Vgl. Cic. de or. 3,154.

³⁸⁴ Vgl. Rosenzweig, „Der Ewige“.

³⁸⁵ Zum rhetorischen Tropus der Namensersetzung vgl. Rhet. ad Her. IV,31,42; Quint. VIII,6,29-30; Isid. Etym. I,37,11; Lausberg, Handbuch, 300-302; ders., Elemente, 71-73; Ueding/Steinbrink, Grundriß, 290.

³⁸⁶ Der Dialekt als Gottesdienstsprache, 532.

3.5.3.3 Die Klarheit

In einer engen Beziehung zur Sprachrichtigkeit steht die Tugend der Klarheit (*perspicuitas*), die nach Quintilian als die erste unter den Tugenden der Beredsamkeit gilt und nicht ohne Grund gerade bei den gelehrtesten Rednern zu finden ist³⁸⁷. Auch der Apostel Paulus fordert die Tugend der Klarheit und Verständlichkeit ein: „*Wenn ihr in Zungen redet und nicht mit deutlichen Worten, wie kann man wissen, was gemeint ist? Ihr werdet in den Wind reden. Es gibt so viele Arten von Sprache in der Welt, und nichts ist ohne Sprache. Wenn ich nun die Bedeutung der Sprache nicht kenne, werde ich den nicht verstehen, der redet, und der redet, wird mich nicht verstehen.*“³⁸⁸ Wenn die eigene Gottesrede glaubhaft und überzeugend sein soll, muß sie klar und verständlich gehalten sein. Von daher stellt Augustin die Tugend der Klarheit über die Tugend der Sprachrichtigkeit:

„Was nützt denn auch eine reine Sprache, wenn sie dann der Zuhörer nicht versteht, da es ja doch überhaupt keinen Grund zum Sprechen gibt, wenn diejenigen unsere Worte nicht verstehen, denen wir durch unser Reden etwas begreiflich machen wollen? Der Lehrer wird also alle Wörter vermeiden, die nicht wirklich belehren; kann er für sie andere, sprachlich reine und verständliche Wörter finden, so räume er diesen den Vorzug ein; kann er solche nicht angeben, weil es entweder keine gibt oder weil sie ihm augenblicklich nicht einfallen, so bediene er sich auch sprachlich weniger reiner Wörter: die Hauptsache ist, daß die Sache richtig gelehrt und richtig gelernt wird.“³⁸⁹

Die Klarheit der Gottesrede wird zunächst dadurch gewährleistet, daß die eigentlichen, sachgemäßen Wörter (*verba propria*)³⁹⁰ der SCHRIFT verwendet werden. Von daher kann die gute Gottesrede keine eigene, „elaborierte“ Fachsprache ausbilden³⁹¹. Zur Vermeidung einer obskuren Gottesrede läßt sich eine einfache Regel aufstellen: „Rede mit den Worten von Gott, die Du ihm selbst im

³⁸⁷ Quint. II,3,8; vgl. VIII,2,22.

³⁸⁸ 1. Kor 14,9-11.

³⁸⁹ Aug. Doctr. IV,10,24.

³⁹⁰ Vgl. Quint. VIII,2,1-11.

³⁹¹ Anders Sauter, der Alltags- und Wissenschaftssprache zu unterscheiden sucht und daher für die Ausbildung einer theologischen Terminologie plädiert (Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie, 275-283). Allerdings dringt er dabei auf eine Klarheit der theologischen Begriffe: „Aber geblieben ist nicht nur das Bedürfnis, sondern auch die Notwendigkeit, in Kirche und Theologie auf klare Begriffe zu drängen, die einen theologischen Sprachgebrauch ohne uferlose Deutungskünste erlauben. Fehlt die Klarheit der Begriffe, dann gerät nicht nur die Verständigung in Zerfall, sondern auch das Handeln wird orientierungslos, weil es auf sprachliche Deutlichkeit angewiesen ist.“(280)

Gebet anvertrauen kannst.“ Lobpreis, Bitt- und Klagegebet sind also das Maß einer klaren Gottesrede.

3.5.3.4 Der Redeschmuck

In der Öffentlichkeit ist die Wahrnehmung von Rhetorik häufig auf die vierte Stiltugend, den Redeschmuck (*ornatus*), beschränkt. Der Redeschmuck kann jedoch kein Selbstzweck sein. „Niemand läßt sich, was wirklich schön aussieht, trennen von der Zweckmäßigkeit.“³⁹² „Denn aller Schmuck ist nicht so sehr durch seine Schönheit bedingt wie vielmehr durch den Gegenstand, für den er in Anspruch genommen wird“³⁹³. Seine Bedeutung findet der Redeschmuck in der affektiven Wirkungsverstärkung der Gottesrede bei den Zuhörern³⁹⁴.

Die Gliederung (*partitio*)³⁹⁵ des Redeschmuckes, die sich auch in den modernen Lehrbüchern der allgemeinen Rhetorik wiederfindet, hat Quintilian in seiner *Institutio* vorgenommen³⁹⁶. Der Redeschmuck läßt sich zunächst danach gliedern, ob er auf Einzelwörter (*verba singula*) oder auf Wortverbindungen (*verba coniuncta*) bezogen ist³⁹⁷. Bei den Einzelwörtern ergibt sich der Schmuck im wesentlichen aus der Ersetzung (*immutatio*) des „eigentlichen Begriffs“ (*verbum proprium*) durch ein anderes Wort oder eine Wortverbindung (*tropos*)³⁹⁸. Als Beispiel hierfür zitiere ich ein Glied (*kolon/membrum*) einer Liedstrophe aus dem „Evangelischen Gesangbuch“: „du warest meine Sonne“³⁹⁹. Aus dem Kontext geht hervor, daß diese Aussage auf Jesus bezogen ist. Der Begriff „Sonne“ wird damit im übertragenen Sinne als Metapher (*translatio*) verwendet⁴⁰⁰.

Exkurs: Anthropomorphe Gottesrede

³⁹² Quint. VIII,3,11.

³⁹³ Quint. XI,1,7.

³⁹⁴ Vgl. Cic. de or. 3,53-55.96-108.

³⁹⁵ Zur Unterscheidung von Einteilung (*divisio*), Gliederung (*partitio*), Anordnung (*ordo*) und Anlage (*dispositio*) siehe Quint. VII,1,1.

³⁹⁶ Vgl. Quint. VIII-IX; Ueding/Steinbrink, Grundriß, 283-327; Göttert, Einführung, 44-65. Am ausführlichsten hat Lausberg, Handbuch, 277-507, bzw. Elemente, 59-153, diese Gliederung entfaltet.

³⁹⁷ Vgl. Quint. VIII,1,1.

³⁹⁸ Vgl. Quint. VIII,6,1-3.

³⁹⁹ EG 37,2.

⁴⁰⁰ Vgl. Rhet. ad Her. IV,34,45; Cic. de or. 3,155-169; Quint. VIII,6,4-18; Lausberg, Handbuch, 285-291; Ueding/Steinbrink, Grundriß, 295f; Plett, Einführung, 79-90. Die Rhetorik des Aristoteles kennt als Tropus nur die Metapher. Vgl. Arist. Rhet. III,2,6; ähnlich Arist. Poet. 22. In der neueren literaturwissenschaftlichen Diskussion wird zurecht darauf hingewiesen, daß nicht ein substituiertes Nomen, sondern der Kontext die Bedeutung einer Metapher bestimmt. Vgl. Haverkamp, Theorie der Metapher; Geyer, Metaphorik.

An dieser Stelle möchte ich in einem Exkurs den Problemzusammenhang von metaphorischer, metaphysischer und anthropomorpher Gottesrede ansprechen⁴⁰¹. Ich führe dazu einen Vers aus dem Psalm 75 an: *„Denn der HERR hat einen Becher in der Hand, mit starkem Wein voll eingeschenkt. Er schenkt daraus ein, und die Gottlosen auf Erden müssen alle trinken und sogar die Hefe schlürfen.“*⁴⁰² Dieser Vers läßt sich als metaphorische Rede im Hinblick auf das Gottesgericht lesen. Für diese Lesart kann der Kontext des Psalmes geltend gemacht werden, nicht aber der „Anthropomorphismus“ dieser Gottesrede. Wer die „Hand“ Gottes außerhalb des jeweiligen Kontextes, also generell zur Metapher erklären will, sitzt der Kontextur einer metaphysischen Gottesrede auf. In der Tat wäre die Rede von der Hand oder vom Angesicht Gottes generell metaphorisch gehalten, wenn die eigentümliche Redeweise von Gott in abstrahierten, neutralisierten Wendungen bestünde wie etwa das „Sein-Selbst“, das „höchste Gut“ oder das „höchste Wesen“. Ein „Sein-Selbst“ kann selbstverständlich niemals handgreiflich werden. Nun basiert jedoch die gute Gottesrede nicht auf einem metaphysischen Gottesdenken; sie wird vielmehr in Entsprechung zur gelesenen SCHRIFT geführt⁴⁰³. So gehören also zu den eigentümlichen Worten (verba propria) der Gottesrede auch die „Hand“ und das „Angesicht“ Gottes: *„Gott, wir haben mit unsern Ohren gehört, unsre Väter haben’s uns erzählt, was du getan hast zur ihren Zeiten, in alten Tagen. Du hast mit deiner Hand die Heiden vertrieben, sie aber hast du eingesetzt; du hast die Völker zerschlagen, sie aber hast du ausgebreitet. Denn sie haben das Land nicht eingenommen durch ihr Schwert, und ihr Arm half ihnen nicht, sondern deine Rechte, dein Arm und das Licht deines Angesichts; denn du hattest Wohlgefallen an ihnen.“*⁴⁰⁴ Ohne Angesicht verliert Gott sein Ansehen, ohne Hand wird sein Handeln unvorstellbar⁴⁰⁵. Die metaphysische Depersonalisation Gottes sucht ihn zu paralisieren, will ihn zum Schweigen bringen. Nichts läßt sich von ihm erzählen, nichts läßt sich von ihm erwarten. Anders dagegen die Gottesrede, die der gelesenen SCHRIFT folgt: *„Wache auf, Herr! Warum schläfst du? Werde wach und verstoß uns nicht auf immer! Warum verbirgst du dein Antlitz, vergissegst unser Elend und unsre Drangsal? Denn unsere Seele ist gebeugt zum*

401 Vgl. hierzu Deurloo/Bouhuijs, Lesen, was geschrieben steht, 121-127.

402 Ps 75,9.

403 Vgl. Miskotte, Biblisches ABC, 45.

404 Ps 44,2-4.

405 Thomas liest in STh I q3 a1 unter der Frage „utrum Deus sit corpus“ SCHRIFT-Stellen zur Körperlichkeit Gottes gleichnishaft. Die Lizenz hierzu gibt er in STh I q1 a9: „spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur“. Da Thomas bei der SCHRIFT-Lektüre vom Primat des Literalsinnes ausgeht, unterstellt er dem Literalsinn einen sensus parabolicus (STh I q1 a10 ad 3).

*Staub, unser Leib liegt am Boden. Mache dich auf, hilf uns und erlöse uns um deiner Güte willen!*⁴⁰⁶

Ein gängiger Vorwurf besagt, daß eine „anthropomorphe“ Gottesrede Gott vermenschliche und ihn damit für den Menschen verfügbar mache. Dieser Vorwurf trifft jedoch nicht die gute Gottesrede. Zum einen läßt sich aus der gelesenen SCHRIFT das sogenannte Bilderverbot anführen: *„So hütet euch nun wohl - denn ihr habt keine Gestalt gesehen an dem Tage, da der HERR mit euch redete aus dem Feuer auf dem Berge Horeb -, daß ihr euch nicht versündigt und euch irgendein Bildnis macht, das gleich sei einem Mann oder Weib, einem Tier auf dem Land oder Vogel unter dem Himmel, dem Gewürm auf der Erde oder einem Fisch im Wasser unter der Erde.“*⁴⁰⁷ Gottes Gestalt (temuna) kann und darf also nicht abgebildet werden. Zum anderen steht einer Vermenschlichung Gottes der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf entgegen, der sich nicht umkehren läßt: *„Weh dem, der mit seinem Schöpfer hadert, eine Scherbe unter irdenen Scherben! Spricht denn der Ton zu seinem Töpfer: Was machst du? und sein Werk: Du hast keine Hände! Weh dem, der zum Vater sagt: Warum zeugst du? und zum Weibe: Warum gebierst du? So spricht der HERR, der Heilige Israels und sein Schöpfer: Wollt ihr mich zur Rede stellen wegen meiner Söhne? Und wollt ihr mir Befehl geben wegen des Werkes meiner Hände? Ich habe die Erde und den Menschen auf ihr geschaffen. Ich bin's, dessen Hände den Himmel ausgebreitet haben und der seinem ganzen Heer geboten hat.“*⁴⁰⁸ Schließlich ist es gerade eine vermeintlich anthropomorphe Redeweise von Gott, die die Verantwortung des Menschen vor Gott ansagen kann: *„Wir werden alle vor den Richterstuhl Gottes gestellt werden.“*⁴⁰⁹ *„Tu, was dein Herz gelüftet und deinen Augen gefällt; aber wisse, daß dich Gott um das alles vor Gericht ziehen wird.“*⁴¹⁰ Für eine metaphysische Gottesrede hingegen sind weder Richterstuhl noch Gottesgericht denkbar⁴¹¹.

Ein anthropomorphes Gottesbild wird in der SCHRIFT vorgestellt, es ist der Mensch selbst: *„Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib.“*⁴¹² Allerdings sind dabei keine weiteren Rückschlüsse vom Menschen auf Gott möglich, die Distanz zwischen

⁴⁰⁶ Ps 44,24-27.

⁴⁰⁷ 5. Mose 4,15-18. Vgl. 4,23; 5,8; 27,15; 2. Mose 20,4; 20,23; 34,17; 3. Mose 19,4; 26,1. Folgerichtig findet sich in der gelesenen SCHRIFT keine Beschreibung des Angesichts Gottes (Prosopographie), mit einer Ausnahme in Dan 7,9. Allerdings wird diese Beschreibung in Offb 1,14 auf den erhöhten Christus übertragen.

⁴⁰⁸ Jes 45,9-12; vgl. 29,16; Röm 9,20.

⁴⁰⁹ Röm 14,10; vgl. Offb 20,11.

⁴¹⁰ Pred 11,9.

⁴¹¹ Demzufolge läßt Platon Sokrates im Dialog Gorgias (523a - 526d) die Geschichte vom postmortalen Seelengericht der Götter als wahre Rede (und nicht als Mythos) erzählen.

⁴¹² 1. Mose 1,27.

Himmel und Erde läßt keine derartigen Übertragungen gelingen: „*Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege, spricht der HERR, sondern so viel der Himmel höher ist als die Erde, so sind auch meine Wege höher als eure Wege und meine Gedanken als eure Gedanken.*“⁴¹³ Was sich über den Menschen auf der Erde sagen läßt, trifft auf Gott im Himmel bei weitem nicht zu. Die anthropomorphe Gottesrede hat sich am Menschen Jesus zu messen, der als das „*Ebenbild des unsichtbaren Gottes*“⁴¹⁴ gilt.

Nach dem Exkurs über die anthropomorphe Gottesrede kehre ich nun wieder zum Redeschmuck zurück. Bei den Wortverbindungen lassen sich Wortfiguren (*figurae verborum*) und Gedankenfiguren (*figurae sententiae*) unterscheiden⁴¹⁵. Wortfiguren ergeben sich daraus, daß die geläufige Wortfolge durch Hinzufügung (*adiectio*), Auslassung (*detractio*) oder Anordnung (*ordo*) verändert wird⁴¹⁶. Demgegenüber sind die Gedankenfiguren, „die zum Denken in Beziehung stehen“⁴¹⁷, in ihrer Wirkungsverstärkung hinsichtlich der Beweisführung nicht von einem bestimmten Wortbestand abhängig⁴¹⁸.

Schließlich wird auch noch die Wortfügung (*synthesis/compositio*) als sprachharmonische Gestaltung des Redeflusses dem Redeschmuck in Wortverbindungen zugerechnet⁴¹⁹. Als Beispiel führe ich eine Liedstrophe aus dem „*Evangelischen Gesangbuch*“ an:

„Meiner Seele Wohlergehen / hat er ja recht wohl bedacht; / will dem Leibe Not entstehen, / nimmt er's gleichfalls wohl in acht. / Wenn mein Können, mein Vermögen / nichts vermag, nichts helfen kann, / kommt mein Gott und hebt mir an / sein Vermögen beizulegen. / Alles Ding währt seine Zeit, / Gottes Lieb in Ewigkeit.“⁴²⁰

3.5.4 Die drei Stilgattungen

Bei der guten Gottesrede können wie in der allgemeine Rhetorik drei Stilgattungen (*genera dicendi*) unterschieden werden: der schlichte Stil (*genus sub-*

⁴¹³ Jes 55,8f.

⁴¹⁴ Kol 1,15; vgl. 2. Kor 4,4; Hebr 1,3. Nach Röm 8,14-16 ermöglicht der Geist Gottes eine theomorphe Menschenrede als „Kinder Gottes“.

⁴¹⁵ Vgl. Quint. IX,1,17.

⁴¹⁶ Vgl. Quint. IX,3,27; bzw. Lausberg, *Elemente*, 79-116.

⁴¹⁷ Quint. IX,1,19.

⁴¹⁸ Vgl. Quint IX,2,6; Cic. *de or.* 3,200.

⁴¹⁹ Vgl. Arist. *Rhet.* III,8-9; Quint. IX,4,1-147; Cic. *de or.* 3,173-198; Lausberg, *Handbuch*, 455-507; Ueding/ Steinbrink, *Grundriß*, 323-328. In der Lehre von der Wortfügung überschneidet sich die Rhetorik mit der Poetik. Im fehlenden Versmaß (*metron/metrum*) unterscheidet sich die Rede vom Gedicht (vgl. Arist. *Rhet.* III,8,1; Quint IX,4,55f).

⁴²⁰ EG 325,5.

tile/humile), der gemäßigte Stil (*genus mediocre/medium*) und der erhabene Stil (*genus sublime/grande*)⁴²¹. Diese Stilgattungen stehen in einem engen Zusammenhang zu den drei Wirkaufgaben der Rede (*officia oratoris*), dem Beweisen (*probare*), dem Erfreuen (*delectare*) und dem Beugen (*flectere*)⁴²². Die schlichte Stilgattung entspricht einem belehrenden Zweck (*docere/probare*), setzt vor allem auf Sachlichkeit und verzichtet weitgehend auf Redeschmuck. Die gemäßigte Stilgattung sucht die Zuhörer zu erfreuen (*delectare/concitare*) und verwendet dazu einen harmonischen Redeschmuck. Schließlich will der Redner bzw. die Rednerin durch die erhabene Stilgattung die Zuhörer überwältigen (*movere/flectere*) und bedient sich dazu besonders der Wortfügung⁴²³.

Augustin hat im vierten Buch seiner Schrift „*De doctrina christiana*“ die drei Stilgattungen nebst den drei rednerischen Wirkaufgaben ausführlich dargestellt und deren Verwendung sowohl in der SCHRIFT als auch bei den Kirchenvätern nachgewiesen⁴²⁴. Als Wirkaufgabe der guten Gottesrede betont er im Anschluß an Cicero besonders die Beugung (*flectere*):

„Werden nämlich solche Dinge gelehrt, bei denen es schon genügt, sie bloß zu glauben (*credere*) oder zu kennen (*nosse*), so ist schon das bloße Bekenntnis (*confiteri*) ihrer Wahrheit zugleich auch eine Zustimmung (*consentire*) hiezu; werden aber sittliche Pflichten gelehrt (*docetur quod agendum est*), und zwar in der Absicht, um jemanden zu ihrer Erfüllung zu bestimmen, so ist es ganz umsonst, wenn einem die Art gefällt, wie sie vorgetragen werden: es kommt nur darauf an, daß die Belehrung so gegeben wird, daß man die sittliche Pflicht auch wirklich erfüllt (*ita discitur ut agatur*). Wenn also der kirchliche Redner (*eloquens ecclesiasticus*) eine Pflicht einschärft (*suadet aliquid quod agendum est*), dann muß er nicht bloß lehren (*docere*), um zu unterrichten und darf nicht nur bloß ergötzen (*delectare*), um zu fesseln, sondern er muß auch beugen (*flectere*), um zu siegen. Denn derjenige muß noch durch eine erhabene Beredsamkeit (*granditas eloquentiae*) zur Zustimmung hingerissen werden, bei dem dies weder der bis zu seinem Zugeständnis geführte Beweis der Wahrheit (*ad eius confessionem demonstrata veritas*) noch auch die Zugabe eines anmutigen Stiles (*suavitas dictionis*) bewirkte.“⁴²⁵

Maßgeblich für die Verwendung der verschiedenen Stilgattungen kann nach Augustin letztlich nur der Überzeugungserfolg sein:

⁴²¹ Vgl. Lausberg, Handbuch, 519-525. Als ältester Nachweis in der Rhetorikliteratur gilt Rhet. ad Her. IV,8,1.

⁴²² Vgl. Cic. or. 21,69-74; Quint. III,5,2; XII,10,58-59. Die systematische Lehre von den drei Wirkaufgaben der Rede geht auf Cicero zurück, der dabei das *pistis*-Schema *pragma, ethos, pathos* der aristotelischen Rhetorik (Arist. Rhet. I,2,3-6) indirekt aufgreift. Bei Quintilian (Quint. VI,2) werden schließlich *ethos* und *pathos* als zwei unterschiedliche Affektstufen der Rede bestimmt.

⁴²³ Vgl. Aug. Doctr. IV,20,42.

⁴²⁴ Aug. Doctr. IV,12,27-27,60.

⁴²⁵ Aug. Doctr. IV,13,29.

„Es ist nämlich die allgemeine Pflicht der Beredsamkeit (*officium eloquentiae*), durch jede der drei möglichen Stilgattungen angemessen (*apte*) auf die Überzeugung (*persuasio*) hin zu sprechen; das Ziel der Beredsamkeit besteht darin, durch Reden von etwas Beabsichtigtem (*id quod intenderis*) zu überzeugen; darum spricht der beredete Mann (*eloquens*) eben in jeder der drei Stilgattungen angemessen auf die Überzeugung hin: aber nur mit der tatsächlichen Überzeugung hat er das Ziel erreicht. Er überzeugt aber im niederen Stil jemanden davon, daß die Dinge wahr sind, von denen er redet; er überzeugt im erhabenen Stil, daß man das tut, was man bereits als Pflicht erkennt und bislang noch nicht vollzieht; und er überzeugt im gemäßigten Stil, wenn er in schöner und vortrefflicher Weise darstellt, wozu uns etwas notwendig ist.“⁴²⁶

Gegenwärtig verzichten die meisten Theologen und Theologinnen - anders als evangelikale oder charismatische Prediger - in ihrer Gottesrede weitgehend auf die erhabene Stilgattung. Ebenso wenig nehmen sie die Wirkaufgabe des Beugens (*flectere*) wahr, da sie keine Bekehrungspredigten halten. Hierfür lassen sich verschiedene Gründe anführen: Viele können und wollen in ihrer Gottesrede keine eigene Überzeugung anführen, auf die hin sie ihre Zuhörer bewegen wollen. Zudem erfordert gerade die erhabene Stilgattung ein hohes Maß an Beredsamkeit, über das nur wenige verfügen. Schließlich wird die pathetische Redeweise nur von einer begrenzten Zahl von Zuhörern positiv angenommen. Ein Großteil empfindet Bekehrungspredigten ausgesprochen negativ, bedrohlich, abstoßend oder lächerlich. Ich möchte die erhabene Stilgattung für die gute Gottesrede nicht grundsätzlich verwerfen. Schließlich lassen sich doch einige Menschen gerade mit dieser Stilgattung auf Gott hin ansprechen. Ich meine allerdings, daß die Beugung in der Gottesrede wenig zu derjenigen Überzeugung beibringt, die das eigene Leben dauerhaft trägt. Vielmehr wird ein affektives Wechselspiel in Gang gesetzt, das immer wieder neu nach einer „erhabenen“ Gottesrede verlangt. Aus der Lektüre der SCHRIFT-Propheten des Ersten Testaments⁴²⁷ und der Evangelien habe ich gelernt, daß es Zeiten und Situationen geben kann, in denen Buß- oder Bekehrungspredigten im Namen Gottes angesagt sind. Ob gegenwärtig solche prophetischen Gottesreden Gehör finden können, vermag ich nicht zu beurteilen. Jedenfalls darf die Bekehrungspredigt nicht als zeitlose, ritualisierte Dauerrede gehalten sein. Das ganze Leben der Gläubigen kann keine Buße (*metanoia*) sein, sonst dreht sich der Mensch nur noch um sich selbst.

Auch wenn die Beredsamkeit (*eloquentia*) sehr wichtig ist, so kann sie nicht das Maß der guten Gottesrede sein. Wo die eigene Beredsamkeit sich nicht an die Weisheit (*sapientia*) gebunden weiß, geht sie fehl. *„Der eine schweigt und wird deshalb für weise gehalten; der andere macht sich unbeliebt, weil er viel*

⁴²⁶ Aug. Doctr. IV,25,55.

⁴²⁷ Die Umbenennung (*antonomasia*) des „Alten Testaments“ in „Erstes Testament“ basiert auf Hebr 9,15.

*redet. Der eine schweigt, weil er nichts zu antworten weiß; der andere aber schweigt und wartet auf seine Zeit. Ein weiser Mann schweigt, bis er seine Zeit gekommen sieht; aber ein Prahler und Narr achtet nicht auf die rechte Zeit. Wer viele Worte macht, wird verabscheut; und wer sich zu viel anmaßt, macht sich verhaßt.*⁴²⁸ So sagt denn auch Augustin: „Wer aber eine bloß unweise Beredsamkeit im Überflusse hat, von dem muß man sich um so mehr hüten, je mehr der Zuhörer von ihm in nutzlosen Sachen ergötzt wird und meint, der Redner spreche deshalb auch schon wahr, weil er ihn beredt sprechen hört.“⁴²⁹ Nach Augustin erwächst die Weisheit der guten Gottesrede aus der verständigen und sorgfältig erforschenden SCHRIFT-Lektüre. Derjenige Theologe gilt als weise, der die SCHRIFT anführen kann, wann er will, und sie versteht, wie er soll⁴³⁰. Wo die eigene Beredsamkeit fehlt, kann die SCHRIFT selbst zur Hilfe werden, wie uns dies Augustin sagt:

„Für den also, der auch über das, was er nicht beredt behandeln kann, weise sprechen soll, ist es höchst notwendig, die Worte der SCHRIFT zu behalten. Je ärmer er sich an eigenen Worten weiß, um so reicher muß er an SCHRIFT-Worten sein; dann kann er mit diesen Worten beweisen, was er mit den eigenen schon gesagt hat, und durch das Zeugnis der großen Worten wächst dann sozusagen, was er an den eigenen zu klein ist.“⁴³¹

⁴²⁸ Sir 20,5-8.

⁴²⁹ Aug. Doctr. IV,5,7.

⁴³⁰ Aug. Doctr. IV,5,7.

⁴³¹ Aug. Doctr. IV,5,8.

3.5.5 Der Vortrag

„Da trat Petrus auf mit den Elf, erhob seine Stimme und redete zu ihnen: *Ihr Juden, liebe Männer und alle, die ihr in Jerusalem wohnt, das sein euch kundgetan, und laßt meine Worte zu euren Ohren eingehen!*“⁴³² Für die Gottesrede müssen Worte durch die Stimme (vox) zur Sprache gebracht werden. Beim Vortrag (hypokrisis/pronuntiatio)⁴³³ wird die Stimme durch eine abgestimmte Körperhaltung (motus corporis) bzw. Gebärden (gestus) und den Gesichtsausdruck (vultus) unterstützt, man spricht dabei von einer nonverbalen Kommunikation. Wegen der vorherrschenden Fixierung auf das Schriftmedium wird gegenwärtig die Bedeutung des Vortrags vielfach unterschätzt. Anders dagegen die antike Rhetorik. So schreibt Cicero: „Der Vortrag, sage ich, hat in der Redekunst allein entscheidende Bedeutung. Denn ohne ihn gilt auch der größte Redner nichts, ein mittelmäßiger, der ihn beherrscht, kann aber oft die größten Meister übertreffen.“⁴³⁴ Ich möchte auf einen Bereich innerhalb der Theologie hinweisen, wo die Stimme ein besonderes Gewicht besitzt, nämlich die Kirchenmusik. In Form von Cantillationen, Hymnen, Psalmodien, Chorälen, Gesängen, Liedern, Motetten, Messen, Kantaten, Oratorien, Gospels und Spirituals wird die gute Gottesrede eindringlich zu Gehör gebracht.

3.5.6 Das Ethos der Rednerin bzw. des Redners

Nach Aristoteles gibt es in der Rede drei Formen von Überzeugungsmitteln (tria eide pisteon): der sachhaltige Logos (bzw. die pragmata), das hervorzurufende Pathos der Zuhörer und das glaubwürdige (axiopiston) Ethos des Redners⁴³⁵.

„Den Anständigen (epieikeis) glauben wir eher und schneller, ganz besonders in den Dingen, wo keine Stichhaltigkeit, sondern Unschlüssigkeit vorhanden ist. Dies muß sich aber durch die Rede ergeben und nicht durch einen vorhandenen Ruf des Redners; es verhält sich nämlich nicht so, wie einige der Kunstlehrer in ihrer Kunstlehre behaupten, daß der anständige Lebenswandel (epieikeia) des Redners nichts zur Überzeugung (pithanon) beitrage, sondern das Ethos ist, wie ich sagen möchte, fast die mächtigste Beglaubigung (pistis).“⁴³⁶

⁴³² Apg 2,14.

⁴³³ Vgl. Rhet. ad Her. III,11,19-15,27; Quint. XI,3,1-184; Cic. de or. 3,213-227; Cic. or. 17,54-18,60; Ueding/Steinbrink, Grundriß, 230-232; Göttert, Einführung, 72-74.

⁴³⁴ Cic. de or. 3,213. Vgl. Arist. Rhet. III,1,3; Rhet. ad Her. III,11,19.

⁴³⁵ Arist. Rhet. I,2,3-7; vgl. III,7,1. Ähnlich Cic. de or. 2,115. Bei Quintilian (Quint. VI,2,8-19) wird dagegen das Ethos von der Person des Redners getrennt und als eine der beiden Affektstufen innerhalb der rednerischen Wirkaufgaben (officia oratoris) ausgewiesen.

⁴³⁶ Arist. Rhet. I,2,4; vgl. I,8,6 bzw. I,9,1.

Innerhalb der Rede zeigt sich das Ethos darin, daß die eigene Parteinahme und damit das eigene Bestreben offengelegt wird⁴³⁷. Bei der Wortwahl (lexis) hat die Rednerin ihr Ethos darin auszudrücken, daß sie keine aufgesetzten Worte verwendet, sondern vertraute Worte (onomata oikeia), die ihrer eigenen Lebensweise (hexis) entsprechen⁴³⁸. Dies kann zum Beispiel durch die Verwendung des eigenen Dialektes erreicht werden. Insbesondere für die Beratungsrede (genos symbouleutikon) hat der Redner Einsicht (phronesis), Tugend (arete) und Wohlwollen (eunoia) als die drei Gründe seiner Glaubwürdigkeit zu zeigen und damit jegliche Form von Täuschung (diapseudein) zu vermeiden⁴³⁹. Gefordert ist also die Redlichkeit des Redners.

„Wenn zwei das gleiche sagen, ist es noch nicht dasselbe.“ Dieses Sprichwort zeigt an, welche grundlegende Bedeutung das Ethos der Rednerin auch heute noch für die Überzeugung von Zuhörern besitzt. Zuhörende müssen den Sachgehalt der Rede und das Ethos der Rednerin zusammensehen können, um zu glauben. Die Frage, die der Zuhörer sich dabei stellt, lautet: „Kann ich *das*, was sie sagt, *ihr* abnehmen, so daß es möglicherweise auch für *mich* gelten kann?“ Die Glaubwürdigkeit des Redners ergibt sich nicht aus einer abstrakten „Bonität“, sondern besteht in der Stimmigkeit seiner beobachtbaren Lebensform hinsichtlich seines eigenen Redens.

Scheinbar läßt die Verschriftlichung der Rede das Ethos der Autorin häufig werden. Schließlich kann deren Lebensform bei der Lektüre nicht beobachtet, sondern allenfalls durch Erinnerung vergegenwärtigt werden. Da jedoch auch in einer „Mediengesellschaft“ die gute Gottesrede als mündliche Rede von Angesicht zu Angesicht angesagt ist, läßt sich die Frage nach dem eigenen Ethos nicht umgehen⁴⁴⁰. Welche wesentliche Rolle das Ethos der Rednerin für die gute Gottesrede spielt, lese ich im zweiten Clemensbrief: „Die Heiden nämlich bewundern die Worte Gottes, die sie aus unserem Mund hören, wie schön und groß sie sind; wenn sie aber die Unangemessenheit unserer Werke gegenüber den Worten, die wir reden, bemerken, dann wenden sie sich der Lästerung zu und sagen, es sei irgendeine Fabel oder Irrtum.“⁴⁴¹

Beim Apostel Paulus können wir lernen, daß die eigene Lebensform (ethos) als Beglaubigung für die gute Gottesrede unabdingbar ist:

„Denn obwohl ich frei bin von jedermann, habe ich doch mich selbst jedermann zum Knecht gemacht, damit ich möglichst viele gewinne. Den Juden bin ich wie ein Jude geworden, damit ich die Juden gewinne. Denen, die unter dem Gesetz sind, bin ich wie

⁴³⁷ Arist. Rhet. II,21,16. Vgl. III,16,8.

⁴³⁸ Arist. Rhet. III,7,6f.

⁴³⁹ Arist. Rhet. II,1,5-8.

⁴⁴⁰ Innerhalb der Homiletik wird diese Frage unter dem Thema „Person des Predigers“ erörtert. Vgl. Dannowski, Kompendium der Predigtlehre, 51-60.

⁴⁴¹ 2. Kl 13,3.

einer unter dem Gesetz geworden - obwohl ich selbst nicht unter dem Gesetz bin -, damit ich die, die unter dem Gesetz sind, gewinne. Denen, die ohne Gesetz sind, bin ich wie einer ohne Gesetz geworden - obwohl ich doch nicht ohne Gesetz bin vor Gott, sondern bin in dem Gesetz Christi -, damit ich die, die ohne Gesetz sind, gewinne. Den Schwachen bin ich ein Schwacher geworden, damit ich die Schwachen gewinne. Ich bin allen alles geworden, damit ich auf alle Weise einige rette. Alles aber tue ich um des Evangeliums willen, um an ihm teilzuhaben.“⁴⁴²

Auch Augustin betont die Lebensform des Redners. Wo ein Redner Weisheit und Beredsamkeit entbehrt, kann seine Lebensform (*forma vivendi*) ihm zur Rednergabe (*copia dicendi*) gereichen⁴⁴³:

„Um aber gehorsamen Herzens angehört zu werden, hat das praktische Leben des Redners größeres Gewicht als jegliche Erhabenheit des Ausdrucks. Denn wer zwar beredt und weise redet, dabei aber ein schlechtes Leben führt, der unterrichtet zwar viele Lernbegierige, aber er schafft damit seiner eigenen Seele keinen Nutzen (...) Solche Leute nützen also dadurch, daß sie das lehren, was sie selbst nicht tun; sie würden aber noch weit mehr Menschen nützen, wenn sie selber das auch täten, was sie sagen. Denn es gibt tatsächlich sehr viele Leute, die ihr eigenes schlechtes Leben mit dem Beispiel ihrer Vorgesetzten und Lehrer zu verteidigen suchen. Im Herzen, oder wenn sie herausplatzen, auch mit dem Munde, antworten sie und sagen: »Warum tust du selber das nicht, was du mir vorschreibst?« Daher kommt es dann, daß sie den, der sich selbst nicht hört, auch nicht mit gehorsamen Herzen hören und zugleich mit dem Prediger auch das verkündete Wort Gottes verachten.“⁴⁴⁴

Ich halte es für angebracht, in der guten Gottesrede nur die Worte anzuführen, für die wir selbst einstehen und mit unserer eigenen Lebensform Rechenschaft geben können.

3.6 Theologie lernen

Die Theologie fällt niemandem in den Schoß, da sie als Kunst (*ars/techne*) nicht Teil der menschlichen Natur (*physis/natura*) ist. Von daher kann und muß sie wie die anderen Künste erlernt werden⁴⁴⁵. Hierbei ist weniger eine eigene natürliche Anlage (*ingenium*)⁴⁴⁶ als vielmehr eine göttliche Geistbegabung (*charis-*

⁴⁴² 1. Kor 9,19-23; vgl. 1. Thess 2,8. Wenn der Apostel seinen eigenen Worten zufolge „jedermann in allem zu Gefallen“ lebt (1. Kor 10,33), erstreckt sich diese Gefälligkeit nicht auf seine Gottesrede (vgl. Gal 1,10; 1. Thess 2,4), sondern auf seine Lebensform im Hinblick auf die Gottesrede.

⁴⁴³ Aug. Doctr. IV,29,61.

⁴⁴⁴ Aug. Doctr. IV,27,59-60.

⁴⁴⁵ Vgl. Ulrich, Was heißt: Von Gott reden lernen?

⁴⁴⁶ Vgl. Cic. de or. 1,113-115; Quint. I, prooem., 26f; II,19.

ma) die wesentliche Voraussetzung: „Wir haben verschiedene Geistbegabungen nach der Gnade, die uns gegeben ist, sei es die prophetische Rede entsprechend des Glaubens“⁴⁴⁷. Wem der Herr das Talent zur guten Gottesrede gegeben hat, der ist dazu verpflichtet, aus diesem Talent etwas zu machen⁴⁴⁸. „Wem viel gegeben ist, bei dem wird man viel suchen; und wem viel anvertraut ist, von dem wird man um so mehr fordern.“⁴⁴⁹ In der allgemeinen Rhetorik werden drei Formen des Kunsterwerbs bzw. des Lernens genannt: die Kunstlehre (doctrina), die Übung (exercitatio) und die Nachahmung (mimesis/imitatio)⁴⁵⁰. Alle drei Formen gelten auch für das Studium der Theologie, wenn es durch erfahrene Lehrer (praeceptores) angeleitet wird⁴⁵¹.

Die theologische Kunstlehre umfaßt die Regeln (praecepta) der guten Gottesrede, sowohl hinsichtlich der SCHRIFT-Auslegung als auch hinsichtlich der eigenen Redeführung⁴⁵². In einem erweiterten Verständnis kann der theologischen Kunstlehre auch noch die Topik (Dogmatik), das geordnete Verzeichnis der theologischen Gemeinplätze, die historische Bibelwissenschaft und die sogenannte „Kirchengeschichte“, das chronologisierte Verzeichnis vergangener Beispiele (exempla), zugerechnet werden. Durch die praktische Übung werden die Regeln der theologischen Kunstlehre zu einer eigenen, sicheren Gewandtheit (firma facilitas) habitualisiert⁴⁵³. Die Übung umfaßt Lese- und Hörübungen⁴⁵⁴, Schreibübungen⁴⁵⁵ und Redeübungen (declamationes). Die dritte Form des Lernens besteht in der Nachahmung von erfahrenen Theologinnen und Theologen⁴⁵⁶. „Unser Leben zeigt ja überall den Grundsatz, daß wir das, was wir bei anderen gut finden, auch selbst tun wollen.“⁴⁵⁷ Ich zögere, dabei von einem Meister-Schüler-Verhältnis zu sprechen, sagt doch - der gelesenen SCHRIFT zufolge - Jesus selbst: „Ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen;

⁴⁴⁷ Röm 12,6.

⁴⁴⁸ Vgl. Mt 25,14-30. Die metaphorische Verwendung dieses Begriffs geht auf Paracelsus zurück, der dabei die allegorische Auslegung des Gleichnisses von den anvertrauten Talenten aufnimmt. Vgl. Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, 1409.

⁴⁴⁹ Lk 12,48. Vgl. Jak 3,1.

⁴⁵⁰ Rhet. ad Her. I,2,3.

⁴⁵¹ Vgl. Quint. II,2-6.

⁴⁵² Vgl. Aug. Doctr. I,1,1.

⁴⁵³ Quint. X,1,1. Vgl. Cic de or. 1,147-159; Lausberg, Handbuch, 528-549; Ueding/Steinbrink, Grundriß, 328-332; Mildenerberger/Assel, Grundwissen, 23f. Ein Mangel in der theologischen Ausbildung an der Universität besteht darin, daß durch die autorreferentielle Untersuchung von Texten fast nur die indirekte Gottesrede eingeübt wird.

⁴⁵⁴ Quint. X,1.

⁴⁵⁵ Quint. X,3-6; Cic de or. 1,150-153.

⁴⁵⁶ Vgl. Quint. X,2; Cic. de or. 2, 85-98.

⁴⁵⁷ Quint. X,2,2.

*denn einer ist euer Meister; ihr aber seid alle Brüder.*⁴⁵⁸ Erfahrene Theologinnen und Theologen wissen es nicht besser, aber sie können mehr.

⁴⁵⁸ Mt 23,8.

4. Die Beglaubigung der These (pistis/probatio)

Die zweiteilige Form der These legt wiederum eine zweigliedrige Beglaubigung nahe. Zunächst werde ich also beglaubigen, daß die SCHRIFT-Lektüre als Gemein-sinn der Kirche gilt. Im Anschluß daran habe ich zu beweisen, daß die Theologie als Kunst der guten Gottesrede zu bestimmen ist.

4.1. Die SCHRIFT-Lektüre als Gemein-sinn der Kirche

Die Beglaubigung hinsichtlich der SCHRIFT-Lektüre als Gemein-sinn der Kirche gestaltet sich nicht ganz einfach. Ein Gemein-sinn (sensus communis), der noch dazu auf einer Tätigkeit, nämlich der Lektüre, beruht⁴⁵⁹, kann nicht schlußfolgernd (enthymematisch) beglaubigt, sondern nur beispielhaft belegt werden⁴⁶⁰. So führe ich also zwei maßgebliche Belege (testimonia) aus der Kirche im Sinne einer Autoritätsbeglaubigung an. In der Konkordienformel der evangelischen Kirche Augsburger Konfession⁴⁶¹ wird die SCHRIFT-Lektüre als sensus communis der Kirche mit folgenden Worten bestätigt: „Wir glauben, lehren und bekennen, daß die einige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen, seind allein die prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testamentes“⁴⁶². Ebenso bestätigt das Lehramt der römischen Kirche im sogenannten „Katechismus der katholischen Kirche“ die SCHRIFT-Lektüre als Gemein-sinn: „In der Heiligen Schrift findet die Kirche ständig ihre Nahrung und ihre Kraft, denn in ihr empfängt sie nicht nur ein menschliches Wort, sondern was die Heilige Schrift wirklich ist: das Wort Gottes. »In den heiligen Büchern kommt nämlich der Vater, der in den Himmeln ist, seinen Kindern liebevoll entgegen und hält

⁴⁵⁹ Zu den verschiedenen Bedeutungen des Terminus „sensus communis“ siehe Leinkauf, Sensus communis.

⁴⁶⁰ Trotz Inspirationslehre haben auch die evangelischen Väter für die Beglaubigung der SCHRIFT-Autorität (auctoritas scripturae) letztlich auf ein Erfahrungskriterium in Gestalt des testimonium Spiritus Sancti internum zurückgreifen müssen. So z.B. Gerhard, Loci, Loc. I, § 36. Vgl. Mildenerger, Biblische Dogmatik 1, 94; Joest, Fundamentaltheologie, 157.

⁴⁶¹ Ich suche grundsätzlich das Adjektiv „lutherisch“ bzw. das Kognomen „Lutheraner“ zu vermeiden, hat sich doch Luther selbst energisch dagegen verwandt (so beispielsweise WA 8,685,4ff). Im tradierten kirchlichen Sprachgebrauch werden häretische Gruppierungen, die sich von der einen heiligen allgemeinen und apostolischen Kirche getrennt haben, nach ihrem „Anstifter“ benannt. Gerhards Argumentation für eine Katholizität des „Lutherischen“ (Loci XXII, §§ 156-160) überzeugt mich aus philologischen Gründen nicht. Meinem (hyperkritischen?) Sprachempfinden zufolge stellt die Selbstbezeichnung „lutherisch“ eine Disqualifizierung unserer Kirche als Ketzergemeinschaft dar.

⁴⁶² FC Epit, Von dem summarischen Begriff, BSLK 767.

mit ihnen Zwiesprache«.“⁴⁶³ Hör- und sichtbar wird dieser Gemeinsinn vor allem in der heiligen Liturgie, bei der ja die Lesungen (lectiones) aus der SCHRIFT getätigt werden.

Ich möchte schließlich noch eine Beglaubigung *e contrario* führen. Besäße ich als Theologe die exklusive Kenntnis audiovisueller Offenbarungen Gottes wie beispielsweise der Seher Johannes⁴⁶⁴, müßte ich meine Gottesrede nicht an die SCHRIFT-Lektüre rückbinden. Aus meiner eigenen Erfahrung heraus stelle ich jedoch fest, daß Gott weder mir noch einem anderen Glied seiner Kirche gegenwärtig derartige Offenbarungen seiner selbst anvertraut hat. Es behaupten zwar manche Menschen von sich, sie hätten besondere Gottesbotschaften empfangen. Sie können aber diese Botschaften in der Kirche nicht geltend machen, da hierfür der gemeinsame Glaubenssinn (*sensus fidelium*) fehlt⁴⁶⁵. Wenn wir also übereinstimmend von Gott reden wollen, bleiben wir auf die gemeinsame Lektüre der SCHRIFT angewiesen.

4.2 Die Theologie als Kunst der guten Gottesrede

Ich habe die Theologie als Kunst der guten Gottesrede dargestellt. Die Beglaubigung hierfür ist zweigeteilt. Zunächst gilt es zu beglaubigen, daß die Theologie eine Kunst ist, anschließend werde ich zeigen, daß diese Kunst der Rhetorik zuzuordnen ist.

Im Anschluß an Aristoteles definiere ich die Kunst allgemein als regelgeleitetes Vermögen, ein kontingentes, so als auch anders mögliches Werk hervorzubringen⁴⁶⁶. Unter dieser Definition läßt sich auch die Theologie fassen. „*Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker: Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe.*“⁴⁶⁷ Jesus Christus beauftragt - der gelesenen SCHRIFT zufolge - zur Verkündigung des Evangeliums bzw. zur Zeugenschaft für seine Person und sein Werk⁴⁶⁸. Dieser Auftrag muß bewerkstelligt werden, da er weder von Natur aus (*kata physin*) noch zufällig (*tychon*) vollzogen wird. Das Evangelium verkündet sich nicht von selbst (*automaton*), es bedarf dazu Mitwirkender (*synergoi*)⁴⁶⁹. Erst wenn das Evangelium auf dem ganzen Erdkreis

⁴⁶³ Katechismus der Katholischen Kirche Nr. 104.

⁴⁶⁴ Vgl. Offb 1,1.

⁴⁶⁵ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche Nr. 91-93.

⁴⁶⁶ Vgl. Arist. EN VI,4. Nach Quint. V,10,53-64 kann die Definition selbst als Teil der Argumentation gelten. Ähnlich Cic. de inv. II,17,52.

⁴⁶⁷ Mt 28,19f.

⁴⁶⁸ Vgl. Lk 24,47f; Apg 1,8; Mk 16,15f.

⁴⁶⁹ Vgl. 1. Kor 3,9; 1. Thess 3,2; Kol 4,11.

(en hole te oikoumene) verkündet worden ist, steht die Wiederkunft Christi und damit das Ende dieser Weltzeit (aion/saeculum) an⁴⁷⁰. Das „*Werk eines Evangelisten*“⁴⁷¹ setzt entsprechende Fähigkeiten voraus, die erlernt werden müssen. Während die Zwölf von Jesus selbst berufen worden sind und in seiner Nachfolge (imitatio) diese Fähigkeiten erlernt haben⁴⁷², muß heute die Theologie regelrecht studiert werden⁴⁷³. Gerade das Studium zeigt, daß die Theologie eine Kunst ist, die erlernt werden muß. Wer die „Künstlichkeit“ der Theologie bestreiten will, den verweise ich nur auf die Fülle von schriftlichen Werken (opera) in den theologischen Seminarbibliotheken.

Die gute Gottesrede zielt auf Glauben (pistis). Dazu ist es erforderlich, das Glaubenerweckende (pithanon) der Gottesrede zu erkennen und anzuführen. Durch dieses Vermögen (dynamis) kann die Theologie der Rhetorik zugeordnet werden, stellt doch nach Aristoteles gerade die Rhetorik das Vermögen dar, „bei jedem Gegenstand das möglicherweise Glaubenerweckende zu erkennen.“⁴⁷⁴ Nun scheint es aber ein Gemeinplatz zu sein, daß der Glauben sich nicht auf Beweise stützen könne. Vielfach wird er als selbstgesetzter Akt des Vertrauens oder der Entscheidung angesehen, der intellektuell rückversichert werden soll. Die Kurzformel für dieses Zwei-Stufen-Schema lautet: „Ich glaube, damit ich verstehe (credo, ut intelligam)“⁴⁷⁵. Die durchaus richtige Unterscheidung von Glauben und Wissen - Glauben heißt nicht Wissen - darf nicht dazu führen, den Glauben, der der guten Gottesrede geschenkt wird, als fideistisch zu diskreditieren. Der Glaube fällt nicht vom Himmel, er kann nicht haltlos sein, sagt doch Aristoteles selbst, daß wir da am meisten glauben, wo wir annehmen, daß etwas

⁴⁷⁰ Vgl. Mt 24,14; Mk 13,10. Nach Kol 1,23 ist das Evangelium bereits allen Geschöpfen unter dem Himmel gepredigt worden. Wie dies zusammengebracht werden kann, vermag ich nicht zu erklären.

⁴⁷¹ 2. Tim 4,5; vgl. 1. Kor 15,58; 16,10.

⁴⁷² Vgl. Mt 11,29.

⁴⁷³ Vgl. Aug. Doctr., Prol. 4-8.

⁴⁷⁴ Arist. Rhet. I,2,1. Vgl. Platon, Phaidros 272d - 272e. Zum rhetorischen Glaubenskonzept siehe Mainberger, Das Glaubwürdige.

⁴⁷⁵ Anselm von Canterbury, Proslogion 1,I,227 C (zitiert nach Loofs, Leitfaden, 409), in Aufnahme des augustinschen Diktums: „Si non potes intelligere, crede ut intelligas. praecedit fides, sequitur intellectus.“ (sermo 118,1, zitiert nach Loofs, Leitfaden, 295) Bei Augustin wird allerdings dieses Zwei-Stufen-Schema von der göttlichen Vorsehung umfaßt und damit der menschlichen Willkür enthoben: „Dementsprechend ist auch die Arznei der Seele, welche von der göttlichen Vorsehung in unaussprechlicher Güte dargereicht wird, sehr köstlich in ihren verschiedenen Stufen. Denn sie teilt sich in Autorität und Vernunft. Die Autorität verlangt Glauben und bereitet den Menschen auf die Vernunft vor. Die Vernunft führt zu Verstehen und Erkenntnis. Freilich trennt sich die Vernunft nicht völlig von der Autorität, wenn man bedenkt, wem zu glauben ist; und gewiß gebührt der erkannten und einleuchtenden Wahrheit selbst die höchste Autorität.“ (De vera rel. 24,45)

bewiesen sei⁴⁷⁶. Die Rhetorik lehrt uns zu unterscheiden zwischen den Beweisen (pisteis/probationes), denen geglaubt wird, und dem Grund (aitia/causa) bzw. dem Ursprung (arche/principium), die erkannt oder gewußt werden⁴⁷⁷.

⁴⁷⁶ Arist. Rhet. I,1,11; vgl. I,2,6. Aristoteles spricht außerdem hinsichtlich der Enthymemata vom „Leib des Glaubens“ (Arist. Rhet. I,1,3). Die Rhetorizität des Glaubens steht für dessen extrinsisches Moment.

⁴⁷⁷ Vgl. Arist. Rhet. I,2,21.

5. Die Widerlegung von Einwänden (lysis/refutatio)

5.1 Einwände gegen die SCHRIFT-Lektüre als Gemeinsinn der Kirche

Die gute Gottesrede wird in Entsprechung zur gelesenen SCHRIFT geführt. Zwei Einwände gegen ein solches Analogiekonzept möchte ich aufgreifen. Der erste Einwand lautet: Die SCHRIFT ist ein geschichtlich gewachsener Text, der wegen seiner zeitbedingten Abfassung primär historisch zu lesen ist. Als zweiten Einwand nenne ich: Die SCHRIFT enthält eine Vielzahl von Aussagen, die mit unserem modernen, naturwissenschaftlichen Weltbild nicht vereinbar sind.

5.1.1 Die SCHRIFT als primär historisch zu lesender Text

An das Konzept der von mir beschriebenen Lektoralpräsenz der SCHRIFT läßt sich die Frage richten, ob dabei die Geschichtlichkeit der einzelnen SCHRIFT-Texte berücksichtigt wird. Für die SCHRIFT-Auslegung scheint es neben einer synchronen auch eine diachrone Lektüre zu geben⁴⁷⁸. Ich halte die Unterscheidung synchron/diachron für mißverständlich. Jede SCHRIFT-Auslegung vollzieht sich in der Gegenwart; sie ist synchron, kann sie doch selbst keine Zeitreise vornehmen. Allerdings sind unter dem Primat der Poiesis in der Gegenwart verschiedene SCHRIFT-Lektüren möglich⁴⁷⁹. Jede dieser Lektüren berücksichtigt dabei einen besonderen Kontext, so daß die Lektüren in einem komplementären Verhältnis zueinander stehen⁴⁸⁰. Keine Lektüre vermag also die andere zu ersetzen. Ich versuche zunächst, den besonderen Kontext der historisch-kritischen SCHRIFT-Lektüre so darzustellen, daß sich die falschen Alternativen einer historischen oder einer gegenwartsbezogenen SCHRIFT-Lektüre vermeiden lassen⁴⁸¹.

⁴⁷⁸ Die Unterscheidung diachron/synchron ist ursprünglich durch den Genfer Sprachwissenschaftler Saussure anfangs des 20. Jahrhunderts als linguistische Dichotomie geprägt worden. Vgl. Bünting, Einführung in die Linguistik, 26-28. Mittels Textlinguistik und Strukturalismus ist diese Unterscheidung seit den siebziger Jahren auch in der SCHRIFT-Exegese aufgenommen worden.

⁴⁷⁹ In Biblische Dogmatik 1, 72-90 nennt Mildenerger exemplarisch als anwendungsbezogene SCHRIFT-Lektüren die psychologische, befreiungstheologische und die feministische Bibelauslegung.

⁴⁸⁰ Vgl. dazu Kosch, Kontextuelle Bibellektüren. Cunningham, Faithful Persuasion, 229f, plädiert an Stelle von „monologischen“ Formen der Bibelinterpretation für eine „polyphone“ SCHRIFT-Exegese.

⁴⁸¹ Wenn ich von der historisch-kritischen SCHRIFT-Lektüre spreche, ist damit nicht die gesamte theologische SCHRIFT-Exegese gemeint. Neben der historisch-kritischen Kontex-

Gegenüber dem überkommenen *sensus historicus vel literalis* richtet die historisch-kritische SCHRIFT-Lektüre ihr besonderes Augenmerk auf eine zweite, poetisch-auktoriale Ebene. So liest sie also die SCHRIFT nicht nur als bloße Historie, d.h. als Erzählung geschehener Dinge, sondern auch als poetische, d.h. als gemachte Historie bzw. Literatur. Das, was als geschehen erzählt wird, ist von Menschen erzählt und aufgeschrieben worden. Demzufolge kann die SCHRIFT als menschliches „Machwerk“⁴⁸² (*poiema*) gelesen und untersucht werden, sie muß nicht als irrtumsloses Gotteswort hingenommen werden⁴⁸³. Zwei Untersuchungsebenen ergeben sich für die Lektüre der SCHRIFT als menschliches „Machwerk“. Auf der inhaltlichen Ebene läßt sich Sachkritik üben, schließlich ist Irren menschlich und nicht göttlich. Es kann und darf also untersucht werden, ob bestimmte Sachverhalte, wie sie in der SCHRIFT erzählt werden, den Tatsachen (*res factae seu gestae*) entsprechen, oder aber als Irrtümer (*errores*) bzw. als Fiktionen (*res fictae*) zu bezeichnen sind⁴⁸⁴. Neben dieser inhaltlichen Sachebene kann auch die „Machenschaft“ (*poiesis*) bzw. die Entstehung der SCHRIFT selbst befragt werden. Auf einer zweiten, poetischen Tatsachen-Ebene sucht man demzufolge einzelne SCHRIFT-Texte literarisch abzugrenzen und deren Abfassungsumstände, Verfasserschaft, Absicht, Adressatenkreis und Traditionen sowie die Entstehung des SCHRIFT-Kanons zu erforschen. Der Klärungsversuch derartiger Fragestellungen nimmt eine histori-

tualisierung von SCHRIFT-Texten werden auch textlinguistische SCHRIFT-Auslegungen sowie philologisch gehaltene SCHRIFT-Übersetzungen vorgenommen.

⁴⁸² Wenn ich von Machenschaft oder Machwerk spreche, verwende ich diese Begriffe ohne pejorative Konnotation. Mir sind keine zutreffenderen Äquivalenzbegriffe zum griechischen *poiesis*- bzw. *poiema*-Begriff bekannt.

⁴⁸³ Daß die SCHRIFT mit Ausnahme des Dekalogs (vgl. 2. Mose 31,8; u.ö.) von Menschenhand geschrieben wurde, wußten natürlich auch die Väter. Die Lehre von der Verbalinspiration stellt jedoch das menschliche Machwerk der SCHRIFT unter das Diktat des Heiligen Geistes, so daß eine Identität der SCHRIFT mit dem Gotteswort behauptet werden kann, so beispielsweise Hutter, *Compendium*, Loc. I, q. 1, S. 1: „*Quid est Scriptura sacra? Est verbum Dei, impulsu Spiritus sancti a Prophetis et Apostolis literarum monumentis consignatum, de Essentia et Voluntate Dei nos instruens.*“ Ähnlich Gerhard: „*Sacra scriptura est verbum Dei eiusdem a prophetis, evangelistis et apostolis in literas redactum, doctrinam de essentia et voluntate Dei perfecte ac perspicue exponens, ut ex eo homines erudiantur ad vitam aeternam.*“ (Loci, Loc. I, § 539) Demgegenüber betont Semler in seiner „Abhandlung von freier Untersuchung des Canon“ die historische Relativität der SCHRIFT: „Es gibt also ganz gewiß in allen Schriften dieses sogenannten Canons solche Stellen und Teile der Rede und der Abfassung, welche gleichsam mit jener Zeit vergehen, weil sie auf jene Zeit und auf solche Umstände derselben sich beziehen, die mit jenen unmittelbaren Zuhörern oder Lesern gleichsam vergangen sind.“ (S. 40)

⁴⁸⁴ In den mir bekannten Methodenbücher zur SCHRIFT-Exegese wird die Möglichkeit einer Sachkritik nicht behandelt. Anders hingegen Bultmann, der im Hinblick auf das „glaubende Verstehen“ eine Sachkritik an SCHRIFT-Aussagen für erforderlich hält (*Theologie des Neuen Testamentes*, 586f ; bzw. In eigener Sache, 186).

schen Kontextualisierung der SCHRIFT vor und wird gemeinhin als „Einleitungswissenschaft“ bezeichnet⁴⁸⁵.

Auch wenn die historisch-kritische SCHRIFT-Lektüre mit ihrer Kontextualisierung den SCHRIFT-Text der unmittelbaren Anwendung (*applicatio*) für den gegenwärtigen SCHRIFT-Leser entrückt, halte ich diese Lektüre für die gute Gottesrede für hilfreich und nützlich. Ich nenne hierfür vier Gründe:

a) Die historisch-kritische SCHRIFT-Lektüre fokussiert den Literalsinn des Textes und nimmt damit das Erzählgeschehen besonders in den Blick. Sie begegnet einer applikativen SCHRIFT-Lektüre, die zur SCHRIFT-Allegorese wird. Ebenso korrigiert sie eine dogmatische SCHRIFT-Lektüre, die im Hinblick auf die theologischen Gemeinplätze generelle Aussagen trifft und damit vom konkreten Erzählgeschehen abstrahiert⁴⁸⁶.

b) Die historisch-kritische SCHRIFT-Lektüre stellt innerhalb der SCHRIFT auktoriale bzw. form- und traditionsgeschichtliche Bezüge her, die einzelnen Sachverhalten besondere Aufmerksamkeit verleihen und diese für die gegenwartsbezogene SCHRIFT-Lektüre erschließen⁴⁸⁷.

c) Die historische Kontextualisierung kann einen scheinbar angeeigneten SCHRIFT-Text so verfremden, daß er in der Gegenwart neu gelesen werden kann⁴⁸⁸. Gegen eine selbstverständliche Verinnerlichung des SCHRIFT-Wortes dient sie dessen uneinholbarer Externität⁴⁸⁹.

d) Das vorhandene „historische Bewußtsein“ in der Gesellschaft führt dazu, daß auch Christinnen und Christen Auskunft über einen historischen Kontext von SCHRIFT-Texten wünschen. Wird diesem Bedürfnis theologischerseits nicht entsprochen, vertrauen sich diese Menschen anderen, unseriösen Pseudo-Historien an. Ohne eine historisch-kritische Forschung müßten beispielsweise die zahlreichen journalistischen Qumran-Fiktionen unwidersprochen bleiben.

Die historisch-kritische SCHRIFT-Lektüre hat für die gute Gottesrede ihre Berechtigung. Sie steht in einem komplementären Verhältnis zu anderen SCHRIFT-Lektüren. Von den meisten SCHRIFT-Auslegern, die diese Lektüre betreiben, wird dies gegenwärtig ebenso gesehen. Allerdings behaupten manche Exegeten, daß die historisch-kritische SCHRIFT-Lektüre unabdingbar notwen-

⁴⁸⁵ Vgl. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, 5f; Reclams Bibellexikon, 118f.

⁴⁸⁶ Vgl. dazu Joest, Dogmatik 1, 78-80.

⁴⁸⁷ So kann nach Berger die kritische Exegese „die Anzahl der inhaltlichen Aspekte eines vorgegebenen Textes beträchtlich vermehren bzw. ans Licht treten lassen. Zusätzlich kann das auch durch die Analyse der Wirkungsgeschichte geschehen. Dadurch aber ergeben sich mehr Berührungspunkte (Analogia mit einem Tertium comparationis) mit der Situation. - Durch die historisch-kritische Exegese werden an dem vorliegenden Text eine große Anzahl sozusagen kristalliner Flächen sichtbar, er gewinnt Räumlichkeit und damit eine neue Dimension hinzu.“(Hermeneutik des Neuen Testamentes, 27)

⁴⁸⁸ Vgl. Roloff, Exegese als Sprachhilfe zur einfachen Gottesrede, 35-38.

⁴⁸⁹ Zum *verbum externum* vgl. Luther, Asm III,8 (BSLK 453-456).

dig sei. In der Konsequenz heißt dies, daß ein SCHRIFT-Text nur mittels dessen historischen Kontextualisierung für die Gegenwart geltend gemacht werden kann. An Stelle eines komplementären Verhältnisses verschiedener Lektüren wird also der Primat der historisch-kritischen SCHRIFT-Lektüre postuliert⁴⁹⁰. Wenn dem so wäre, müßte das Entsprechungsverhältnis der guten Gottesrede zur historisch-kritischen SCHRIFT-Lektüre gesetzt werden. Im folgenden werde ich daher nachweisen, daß der historisch-kritischen SCHRIFT-Lektüre keine absolute Notwendigkeit (*haplos anagkaion*)⁴⁹¹ zukommen kann. Sie ist demzufolge kontingent, so als auch anders möglich. Um Mißverständnissen vorab zu begegnen, sei hier noch einmal betont, daß ich nur die zwingende Notwendigkeit der historisch-kritischen SCHRIFT-Lektüre widerlege. Die Widerlegung betrifft also nur diejenigen Exegeten, die die historisch-kritische SCHRIFT-Lektüre mit einem vermessenen Erkenntnisanspruch verbinden. Für diese gilt das bekannte Diktum Karl Barths in abgewandelter Form: „Kritischer müßten mir *diese* Historisch-Kritischen sein!“⁴⁹²

Die Kontingenz der historisch-kritischen SCHRIFT-Lektüre resultiert im wesentlichen aus zwei Sachverhalten: Zum einen zeitigt diese SCHRIFT-Lektüre keine unmittelbare Einsicht in das „Geschehene“, zum anderen ist diese Lektüre wie jede andere Lektüre poetisch und damit arbiträr gehalten.

Die historisch-kritische SCHRIFT-Lektüre zeitigt keine unmittelbare Einsicht in das Geschehene, da sie wie jede andere Lektüre an das Schriftmedium gebunden ist. Eine schriftlose Lektüre ist buchstäblich unmöglich. Dieser Sachverhalt wird von Exegeten, die die historisch-kritische SCHRIFT-Lektüre mit einem „realen“ Erkenntnisanspruch verbinden, übersehen. Diese gehen dann fälschlicherweise davon aus, daß die historisch-kritische SCHRIFT-Lektüre die SCHRIFT auf die Gesamtheit der Tatsachen (*universitas rerum gestarum*)

⁴⁹⁰ Ich meine solch eine Position ansatzweise in dem Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ aus dem Jahr 1993 zu erkennen, wenn dort folgendes gesagt wird: „Als zweite Schlußfolgerung soll unterstrichen werden, daß die biblischen Texte zu ihrer Interpretation naturgemäß der Anwendung der *historisch-kritischen* Methode wenigstens in ihren hauptsächlichen Zügen bedürfen. Die Bibel gibt sich ja in der Tat nicht als unmittelbare Offenbarung zeitloser Wahrheiten zu erkennen, sondern vielmehr als das schriftliche Zeugnis von Gottes wiederholtem Eingreifen in der menschlichen Geschichte, durch das er sich offenbart. Im Unterschied zu den heiligen Lehren anderer Religionen ist die biblische Botschaft fest im Boden der Geschichte verwurzelt. Dies ist der Grund, daß die biblischen Schriften ohne Untersuchung ihrer geschichtlichen Entstehung nicht korrekt verstanden werden können. Die »diachrone« Forschung wird für die Exegese immer unerlässlich sein. Die »synchronen« Zugänge, so nützlich sie sind, können sie niemals ersetzen. Um auf eine fruchtbare Weise arbeiten zu können, müssen sie zunächst die Ergebnisse der historisch-kritischen Methode, wenigstens in den Hauptlinien, übernehmen.“(114f).

⁴⁹¹ Die Unterscheidung zwischen einer relativen und einer absoluten Notwendigkeit geht auf Aristoteles, *Analytica priora* I,10 (30b 32-40) zurück. Vgl. Kern, *Notwendigkeit*, 1021.

⁴⁹² Barth, *Der Römerbrief*, Vorwort, XII.

durchschauen und dabei bislang unbekannt gebliebene Tatsachen anzeigen bzw. erzählte Sachverhalte als unhistorisch und damit unwirklich ausschließen kann⁴⁹³. Der kritische Abgleich der SCHRIFT mit „der“ Realität ist jedoch eine Fiktion. Wir können nicht definitiv entscheiden, ob ein beschriebener oder erzählter Sachverhalt den „Tatsachen“ entspricht⁴⁹⁴. Tatsachen (*res gestae*) sind immer beobachtungs- bzw. erzählabhängig gehalten, da sie für sich nicht bestehen können. Sie sind eben keine Substanzen⁴⁹⁵. Tatbestände kennt nur das Strafrecht. Die Gesamtheit der Tatsachen läßt sich nicht halten, sie ist eine Illusion, schließlich ist das Geschehene immer schon vergangen (*praeteritum*) und damit nicht mehr zugegen. Das Erzählgeschehen genießt Einmaligkeit, weil es vergangen ist. Ich kann vormalige Tatsachen nicht mehr in meinen Blick nehmen, ihnen nicht auf den Grund gehen. Was geschehen ist, gehört der Vergangenheit an und obliegt dem Vergessen (*lethe/oblivio*)⁴⁹⁶. Nur die eigene, augenzeuglich (*autoptisch*) gehaltene Erinnerung oder die Geschichte (*historia*), das heißt die Erzählung geschehener Dinge in mündlicher oder schriftlicher Form⁴⁹⁷, bewahren vor dem Vergessen. Sie ermöglichen eine anamnetische Vergegenwärtigung von Geschehenem, ohne daß das Geschehnis noch einmal erlebt bzw. wieder zusammengefügt, also rekonstruiert wird. Im Unterschied zum naturwissenschaftlichen Experiment lassen sich vergangene Tat-Sachen nicht reproduktiv vergegenwärtigen. Eine empirische Bestätigung bleibt ihnen damit also versagt. Was nicht erinnert, erzählt, aufgezeichnet oder aufgeschrieben wird, gerät bei den Menschen in die endgültige Vergessenheit, löst sich ein für allemal auf. In das bereits Vergessene kann kein Einblick mehr gewonnen werden, es lassen sich nur noch Vermutungen darüber anstellen, was geschehen sein könnte; niemand kann jedoch nachträglich vergangene Tatsachen neu schaffen. Eine Augenzeugenschaft bezüglich des Geschehenen läßt sich im nachhinein nicht mehr erlangen. Und so haben wir auch keine zutreffenden Vorstellungen davon, was schon alles vergessen worden ist.

⁴⁹³ So schon Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, 545-548, der sich damit gegen den „modernen Historismus“ in der Theologie seiner Zeit wendet.

⁴⁹⁴ Zur sprachphilosophischen Verhältnisbestimmung von Sachverhalt und Tatsache vgl. Kamlah/Lorenzen, *Logische Propädeutik*, 117-150.

⁴⁹⁵ Wenn von einem modernen, positivistischen Tatsachenbegriff die Rede ist, ist damit die Hypostasierung der „Tatsache“ gemeint. Diese Hypostasierung hat sich aus dem Institut des naturwissenschaftlichen Experimentes ergeben, da dieses eine zeitunabhängige Reproduktion von Fakten ermöglicht. Seinen angestammten Platz hat der Begriff der Tatsache (*res gesta seu facta*) innerhalb der Rhetorik, so z.B. *Rhet ad Her.* I,8,13.

⁴⁹⁶ Vgl. dazu Weinrich, *Lethe*.

⁴⁹⁷ Zu dieser Definition vgl. *Isid. Etym.* I,41; *Arist. Poet.* 9,1-2. Ergänzend müßten das Monument, die verschiedenen Tonträger und das audiovisuelle Medium des Filmes genannt werden.

Die gelesene SCHRIFT erzählt von Ereignissen, an die sich keiner unter uns Lebenden zu erinnern vermag, da sie vorzeiten geschehen sind. Mangels eigenen Erinnerungsvermögens wird niemand das erzählte Geschehen in der SCHRIFT bestätigen, widerlegen oder ergänzen können, niemand - außer Gott. Dem Erzählgeschehen der SCHRIFT ist mit unseren gegenwärtigen Argumenten nicht beizukommen, da Argumente als Möglichkeitserwägungen von den Geschichten bzw. Historien zu unterscheiden sind. Argumente stellen der rhetorischen Systematik zufolge eine andere Erzählgattung (*genus narrationis*) dar und können daher überlieferte Historien nicht korrigieren⁴⁹⁸. „Denn Historien beinhalten wahre Sachverhalte, die getan sind; Argumente beinhalten Sachverhalte, die, auch wenn sie nicht getan sind, dennoch geschehen können.“⁴⁹⁹ Das, was geschehen *kann* oder geschehen *konnte*, das Argument also, entscheidet nicht darüber, was tatsächlich geschehen *ist*⁵⁰⁰. Mit unseren Argumenten können wir keine Geschichte revidieren, sind doch Argumente keine auffindbare Gegebenheiten, also keine archivierten Daten, sondern eigene, „fingierte“ Überlegungen. „Das Argument ist ein ersonnener Sachverhalt (*res ficta*), der dennoch hätte geschehen können“⁵⁰¹. Argumente, die sich auf überlieferte Geschichten beziehen, können durchaus plausibel sein, so daß ihnen die Möglichkeit, gar die Wahrscheinlichkeit eines Geschehenseins zugesprochen werden kann; aber mit eigenen Argumenten kann einer Überlieferung nicht überzeugend widersprochen werden. Die Überlieferung läßt sich argumentativ weder auflösen noch bereinigen.

Ein haltbarer Widerspruch zu einem Erzählgeschehen kann nicht erfunden werden, sondern bedarf einer eigenen, alternativen Quelle. Für das Erzählgeschehen der SCHRIFT kann dies nur eine literarische Quelle, also eine schriftliche Historie sein, da ja Augenzeugenschaft auszuschließen ist. Die Vielzahl von bibelwissenschaftlichen Historien, die seit dem 18. Jahrhundert geschrieben worden sind, scheiden als eigenständige Quellen aus, da diese Texte literarisch von der SCHRIFT abhängig sind. Die Sachverhalte, die in manchen dieser Texte im Widerspruch zum Erzählgeschehen der SCHRIFT als historisch gesichert verstanden werden, sind nur plausible Möglichkeitserwägungen (*argumenta*),

⁴⁹⁸ Vgl. Lausberg, Handbuch, 165f.

⁴⁹⁹ Isid. Etym. I,44,5. Ähnlich Rhet. ad Her. 1,8,13; Cic. de inv. I,19,27; Quint. II,4,2.

⁵⁰⁰ Anders Troeltsch, der als Wahrscheinlichkeitskriterium für Überliefertes die „Analogie des vor unseren Augen Geschehenden und in uns sich Begebenden“ nennt: „Die Uebereinstimmung mit normalen, gewöhnlichen oder doch mehrfach bezeugten Vorgangsweisen und Zuständen, wie wir sie kennen, ist das Kennzeichen der Wahrscheinlichkeit für die Vorgänge, die die Kritik als wirklich geschehen anerkennen oder übrig lassen kann.“ (Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie, 732)

⁵⁰¹ Rhet. ad Her. I,8,13; vgl. Quint. V,10,9. Grammatikalisch betrachtet wäre der angemessene Modus dieses Erzählens der *Coniunctivus potentialis*.

die durch einen eigenen Überlieferungsprozeß festgeschrieben worden sind⁵⁰². Als eigenständige Quellen können auch nicht hypothetische „Quellenschriften“ zum Alten und Neuen Testament wie die sogenannte „Priesterschrift“ oder die Logienquelle »Q« gelten. Diese sind erst seit dem 19. Jahrhundert geschaffen worden, auch wenn sie als Rekonstruktionen verstanden werden. Als *verbum proprium* bezeichnet der Begriff „Quelle“ einen „kontinuierlich aus der Erde hervorsprudelnden Wasserstrom“⁵⁰³. Der wörtlichen Bedeutung nach kann eine Quelle nur als vorhandene, „sprudelnde“ Quelle aufgefunden werden - wie sollte sie auch sonst erkannt werden -, nicht jedoch nachträglich (wieder) zusammengefügt werden. Nur Zisternen lassen sich rekonstruieren. Wenn auf Grund eigener, durchaus plausibler Vermutungen ein Text als „Quelle“ zusammengefügt wird, wird diese „Quellenkomposition“ nur durch eine eigene Überlieferung *a compositione* gehalten und fällt damit weit hinter die SCHRIFT zurück. In ihrem Ursprung ist und bleibt die „Quelle“ jünger als die SCHRIFT.

Auf der Suche nach alternativen Quellen zum Erzählgeschehen der SCHRIFT wird man auf zeitgenössische, also antike Texte zurückkommen müssen, die entweder mittels Skriptoria und Bibliotheken kontinuierlich bis heute überliefert oder durch die Archäologie bereitgestellt worden sind. Allerdings lassen sich aus antiken Texten, seien es Urkunden, Inschriften, Briefe oder Historien, nur marginale, meist chronologische Widersprüche zum Erzählgeschehen der SCHRIFT herauslesen. Auf der Basis antiker Texte vermag niemand, die SCHRIFT neu zu schreiben.

Der zweite Sachverhalt, der gegen die zwingende Notwendigkeit einer historisch-kritischen SCHRIFT-Lektüre spricht, ist deren „Machenschaft“ (*poiesis*). Wie jede andere Lektüre ist auch die historisch-kritische SCHRIFT-Lektüre keine selbstevidente Anschauung (*theoria*). Was diese Lektüre zu erzählen weiß, ist nicht unmittelbar einleuchtend, also nicht evident, sonst hätten ja all die früheren Leser der SCHRIFT genau das gleiche erzählen können. Die Erzählungen der historisch-kritischen SCHRIFT-Lektüre mußten erst methodisch erarbeitet werden; es sind keine *poiesis*-freien Erkenntnisse. Je plastischer, je anschaulicher erzählt wird, umso poetischer sind die historischen Erkennt-

⁵⁰² Ein maßgebliches Kriterium für die Geltung einer Quelle ist der Zeitpunkt ihrer Abfassung. Wenn zwei Texte bezüglich eines Sachverhaltes gegensätzliche Darstellungen beinhalten, ist die ältere Quelle grundsätzlich vorzuziehen, da sie dem erzählten Geschehen zeitlich näher steht. Dieses Anciennitätskriterium wird durch die Logik der Forschung scheinbar in Frage gestellt, wo die neuere wissenschaftliche Erkenntnis gegenüber der älteren einen höheren Geltungsanspruch besitzt. Diese Novitätslogik ist jedoch nur bei empirischen Gegenständen zutreffend, so beispielsweise in der Hirnforschung. Bei Sachverhalten, die nicht in Erfahrung gebracht werden können, ergibt sie keinen logischen Sinn.

⁵⁰³ Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, 1068.

nisse gehalten⁵⁰⁴. Die Poiesis gilt nicht nur für die Produktion, sondern auch für die Rezeption. Historisch-kritische Erzählungen sind nicht von selbst eingängig, ihre Aneignung erfordert ein zeitintensives Universitätsstudium an einer Theologischen Fakultät.

Die Erzählungen der historisch-kritischen SCHRIFT-Lektüre werden als Forschungen präsentiert und damit in ihrer Geltung bestärkt. Was als erforscht gilt, kann keine Spekulation sein, basiert doch die Forschung im wesentlichen auf Augenscheinlichkeit (Autopsie). In den Naturwissenschaften wird die Augenscheinlichkeit vor allem durch das Institut des Experimentes, das die Reproduktion von Tatsachen erlaubt, ausgewiesen. Auch für die historisch-kritische SCHRIFT-Lektüre gilt das Kriterium der Augenscheinlichkeit; die jeweiligen Forschungsergebnisse werden durch SCHRIFT-Stellen und durch Verweise auf Sekundärtexte ausgiebig belegt⁵⁰⁵. Da die historisch-kritische SCHRIFT-Lektüre nicht zu vergangenen Tatsachen vordringen kann, schreibt sie sich in der Synopse - oder soll man sagen im Zusammenlesen (Synanagnosis) - von SCHRIFT und Sekundärtexten selbst fort. Die daraus resultierenden Texte werden wiederum als Sekundärtexte synoptisch zur SCHRIFT gelesen, woraus weitere Sekundärtexte resultieren⁵⁰⁶. Dieser Algorithmus der Selbstfortschreibung ist kein mechanischer Tradierungsprozeß, er ist vielmehr in hohem Maße produktiv. So werden in der Zusammenschau von SCHRIFT und Sekundärtexten vorhandene Argumente (Möglichkeitserwägungen) zur SCHRIFT nicht nur bestätigt, sie können ebenso durch neue Argumente revidiert werden⁵⁰⁷. Außerdem lassen sich in dem synoptischen Prozeß weitere Argumente hinzufügen. Wo allerdings in dem Algorithmus der Selbstfortschreibung plausible Argumente ganz selbstverständlich tradiert werden, können diese als vermeintliche „Tatsachen“ verklärt werden. Argumente, also Möglichkeitserwägungen, müssen nur lange und oft genug überliefert und abgeschrieben werden, um schließlich für unbedarfte Leser als unhinterfragte „Tatsachen“ zu gelten. So kann sich dann historische Kritik scheinbar selbst in der eigenen Tradition bewahrheiten.

⁵⁰⁴ Vgl. Jenkins, *Re-Thinking History*, 20-26. Zur Poetik der Historiographie verweise ich außerdem auf Koselleck/Lutz/Rüsen, *Formen der Geschichtsschreibung*; Koselleck/Stempel, *Geschichte - Ereignis und Erzählung*; bzw. White, *Die Bedeutung der Form*.

⁵⁰⁵ Cunningham, *Faithful Persuasion*, 224-230, weist zu Recht darauf hin, daß auch die historisch-kritische SCHRIFT-Exegese im Hinblick auf ihre Überzeugungsarbeit mit den Mitteln der Rhetorik operiert.

⁵⁰⁶ Als Tertiärtexte zur SCHRIFT lassen sich dann die sogenannten „Forschungsgeschichten“ bezeichnen.

⁵⁰⁷ Das bekannteste Beispiel gegenwärtig ist der Mitte der 70er Jahre begonnene Revisionsprozeß in der Pentateuch-Forschung bezüglich Wellhausens Vier-Quellen-Hypothese. Vgl. dazu das „Bibel und Kirche“-Themenheft „Wie entstand der Pentateuch“.

Die historisch-kritische SCHRIFT-Lektüre verschafft keine neuen Einsichten in das Geschehene, sondern fertigt neue Beschreibungen zum Geschehenen an; sie produziert Sekundärtexte zur SCHRIFT unter den verschiedensten Überschriften. Nun ist es ein erklärtes Ziel der historisch-kritischen SCHRIFT-Lektüre, die ursprüngliche historische Situation bzw. die Genealogie eines SCHRIFT-Textes festzustellen. Wenn die ursprüngliche Situation feststünde, könnte auch nach der eigentlichen Intention, der Aussageabsicht eines Textes, geforscht werden. Aber wie soll dies bewerkstelligt werden? Man war schließlich nicht dabei, kann bei niemandem nachfragen. Die historische Situation eines SCHRIFT-Textes erhebt sich nicht von selbst, andere SCHRIFT-Texte oder Historien müssen dazu korreliert werden, wobei diese Korrelationen immer nur in der Gegenwart vollzogen werden können. Ein ursprünglicher Kontext eines SCHRIFT-Textes läßt sich nicht einfach auffinden; Kontexte stehen nicht von vornherein fest, sie müssen erst geschaffen werden, indem andere Texte hinzugezogen, angeknüpft und damit zu Kontexten gemacht werden. Diesen Sachverhalt wird vom amerikanischen Literaturwissenschaftler Hayden White mit folgenden Worten beschrieben:

„Es ist auch für Literaturtheoretiker nicht ungewöhnlich, daß sie, wenn sie über den ‚Kontext‘ eines literarischen Werkes sprechen, annehmen, dieser Kontext – das ‚historische Milieu‘ – besitze eine Konkretheit und Zugänglichkeit, die das Werk niemals haben könne, als ob es leichter sei, die Wirklichkeit einer vergangenen Welt, die aus tausend historischen Quellen zusammengesetzt wurde, zu erkennen, als die Tiefen eines einzelnen literarischen Werks, das dem jeweiligen Literaturwissenschaftler zur Analyse vorliegt, auszuloten. Die angebliche Konkretheit und Zugänglichkeit historischer Milieus, die Kontexte der Texte, die die Literaturwissenschaftler untersuchen, sind selbst Produkte des fiktiven Vermögens der Historiker, die diese Kontexte untersucht haben.“⁵⁰⁸

Die einzige Situation eines Textes, die sich festmachen läßt, ist die Gegenwart seiner Lektüre. Was jedoch als historische Situation eines Textes angegeben wird, muß immer wieder neu fingiert werden. „Der Text sagte den Leuten damals ...“ - derartige Aussagen werden immer in der Gegenwart gemacht.

Ich betone es in diesem Zusammenhang noch einmal: Es kann nicht darum gehen, die historisch-kritische SCHRIFT-Lektüre zu widerlegen. Die Dekonstruktion (lysis) gilt vielmehr einem vermessenen Realitätsanspruch, den manche Exegeten mit dieser Lektüre verbinden. Ein SCHRIFT-Exeget kann im Unterschied zu einem Naturwissenschaftler nicht auf reproduktionsfähige Tatsachen, sondern nur auf die Lektüre von Texten und die Aneignung der darin enthaltenen Argumente verweisen. Wenn beharrlich genug nachgefragt wird, verlieren sich Begründungen in Zirkelschlüsse oder arbiträre Entscheidungen. Die Machenschaft (poiesis) der Forschung bedingt zwangsläufig Kontingenz:

⁵⁰⁸ Der historische Text als literarisches Kunstwerk, 137f.

Andere Lektüren, andere Vergleiche oder Synopsen, andere Annahmen, andere Urteile oder Entscheidungen wären auch möglich gewesen. Was von manchen fälschlicherweise als historische Wahrheit bzw. als historisch gesichertes Wissen behauptet wird, beruht auf einem Lektüre-Konsens.

Ich möchte das bislang Gesagte an einem Beispiel aus der neutestamentlichen Exegese verdeutlichen. Es ist weitgehender Konsens der Forschung, daß der Apostel Paulus nicht als Verfasser der sogenannten Pastoralbriefe zu gelten hat, obwohl in den Präskripten dieser Briefe jeweils Paulus explizit als Absender genannt und diese Briefe im corpus Paulinum überliefert worden sind⁵⁰⁹. Die Argumente für eine Pseudepigraphie haben auch für mich ein hohes Maß an Plausibilität. Allerdings kann kein Exeget in Erfahrung bringen, daß der Apostel tatsächlich diese Briefe nicht geschrieben hat. Dazu müßte er entweder den Apostel selbst befragen bzw. den eigentlichen Autor der Briefe benennen können. Beides ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht mehr möglich. So kann er nur auf Grund seiner eigenen SCHRIFT-Lektüre bzw. der Lektüre von Sekundärtexten, beispielsweise in Gestalt von Kommentaren, vermuten, daß Paulus nicht der eigentliche Autor ist und demzufolge die Briefe pseudepigraphische Werke sind. Wenn nun die historisch-kritische SCHRIFT-Lektüre mit einem „realen“ Erkenntnisgehalt versehen wäre, müßten die Pastoralbriefe notwendigerweise pseudepigraphisch gelesen werden. Dies hätte für die gute Gottesrede Konsequenzen, beispielsweise bei einer Predigt über die Epistel des dritten Sonntages nach Trinitatis aus dem ersten Brief des Paulus an Timotheus (1,12-17). In jedem Fall müßte in der Predigt der Name des Apostels Paulus als Verfasser unerwähnt bleiben. An seine Stelle träte die unbestimmte Bezeichnung „der Verfasser“ bzw. „der Autor“. Um Irritationen bei den Zuhörenden über die Verfasserschaft zu begegnen, müßte diesen in einem exegetischen Exkurs erklärt werden, daß Paulus nicht der Autor des Briefes sei. Da das auktoriale „ich“ des Briefschreibers als fiktional anzusehen wäre, müßte eine Verknüpfung mit den SCHRIFT-Texten über die Bekehrung und Beauftragung des Apostels unterbleiben⁵¹⁰. Die Person des Apostels als Vorbild des Glaubens (v 16) müßte aus dem Predigttext genommen werden. An ihre Stelle träte eine Sichtweise eines vermeintlichen Pseudepigraphen der dritten Generation mit folgender Diktion: „So ist der Apostel damals gesehen worden“. Letztendlich würde damit an Stelle des SCHRIFT-Textes der Sekundärtext einer SCHRIFT-Historie gepredigt werden. Nun wird in aller Regel in der Kirche der SCHRIFT-Text gepredigt, gerade auch von Exegeten, die die historisch-kritische SCHRIFT-Lektüre anwenden. Der vermeintliche Realitätsanspruch dieser Lektüre wird dabei

⁵⁰⁹ Vgl. Roloff, Einführung in das Neue Testament, 206-208; bzw. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, 323-341.

⁵¹⁰ Die Lutherbibel in der revidierten Fassung von 1984 gibt zu den Versen 12-16 als Verweisstellen Apg 9,15; 1 Kor 9,10 und Gal 1,13-16 an.

zugunsten einer fiktionalen Sichtweise „sehen als ob“ zurückgenommen⁵¹¹. In Ergänzung zur synchronen SCHRIFT-Lektüre liest man den oben genannten SCHRIFT-Text unter der Perspektive, als wäre er von einem Pseudepigraphen der dritten Generation geschrieben worden. Dabei können neue Bezüge des SCHRIFT-Textes zur Gegenwart wahrgenommen werden, die der Predigt über diesen Text dienlich sind⁵¹². So ermöglicht eine fiktionale Anwendung der historisch-kritischen SCHRIFT-Lektüre eine sinnvolle Bereicherung der synchronen SCHRIFT-Lektüre. Anders verhält es sich hingegen mit einer „realen“ Anwendung. Diese restringiert die Bezugsmöglichkeiten des SCHRIFT-Textes auf eine selbstdefinierte historische Situation.

Die historisch-kritische SCHRIFT-Lektüre kann für die gute Gottesrede hilfreich und nützlich sein. Dazu ist es jedoch erforderlich, daß diese Lektüre ohne „realen“ Erkenntnisanspruch betrieben wird. Andernfalls würden gegenwärtig geschriebene SCHRIFT-Historien in ihrer vermeintlichen „Realität“ an die Stelle der gelesenen SCHRIFT treten. Nur als Sekundärtexte zur SCHRIFT können derartige Historien für die gute Gottesrede hilfreich sein. So hat es auch Karl Barth beschrieben:

„Es kann sich also keineswegs etwa darum handeln, die sogenannte ‚Kritik‘, wie sie für diese Forschung bezeichnend gewesen ist, auszuschalten bzw. inskünftig zu unterlassen. Die sämtlichen in Betracht kommenden historischen Fragen sind ja auch an die ihrem literarischen Wesen entsprechend als Zeugnisse zu würdigenden Texte zu stellen, und es werden die aus ihrer Beantwortung sich ergebenden Differenzierungen der Auslegung dieser Texte nur zugute kommen können, sobald die Kritik klar in den Dienst dieser Aufgabe gestellt wird, sobald sie nicht mehr dem unsinnigen Ziel der Ermittlung einer hinter den Texten liegenden historischen Wahrheit zu dienen hat. Die historische Wahrheit, die in ihrer Art in der Tat auch die biblische Wissenschaft zu ermitteln hat, ist der wahre Sinn und Zusammenhang der biblischen Texte als solcher. Sie ist also von der zu ermittelnden biblischen Wahrheit gerade nicht verschieden. Ist das begriffen und verstanden, ist die törichte Jagd nach einer historischen Wahrheit *supra scripturam* einmal wirklich abgeblasen zugunsten einer nach allen Seiten aufgeschlossenen Erforschung der *veritas scripturae ipsius*, dann kann und soll dem kritischen Fragen und Antworten, wie es durch den Charakter des biblischen Zeugnisses als eines menschlichen Dokumentes und also als einer historischen Größe nun einmal gefordert ist, freier Lauf gelassen werden.“⁵¹³

⁵¹¹ Zur Zweckmäßigkeit von Fiktionen vgl. Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob; bzw. Giesz, Fiktionalismus.

⁵¹² Vgl. dazu das „Bibel und Kirche“-Themenheft „Pastoralbriefe“.

⁵¹³ Kirchliche Dogmatik I/2, 547f. Ähnlich Sauter, Zugänge zur Dogmatik, 282-284.

5.1.2 Der Widerspruch zum modernen Weltbild

Die Kunst der guten Gottesrede wird in Entsprechung zur gelesenen SCHRIFT geführt. Nun lassen sich jedoch aus der Lektüre der SCHRIFT eine Reihe von Aussagen erheben, die mit einem gegenwärtigen, naturwissenschaftlichen Weltbild nicht vereinbar zu sein scheinen. Als Beispiel zitiere ich den Apostel Paulus: *„Wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden; und das plötzlich, in einem Augenblick, zur Zeit der letzten Posaune. Denn es wird die Posaune erschallen, und die Toten werden auferweckt zur Unvergänglichkeit, und wir werden verwandelt werden.“*⁵¹⁴ Dieser heilige Sachverhalt (res sacra)⁵¹⁵, der in theologischen Topiken üblicherweise unter dem Gemeinplatz „Von der Auferstehung der Toten“ (De resurrectione mortuorum) aufgeführt wird⁵¹⁶, deckt sich nicht mit unserem heutigen Erfahrungswissen, wie es durch die Medizin bzw. durch die Biologie im „Buch der Natur“ (liber naturae) festgeschrieben worden ist.

Die mangelnde Korrespondenz göttlicher Handlungen (actiones divinae), von denen wir in der SCHRIFT lesen, mit dem Buch der Natur ist jedoch keine genuine Entdeckung einer neuzeitlichen „Aufklärung“⁵¹⁷. Schon in der SCHRIFT wird erzählt, daß manche Glaubensartikel bei Zuhörern keine ungeteilte Zustimmung finden können. Im 17. Kapitel der Apostelgeschichte lese ich, daß dies dem Apostel Paulus bei seiner Rede auf dem Areopag in Athen widerfahren ist: *„Als sie von der Auferstehung der Toten hörten, begannen die einen zu spotten; die andern aber sprachen: Wir wollen dich darüber ein andermal weiter hören. So ging Paulus von ihnen. Einige Männer schlossen sich ihm an und wurden gläubig“*⁵¹⁸. Zwei Unterscheidungen, eine kognitive und eine operative, sind in der theologischen Tradition eingeführt worden, um SCHRIFT-Aussagen aus einer Konfliktsituation zum Buch der Natur herausführen. So unterscheiden die evangelischen Väter bezüglich des kognitiven Status zwischen den reinen Glaubensartikeln (articuli fidei puri) und den vermischten Glaubensartikeln (articuli fidei mixti)⁵¹⁹. Die reinen Glaubensartikel sind der

⁵¹⁴ 1. Kor 15,51f.

⁵¹⁵ Vgl. Gerhard, Loci, Loc. I, § 52.

⁵¹⁶ Vgl. Melancton, Loci praecipui theologici, 645-652; Hutter, Compendium, Loc. XXXI, S. 133f.

⁵¹⁷ Johann Gerhard beispielsweise verhandelt diese Problematik in seinen Loci theologici (Loc. I, §§ 472-480) in der Auseinandersetzung mit den Sozinianern (bei ihm noch „Photinianer“ genannt).

⁵¹⁸ Apg 17,32-34.

⁵¹⁹ Vgl. Schmid, Dogmatik, 73.75f; Luthardt, Kompendium, 35. Ähnlich unterscheidet Thomas zwischen göttlich geoffenbarten Glaubensartikeln und Vorläufern zu den Artikeln (preambula ad articulos), die der natürlichen Vernunft zugänglich sind (STh I q2 a3 ad 1). Hinsichtlich der Gotteserkenntnis werden bei den evangelischen Vätern vergleichbare Di-

natürlichen Vernunft (*ratio naturalis*) unzugänglich und können nur aus der göttlichen Offenbarung mittels der SCHRIFT-Lektüre erkannt werden. Die vermischten Glaubensartikel hingegen können sowohl aus der göttlichen Offenbarung geglaubt als auch durch die natürliche Vernunft erkannt werden. Was durch den Modus der göttlichen Offenbarung ausgezeichnet ist, kann nicht im Widerspruch zur natürlichen Vernunft (*contra rationem*) stehen, da es dem kritischen Urteil der Vernunft entzogen ist (*supra rationem*)⁵²⁰. Bezogen auf das obengenannte Beispiel heißt dies: Auch wenn die zukünftige Auferstehung der Toten unserem Erfahrungswissen nicht zugänglich ist, so steht dieser Glaubensartikel dennoch kraft göttlicher Offenbarung in Geltung.

Eine zweite, operative Unterscheidung läßt sich bezüglich des göttlichen Handelns einführen. Außerhalb des selbstbezüglichen, empirisch beschreibbaren Kausalnexus der Natur (*natura semper re curva in se ipsa*⁵²¹) lassen sich bestimmte Handlungen Gottes als übernatürlich bzw. wunderbar ausweisen⁵²². So gilt auch die Auferstehung der Toten als göttliches Wunder, das nicht auf natürliche Weise erklärt werden kann⁵²³. Das göttliche Wunder steht außerhalb des Naturzusammenhanges, aber nicht im Widerspruch zur Natur. Dies bestätigt Augustin: „Wie könnte auch etwas wider die Natur sein, was nach Gottes Willen geschieht, da doch der Wille des großen Schöpfers die Natur jedes geschaffenen Dinges ist?“⁵²⁴ Dem möchte ich noch die Worte Mentzers hinzufügen:

„Gott ist und bleibt Herr über die Natur und müssen ihm alle Werke seiner Hände zu Gebot stehen und seinen Willen ausrichten (Ps 103,21f). Wenn er will, so muß die Sonne am Himmel still stehen (Jos 10,13), oder etliche Grade wieder zurückgehen (Jes 38,8). Er kann das Meer und den Jordan teilen, daß sein Volk trockenen Fußes hindurch geht (2. Mose 14,21f; Jos 3,16f), dergleichen Wunderwerke viele in der Schrift aufgezeichnet

stinktionen getroffen, wenn zwischen einer natürlichen und einer übernatürlichen Gotteskenntnis (*notitia Dei naturalis et supernaturalis*) unterschieden wird (vgl. Schmid, Dogmatik, 80-84; Luthardt, Kompendium, 86-89).

⁵²⁰ Gerhard (Loci, Loc. I, § 475) schreibt dazu: „*Articuli fidei in se ac per se non sunt contra rationem, sed duntaxat supra rationem.*“

⁵²¹ Albertus Magnus, zitiert nach Spaemann, Natur, 960. Beim Kausalnexus der Natur ist mit Bezug auf Apg 17,28 für die evangelischen Väter eine göttliche Mitwirkung im Rahmen der Vorsehung Gottes gegeben: „*Concursus sive cooperatio Dei est actus providentiae divinae, quo Deus cum causis secundis in ipsarum actiones et effectus influxu generali et immediato juxta cujuslibet creaturae exigentiam et indolem suaviter coinfluit.*“ (Hollaz, zitiert nach Schmid, Dogmatik, 121f). Diese Mitwirkung richtet sich allerdings nach der Natur der wirkenden Objekte und kann nicht isoliert werden. Vgl. Luthardt, Kompendium, 150f.

⁵²² Bei den evangelischen Vätern werden Wunder (*miracula*) als Wirkungen der außergewöhnlichen Vorsehung Gottes (*effecta providentiae Dei extraordinariae*) bestimmt. Vgl. Schmid, Dogmatik, 123.133f ; Luthardt, Kompendium, 154-157.

⁵²³ Vgl. Thomas, STh Suppl. q75 a3 „*Utrum resurrectio sit naturalis*“.

⁵²⁴ Aug. De civ. Dei XXI,8. Vgl. Thomas, STh II-II q104 a4 ad 2; III q44 a2 ad 1.

sind, dadurch seine göttliche Allmacht erwiesen wird (Hiob 23,13). Gott macht alle Dinge wie er will. Ps 115,3: »Unser Gott im Himmel kann schaffen, was er will.«⁵²⁵

Mit den beiden traditionellen Leitunterscheidungen „Offenbarung versus Vernunft“ bzw. „Wunder versus Natur“ lassen sich bestimmte, scheinbar unglaubliche SCHRIFT-Erzählungen mit dem empirisch verfaßten „Buch der Natur“ vereinbaren. Es gibt allerdings eine Problemstellung, bei der diese beiden Leitunterscheidungen nicht zu greifen scheinen, wenn nämlich die Schöpfungsgeschichte der SCHRIFT der Evolutionstheorie gegenübergestellt wird.

Im sogenannten Nizänischen Glaubensbekenntnis wird das göttliche Schöpfungswerk angesprochen: „Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, der alles geschaffen hat, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt.“⁵²⁶ Demgegenüber erklärt die biologische Evolutionstheorie: „Alle Lebewesen einschließlich des Menschen sind Produkte eines geschichtlichen Wandlungsprozesses, der sich seit ungefähr drei Milliarden Jahren auf der Erde abspielt.“⁵²⁷ Die sogenannte Komplementaritätsthese versucht nun, Schöpfung und Evolution miteinander zu vermitteln⁵²⁸. Gott, der Schöpfer, steht hinter der Evolution, die Schöpfung ist im Modus der Evolution gehalten. „Daß Gott die Welt erschaffen hat, ist uns auf der ersten Seite der Bibel zugesagt. Das dürfen wir glauben. Wie es dabei zugegangen ist, versuchen wir heute in der Sprache der Naturwissenschaft zu beschreiben.“⁵²⁹ Diese Form der Vermittlung findet bei vielen Naturwissenschaftlern und Philosophen keine Akzeptanz, schließt doch gerade der Algorithmus der Evolution - Variation/Selektion - jede Teleologie aus⁵³⁰. Die göttliche Vorsehung, die eine progressive creatio continua anzuleiten hätte⁵³¹, kollidiert also mit der Vorstellung eines Entwicklungsprozesses, der von Anfang an durch kontingente Ereignisse motiviert ist.

⁵²⁵ Handbüchlein, 40f.

⁵²⁶ EG ; vgl. DS 150.

⁵²⁷ Hemminger, Jenseits der Weltbilder, 96.

⁵²⁸ Vgl. Link, Schöpfung, 400-454; Berry, Adam und der Affe, 211-213; Koltermann, Entwicklung, 144f; Schulz, Geschöpfe ohne Schöpfer. Eine Kritik dieses Vermittlungsversuches findet sich schon bei Overbeck, Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, 39f.

⁵²⁹ Illies, Evolution und Schöpfung, 29.

⁵³⁰ Vgl. Dennett, Es geht auch ohne Gott und Geist; Heschl, Der späte Triumph der Evolutionstheorie; Monod, Zufall und Notwendigkeit; Wuketits, Grundriß der Evolutionstheorie, 144-147.

⁵³¹ Bei den evangelischen Vätern wird die fortwährende Schöpfung (creatio continua) mit der Erhaltung (conservatio) gleichgesetzt und unter dem Locus De providentia Dei subsumiert. Die göttliche conservatio steht einer Änderung oder Entwicklung der Schöpfung entgegen, zielt sie doch - im Rahmen einer aristotelisch bestimmten Ontologie - auf die Erhaltung der Formbestimmtheit der geschaffenen Dinge. Unter diesem Blickwinkel stellt die progressive creatio continua ein Widerspruch in sich selbst (contradictio in adjecto) dar.

Wo eine Vermittlung von Schöpfung und Evolution versucht wird, kann ein weiterer, chronologischer Widerspruch angezeigt werden: „*In sechs Tagen hat der HERR Himmel und Erde gemacht und das Meer und alles, was darinnen ist.*“⁵³² contra „Als der engere zeitliche Rahmen der Evolution des Lebenden kann eine Zeitspanne von etwa 3,5 Milliarden Jahren gelten.“⁵³³ Wo diese Zeitdifferenz beachtet und die Chronologie der Evolution eingehalten wird, muß die göttliche Sechs-Tage-Schöpfung in Analogie zu den altorientalischen Schöpfungsmythen als bildhafte, mythische Rede bestimmt werden: „Die biblischen Schöpfungsgeschichten sind Beispiele einer solchen archaischen Einheit von Theologie und Bildersprache. Sie vermitteln die Weltdeutung, daß Mensch und Kosmos aus der Hand eines Schöpfergottes hervorgegangen seien, aber sie tun dies in Bildern und durch Bilder: im Ablauf von sieben Tagen, mit Lampen, die durch das Gotteswort an das Firmament gehängt werden, mit einem aus Erde geformten Menschenleib.“⁵³⁴ Auch wenn innerhalb der Theologie, anders als in der Religionswissenschaft, selten explizit von einem Schöpfungsmythos die Rede ist, so wird die Sechs-Tage-Schöpfung in der Regel als nicht wirklich geschehen angesehen.

Ich möchte in diesem Zusammenhang einen kurzen Exkurs zum Mythosbegriff vornehmen, der ja in jüngerer Zeit innerhalb der Philosophie und Theologie eine positive Rezeption erfahren hat⁵³⁵. An Stelle einer spekulativen Überhöhung läßt sich der Mythos im Rückgriff auf die antike Rhetorik als Erzählgattung fassen. Der Mythos ist mit der Fabel identisch und bezeichnet eine Erzählung fiktiver Sachverhalte, die weder geschehen sind noch geschehen können⁵³⁶. In der SCHRIFT ist der Mythosbegriff durch das Moment des Fiktiven negativ konnotiert und wird folglich in Abgrenzung zur guten Gottesrede verwendet⁵³⁷. So lese ich beispielsweise im zweiten Brief des Petrus: „*Denn wir sind nicht ausgeklügelten Fabeln (mythoi) gefolgt, als wir euch kundgetan haben die Kraft und das Kommen unseres Herrn Jesus Christus; sondern wir*

⁵³² 2. Mose 20,11.

⁵³³ Wuketits, Grundriß der Evolutionstheorie, 80. Wenn die Evolution des Weltraums mitberücksichtigt wird, erhöht sich dieser Zeitraum auf 15 Milliarden Jahre; vgl. Hemminger, Jenseits der Weltbilder, 31.

⁵³⁴ Hemminger, Jenseits der Weltbilder, 75. Weitere Synthetisierungsversuche werden von Sprockhoff, Naturwissenschaft und christlicher Glaube - ein Widerspruch?, referiert.

⁵³⁵ Vgl. Hübner, Die Wahrheit des Mythos; Blumenberg, Arbeit am Mythos; Nethöfel, Theologische Hermeneutik, 23-59; Körtner, Arbeit am Mythos.

⁵³⁶ Vgl. Isid. Etym. I,40,1; 44,5; Quint. II,4,2; Rhet. ad Her. I,8,13. Gegen eine rhetorische Erzählgattung „Mythos“ läßt sich allerdings die Poetik des Aristoteles anführen (Arist. Poet. 6,8 - 1450a 4-5), der zufolge der Mythos eine „Zusammensetzung von Geschehnissen (synthesis pragmaton)“ im Sinne eines formneutralen Dramenplots darstellt; vgl. Fuhrmann, Dichtungstheorie der Antike, 25f. Diese Definition hat sich jedoch nicht durchgesetzt.

⁵³⁷ 1. Tim 1,4; 4,7; 2. Tim 4,4; Tit 1,14; 2. Petr 1,16. Vgl. Balz, mythos.

*haben seine Herrlichkeit selber gesehen.*⁵³⁸ Dem zweiten Clemensbrief zufolge können die Heiden auf Grund des schlechten Lebenswandel der Christen die Worte Gottes als Mythos und Irrtum diskreditieren⁵³⁹. Dem Mythosbegriff ist das Fiktive, Unwirkliche konnotiert⁵⁴⁰, was ihm durch keine Neuinterpretation genommen werden kann. Von daher verbietet sich meiner Ansicht nach eine positive Rezeption des Mythosbegriffs in der guten Gottesrede; eine „fabelhafte“ Theologie ist kaum gefragt.

Eine „Remythisierung“ der Schöpfungserzählung hat für die Theologie drastische Folgen. Wenn die naturwissenschaftlich (sub ratione humana) geschriebene Naturgeschichte (historia naturalis) als Anlaß für eine mythologische Lektüre der sogenannten „Urgeschichte“ in 1. Mose 1-11 genommen wird, lassen sich mit der gleichen Veranlassung andere Werke Gottes wie etwa die Jungfrauengeburt Jesu oder die leibliche Auferweckung Jesu als mythisch anzeigen⁵⁴¹. Wo einmal die menschliche Vernunft zum Richter über Gottes Worte und Werke bestimmt worden ist, kann die Vernunftkritik bei der SCHRIFT-Lektüre nicht mehr willkürlich beschränkt werden⁵⁴². Der Domino-Effekt ist hinlänglich bekannt: Wenn der erste Stein einer Reihe hinfällig geworden ist, gibt es kein Halten mehr. Die Vernunft „verwendet“ die SCHRIFT gnadenlos mythologisch⁵⁴³. Allenfalls einen zur Untätigkeit verdamnten „Deus postulatus“ Kantscher Provenienz kann sie noch gelten lassen. Von einem tatenlos zusehenden Gott haben Menschen jedoch nichts zu erwarten. Wo in der Theologie die der SCHRIFT-Lektüre entsprechende Protologie preisgegeben wird, verliert sich auch deren Eschatologie. Man muß sich dazu nur die naturalisierte Chronologie vor Augen führen. Wenn Gott für das menschen denkbare Programm „Schöpfung als Evolution“ bislang mindestens 15 Milliarden Jahre gebraucht haben sollte, welchen Zeitraum würde er dann erst für „*einen neuen Himmel und eine neue Erde nach seiner Verheißung, in der die Gerechtigkeit wohnt*“⁵⁴⁴, beanspruchen? Und wer würde dies überhaupt noch erwarten können oder wollen?

Als Leser der SCHRIFT lasse ich die Aussage gelten: Gott hat Himmel und Erde in sechs Tagen geschaffen⁵⁴⁵. Und doch können Menschen eine ganz

⁵³⁸ 2. Petr 1,16.

⁵³⁹ 2. Kl 13,3.

⁵⁴⁰ So schon Platon, Timaios 26E.

⁵⁴¹ Schon Overbeck, Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, 37-39, hat darauf hingewiesen, daß eine rationalistische Kritik der Schöpfungserzählung die Glaubwürdigkeit neutestamentlicher Erzählungen gleichermaßen betrifft.

⁵⁴² Vgl. Luther, De servo arbitrio, StA 3, 276,10-19.

⁵⁴³ Die evangelischen Väter sprechen dabei von einer verdunkelten ratio in homine post lapsum. Vgl. Gerhard, Loci, Loc. I, § 475.

⁵⁴⁴ 2. Petr 3,13.

⁵⁴⁵ So auch Hutter, Compendium, Loc. IV, q. 2, S. 19.

andere, plausible Evolutionsgeschichte erzählen. Wo ist da eigentlich das Problem? Es werden des öfteren die unterschiedlichsten Geschichten nebeneinander stengelassen. Der Widerspruch entsteht erst dort, wo Schöpfung und Evolution in einer Zusammenschau (Synopsis) auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden. Nur unter der gleichen Überschrift „Weltwerdung (Kosmogese)“ geraten beide Erzählungen miteinander in Konflikt. Eine der beiden alternativen Erzählungen wird dann als Negation der anderen Erzählung gelesen, so daß sich ein formaler Widerspruch, eine Kontradiktion feststellen läßt: Entweder ... oder ..., ein Drittes kann es nicht geben, *tertium non datur*⁵⁴⁶. Ein formalisierter Widerspruch legt die Verwerfung (Rejektion) von einer der beiden Erzählungen nahe. Nur eine von beiden kann doch gelten, sagt sich die Vernunft, wenn sie „gleichörtlich“ (isotopisch) denkt und einen Unvereinbarkeitsbeschluß trifft.

Ich betone es noch einmal: ein Widerspruch zwischen zwei verschiedenen Erzählungen ist nur mittels eines Vergleichsdritten, eines *tertium comparationis*, feststellbar. Das Problem einer isotopischen Vernunft ist jedoch, daß sie an diesem Vergleich festhält und dabei den je eigenständigen Ort beider Erzählungen übersieht. Was an einem Ort unter einem Vergleichsdritten gleichgestellt und als miteinander unvereinbar angesehen worden ist, kann immer auch wieder entstellt, disponiert werden. Jeder narrative Widerspruch läßt sich dislozieren. Dazu gilt es, nach Entstellungsdritten (*tertia disparationis*) zu suchen, hinsichtlich denen beide Erzählungen in keinem konfligierenden Verhältnis zueinander stehen. Nur eine der beiden Erzählungen kann einem Entstellungsdritten unterstellt werden, darin unterscheidet sie sich von der anderen Erzählung. Über derartige Entstellungsdritte werden beide Erzählungen auf unterschiedliche Orte reflektiert, wo sie für sich bestehen können. Die Erzählungen finden somit je eigene Kontexte, wo ihre Geltung nicht bestritten werden muß. In ihrer Diskontextualität⁵⁴⁷ sind sie von weiteren Vergleichen nicht ausgeschlossen, aber unter anderen Vergleichsdritten zeigen sie sich als durchaus miteinander vereinbar. Durch eine Entstellung kann der angezeigte Widerspruch zwischen zwei Erzählungen nicht wegrationalisiert oder in einer Synthese aufgehoben werden. Er wird jedoch als Paradoxie ausgewiesen, die sich übergehen läßt, weil beide konträre Erzählungen diskontextual gelesen werden können, also jeweils über einen eigenen Geltungskontext verfügen.

Um den kosmogenetischen Widerspruch von Schöpfung und Evolution zu entfalten, läßt sich als Entstellungsdrittes beispielsweise die Kirche nennen. In der Kirche wird nicht eine Evolutionsgeschichte, sondern die Schöpfungsgeschichte gelesen, beispielsweise im Rahmen der Osternachtsfeier. Was an ver-

⁵⁴⁶ Vgl. dazu Arist. Met. IV,3-4; bzw. Tugendhat/Wolf, Logisch-semantische Propädeutik, 50-65;

⁵⁴⁷ Zum Begriff der Diskontextualität vgl. Günther, Life as Poly-Contextuality, 304f.

schiedenen Orten zu verschiedenen Zeiten von unterschiedlichen Personen gelesen wird, muß nicht kohärent sein. Ebenso kann die SCHRIFT als Entstellungsdrittes hinzugezogen werden. In der SCHRIFT läßt sich die Schöpfungsgeschichte, nicht aber eine Evolutionsgeschichte lesen. Für die Lektüre von Evolutionsgeschichten sind wir auf andere Bücher angewiesen. In unterschiedlichen Büchern läßt sich Unterschiedliches lesen, sie müssen nicht kohärent gelesen werden. Als weiteres Entstellungsdrittes kann Gott selbst angeführt werden. Die Schöpfungsgeschichte ist eine Gottesgeschichte: „*In sechs Tagen hat der HERR Himmel und Erde gemacht und das Meer und alles, was darinnen ist*“⁵⁴⁸. Die Evolutionsgeschichte ist hingegen eine gottlose Naturgeschichte, die unter dieser Prämisse mehr als 15 Milliarden Jahre erzählte Zeit benötigt, um die Weltwerdung plausibel erklären zu können. Schließlich kann der Begriff der Naturwissenschaft als Entstellungsdrittes genannt werden. Die Evolutionsgeschichte steht unter einem naturwissenschaftlichen Kausaldiktat, das keine teleologische Beschreibungen im Sinne des „*omne agens agit propter finem*“ zuläßt. Demgegenüber ist die Schöpfungsgeschichte als Kurzgeschichte unwissenschaftlich gehalten; sie beansprucht nicht, eine universale Erklärung aller Naturphänomene zu sein, läßt jedoch für die Zukunft hoffen⁵⁴⁹. Die Sechs-Tage-Schöpfung nach der SCHRIFT stellt keine Ätiologie des Kosmos dar; das Schöpfungswerk Gottes wird primär doxologisch statt ätiologisch aufgenommen, beispielsweise im Psalm 104: „*HERR, wie sind deine Werke so groß und viel! Du hast sie alle weise geordnet, und die Erde ist voll deiner Güter.*“⁵⁵⁰ Schließlich läßt sich auch die Poiesis der Evolutionsgeschichte ansprechen. Die Evolution ist nicht einfach entdeckt worden, sondern als kontingente Naturgeschichte (*historia naturalis*) unter rhetorischen Vorzeichen wie ein *science fiction* geschrieben worden. In ihrem Rückblick auf vorzeitig Vergangenes basiert sie nicht auf Augenzeugenschaft; sie läßt sich nicht experimentell verifizieren. Ihre Augenscheinlichkeit beruht allein auf Indizien (*signa/semelia*), die ähnlich wie bei einem Kriminalfall ausgedeutet werden müssen⁵⁵¹.

Was ich hier am Beispiel „Schöpfung und Evolution“ vorgeführt habe, ist kein logischer Unsinn, sondern läßt sich mit einer transklassischen, nicht-aristotelischen Logik, wie sie von Gotthard Günther formuliert worden ist⁵⁵², ver-

⁵⁴⁸ 2. Mose 20,11.

⁵⁴⁹ Vgl. Mildenerger, *Biblische Dogmatik* 3, 408-425.

⁵⁵⁰ Ps 104,24.

⁵⁵¹ Vgl. Quint. V,9,1-16; Lausberg, *Handbuch*, 195-197. Wenn Wuketits, *Grundriß der Evolutionstheorie*, 44-56, von empirischen Belegen für die Evolution spricht, so ist dies nicht zutreffend. Die Paläontologie kann nicht die Fakten der Evolutionsgeschichte reproduzieren, sondern nur Fossilien als Indizien für die Faktizität dieser Evolutionsgeschichte bereitstellen.

⁵⁵² Vgl. Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*. Günthers Überlegungen sind gegenwärtig von der soziologischen Systemtheorie und der Second-order-

einbaren. Ich werde mittels eine Zitate-Reihung aus zwei Aufsätzen von Günther die Kompatibilität dieser Logik mit der guten Gottesrede andeuten. Ihre ausführliche Darstellung würde den Rahmen meiner Abhandlung sprengen:

„Die klassische Logik als geschlossene Kontextur ist ein strikt zweiwertiges System, das durch die Prinzipien der irreflexiven Identität, des verbotenen Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten bestimmt ist.“⁵⁵³ „Unter Kontextur (...) verstehen wir (...) einen zweiwertigen Strukturbereich, dem zwar durch seine Zweiwertigkeit eine strukturelle Schranke gesetzt ist, dessen Inhaltskapazität und Aufnahmefähigkeit jedoch unbegrenzt ist.“(188) „Der Gedanke einer Logik, in der ein dritter, vierter, fünfter usw. Wert nicht eine intra-, sondern »trans-kontexturale« Funktion hat, wird aber sinnvoll, wenn man die klassische metaphysische These aufgibt, daß das Universum, in dem wir existieren, eine einheitliche, durch eine zweiwertige Logik beschreibbare Kontextur darstellt.“(190) „Daß dieses, »heimatliche« Universum mono-kontextural ist, ist ein durch nichts bewiesenes Dogma, das sich freilich aus der klassischen Ontologie ergibt.“(190f) „Eine einwertige Ontologie reflektiert sich (...) in einer zweiwertigen Logik.“(193) „Gibt man aber dieses Dogma einmal auf und sieht die Welt unbefangen an, wie sie ist, dann muß man feststellen, daß das zweiwertige rationale Denken eines in seinen Bewußtseinsraum eingeschlossenen Subjektes an unübersteigliche kontexturale Schranken stößt, ohne daß man dazu die mythologische Konstruktion eines überirdischen Jenseits zu Hilfe nehmen muß. Dieses empirische Universum selbst ist »poly-kontextural«“(191). „Die Welt hat unendlich viele ontologische Orte, und in jedem ist sie, wenn derselbe isoliert betrachtet wird, durch ein zweiwertiges System darstellbar. Eine Koexistenz dieser Orte aber kann nur in einem mehrwertigen System beschrieben werden - soweit wir überhaupt beabsichtigen, mit Werten zu arbeiten.“(199)

„It should be kept in mind that, if we postulate a polycontextural Universe, the barriers of discontextuality which now cut through this empirical world, have lost nothing of their intransigency by being multiplied. But just the same the situation is different. Since the classic tradition permits only one discontextuality, i.e., that between the so-called physical and the so-called spiritual there can be no such thing as linking two elementary contextures into a compound contexture, for this world require a minimum of three contextures. One of the three would have to mediate between the other two. In other words: we would be provided with a contexture describing the phenomenon of discontextuality. This is the point where dialectic logic starts. The point is reflected in theology in the statement that the almighty God rules Heaven *and* Earth. In order to give credence to this claim theologians have dogmatized that the Divine has to be understood as a Trinity - a dogma which again is capable of secularization. However, as soon as we admit the possi-

cybernetic aufgenommen worden, so Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, 627-634; Fuchs, Die Erreichbarkeit der Gesellschaft, 43-58; Rudolf Kaehr, Disseminatorik.

⁵⁵³ Günther, Die Theorie der „mehrwertigen Logik“, 187. Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf diesen Aufsatz. Neben dem principium identitatis, der lex contradictionis und der lex exclusi tertii (tertium non datur) wird seit Leibniz der Satz vom zureichenden Grund (lex rationis sufficientis) als vierter Hauptsatz der formalen Logik angeführt. Vgl. Kondakow, Wörterbuch der Logik, 419-427.

bility of a trinitarian compound structure, the gates are open for the acceptance of compound contextualities embodying an infinite sequence of higher complexities.“⁵⁵⁴

„Life as Poly-Contextuality“ - das Leben spielt sich mit all seinen Widersprüchlichkeiten eben in verschiedenen Kontexturen ab, so könnte man die Überschrift eines Aufsatzes von Günther salopp umschreiben. Und so lassen sich auch verschiedene Kontexturen ausweisen, in denen konträre Erzählungen wörtlich gehört und gelesen werden können. Ein Seitenwechsel bzw. eine sukzessive Anteilnahme an beiden Kontexturen ist immer möglich, auch wenn dies Zeit kostet⁵⁵⁵. Nur derjenige ist schizophran, der in der Synopse von Schöpfung und Evolution nicht unterscheiden kann, von welcher Kontextur aus er den Widerspruch beobachtet. Wer den Widerspruch von Schöpfung und Evolution für ungelöst oder gar bedrängend hält, dem bleibt immerhin der Trost, daß Himmel und Erde - bislang jedenfalls - an diesem Widerspruch nicht zugrunde gegangen sind. Der Widerspruch könnte als Wink Gottes aufgefaßt werden, daß man handeln soll und *nicht* überlegen⁵⁵⁶. Außerdem kann der Leidtragende sich im Gebet bei Gott selbst beklagen, daß dieser in seinem ewigen Ratschluß die Wahrnehmung dieses Widerspruchs zugelassen hat, bzw. daß er die Sechs-Tage-Schöpfung nur in der SCHRIFT zur Lektüre freigegeben, nicht aber den Menschen mit dem irreversiblen Bewußtsein für seine Schöpfung geschaffen hat. Aber *„welcher Mensch erkennt den Ratschluß Gottes? Oder wer kann ergründen, was der Herr will? Denn die Gedanken der sterblichen Menschen sind armselig und unsere Vorsätze hinfällig. Denn der vergängliche Leib beschwert die Seele, und die irdische Hütte drückt den viel überlegenden Geist nieder. Wir erfassen kaum, was auf Erden ist, und begreifen nur schwer, was wir in den Händen haben. Was aber im Himmel ist, wer hat es erforscht?“*⁵⁵⁷

Wenn man Platon trauen darf, müssen Menschen mit Widersprüchen einfach leben:

„Ist nun in allem diesem der Mensch etwa einstimmig mit sich? Oder wie er in Sachen des Gesichts uneins war und über dieselben Gegenstände zu gleicher Zeit entgegengesetzte Vorstellungen in sich hatte, schwankt er nicht ebenso auch in seinen Handlungen und liegt selber mit sich im Streit? Doch ich erinnere mich, daß wir hierüber jetzt gar nicht nötig haben etwas abzumachen, denn wir haben in unseren Reden schon oben alles dieses

⁵⁵⁴ Günther, Life as Poly-Contextuality, 305.

⁵⁵⁵ Vgl. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, 80f. Zu den gnoseologischen Problemen einer „zeitlos“-klassischen Logik vgl. Bateson, Geist und Natur, 77-79; Günther, Time, timeless logic and self-referential systems.

⁵⁵⁶ In Abwandlung von Wittgenstein, Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, 254. (vgl. S. 209, 256)

⁵⁵⁷ Weish 9,13-16.

zur Genüge nachgewiesen, daß unsere Seele von viel tausend solchen gleichzeitig vorhandenen Widersprüchen voll ist.“⁵⁵⁸

Auch innerhalb der gelesenen SCHRIFT kann eine Vielzahl von Widersprüchen unter verschiedensten Vergleichsdritten festgestellt werden. Unter der Überschrift „Vom Heil des Menschen“ lese ich in der SCHRIFT beispielsweise von einem möglichen Widerspruch „Gnadenwahl Gottes versus Willensfreiheit des Menschen“. Diesen virulenten Widerspruch hat der Apostel Paulus im Brief an die Philipper sogar als Paradoxon gefaßt: „*Schaffet, daß ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern. Denn Gott ist's, der in euch wirkt beides, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen.*“⁵⁵⁹ Bei der SCHRIFT-Auslegung hat die Theologie darauf zu achten, daß es nicht zu einseitigen Verwerfungen kommt, sondern daß verschiedene, kontexturale Geltungen angezeigt werden können. Es gilt also die Tugend der *discretio*, des situativen Unterscheidens zu wahren. Diese Tugend ist besonders im Mönchtum eingeübt worden; Benedikt von Nursia gilt sie gar als „Mutter aller Tugenden (*mater virtutum*)“⁵⁶⁰. Wer zu unterscheiden weiß, kann etwas im Raum stehenlassen. Die *discretio* unterscheidet bei der SCHRIFT-Lektüre situativ, ohne generell etwas auszuschließen. In dieser Situation ist das nicht zuträglich, also unangebracht. Es muß zurückgestellt werden, ohne daß damit seine Geltung preisgegeben wird. So dient die *discretio* dem Geltungsanspruch der gelesenen SCHRIFT, indem sie situationsgemäß verschiedene Kontexte berücksichtigt. Darin unterscheidet sie sich von einer „kritischen“ SCHRIFT-Lektüre, die einzelne Sachverhalte situationsunabhängig auf Grund einer Norm generell auszuschließen sucht.

Eine diskrete, situationsgemäße SCHRIFT-Lektüre verzichtet auf den Ausschluß einzelner Sachverhalte, ohne daß dabei die SCHRIFT als eine Sammlung von wahren Einzelaussagen gelesen wird. Eine derartige, gemeinhin als „fundamentalistisch“ bezeichnete SCHRIFT-Lektüre ist gefährlich. Sie kann den Leser zu einem eigenmächtigen Richten (*krima*) über andere Menschen verführen. Was als „wahre“ SCHRIFT-Aussage selbst (an-)erkannt worden ist, wird anderen Menschen als zustimmungspflichtige Glaubenswahrheit vorgehalten⁵⁶¹. Bleibt deren Zustimmung aus, müssen sie zwangsläufig als „mindergläubig“ oder gar als „ungläubig“ abgeurteilt werden. „*Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet. Denn nach welchem Recht ihr richtet, werdet ihr gerichtet*

⁵⁵⁸ Platon, *Politeia* X, 603d.

⁵⁵⁹ Phil 2,12f.

⁵⁶⁰ *Regula Benedicti* 64,19. Vgl. Einleitung zur *Regula Benedicti*, S. 37f; Lambert, *Discretio*.

⁵⁶¹ Vgl. dazu die römische Definition über den Glaubensgegenstand (*fidei obiectum*) in der *Constitutio dogmatica „Dei Filius“* de *fide catholica* des I. Vatikanum: „*Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel traditio continentur et ab Ecclesia sive solemnibus iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur.*“ (DS 3011)

werden; und mit welchem Maß ihr meßt, wird euch zugemessen werden.“⁵⁶² Dieses Jesuswort verwehrt das Urteil über die Extension der „Gläubigkeit“ bzw. SCHRIFT-Akzeptanz des anderen und relativiert die Gültigkeit der eigenen SCHRIFT-Lektüre. Was ich in der SCHRIFT als gültig gelesen habe, steht unter dem Vorbehalt meiner eigenen Lektüre: Was ich *gelesen* habe, habe *ich* gelesen. Alles läßt sich anders lesen, wir werden sehen. Dieser Satz ist kein Lobpreis eines Pluralismus oder Relativismus, sondern der Anspruch auf die Verheißung Gottes. „*Wir sind schon Gottes Kinder; es ist aber noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wir wissen aber: wenn es offenbar wird, werden wir ihm gleich sein; denn wir werden ihn sehen, wie er ist.*“⁵⁶³

Abschließend möchte ich mit einem Zitat von Gershom Scholem zeigen, daß für eine diskrete SCHRIFT-Lektüre von der rabbinisch-kabbalistischen Tora-Fortschreibung gelernt werden kann; diese kennt nämlich kein tertium-non-datur-Axiom:

„Über den Vers »Die Worte der Weisen sind wie Stacheln, und wie eingepflanzte Nägel die Gesammelten; sie sind von einem Hirten gegeben«, heißt es im Traktat *Chagiga*: »Die Gesammelten, das sind die Schriftgelehrten, die in Versammlungen sitzen und sich mit der Tora befassen; die einen erklären als unrein, und die anderen erklären als rein; die einen verbieten, und die anderen erlauben; die einen erklären als unbrauchbar, und die anderen erklären als brauchbar. Vielleicht sagt jemand: Wenn dem so ist, wie kann ich demnach das Gesetz studieren? Darum sagt die Schrift weiter: Sie sind von *einem* Hirten gegeben; ein Gott hat sie gegeben, ein Walter hat sie gesagt, aus dem Munde des Herrn allen Tuns, gelobt sei er, wie es heißt: Und Gott sprach all diese Worte. Und auch du mache dein Ohr wie einen Trichter und verschaffe dir ein verständiges Herz, um die Worte der als unrein Erklärenden und die Worte der als rein Erklärenden, die Worte der Verbietenden und die Worte der Erlaubenden, die Worte der als unbrauchbar Erklärenden und die Worte der als brauchbar Erklärenden zu verstehen. So haben wir denn hier das Zeugnis, daß alle Differenzen der Meinungen und Ansichten, die einander widersprechen, von einem Gott gegeben und von einem Walter gesagt sind. Dies scheint dem menschlichen Verstand ganz fern zu liegen, und es ist seiner Konstitution versagt, es zu erfassen, wenn ihm nicht der gebahnte Weg Gottes, der Weg, auf dem das Licht der Kabbala wohnt, eine Hilfe gibt.«⁵⁶⁴

⁵⁶² Mt 7,1f.

⁵⁶³ 1. Joh 3,2.

⁵⁶⁴ An Stelle eines Nachweises der Zitationsgenealogie SCHRIFT-Talmud-Kommentar-Übersetzung-Historie die Abkürzung: Scholem, Offenbarung und Tradition, 120f.

5.2 Einwände gegen die Künstlichkeit der Theologie

5.2.1 Die Theologie als Wissenschaft

Der Etymologie (etymologia/originatio)⁵⁶⁵, d.h. der Lehre von der ursprünglichen Wortbedeutung nach bezeichnet der Begriff „Theologie“ (theo-logia) das Reden von Gott⁵⁶⁶. In dieser Bedeutung läßt er sich schon bei Platon finden⁵⁶⁷. Allerdings ist der Theologiebegriff seit dem Hochmittelalter der „Heiligen Lehre“ (sacra doctrina) zugewandt worden, die an den Universitäten aufgrund der dialektischen Methode als Wissenschaft (scientia) gelehrt wurde⁵⁶⁸. Im Kontext der Universität gilt die Theologie (facultas theologica) immer noch als Wissenschaft, wobei man bemüht ist, ihre allgemeine (generalis) oder einzigartige (sui generis) „Wissenschaftlichkeit“ aufzuzeigen⁵⁶⁹.

Wenn ich die Theologie als Kunst der guten Gottesrede bestimmt habe, scheint damit der Status einer Wissenschaft ausgeschlossen zu sein. Nun definiert jedoch Quintilian in seiner „Institutio“ die Rhetorik als Wissenschaft der guten Rede (rhetorice esse bene dicendi scientiam)⁵⁷⁰, ohne ihren Status als Kunst in Abrede zu stellen⁵⁷¹. Für ihn sind Kunst und Wissenschaft keine miteinander unvereinbaren, disjunkten Begriffe⁵⁷². Auf der Grundlage einer epistemischen Dreiteilung, die auf Aristoteles zurückgeht, kann die Theologie ebenso wie die Medizin als hervorbringende Wissenschaft (episteme poietike) bezeichnet werden, im Unterschied zur praktischen (praktike) bzw. theoretischen (theoretike) Wissenschaft⁵⁷³.

⁵⁶⁵ Vgl. Quint. I,6,28-38. Zur Etymologie als Teil der Beweisführung vgl. Quint. V,10,55.59; VII,3,25.

⁵⁶⁶ Vgl. Aug. De civ. Dei VIII,1; Hugo, Didascalicon II,2; Ebeling, Theologie, Sp. 754f.

⁵⁶⁷ Politeia II, 379 a.

⁵⁶⁸ So beispielsweise Thomas, STh I q1 a1 ad 2; II-II q1 a5 ad 2. Vgl. Ebeling, Theologie, Sp. 757-764; Geyer, Facultas theologica.

⁵⁶⁹ Vgl. Mildenerberger/Assel, Grundwissen, 58-63; Joest, Fundamentaltheologie, 239-255; Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie; Sauter, Theologie als Wissenschaft. Derartige Bemühungen tragen meiner Meinung nach wenig aus. Die „Ver-Wendung“ (Tropierung) des Wissenschaftsbegriffes hat soweit geführt, daß eine epistemologische Verständigung kaum mehr möglich ist. Einzig allgemein anerkanntes Wissenschaftskriterium scheint die Lehre (und Forschung) an einer Hochschule zu sein. Gegen dieses „faktizitäre Fakultätskriterium“ läßt sich natürlich nicht argumentieren: Was ist Wissenschaft? Was an einer Hochschule gelehrt wird. Was wird an einer Hochschule gelehrt? Die Wissenschaft.

⁵⁷⁰ Quint. II,15,34.38.

⁵⁷¹ Vgl. Quint. II,17,1-43.

⁵⁷² Quint. II,14,5. Ähnlich Cic. de or. 2,29-32; Hugo, Didascalicon II,1. Vgl. Arist. Met. I,1 (981b 8f). In seiner „Rhetorik“ (I,4,4-7) bestreitet jedoch Aristoteles der Rhetorik den Status einer Wissenschaft.

⁵⁷³ Vgl. Met. VI,1 (1025b 18-28); XI,7 (1064a 10-18); Top. VI,6 (145a 15-18).

Allerdings findet sich in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles eine disjunkte Unterscheidung zwischen Kunst und Wissenschaft, die ich wegen ihrer grundsätzlichen Bedeutung anführen will:

„Jede Kunst betrifft ein Entstehen und ist das Erproben und Betrachten, wie etwas Bestimmtes im Bereich dessen, was sein oder nicht sein kann, zu entstehen vermag; und zwar ist der Ursprung im Hervorbringenden und nicht im Hervorgebrachten. Denn es gibt weder eine Kunst bei dem, was aus Notwendigkeit ist oder wird, noch bei dem, was sich von Natur bildet. Denn dieses beides hat seinen Ursprung in sich selbst.“⁵⁷⁴ „Was nun die Wissenschaft sei, wird aus folgendem klar, wenn wir die Sache genau nehmen und uns nicht durch Ähnlichkeiten verführen lassen. Wir nehmen alle an, daß das, was wir wissen, sich nicht anders verhalten kann, als es tut. Was sich aber auch anders verhalten kann, von dem weiß man nicht, ob es ist oder nicht, wenn es unserer Aufmerksamkeit entschwunden ist. Der Gegenstand des Wissens besteht also auf Grund von Notwendigkeit (*ex anagkes*). Er ist also ewig (*aidion*). Denn alles, was schlechthin aus Notwendigkeit ist, ist ewig, und was ewig ist, ist unentstanden (*ageneta*) und unvergänglich (*aphtharta*).“⁵⁷⁵

Im strengen Sinn (*stricte dicta*) ist die Wissenschaft theoretisch gehalten, da sie sich auf unveränderlich-notwendigen, allgemeingültigen Prinzipien gründet⁵⁷⁶. Eine ontologische Gottesrede, wie sie seit alters her in der Metaphysik gepflegt wird, legt ein Verständnis der Theologie als theoretische Wissenschaft nahe, wird doch dabei von Gott als *ens necessarium*, *ens primum*, *ens realissimum*, *ens perfectissimum*, *ens summum*, *ens entium*, *essentia spiritualis independens*, *ipsum esse* oder als *esse per se subsistens* gesprochen. Aristoteles selbst identifiziert die erste Philosophie bzw. die Wissenschaft von den „Prinzipien und Ursachen des Seienden, und zwar insofern es Seiendes ist“ mit der Theologie⁵⁷⁷. „Denn die göttlichste ist zugleich die ehrwürdigste. Göttlich aber dürfte allein sie in zweifachem Sinne sein: Einmal nämlich ist die Wissenschaft göttlich, welche der Gott am meisten haben mag, und zum andern die, welche das Göttliche zum Gegenstand haben dürfte. Bei dieser Wissenschaft allein trifft beides zugleich ein; denn Gott gilt allen für eine Ursache und Prinzip, und diese Wissenschaft möchte wohl allein oder doch am meisten Gott besitzen.“⁵⁷⁸

Der theoretische Status der Theologie ist jedoch aus drei Gründen zu bestreiten: Erstens fehlen evidente Prinzipien, zweitens steht die Ökonomie Gottes jeder Notwendigkeitsverursachung entgegen, und drittens widerspricht eine Prinzipienkenntnis dem Primat der gelesenen SCHRIFT.

⁵⁷⁴ Arist. EN VI,4.

⁵⁷⁵ Arist. EN VI,3.

⁵⁷⁶ Vgl. Arist. Met. I,2 (982a 3 - 982b 27).

⁵⁷⁷ Arist. Met. VI,1 (1025b 3f). Vgl. Arist. Met. VI,1 (1026a 30-32).

⁵⁷⁸ Arist. Met. I,2 (983a 5-10).

Nach Aristoteles gründet sich jedes theoretische Wissen auf Prinzipien, die durch sich selbst notwendig wahr sind und notwendig als wahr erscheinen (*principia per se nota*):

„Wir glauben aber etwas zu wissen, schlechthin, nicht nach der sophistischen, akzidentellen Weise, wenn wir sowohl die Ursache, durch die es ist, als solche zu erkennen glauben, wie auch die Einsicht uns zuschreiben, daß es sich unmöglich anders verhalten kann. (...) Wenn nun das Wissen die behauptete Beschaffenheit hat, so muß auch die apodeiktische, auf dem Beweise beruhende Wissenschaft aus Prämissen entspringen, die wahr sind, die ersten und unvermittelt sind und bekannter und früher sind als der Schlußsatz und Ursache von ihm. Denn so werden die Prinzipien auch die Bedingung erfüllen, daß sie dem Bewiesenen eigentümlich sind.“⁵⁷⁹

Nun ist es jedoch allgemeiner Konsens der Kirche, daß sich die Theologie bzw. die „Heilige Lehre“ nicht auf vernunftevidenten Prinzipien (*ex principiis notis lumine naturali intellectus*) gründet, mithin die Theologie nicht mit der ersten Philosophie gleichzusetzen ist. Thomas von Aquin hat daher versucht, die Theologie als abgeleitete Wissenschaft (*scientia subordinata*) zu bestimmen, die ihre Prinzipien, nämlich die Glaubensartikel, von einer übergeordneten Wissenschaft (*scientia superior*), der „Wissenschaft Gottes und der Seligen“ (*scientia Dei et beatorum*), bezieht⁵⁸⁰. Duns Scotus hat freilich darauf hingewiesen, daß dies eine Scheinlösung ist. Das Problem der fehlenden Evidenz wird dabei nur verlagert. Damit Prinzipien aus einer übergeordneten Wissenschaft mit einem höheren Allgemeinheitsgrad entnommen werden können, müssen deren Prinzipien dem Intellekt evident sein, was jedoch bei einer „Wissenschaft Gottes“ auszuschließen ist. Außerdem verbietet sich die graduierende Unterscheidung zwischen einer Wissenschaft Gottes und der menschlichen Theologie, da beide vom Subjekt und vom Wissensgebiet her identisch sind⁵⁸¹. Auch wenn Theologie mittels der Dialektik wissenschaftlich betrieben werden kann, so ist sie im strengen Sinne keine Wissenschaft, die auf allgemeingültig-notwendigen Prinzipien beruht⁵⁸².

Gegen den Status einer theoretischen Wissenschaft spricht weiterhin die Redeweise vom Tun (*poiein*), Werk (*ergon*) und Willen (*thelema*) Gottes in der gelesenen SCHRIFT⁵⁸³. Ich führe hierzu zwei SCHRIFT-Texte exemplarisch an:

⁵⁷⁹ Arist. Apo. I,2 (71b 9-23). Vgl. Apo. I,3 (72b 18-25); EN VI,6 (1140b 31 - 1141a 1).

⁵⁸⁰ STh I q1 a2. Vgl. Arist. Apo. I,9 (76a 9-25).

⁵⁸¹ Vgl. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, 228f.

⁵⁸² Wegen der fehlenden Prinzipienkenntnis lehnt Gerhard die Bestimmung der Theologie als Wissenschaft (*scientia*) ausdrücklich ab. Vgl. Loci, prooem., § 8.

⁵⁸³ In der griechischsprachigen SCHRIFT wird das Verbum *prassein* mit der Bedeutung „handeln“ nicht von Gott prädiiziert, da dieses Verbum eine negative Konnotation im Sinne

„Dich hat der HERR, dein Gott, erwählt zum Volk des Eigentums aus allen Völkern, die auf Erden sind. Nicht hat euch der HERR angenommen und euch erwählt, weil ihr größer wäret als alle Völker - denn du bist das kleinste unter allen Völkern -, sondern weil er euch geliebt hat und damit er seinen Eid hielte, den er euren Vätern geschworen hat. Darum hat er euch herausgeführt mit mächtiger Hand und hat dich erlöst von der Knechtschaft, aus der Hand des Pharaos, des Königs von Ägypten. So sollst du nun wissen, daß der HERR, dein Gott, allein Gott ist, der treue Gott, der den Bund und die Barmherzigkeit bis ins tausendste Glied hält denen, die ihn lieben und seine Gebote halten, und vergilt ins Angesicht denen, die ihn hassen, und bringt sie um und säumt nicht, zu vergelten ins Angesicht denen, die ihn hassen.“⁵⁸⁴

„Gelobt sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns gesegnet hat mit allem geistlichen Segen im Himmel durch Christus. Denn in ihm hat er uns erwählt, ehe der Welt Grund gelegt war, daß wir heilig und untadelig vor ihm sein sollten; in seiner Liebe hat er uns dazu vorherbestimmt, seine Kinder zu sein durch Jesus Christus nach dem Wohlgefallen seines Willens, zum Lob seiner herrlichen Gnade, mit der er uns begnadet hat in dem Geliebten. In ihm haben wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden, nach dem Reichtum seiner Gnade, die er uns reichlich hat widerfahren lassen in aller Weisheit und Klugheit. Denn Gott hat uns wissen lassen das Geheimnis seines Willens nach seinem Ratschluß, den er zuvor in Christus gefaßt hatte, um ihn auszuführen, wenn die Zeit erfüllt wäre, daß alles zusammengefaßt würde in Christus, was im Himmel und auf Erden ist.“⁵⁸⁵

Derartige Aussagen über die Gnadenwahl (ekloge/electio) bzw. die Haushaltung (oikonomia/dispensatio) Gottes⁵⁸⁶ lassen sich nicht auf notwendige Prinzipien oder Ursachen zurückführen, da Tun, Werk und Wille nur kontingental - so als auch anders möglich - wahrgenommen werden können⁵⁸⁷. Wo Tun und Werk Gottes, wie sie in der SCHRIFT erzählt werden, auf zeitlose Zuerkennungen

von verüben besitzt (exemplarisch Joh 5,29; vgl. Bauer, Wörterbuch, Sp. 1399f). Es gibt also der gelesenen SCHRIFT zufolge keine göttliche Praxis.

⁵⁸⁴ 5. Mose 7,6-10.

⁵⁸⁵ Eph 1,3-10.

⁵⁸⁶ Die deutschen Begriffe „Heilsveranstaltung“, „Heilsordnung“ bzw. „Heilsplan“, mit denen üblicherweise die oikonomia theou übersetzt wird (vgl. Bauer, Wörterbuch, Sp. 1135), sind teleologische Engführungen. Von einem göttlichen Sanierungsplan, der einen maroden Weltkonzern vor dem Konkurs bewahren soll, habe ich bislang in der SCHRIFT noch nichts gelesen. Die Haushaltung Gottes ist wie jede andere von vornherein auf Erhaltung (conservatio) und nicht erst auf Wiederherstellung (restitutio) angelegt. Vgl. Diognetbrief (Dg) 4,5.

⁵⁸⁷ Nach Aristoteles ist gerade die Rhetorik für das Kontingente (endechomenon) zuständig. Vgl. Arist. Rhet. I,2,12-15. Zum Begriff „kontingent“ siehe de Vries, Grundbegriffe der Scholastik, 59-63; Brugger, Kontingenz.

Gottes (attributa Dei) zurückgeführt werden sollen, wird das zeitgebundene Erzählgeschehen in seiner eigenen Geltung zwangsläufig übergangen⁵⁸⁸.

Schließlich widerspricht eine theoretische Erkenntnis aus Prinzipien (cognitio ex principiis) dem Primat der gelesenen SCHRIFT. Wenn die Theologie auf allgemeingültig-notwendige Prinzipien reduziert werden könnte, gälte die SCHRIFT als ausgelesen. Die SCHRIFT-Lektüre wird sich jedoch erst in der Gottesschau (visio Dei) am Ende dieser Weltzeit erübrigen⁵⁸⁹.

Mit der Widerlegung des theoretischen Wissenschaftsstatus verliert die Theologie keineswegs ihre Existenzberechtigung an der Universität, sind doch auch die sieben freien Künste (septem artes liberales) als Artistenfakultät von Anbeginn der Universität inkorporiert⁵⁹⁰. Erst seit der Zeit der Aufklärung hat sich der Begriff „Wissenschaft“ als Bezeichnung für eine gelehrte Disziplin allgemein durchgesetzt und dabei den bis dahin üblichen Begriff „Kunst“ verdrängt⁵⁹¹. Wenn die Theologie eine Kunst und keine theoretische Wissenschaft ist, ist sie in ihrem Ansehen gegenüber den sogenannten „Geistes- und Naturwissenschaften“ nicht defizitär. Die wissenschaftstheoretische Diskussion in diesem Jahrhundert hat hinlänglich gezeigt, daß keine dieser Wissenschaften dem aristotelischen episteme-Kriterium des selbstevidenten Allgemeingültig-Notwendigen entsprechen kann. Die Suche nach unveränderlich-notwendigen Prinzipien ist, bislang zumindest, erfolglos geblieben. Über die Beschreibung von Wahrscheinlichkeiten (eikota/verisimiles) sind diese Disziplinen nicht hinausgekommen. Was als Wissen ausgewiesen wird, resultiert aus theoriebelade-

⁵⁸⁸ In der gelesenen SCHRIFT ist das Erzählgeschehen gegenüber Gottesprädikationen vorgängig. Die Gottesprädikationen der Doxologie stehen nicht für sich, sondern nehmen Gottes Taten und Werk auf. „Die Eigenschaften Gottes sind *Attribute seines Handelns*. Was wir über ihn sagen, was uns auf die Lippen gelegt wird in Lob und Bitte, kann nichts anderes sein als eine Schlußfolgerung aus seinen *Taten*, aus *seinen* Taten.“ (Miskotte, *Biblisches ABC*, 89) So wird also Gott nicht per se als gerecht erklärt. Er wird als gerecht gepriesen, weil er sich in seinen Taten als gerecht erwiesen hat. Wo in der gelesenen SCHRIFT von einem „Muß“ (dei) bezüglich des Erzählgeschehens die Rede ist, läßt sich dieses „Muß“ nicht auf göttliche Eigenschaften zurückführen, sondern gilt entweder als Prophetie oder als retrospektive SCHRIFT-Deutung (vgl. Lk 24,26f).

⁵⁸⁹ Vgl. 1. Kor 13,12; 2. Kor 5,7; 1. Joh 3,2.

⁵⁹⁰ Vgl. Ellwein, *Die deutsche Universität*, 24f.

⁵⁹¹ Vgl. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, 1575. Bis heute heißt allerdings der akademische Grad, der nach einem Studium an einer philosophischen Fakultät erworben werden kann, Magister Artium, Lehrmeister der (freien) Künste. In angloamerikanischen Universitäten wird an der Unterscheidung zwischen den Künsten (arts) und den Wissenschaften (sciences) festgehalten. So werden beispielsweise an der University of Dublin - Trinity College die „Biblical and Theological Studies“ den „Faculties of Arts (Humanities and Letters)“ zugeordnet, während „Theoretical Physics“ unter der „Faculty of Science“ geführt wird.

ner Empirie, beruht auf Konvention, ist konstruiert, gilt hypothetisch⁵⁹². Wenn Aussagen mit Formulierungen wie „die Wissenschaft hat gezeigt, daß ...“ eingeleitet werden, wird damit nur eine mehr oder wenig vorhandene allgemeine Ansicht (*communis opinio*) wiedergegeben.

Der formale Status einer Wissenschaft kann für die Theologie nicht entscheidend sein. Hierzu läßt sich Karl Barth zitieren:

„Es würde aber an dem, was sie (die Theologie - AdV) zu tun hat, nicht das Geringste ändern, wenn sie als irgendetwas anderer denn gerade als ‚Wissenschaft‘ zu gelten hätte. (...) Der Ausrichtung auf diese ihre eigene Aufgabe hat sie vielmehr schlechterdings jede Rücksicht auf das, was sonst ‚Wissenschaft‘ heißt, unterzuordnen und nötigenfalls zu opfern.“⁵⁹³

5.2.2 Theologie und Prophetie

Die Theologie ist die Kunst der guten Gottesrede, die auf der Geistbegabung (*charisma*) der einzelnen Theologin und einer eigenen Kunstlehre (*doctrina*) basiert⁵⁹⁴. Nun lassen sich aber aus der gelesenen SCHRIFT eine Reihe von Aussagen anführen, die einer Kunstfertigkeit der Gottesrede zu widersprechen scheinen. Als Mose - der gelesenen SCHRIFT zufolge - am Gottesberg Horeb berufen wird, entgegnet er Gott: *„Ach, mein Herr, ich bin von jeher nicht beredt gewesen, auch jetzt nicht, seitdem du mit deinem Knecht redest; denn ich habe eine schwere Sprache und eine schwere Zunge. Der HERR sprach zu ihm: Wer hat dem Menschen den Mund geschaffen? Oder wer hat den Stummen oder Tauben oder Sehenden oder Blinden gemacht? Habe ich's nicht getan, der HERR? So geh nun hin: Ich will mit deinem Munde sein und dich lehren, was du sagen sollst.“*⁵⁹⁵ Jesus kündigt - der gelesenen SCHRIFT zufolge - seinen zwölf Jüngern für das Martyrium an: *„Wenn sie euch nun überantworten werden, so sorgt nicht, wie oder was ihr reden sollt; denn es soll euch zu der Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt. Denn nicht ihr seid es, die da reden, sondern eures Vaters Geist ist es, der durch euch redet.“*⁵⁹⁶ Schließlich bekennt

⁵⁹² Ich habe nicht vor, die wissenschaftstheoretische Diskussion an dieser Stelle zu rekapitulieren. Statt dessen begnüge ich mich mit der Angabe exemplarischer Literatur. Neben den bekannteren Werken wie Popper, *Logik der Forschung*, Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, und Berger/Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, möchte ich insbesondere auf Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*; Bateson, *Geist und Natur*; Goodman, *Weisen der Welterzeugung*; Schmidt, *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*; sowie Maturana, *Erkennen*, verweisen.

⁵⁹³ *Kirchliche Dogmatik I/1*, 6.

⁵⁹⁴ Vgl. Quint. II,19.

⁵⁹⁵ 2. Mose 4,10-12; vgl. 5. Mose 18,18; Jer 1,6-9.

⁵⁹⁶ Mt 10,19f.

sich der Apostel Paulus zu seiner eigenen rhetorischen Ungelehrtheit (*idiotes to logo*)⁵⁹⁷ und betont, daß sein Wort und seine Predigt *„nicht mit überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern in Erweisung des Geistes und der Kraft“*⁵⁹⁸ geschehen seien.

Man könnte nun aus den oben angeführten SCHRIFT-Texten folgern, daß die gute Gottesrede keine Kunst ist, sondern vom Heiligen Geist geführt wird und damit keinem menschlichen Vermögen zugeschrieben werden kann. Diese Folgerung verbietet sich jedoch, weil wir zwischen Prophetie und Theologie zu unterscheiden haben. Wo Gott Menschen als Propheten berufen und ihnen seine Worte in den Mund gelegt oder - wie bei Paulus - das Evangelium durch eine Offenbarung Jesu Christi anbefohlen hat⁵⁹⁹, ist deren prophetische Rede nicht an die eigene Fähigkeit gebunden: *„Es ist noch nie eine Weissagung (propheteia) aus menschlichem Willen hervorgebracht worden, sondern getrieben von dem heiligen Geist haben Menschen im Namen Gottes geredet.“*⁶⁰⁰ Ob jedoch die eigene Gottesrede als inspiriertes Wort im Sinne Gottes gelten kann, darüber können wir selbst nicht befinden. Uns gilt die eigene Gottesrede als Theologie, die wir selbst zu verantworten haben. Der gelesenen SCHRIFT zufolge mahnt uns Jesus, diese theologische Verantwortung ernst zu nehmen: *„Ich sage euch aber, daß die Menschen Rechenschaft geben müssen am Tage des Gerichts von jedem nichtsnutzigen Wort, das sie geredet haben. Aus deinen Worten wirst du gerechtfertigt werden, und aus deinen Worten wirst du verdammt werden.“*⁶⁰¹

Abschließend führe ich als Beleg gegen die Kunstlosigkeit der Gottesrede Augustin an:

„Wer aber behauptet, man dürfe den Menschen über Inhalt und Form der Rede keine Vorschriften machen, da es ja der Heilige Geist ist, der sie zu Lehrern macht, der kann genauso gut auch sagen, man dürfe nicht beten, weil ja der Herr sagt: »Euer Vater weiß, was euch notwendig ist, noch bevor ihr ihn darum bittet«, oder der Apostel Paulus habe dem Timotheus und Titus nicht vorschreiben dürfen, was und wie sie andern wieder vorschreiben sollten.“⁶⁰²

5.2.3 Der Absolutheitsanspruch des Christentums

⁵⁹⁷ 2. Kor 11,6; vgl. 10,10.

⁵⁹⁸ 1. Kor 2,4.

⁵⁹⁹ Gal 1,10-16; vgl. 1,1 bzw. Röm 1,1. Nach Eph 3,6f wird Paulus zum Diener des Evangeliums durch das Gnadengeschenk Gottes befähigt. Hutter spricht hierbei von einer *vocatio immediata*, „*quae a Deo ipso sine medio facta est, et cum Prophetis et Apostolis desiit*“ (Compendium, Loc. XVI, q. 9, S. 79). Zur göttlichen *vocatio immediata sive extraordinaria* vgl. außerdem Gerhard, Loc. XXIII, §§ 76-82.

⁶⁰⁰ 2. Petr 1,21.

⁶⁰¹ Mt 12,36f.

⁶⁰² Aug. Doctr. IV,16,33.

Die Theologie ist die Kunst der guten Gottesrede, die auf Überzeugung aus ist. Diese Bestimmung kann den mißlichen Eindruck erwecken, daß ein Absolutheitsanspruch des Christentums an Stelle des interreligiösen Dialogs vertreten werden soll⁶⁰³. Ebenso könnte die Überzeugungsabsicht der Gottesrede mit einer Intoleranz gegenüber anderen Religionen gleichgesetzt werden. Solchen Einwänden liegen drei Annahmen zugrunde: daß es *a*) einen Allgemeinbegriff „Religion“ gibt, dem *b*) verschiedene, „historische“ Religionen zuzuordnen sind, und daß *c*) die Theologie einer „christlichen“ Religion unterstellt werden muß. Wenn diese drei Annahmen gültig sein sollten, wäre in der Tat jede theologische Überzeugungsabsicht problematisch.

Um diesem Einwand zu begegnen, werde ich mich zunächst dem Begriff der Religion zuwenden⁶⁰⁴. Der Etymologie nach bezeichnet der Begriff der Religion (*religio*) eine auf Gott oder Götter bezogene Einstellungs- und Handlungsweise von Menschen⁶⁰⁵, sei es als „wieder durchnehmen“ (*relegere*)⁶⁰⁶ oder als „rückbinden“ (*religare*)⁶⁰⁷. Wenn nun Augustin von einer „wahren Religion“ (*vera religio*) redet, dann gilt diese Religion dem dreieinigen Gott und ist nur innerhalb der allgemeinen Kirche (*ecclesia catholica*) möglich⁶⁰⁸. Seit dem 19. Jahrhundert wird jedoch der Religionsbegriff reflexiv verwendet, die „Religion“ bleibt bei sich selbst und wird entweder dem menschlichem Individuum oder einer menschlichen Gesellschaft angehängt. Ohne Rückbindung der *religio* an Gott erübrigt sich die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion. An ihrer Stelle wird eine Vielfalt positiver Religionen beschrieben und miteinander verglichen⁶⁰⁹. Hierbei werden verschiedenste Leitbegriffe und Kategorien in Anschlag gebracht, so z.B. Phänomen, Idee, Inhalt, Wesen, Motiv, Symbol, Chiffre, Semantik, Bild, Vorstellung (*imago*), Typ, Ritus, Kultpraxis, Tradition, Verhaltensweise, Erleben, Gefühl, Bewußtsein, Emotion.

⁶⁰³ Vgl. Graf, Absolutheit des Christentums; Bernhardt, Der Absolutheitsanspruch des Christentums.

⁶⁰⁴ Vgl. Feil, *Religio*; Wagner, *Religion*.

⁶⁰⁵ Vgl. Cic. *De natura deorum* II,3,8.

⁶⁰⁶ Vgl. Cic. *De natura deorum* II,28,72; Isid. *Etym.* VIII,2,2; X,234.

⁶⁰⁷ So Aug. *De vera rel.* LV,111, der diese Ableitung von Laktanz übernommen hat. Vgl. Feil, *Religio*, 63f.

⁶⁰⁸ Aug. *De vera rel.* V,8-9; VII,12. Augustin weiß jedoch um die Doppeldeutigkeit (*ambiguitas*) des Religionsbegriffs, da er auch auf die Pflege menschlicher Verwandtschaftsverhältnisse angewandt werden kann. Vgl. Aug. *De civ. Dei* X,1. Anders dagegen Thomas von Aquin: „*religio ordinet hominem solum ad Deum*“ (STh II-II q81 a1). Ihm gilt die Religion als Tugend der Gottesverehrung.

⁶⁰⁹ Die reflexive Verwendung des Religionsbegriffs steht in Zusammenhang mit der neuzeitlichen Pluralbildung „Religionen“. Wenn Thomas von Aquin im Hinblick auf die Orden von „*diversae religiones*“ (STh II-II, q188 a1) spricht, sind diese „Ordensreligionen“ selbstverständlich nur innerhalb der einen allgemeinen Kirche praktikierbar.

Wenn unter der Überschrift der „Religion“ die Sprache auf Gott kommt, wird nicht etwa von Gott als dem „einen Gott, dem Vater, von dem alle Dinge sind und wir zu ihm“⁶¹⁰ geredet, sondern von kontingenten, so als auch anders möglichen Gottesvorstellungen bzw. Gottesbegriffen, die einzelne Menschen oder „Religionssysteme“ besitzen oder sich machen⁶¹¹. „Mit wem wollt ihr denn Gott vergleichen? Oder was für ein Bild (demut/imago) wollt ihr von ihm machen?“⁶¹² Diese polemische Frage des Propheten möchte ich an Stelle einer Erörterung religiöser Gottesvorstellungen anführen. Die jeweiligen Gottesvorstellungen oder Gottesbilder mögen zwar von den betreffenden Personen als bedeutsam, sinnstiftend und hilfreich empfunden werden, sie bleiben jedoch auf das eigene Innenleben oder auf das eigene Selbstbewußtsein beschränkt. Programmatisch hat dies Ludwig Feuerbach formuliert:

„Wie der Mensch sich Gegenstand, so ist ihm Gott Gegenstand; wie er denkt, wie er gesinnt ist, so ist sein Gott. Soviel Wert der Mensch hat, so viel Wert und nicht mehr hat sein Gott. *Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes ist die Selbsterkenntnis des Menschen.* Aus seinem Gotte erkennst du den Menschen und hinwiederum aus dem Menschen seinen Gott; beides ist identisch. Was dem Menschen Gott ist, das ist *sein Geist, seine Seele*, und was des Menschen Geist, seine Seele, sein Herz, das ist *sein Gott*: Gott ist das *offenbare Innere*, das ausgesprochne Selbst des Menschen“⁶¹³.

„Mit wem wollt ihr mich also vergleichen, dem ich gleich sei? spricht der Heilige. *Hebet eure Augen in die Höhe und seht! Wer hat dies geschaffen? Er führt ihr Heer vollzählig heraus und ruft sie alle mit Namen; seine Macht und starke Kraft ist so groß, daß nicht eins von ihnen fehlt.*“⁶¹⁴ Der Prophet weist dazu an, die Augen aufzuheben und zu sehen, also nicht bei sich selbst zu verweilen. Von meinen eigenen Vorstellungen kann ich mir nichts erhoffen. Eigene Gottesvorstellungen mögen tröstlich sein, aber sie lassen nichts erwarten. Sie sind selbstbezüglich und haben daher keine eigene Vollmacht (exousia/potestas); sie können nichts bewirken, allenfalls beruhigen. Jedenfalls wird keine Gottesvorstellung und kein Gottesbegriff die Toten am Jüngsten Tag auferwecken. Wie soll man sich dies auch vorstellen? „*Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung.*“⁶¹⁵ In der gelesenen SCHRIFT wer-

⁶¹⁰ 1. Kor 8,6.

⁶¹¹ So hat beispielsweise Grom, Religionspsychologie, in seinem Sachregister die „Gottesvorstellung“ aufgeführt, nicht aber den Begriff „Gott“.

⁶¹² Jes 40,18.

⁶¹³ Feuerbach, Das Wesen des Christentums, 46.

⁶¹⁴ Jes 40,25f.

⁶¹⁵ Kol 1,15. Vgl. 2. Kor 4,4; Hebr 1,3.

den keine projektiven, menschengemachten Gottesbilder gutgeheißen, vielmehr wird von Jesus Christus als dem Ebenbild Gottes (imago Dei) gesprochen⁶¹⁶.

Wer über religiöse Gottesvorstellungen oder Gottesbilder redet, redet nicht von Gott. Nun kann allerdings jede Gottesrede auf ihren „Autor“, den Redner zurückgebogen, reflektiert werden. Dem Theologen läßt sich erwidern: „Was Du gesagt hast, das hast Du Dir nur erdacht, das sind deine eigenen Gottesvorstellungen.“ Um dieser Reflexionsfalle zu entkommen, genügt nicht die Berufung auf eine vorgängige Überlieferung (traditio), schließlich gehört zum Vorgang der Überlieferung immer auch die Aufnahme (receptio): „Was Du weiter sagst, das hast Du selbst für Dich angenommen.“ „Ich gläube, daß mich Gott geschaffen hat sampt allen Kreaturn, mir Leib und Seel, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält“⁶¹⁷. In Luthers Auslegung zum ersten Glaubensartikel kehrt sich die Reflexionshierarchie um. Was ich als Mensch über Gott und die Welt zu denken oder auszusprechen vermag, verdankt sich Gott, der mir als seinem Geschöpf das Vermögen hierzu gegeben hat. Eine weitere Möglichkeit zur Umkehrung der subjektivistischen Reflexionshierarchie ist in einem Gotteslob aus dem Buch Daniel angelegt: *„Gelobet sei der Name Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit, denn ihm gehören Weisheit und Stärke! Er ändert Zeit und Stunde; er setzt Könige ab und setzt Könige ein; er gibt den Weisen ihre Weisheit und den Verständigen ihren Verstand, er offenbart, was tief und verborgen ist; er weiß, was in der Finsternis liegt, denn bei ihm ist lauter Licht.“*⁶¹⁸

Schließlich lassen sich auch noch die ersten Sätze aus den Konfessionen des Augustinus anführen:

„»Groß bist du, o Herr, und hoch zu preisen, groß ist deine Kraft und unermesslich deine Weisheit.« Und preisen will dich ein Mensch, der doch nur ein Stücklein ist deiner Kreatur, der einhergeht unter dem Druck seiner Sterblichkeit, dem Zeugnis seiner Sünde, dem Zeugnis, daß du dem »Hochmütigen widerstehst«. Und doch, preisen will dich ein

⁶¹⁶ Die Wendung (Eben-)Bild Gottes kommt in der SCHRIFT nur im Singular vor. Im gegenwärtigen Sprachgebrauch besitzt der Begriff des Bildes vorwiegend eine poetische bzw. projektive Konnotation, während vormals die Konnotation auf der Repräsentation bzw. Abbildung (mimesis) lag. Der Mensch macht sich heutzutage sein eigenes Bild von einer Sache. Vgl. Biser, *Bild*, 247f. Für Platon (Sophistes 235a - 236c) disqualifiziert sich ein Bildnis als Trugbild (phantasma), wenn es keine mimetische Qualität besitzt. In der Peterskirche zu Lindau ist in der Scheitelmitte der Apsis die Krönung Mariens durch Gott Vater, Christus und den Heiligen Geist als Fresko dargestellt. (Dieses Motiv ist im 15. Jh. ausgebildet worden, vgl. van Os, *Krönung Mariens*, Sp. 673.) Hierbei ist Gott Vater (in Anlehnung an Dan 7,9) als gütiger Greis mit einem langen Bart gemalt. Die Ignoranz gegenüber dem Bilderverbot (5. Mose 4,15-18; 5,8) hat im Spätmittelalter dazu geführt, phantastische Gottesbilder zu entäußern und damit reflexive Gottesvorstellungen erst zu ermöglichen.

⁶¹⁷ Luther, *Kleiner Katechismus*, BSLK 510.

⁶¹⁸ Dan 2,20-22.

Mensch, dies Stücklein deiner Kreatur. Du selbst aber gibst den Antrieb; so beglückt es ihn, dich zu preisen. Denn zu dir hin hast du uns geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir.“⁶¹⁹

In den Konfessionen Augustins werden biographische Aussagen und die eigene Gottesrede innerhalb einer lobpreisenden Anrede Gottes entfaltet und damit einer Selbstbesinnung entzogen - die augustinischen Bekenntnisse sind keine cartesianischen Meditationen. In der Anrede Gottes bleibt Augustin mit seiner Gottesrede nicht bei sich selbst. Der Lobpreis Gottes bzw. das Gebet lassen den Menschen außer sich geraten und entheben ihn damit seiner eigenen denkerischen Reflexivität⁶²⁰.

Auch wenn ekstatisches Gotteslob und Glaubensbekenntnis die subjektivistische Reflexionshierarchie umkehren können, so vermag ein Opponent dennoch, diese Umkehrungen wiederum auf ihre Sprecher und Bekenner hin zu reflektieren: „Dein Glaubensbekenntnis, Dein Gotteslob!“ Aber auch hier kann von theologischer Seite hinzugefügt werden: „Dieses Glaubensbekenntnis bzw. dieses Gotteslob läßt mich der Heilige Geist sprechen.“ „Ich gläube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn gläuben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durchs Evangelion berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten“⁶²¹. Der Disput „sagst Du - läßt der Heilige Geist zu“ kann nicht zu einer abschließenden Entscheidung gebracht werden. Die Beiordnungen (parataxeis) bzw. die Hinzufügungen (adiectioes) verhindern jedoch einen geschlossenen, autologischen Reflexionszirkel. Als theologisches Schlußstatement in diesem offenen, ausgeglichenen Reflexionsspiel lese ich folgenden Satz aus dem ersten Brief des Apostels Paulus an die Korinther: „*Wenn jemand meint, etwas erkannt zu haben, der hat noch nicht erkannt, wie man zu erkennen hat.*“⁶²²

Das Reflexionsspiel, das ich vorgeführt habe, läßt sich auch auf die „Religion“ übertragen, der Opponent entgegnet also dem Theologen: „Was Du sagst, gehört zum überkommenen Dogma der christlichen Religion.“ Daraufhin der Theologe: „*Nachdem Gott vorzeiten vielfach und auf vielerlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er in diesen letzten Tagen zu uns geredet durch den Sohn, der er eingesetzt hat zum Erben über alles, durch den er auch die Welt gemacht hat.*“⁶²³ Der Gottesverächter fügt hinzu: „Daß Du von einer göttlichen Offenbarung redest, verwundert mich nicht, schließlich handelt es

⁶¹⁹ Aug. Con. I,1.

⁶²⁰ Vgl. Sauter, Das Gebet als Wurzel des Redens von Gott, 22f.

⁶²¹ So Luthers Auslegung zum dritten Glaubensartikel im Kleinen Katechismus, BSLK 511f. Vgl. außerdem 1. Kor 12,3.

⁶²² 1. Kor 8,2. Vgl. 1. Kor 13,12.

⁶²³ Hebr 1,1f.

sich beim Christentum um eine Offenbarungsreligion.“ Der Theologe kontert: „Nur weil sich Gott in Jesus Christus den Menschen offenbart, kann es eine ihm angemessene, wahre Religion geben, die durch Gnade von Gnade lebt.“ Das Reflexionsspiel, das hier gespielt wird, heißt „Offenbarung versus Religion“. Es ist in diesem Jahrhundert oft genug gespielt worden, ohne daß es zu einem Abschluß gekommen wäre. „Offenbarung versus Religion“ - Reflexionsspiele lassen sich nicht auf einen Begriff bringen, sie bleiben zweiseitig. Wir können jedoch spielerisch lernen, daß die gute Gottesrede nicht unter einer Überschrift „Religion“ stehenbleiben muß. Ich sehe jedenfalls keine Veranlassung, die Theologie dem Diktat eines Allgemeinbegriffs „Religion“ unterzuordnen.

Wenn auch die Theologie nicht dem Allgemeinbegriff „Religion“ unterstellt werden muß, so ist die Tugend der Geduld (hypomone/patientia) für Theologinnen und Theologen unverzichtbar⁶²⁴: „*Geduld aber habt ihr nötig, damit ihr den Willen Gottes tut und das Verheißene empfangt.*“⁶²⁵ Erdulde das, was Dir selbst nicht zusagt. So gilt es zu erdulden, daß die eigene Gottesrede wenig oder keine Zustimmung findet, daß statt dessen andere, gottlose Reden in Geltung stehen. Die Betonung liegt dabei auf dem Erdulden; die Tugend der Geduld ist weder mit der Gleichgültigkeit (Indifferenz) gegenüber anderen Reden noch mit dem Annehmen (Akzeptanz) anderer Reden gleichzusetzen. Das Erdulden wiegt schwerer als das Annehmen, da das zu Erduldende nicht zur eigenen Sache werden kann, es belastet. Und so kann die eigene Geduld beklagenswert sein, wie dies - der gelesenen SCHRIFT zufolge - der Prophet Jeremia ausspricht: „*HERR, du hast mich überredet, und ich habe mich überreden lassen. Du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen; aber ich bin darüber zum Spott geworden täglich, und jedermann verlacht mich. Denn sooft ich rede, muß ich schreien; »Frevel und Gewalt!« muß ich rufen. Denn des HERRN Wort ist mir zu Hohn und Spott geworden täglich.*“⁶²⁶

Für die Tugend der Geduld will ich zwei Beweggründe nennen. Zunächst gilt es einzugestehen, daß Theologinnen und Theologen mit ihrer Gottesrede nicht einfach recht haben. „*Es bleibe vielmehr so: Gott ist wahrhaftig und alle Menschen sind Lügner; wie geschrieben steht: »Damit du recht behältst in deinen Worten und siegst, wenn man mit dir rechtet.«*“⁶²⁷ Auch wenn die eigene Gottesrede noch so SCHRIFTgemäß sein mag, so befindet sich der Theologe

⁶²⁴ Hans G. Ulrich hat mich davon überzeugt, nicht von einem Toleranzgebot, sondern von der Tugend der Geduld zu sprechen. Der Begriff der Toleranz ist ein staatsrechtlicher Terminus, der für die Duldung religiöser Minderheiten durch den Herrscher innerhalb seines Machtbereiches steht. Demgegenüber gilt die Geduld bei den Kirchenväter als Tugend in der Nachfolge Christi. Vgl. dazu Texte der Kirchenväter III, 126-134; bzw. Thomas von Aquin, STh II-II, q136.

⁶²⁵ Hebr 10,36.

⁶²⁶ Jer 20,7f; Vgl. Ps 12,2.

⁶²⁷ Röm 3,4. Vgl. Röm 9,20; Jer 12,1.

bzw. die Theologin damit vor Gott nicht im Recht. *„Aus Gnade seid ihr selig geworden durch Glauben, und das nicht aus euch: Gottes Gabe ist es, nicht aus Werken, damit sich nicht jemand rühme. Denn wir sind sein Werk, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat, daß wir darin wandeln sollen.“*⁶²⁸ Gott hat recht, er ist uns Menschen in seinem Sohn Jesus Christus gerecht geworden, er rechtfertigt den rechtlosen Sünder allein aus Gnade, und er wird am Ende der Tage in seinem Gericht recht behalten.

Das Evangelium von der Gerechtigkeit Gottes besitze ich nicht, es läßt sich trotz „gläubiger Entschiedenheit“ nicht aneignen, ich muß es mir gesagt sein lassen⁶²⁹. Was ich aber selbst nicht besitze, das kann ich anderen nicht vorhalten, ich vermag es ihnen nur zu bezeugen. Ein Zeuge ist jedoch kein Richter, dem ein abschließendes Urteil zusteht. Weil ich als Zeuge nicht das letzte Wort eines Richters besitze, gilt es für mich zu erdulden, was mir selbst nicht zusagt⁶³⁰. *„Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet. Denn nach welchem Recht ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden, und mit welchem Maß ihr meßt, wird euch zugemessen werden.“*⁶³¹ Wenn sich ein Theologe an Stelle seines Zeugnisses das richterliche Urteil anmaßt, mithin wenn er Gott als Richter zu hintergehen sucht, wird er selbst dem Richterspruch Gottes ausgesetzt sein.

Neben der Haltlosigkeit des eigenen Urteils führe ich als zweiten Beweggrund für die Geduld das Gottesgericht (*iudicium extremum*) an. Der Tag des jüngsten Gerichtes steht noch aus. Was von Gott endgültig verworfen sein mag, ist für uns nicht ersichtlich. *„Ein Mensch sieht, was vor Augen ist; der HERR aber sieht das Herz an.“*⁶³² So gilt es nun für uns, das zu erdulden, was wir selbst als falsch, als verfehlt oder gar als böse beurteilen⁶³³. Von dieser Geduld erzählt – der gelesenen SCHRIFT zufolge – Jesus in dem Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen⁶³⁴. Solange noch nicht Erntezeit ist, ist jedes vorzeitige Entfernen von Unkraut unangebracht; die Ernte nähme dadurch Schaden. Auch wenn wir das Verkehrte oder das Verfehlt ansprechen sollen, müssen wir seine Existenz aushalten. Erst in der Vollendung dieser Weltzeit wird geschieden werden.

Mir scheinen Unduldsamkeit (*intolerantia*) und Fanatismus Zeichen menschlicher Eigenmächtigkeit sowie fehlenden Gottvertrauens zu sein. Man vertraut nicht darauf, daß am Ende der Tage Gott selbst das Verfehlt ausschei-

⁶²⁸ Eph 2,8-10.

⁶²⁹ Vgl. Mildenerger, *Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften*, 40-45.

⁶³⁰ Vgl. Luthers Auslegung zum achten Gebot im Großen Katechismus, Nr. 265-268, BSLK 627f.

⁶³¹ Mt 7,1f. Vgl. 1. Kor 4,4f.

⁶³² 1. Sam 16,7.

⁶³³ Selbst die Märtyrer unter dem himmlischen Altar müssen sich lautschreiend gedulden. Vgl. Offb 6,9-11.

⁶³⁴ Mt 13,24-30.36-43.

den wird. Der Tag des Gerichts wird nicht mehr erwartet, statt dessen will man selbst Hand anlegen, um die Vollendung der Weltzeit vorzeitig zu bewerkstelligen. Wer glaubt, von Gott nichts mehr erwarten zu können, der ist versucht, eigenmächtig an Gottes Stelle zu handeln und sich darin zu verfehlen. Die Tugend der Geduld gründet sich letztlich im Vertrauen auf Gottes endgültigem Handeln in Jesus Christus.

Unsere Geduld gilt anderen religiösen Überzeugungen, unsere Achtung (reverentia) dagegen den Menschen, die diese Überzeugungen vertreten. „*Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib.*“⁶³⁵ Die Achtung eines jeden Menschen, unabhängig von dessen religiösen, politischen oder moralischen Überzeugungen und unabhängig von dessen Geschlecht, Herkunft oder Abstammung ist in seiner Gott-ebenbildlichkeit begründet⁶³⁶. Aber nicht nur das. Als Theologinnen und Theologen haben wir andere Menschen zu achten, um unserer eigenen Sache willen. Die Achtung, die ich einem anderen Menschen entgegenzubringen weiß, ist eine wesentliche Voraussetzung meiner Gottesrede: „Weil ich Dich achte, kann ich Dir nichts aufzwingen, sondern suche Dich zu überzeugen.“ So hat sich auch der Apostel Paulus zusammen mit seinem Schüler Timotheus der Gemeinde in Korinth vorgestellt: „*Nicht daß wir Herren wären über euren Glauben, sondern wir sind Gehilfen eurer Freude*“⁶³⁷.

⁶³⁵ 1. Mose 1,27.

⁶³⁶ Vgl. Thomas von Aquin, STh II-II q19 a3 ad 1 bzw. STh II-II q25 a1 ad 1.

⁶³⁷ 2. Kor 1,24.

6. Der Redeschluß

Die Theologie ist die Kunst der guten Gottesrede in Entsprechung zur gelesenen SCHRIFT. Meine Abhandlung hat diese These ausgeführt und beglaubigt. Ich habe dabei die SCHRIFT-Lektüre als Gemeinsinn der Kirche dargestellt, die Kunst der guten Gottesrede mit einigen ihren Regeln entfaltet und mögliche Einwände widerlegt⁶³⁸. Demzufolge gilt die Theologie nicht als theoretisch gehaltene Wissenschaft über Gott oder über den christlichen Glauben, sondern als herstellende Tätigkeit, als Poiesis. Bei der Theologie geht es nicht um etwas, was man wissen kann, sondern um etwas, was getan wird. Die Leitfrage lautet daher: Was sollen wir tun? So sehe ich in der Theologie eine Verpflichtung (officium), gut von Gott zu reden⁶³⁹. Dieser Verpflichtung kann unter den Bedingungen der Gegenwart entsprochen werden. Die Rückbesinnung auf die Poiesis mit ihren entsprechenden Kunstregeln begegnet dem gnostischen Projekt der Moderne, das die Theologie sprachlos macht. Es läßt sich eine gute Gottesrede führen, die den Vätern und Müttern gleichkommt. Hierzu sind die Kenntnis des Trivialen, also der Grammatik, der Rhetorik und der Dialektik, die Tugend der Diskretion, d.h. des situationsgerechten Unterscheidens ohne Aufgabe einer Regelbindung, und der Verzicht auf den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch erforderlich. Schlußendlich möchte ich noch einmal den Unterschied zwischen einer guten Gottesrede und dem Evangelium Gottes betonen. Das Evangelium steht als „*Kraft Gottes*“⁶⁴⁰ außerhalb menschlichen Vermögens. Trotz aller Beredsamkeit kann die kunstgerechte Gottesrede von sich aus weder den Heilsglauben bewerkstelligen noch als Wort Gottes gelten. So bleibt die Theologie auf das Zeugnis des Heiligen Geistes angewiesen. Keine Theologin und kein Theologe haben das letzte Wort.

⁶³⁸ Zur zusammenfassenden Aufzählung (anakephalaiosis/recapitulatio) in der Schlußrede vgl. Quint. VI,1,1-8; Rhet. ad Her. II,30,47.

⁶³⁹ Vgl. Eph 4,29; 2. Kor 5,11.

⁶⁴⁰ Röm 1,16. Vgl. 1. Kor 1,18.24.

7. Zusammenfassende Thesenreihe

- I. Die Theologie ist die Kunst der guten Gottesrede in Entsprechung zur gelesenen SCHRIFT.
- II. Gemeinsinn der Kirche und zugleich Voraussetzung der guten Gottesrede ist das Lesen der SCHRIFT.
- III. In der Kirche gilt das Primat der gelesenen SCHRIFT.
- IV. Aus der gemeinsamen SCHRIFT-Lektüre sind Bekenntnisregeln erwachsen, die die SCHRIFT-Lektüre für die betreffende Lektüre-Gemeinschaft regulieren.
- V. Die SCHRIFT erschließt sich jeweils neu in aktuellen Lektüren und kann daher nicht ausgelesen werden.
- VI. Die SCHRIFT muß nicht in jedem Fall historisch gelesen werden.
- VII. Historisch-kritische SCHRIFT-Auslegungen können für eine neue SCHRIFT-Lektüre in der Gegenwart hilfreich und nützlich sein.
- VIII. Mit gegenwärtigen Argumenten kann das in der SCHRIFT erzählte Geschehen nicht re-vidiert werden.
- IX. Die gelesene SCHRIFT läßt sich durch Einteilungen und Verteilungen unterscheiden, ohne daß damit ihre Einheit aufgehoben wäre.
- X. Die einzig verbindliche Auslegung der SCHRIFT ist die weitere SCHRIFT-Lektüre.
- XI. Wenn sich bei der gelesenen SCHRIFT sowohl SCHRIFTimmanente Widersprüche als auch Widersprüche zum Buch der Natur entdecken lassen, ist eine diskrete SCHRIFT-Lektüre, die situationsgemäß verschiedene kontexturale Geltungen anzeigt, erforderlich.
- XII. Die gute Gottesrede erwächst aus der gelesenen SCHRIFT und kann wiederum in einem Zusammenhang zur SCHRIFT-Lektüre gehört und gelesen werden.
- XIII. Die gute Gottesrede folgt in ihrer Entsprechung zur gelesenen SCHRIFT dem NAMEN.

- XIV. Die gute Gottesrede kann keine metaphysisch gehaltene Gottesrede sein, die von einem gedachten Gott ausgeht.
- XV. Die gute Gottesrede sucht Menschen von Gottes Taten und Tun zu überzeugen, sie also zum Glauben zu führen.
- XVI. Mit dem Glauben als Zweckbestimmung knüpft die Theologie an die Rhetorik an, stellt doch diese laut Aristoteles das Vermögen dar, „bei jedem Gegenstand das möglicherweise Glaubenerweckende zu erkennen“.
- XVII. Die gute Gottesrede ist ein Werk, das zu tun ist.
- XVIII. Bei der Theologie geht es nicht um etwas, was man wissen kann, sondern um etwas, was getan wird.
- XIX. Die Theologie ist keine apodeiktische Wissenschaft, die ein allgemeingültiges Wissen des Unveränderlich-Notwendigen wiedergibt.
- XX. Die Theologie ist eine reguläre Kunst.
- XXI. Die Theologie zeigt sich als regelgeleitetes Vermögen, ein kontingentes, so als auch anders mögliches Kunstwerk, nämlich die gute Gottesrede zu bewirken.
- XXII. Aufgrund ihrer Regeln ist die Kunst der guten Gottesrede nicht individuell, sondern kommunitär gehalten.
- XXIII. Die Regeln der Theologie verweisen auf die Kirche als Ort ihrer Herkunft und Geltung.
- XXIV. Da die Theologie keinem Allgemeinbegriff der „Religion“ unterstellt werden muß, ist der Überzeugungsanspruch der guten Gottesrede nicht mit einem Absolutheitsanspruch des Christentums gleichzusetzen.
- XXV. Für die gute Gottesrede ist die Tugend der Geduld und die Achtung eines jeden Menschen unabdingbar.

8. Literaturverzeichnis

Die bibliographischen Abkürzungen richten sich, wenn nicht extra ausgewiesen, nach Siegfried M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 2. A., Berlin-New York 1992.

- Adam, Adolf/Berger, Rupert, Pastoralliturgisches Handlexikon, Leipzig 1982.
- Albert, Hans, Theologische Holzwege. G. Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft, Tübingen 1973.
- Albert, Hans, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968.
- Aristoteles, *Analytica posteriora* (= Arist. Apo), in: Ders., *Organon*, griech./deutsch, hrsg. u. übers. v. H. G. Zekl, Bd. 3/4, Darmstadt 1998.
- Aristoteles, *Analytica priora*, in: Ders., *Organon*, griech./deutsch, hrsg. u. übers. v. H. G. Zekl, Bd. 3/4, Darmstadt 1998.
- Aristoteles, *Ars rhetorica*, hrsg. v. R. Kassel, Berlin 1976.
- Aristoteles, *Metaphysik* (= Arist. Met.), griech./deutsch, hrsg. v. H. Seidl, zwei Halbbände, 3. A., Hamburg 1989/91.
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (= Arist. EN), übers. v. O. Gigon, München 1991.
- Aristoteles, *Poetik* (= Arist. Poet.), griech./deutsch, hrsg. u. übers. v. M. Fuhrmann, Stuttgart 1982.
- Aristoteles, *Rhetorik* (= Arist. Rhet.), hrsg. u. übers. v. F. G. Sieveke, 4. A., München 1993.
- Aristoteles, *Topik* (= Arist. Top.), in: Ders., *Organon*, griech./deutsch, hrsg. u. übers. v. H. G. Zekl, Bd. 1, Darmstadt 1997.
- Augustinus, Aurelius, *Confessiones* (= Aug. Con.), hrsg. u. übers. v. W. Thimme, Stuttgart 1979.
- Augustinus, Aurelius, *De civitate Dei* (= Aug. De civ. Dei), hrsg. u. übers. v. W. Thimme in zwei Bänden, 2. A., Zürich-München 1978.
- Augustinus, Aurelius, *De doctrina christiana* (= Aug. Doctr.), hrsg. v. G. M. Green, CSEL, Bd. 80, Wien 1963.
- Augustinus, Aurelius, *De musica*, MPL 32, S. 1081-1194.
- Augustinus, Aurelius, *De trinitate*, MPL 42, S. 819-1098.
- Augustinus, Aurelius, *De vera religione* (= Aug. De vera rel.), in: Ders., *Theologische Frühschriften*, hrsg. u. übers. v. W. Thimme, Zürich-Stuttgart 1962.
- Augustinus, Aurelius, *Vier Bücher über die christliche Lehre*, in: BKV, Bd. 8, hrsg. u. übers. v. S. Mitterer, München 1925, S. 1-225.
- Balz, Horst, Art.: *mythos*, in: EWNT, Bd. 2, Sp. 1094f.

- Barr, James, *The Concepts of History und Revelation*, in: Ders., *Old and New in Interpretation. A Study of the Two Testaments*, London 1966, S. 65-102.
- Barth, Karl, *Der Römerbrief*, 12. A. der neuen Bearbeitung von 1922, Zürich 1978.
- Barth, Karl, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1, München 1932.
- Barth, Karl, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/2, Zollikon 1938.
- Barthes, Roland, *Die alte Rhetorik*, in: Ders., *Das semiologische Abenteuer*, übers. v. D. Hornig, Frankfurt 1988, S. 15-101.
- Bateson, Gregory, *Geist und Natur. Eine notwendige Einheit*, übers. v. H. G. Holl, 2. A., Frankfurt 1983.
- Bauer, Barbara, Art.: *Amplificatio*, HWR, Bd. 1, Sp. 445-471.
- Bauer, Walter, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, hrsg. v. K. Aland u. B. Aland, 6. A., Berlin-New York 1988.
- Bayer, Oswald, *Autorität und Kritik: Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie*, Tübingen 1991.
- Bengeser, Gerhard, *Doktorpromotion in Deutschland: Begriff, Geschichte, gegenwärtige Gestalt*, Bonn 1964.
- Berger, Klaus, *Exegese des Neuen Testaments: neue Wege vom Text zur Auslegung*, Heidelberg 1977.
- Berger, Klaus, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Gütersloh 1988.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt 1971.
- Bernhardt, Reinhold, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums: von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheorie*, 2. A., Gütersloh 1993.
- Berry, Robert J., *Adam und der Affe: Gott, die Bibel und die Evolution*, Düsseldorf 1989.
- Biser, Eugen, Art.: *Bild*, in: HPhG, Bd. 1, S. 247-255.
- Blumenberg, Hans, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, in: Kopperschmidt, *Rhetorik II*, S. 285-312.
- Blumenberg, Hans, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt 1979.
- Bodin, Jean, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), Amsterdam 1650, Nachdruck, Aalen 1967.
- Brugger, Walter, Art: *Kontingenz I.*, in: HWP, Bd. 4, Sp. 1027-1034.
- Buber, Martin, *Zur Verdeutschung des letzten Bandes der Schrift*, als Anhang in: *Die Schrift verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig*, Bd. 4: *Die Schriftwerke*, Stuttgart 1992, S. 1-26.
- Bultmann, Rudolf, *In eigener Sache*, in: Ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 3, Tübingen 1960, S. 178-189.
- Bultmann, Rudolf, *Theologie als Wissenschaft* (1941), ZThK 81, 1984, S. 447-469.
- Bultmann, Rudolf, *Theologie des Neuen Testaments*, 8. A., Tübingen 1980.

- Bünting, Karl-Dieter, Einführung in die Linguistik, Frankfurt 1972.
- Calixt, Georg, Apparatus sive introductio in studium et disciplinam Sanctae Theologiae (1628-1656), in: Ders., Einleitung in die Theologie, 37-364.
- Calixt, Georg, Dogmatische Schriften, hrsg. v. I. Mager, Werke in Auswahl, Bd. 2, Göttingen 1982.
- Calixt, Georg, Einleitung in die Theologie, hrsg. v. I. Mager, Werke in Auswahl, Bd. 1, Göttingen 1978.
- Calixt, Georg, Epitome Theologiae (1619/1661), in: Ders., Dogmatische Schriften, S. 30-309.
- Cicero, Marcus Tullius, De divinatione, lat./deutsch, hrsg. u. übers. v. Ch. Schäublin, Zürich-Stuttgart 1991.
- Cicero, Marcus Tullius, De natura deorum, hrsg. v. W. Axt, Stuttgart 1968.
- Cicero, Marcus Tullius, De oratore (= Cic. de or.), lat./deutsch, hrsg. u. übers. v. H. Merklin, 2. A., Stuttgart 1991.
- Cicero, Marcus Tullius, Orator ad M. Brutum (= Cic. or.), in: Ders., Rhetorica, Bd. 2, hrsg. v. A. S. Wilkins, Oxford 1903, S. 110-191.
- Cicero, Marcus Tullius, De inventione. Über die Auffindung des Stoffes (= Cic. de inv.), lat./deutsch, hrsg. u. übers. v. Th. Nüßlein, Düsseldorf-Zürich 1998.
- Cicero, Marcus Tullius, Topica (= Cic. top.), in: Ders., Rhetorica, Bd. 2, hrsg. v. A. S. Wilkins, Oxford 1903, S. 240-267.
- Cunningham, David S., Faithful Persuasion: In Aid of a Rhetoric of Christian Theology, Notre Dame-London 1991.
- Cunningham, David S., Theology as Rhetoric, Theological Studies 52, 1991, S. 407-430.
- Dannowski, Hans Werner, Kompendium der Predigtlehre, Gütersloh 1985.
- de Vries, Josef, Grundbegriffe der Scholastik, 2. A., Darmstadt 1983.
- Dennett, Daniel C., Es geht auch ohne Gott und Geist, DIE ZEIT Nr. 8 vom 16. Februar 1996, S. 30f.
- Denzinger, Heinrich/Schönmetzer Adolf, Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (= DS), 36. A., Barcelona-Freiburg-Rom 1976.
- Derbolav, Josef, Art.: Poiesis, HWP, Bd. 7, Sp. 1024-1025.
- Deurloo, Karel A./Bouhuijs, Nico, Lesen, was geschrieben steht: zur Bedeutung biblischen Redens und Erzählens, übers. u. bearb. v. R. Henne, Offenbach/M. 1988.
- Die Apostolischen Väter, griech./deutsch, hrsg. v. A. Lindemann und H. Paulsen, Tübingen 1992.
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (= BSLK), hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 10. A., Göttingen 1986.

- Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers, hrsg. v. der Evangelischen Kirche in Deutschland, Stuttgart 1985.
- Duden. Deutsches Universalwörterbuch, 2. A., Mannheim-Wien-Zürich 1989.
- Ebeling, Gerhard, Art.: Theologie I. Begriffsgeschichtlich, RGG, Bd. 6, Sp. 754-769.
- Ebert, Theodor, Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles, ZPhF 30, 1976, S. 12-30.
- Elert, Werner, Der christliche Glaube: Grundlinien der lutherischen Dogmatik, 2. A., Berlin 1941.
- Ellwein, Thomas, Die deutsche Universität vom Mittelalter bis zur Gegenwart, 2. A., Frankfurt 1992.
- Engels, Odilo, Art.: Geschichte III. Begriffsverständnis im Mittelalter, GGB, Bd. 2, S. 610-624.
- Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, erarbeitet im Zentralinstitut für Sprachwissenschaft Berlin, München 1995.
- Evangelisches Gesangbuch (= EG). Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen, München 1994.
- Feil, Ernst, Religio: die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Göttingen 1986.
- Feuerbach, Ludwig, Das Wesen des Christentums, in: Ders., Gesammelte Werke, hrsg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 5, 2. A., Berlin 1984.
- Feyerabend, Paul K., Wie wird man ein braver Empirist? Ein Aufruf zur Toleranz in der Erkenntnistheorie, in: L. Krüger (Hrsg.), Erkenntnisprobleme der Naturwissenschaften: Texte zur Einführung in die Philosophie der Wissenschaft, Köln-Berlin 1970, S. 302-335.
- Findlay, John N., Plato und der Platonismus: Eine Einführung, übers. v. H. J. Vienken, Königstein/Ts. 1981.
- Friedmann, Edgar, Die Bibel beten: lectio divina heute, Münsterschwarzach 1995.
- Fuchs, Peter, Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit, Frankfurt 1992.
- Fuhrmann, Manfred, Die antike Rhetorik: eine Einführung, München-Zürich 1984.
- Fuhrmann, Manfred, Die Dichtungstheorie der Antike: Aristoteles - Horaz - Longin. Eine Einführung, 2. A., Darmstadt 1992.
- Fussenegger, Jakob, MohrenTauff/Das ist: Christliche Tauffpredigt/Aus der ordenlichen und gewöhnlichen Fest=Epistel des H. Pfingsttags Actor. II,1-13. Bey der Tauff eines bekehrten Mohrens/Welcher vom Herrn Joß Kramer aus dem Königreich Guinea in Africa gelegen/in des H. Röm. Reichs Statt Lindau im Bodensee gebracht/und daselbst in der Pfarrkirchen zu St. Stephan/am Abend des H. Pfingstfestes getauffet worden. Mit angehengtem Bericht/wie der Tauffactus verrichtet worden. Gehalten den

17. Mai dieses 1657. Jahrs in sehr Volckreicher Versammlung/und auff Begehren in Druck gegeben, als Anhang in: Albrecht, Georg, Meletemata Festivalia. Oder Schrifftmäßige Außlegung deren auff die vier hohe Fest als Weyhenacht/ostern AuffartsTag und Pfingsten/verordneten Evangelien/in hundert und neun Predigten [...] Sambt angehengten nützlichen Registern/Und vom Verleger beygefügtter Mohren=Tauß Predigt/Herrn M. Jacobi Fusseneggers, Ulm 1660.
- Gadamer, Hans-Georg, Rhetorik und Hermeneutik, in: Kopperschmidt, Rhetorik II, S. 138-153.
- Gatzemeier, Matthias, Theologie als Wissenschaft?, Bd. 1: Die Sache der Theologie, Bd. 2: Wissenschafts- und Institutionenkritik, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974/5.
- Gerhard, Johann, Loci Theologici, hrsg. v. Fr. Frank in drei Bänden, Leipzig 1885.
- Gerhard, Johann, Methodus Studii Theologici, Jena 1620.
- Geyer, Bernhard, Die patristische und scholastische Philosophie, in: Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. 2, 11. A., Berlin 1928
- Geyer, Bernhard, Facultas theologica. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung, ZKG 75, 1964, S. 133-145.
- Geyer, Carl-Friedrich, Art.: Metaphorik, WdC, S. 805f.
- Giesz, Ludwig, Art.: Fiktionalismus, RGG, Bd 2, Sp. 939-942.
- Gloege, Gerhard, Art.: Schriftprinzip, RGG, Bd. 5, Sp. 1540-1543.
- Goetz, Hans-Werner, Die ‚Geschichte‘ im Wissenschaftssystem des Mittelalters, in: F-J. Schmale, Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung, Darmstadt 1985, S. 163-213.
- Goodmann, Nelson, Weisen der Welterzeugung, übers. v. M. Looser, 2. A., Frankfurt 1993.
- Göttert, Karl-Heinz, Einführung in die Rhetorik: Grundbegriffe - Geschichte - Rezeption, 2. A., München 1994.
- Graf, Friedrich Wilhelm, Art.: Absolutheit des Christentums, in: WdC, S. 22f.
- Grom, Bernhard, Religionspsychologie, München-Göttingen 1992.
- Günther, Gotthard, Die Theorie der „mehrwertigen“ Logik, in: Ders., Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, Bd. 2, Hamburg 1979, S. 181-202.
- Günther, Gotthard, Life as Poly-Contextuality, in: Ders., Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, Bd. 2, Hamburg 1979, S. 283-306.
- Günther, Gotthard, Time, timeless logic and self-referential systems, in: Annals of the New York Academy of Sciences, Vol. 138, Art. 2, 1967, S. 396-406.

- Habermas, Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1: Handlungs-rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt 1981.
- Habermas, Jürgen, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie kommunikativer Kompetenz, in: Ders./N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt 1971, S. 101-141.
- Habermas, Jürgen, Wahrheitstheorien, in: H. Fahrenbach (Hrsg.), Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag, Pfullingen 1973, S. 211-265.
- Hahn, M., Art.: Geschichte, pragmatische, in: HWP, Bd. 3, 401f.
- Härle, Wilfried, Dogmatik, Berlin-New York 1995.
- Haverkamp, Anselm (Hrsg.), Theorie der Metapher, 2. A., Darmstadt 1996.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Die Vernunft in der Geschichte, Bd. 1 der Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, hrsg. v. J. Hoffmeister, 5. A., Hamburg 1955.
- Heinrich von Huntingdon, Historiae Anglorum. Libri octo, hrsg. v. Th. Arnold, London 1879.
- Hemminger, Hansjörg/Hemminger, Wolfgang, Jenseits der Weltbilder: Naturwissenschaft. Evolution. Schöpfung, Stuttgart 1991.
- Herodot, Historiae, Bd. 1: Lib. I-IV, hrsg. v. K. Hude, 3. A., Oxford 1927.
- Heschl, Adolf, Der späte Triumph der Evolutionstheorie, Neue Zürcher Zeitung, Nr. 299 vom 24. Dezember 1998, S. 58.
- Hirsch, Emanuel, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik: Die Dogmatik der Reformatoren und der altevangelischen Lehrer quellenmäßig belegt und verdeutscht, Berlin-Leipzig 1951.
- Historisches Wörterbuch der Rhetorik (= HWR), hrsg. v. G. Ueding. Bd. 1ff, Tübingen 1992ff.
- Höffe, Otfried, Der Meister aller Wissenden: Warum heute (noch) Aristoteles lesen?, Neue Zürcher Zeitung, Nr. 260 vom 8./9. November 1997, S. 52.
- Höffe, Otfried, Aristoteles, München 1996.
- Hübner, Kurt, Die Wahrheit des Mythos, München 1985.
- Hugo v. St. Victor, Didascalicon. De studio legendi. lat./deutsch, übers. u. eingel. v. Th. Offergeld, Freiburg-Basel-Wien-Barcelona-Rom-New York 1997.
- Hutter, Leonhard, Compendium Locorum Theologicorum, hrsg. v. W. Trillhaas, Berlin 1961.
- Hütter, Reinhard, Theologie als kirchliche Praktik: Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie, Gütersloh 1997.
- Illies, Joachim, Evolution und Schöpfung - Schöpfung oder Evolution - Schöpfung statt Evolution, hrsg. v. Arbeitskreis für geistig-ethische Erneuerung e.V., Bietigheim 1983.

- Iser, Wolfgang, *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*, 3. A., München 1990.
- Isidor von Sevilla, *Etymologiae* (= *Isid. Etym.*), hrsg. v. W. M. Lindsay in zwei Bänden, Oxford 1911.
- Jauß, Hans Robert, *Der Gebrauch der Fiktion in Formen der Anschauung und Darstellung der Geschichte*, in: Koselleck/Lutz/Rüsen, *Formen der Geschichtsschreibung*, S. 415-451.
- Joest, Wilfried, *Dogmatik*, Bd. 1: *Die Wirklichkeit Gottes*, 3. A., Göttingen 1989.
- Joest, Winfried, *Fundamentaltheologie: Theologische Grundlagen - und Methodenprobleme*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1974.
- Jossutis, Manfred, *Homiletik und Rhetorik*, in: Ders., *Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit*, München 1985, S. 9-28.
- Kaehr, Rudolf, *Disseminatorik: Zur Logik der »Second Order Cybernetics«*. Von den »Gesetzen der Form« zur Logik der Reflexionsform, in: D. Baecker (Hrsg.), *Kalkül der Form*, Frankfurt 1993, S. 152-196.
- Kamlah, Wilhelm/Lorenzen, Paul, *Logische Propädeutik: Vorschule des vernünftigen Redens*, 2. A., Mannheim-Wien-Zürich 1973.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, in: Ders., *Werke in zehn Bände*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 3 u. 4, Darmstadt 1983.
- Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, in: Ders., *Werke in zehn Bände*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 8, Darmstadt 1983, S. 233-620.
- Katechismus der Katholischen Kirche*, München-Wien-Leipzig-Freiburg-Linz 1993.
- Kern, Walter, *Art.: Notwendigkeit*, in: *HPhG*, Bd. 4, S. 1021-1037.
- Keßler, Eckhard (Hrsg.), *Theoretiker humanistischer Geschichtsschreibung*. Nachdruck exemplarischer Texte aus dem 16. Jahrhundert, München 1971.
- Keßler, Eckhard, *Das rhetorische Modell der Historiographie*, in: Koselleck/Lutz/Rüsen, *Formen der Geschichtsschreibung*, S. 37-85.
- Kinneavy, James L., *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith. An Inquiry*, New York-Oxford 1987.
- Klein, Josef., *Art.: Beispiel*, *HWR*, Bd. 1, Sp. 1430-1435.
- Kobusch, Th., *Art.: Praxis, praktisch. II. Mittelalter und frühe Neuzeit*, *HWP*, Bd. 7, Sp. 1287-1295.
- Koltermann, Rainer, *Art.: Entwicklung/Evolution*, in: *Lexikon der Religionen: Phänomene-Geschichten-Ideen*, hrsg. v. H. Waldenfels, Freiburg-Basel-Wien 1992, S. 142-145.
- Kondakow, N. I., *Wörterbuch der Logik*, hrsg. v. E. Albrecht u. G. Asser, Leipzig 1983.
- Köpf, Ulrich, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen 1974.

- Kopperschmidt, Josef (Hrsg.), Rhetorik, Bd. 1: Rhetorik als Texttheorie, Bd. 2: Wirkungsgeschichte der Rhetorik, Darmstadt 1990/1.
- Kopperschmidt, Josef, Argumentationstheoretische Anfragen an die Rhetorik, in: Ders., Rhetorik II, S. 359-389.
- Kopperschmidt, Josef, Das Ende der Verleumdung. Einleitende Anmerkungen zur Wirkungsgeschichte der Rhetorik, in: Ders., Rhetorik II, S. 1-33.
- Körtner, Ulrich H. J., Arbeit am Mythos. Zum Verhältnis von Christentum und mythischem Denken bei Rudolf Bultmann, NZSTh 34, 1992, S. 163-181.
- Kosch, Daniel, Kontextuelle Bibelauslegungen. Eine Einführung, BiKi 52, 1997, 54-62.
- Koselleck, Reinhart, Art.: Geschichte V. Die Herausbildung des modernen Geschichtsbegriffs; VI. ‚Geschichte‘ als moderner Leitbegriff; VII. Ausblick, GGB, Bd. 2, S. 647-717.
- Koselleck, Reinhart, Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte, in: Ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt 1979, S. 38-66.
- Koselleck, Reinhart/Lutz, Heinrich/Rüsen, Jörn (Hrsg.), Formen der Geschichtsschreibung, Beiträge zur Historik, Bd. 4, München 1982.
- Koselleck, Reinhart/Stempel, Wolf-Dieter (Hrsg.), Geschichte - Ereignis und Erzählung, Poetik und Hermeneutik V, München 1973.
- Kranz, M., Art.: Pistis, HWP, Bd. 7, Sp. 976-977.
- Kuhn, Thomas S., Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, übers. v. H. Vetter, 2. A., Frankfurt 1976.
- Kümmel, Werner Georg, Einleitung in das Neue Testament, 21. A., Heidelberg 1983.
- Kutsch, Ernst, Art.: Kapitel- und Verseinteilung in der Bibel, in: RGG, Bd. 3, Sp. 1141f.
- Lambert, Bernhard A., Art.: Discretio, in: Praktisches Lexikon der Spiritualität, hrsg. v. Chr. Schütz, Freiburg 1992, Sp. 238f.
- Lausberg, Heinrich, Elemente der literarischen Rhetorik. Eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie, 10. A., Ismaning 1990.
- Lausberg, Heinrich, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, 3. A., Stuttgart 1990.
- Leinkauf, Thomas, Art.: Sensus communis. I. Antike, HWP, Bd. 9, Sp. 622-633.
- Lindbeck, George A., Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens: Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter, übers. v. M. Müller, Gütersloh 1994.
- Lindbeck, George A., Heilige Schrift, Konsens und Gemeinschaft, in: J. Ratzinger (Hrsg.), Schriftauslegung im Widerstreit, Freiburg-Basel-Wien 1989.
- Link, Christian, Schöpfung, Bd. 2: Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, Gütersloh 1991.

- Loofs, Friedrich, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 1. und 2. Teil, hrsg. v. K. Aland, 6. A., Tübingen 1959.
- Luhmann, Niklas, Die Unterscheidung Gottes, in: Ders., Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Opladen 1987, S. 236-253.
- Luhmann, Niklas, Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt 1990.
- Luhmann, Niklas, Läßt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?, in: Ders., Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Opladen 1987, S. 227-235.
- Luhmann, Niklas, Society, Meaning, Religion - Based on Self-Reference, Sociological Analysis 46, 1985, S. 5-20.
- Luhmann, Niklas, Sthenographie und Euryalistik, in: H. U. Gumbrecht/K. L. Pfeiffer (Hrsg.), Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche: Situationen offener Epistemologie, Frankfurt 1991, 58-82.
- Luthardt, Chr. Ernst, Kompendium der Dogmatik, hrsg. v. F. J. Winter, 11. A., Leipzig 1914.
- Luther, Martin, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, in: Ders., Studienausgabe in acht Bänden, hrsg. v. H.-U. Delius, Bd. 2, Berlin 1982, S. 89-167.
- Luther, Martin, Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum, WA 7, S. 91-151.
- Luther, Martin, De servo arbitrio, in: Ders., Studienausgabe in acht Bänden, hrsg. v. H.-U. Delius, Bd. 3, Berlin 1983, S. 170-356.
- Luther, Martin, Disputatio contra scholasticam theologiam, in: Ders., Studienausgabe in acht Bänden, hrsg. v. H.-U. Delius, Bd. 1, Berlin 1979, S. 163-172.
- Luther, Martin, Von den Konziliis und Kirchen, in: Ders., Studienausgabe in acht Bänden, hrsg. v. H.-U. Delius, Bd. 5, Leipzig 1992, S. 448-617.
- Luther, Martin, Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften Luthers, in: Ders., Ausgewählte Schriften, hrsg. v. K. Bornkamm u. G. Ebeling in sechs Bänden, Bd. 1, 2. A., Frankfurt 1983, S. 5-11 (WA 50, S. 657-661).
- MacIntyre, Alasdair, Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition: being Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh in 1988, London 1990.
- Mainberger, Gonsalv K., Art.: Das Glaubwürdige, HWR, Bd. 3, Sp. 993-100.
- Mainberger, Gonsalv K., Rhetorica I: Reden mit Vernunft. Aristoteles. Cicero. Augustinus, Stuttgart 1987.
- Marti, Hanspeter, Art.: Dissertation, in: HWR, Bd. 1, Sp. 880-884.
- Maturana, Humberto R., Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit, hrsg. v. W. K. Köck, Braunschweig-Wiesbaden 1982.
- Meier, Christian, Art.: Geschichte II. Antike, in: GGB, Bd. 2, S. 595-610.

- Meier, Christian, Die Entstehung der Historie, in: Koselleck/Stempel, Geschichte - Ereignis und Erzählung, S. 251-305.
- Melanchthon, Philipp, Elemente der Rhetorik, lat./deutsch, hrsg. u. übers. v. J. Knape, Tübingen 1993.
- Melanchthon, Philipp, Loci praecipui theologici, in: Melanchthons Werke in Auswahl, hrsg. v. R. Stupperich, Bd. II/1 u. 2, Gütersloh 1978 u. 1980, S. 186-816.
- Melville, Gert, Wozu Geschichte schreiben? Stellung und Funktion der Historie im Mittelalter, in: Koselleck/Lutz/Rüsen, Formen der Geschichtsschreibung, S. 86-146.
- Mentzer, Balthasar, Katholisches Handbüchlein, hrsg. v. G. Hoffmann, Göttingen 1938.
- Metz, Johann Baptist, Kleine Apologie des Erzählens, in: Concilium 9, 1973, S. 334-341.
- Mildenberger, Friedrich, Biblische Dogmatik: eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive, drei Bände, Stuttgart-Berlin-Köln 1991-1993.
- Mildenberger, Friedrich, Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1983.
- Mildenberger, Friedrich/Assel, Heinrich, Grundwissen der Dogmatik: ein Arbeitsbuch, 4. A., Stuttgart-Berlin-Köln 1995.
- Miskotte, Kornelis Heiko, Biblisches ABC: wider das unbiblische Bibellesen, hrsg. u. übers. v. H. Stoevesandt, Neukirchen-Vluyn 1976.
- Miskotte, Kornelis Heiko, Wenn die Götter schweigen: Vom Sinn des Alten Testaments, übers. v. H. Stoevesandt, München 1963.
- Monod, Jacques, Zufall und Notwendigkeit: Philosophische Fragen der modernen Biologie, übers. v. F. Griese, München 1975.
- Nethöfel, Wolfgang, Theologische Hermeneutik: vom Mythos zu den Medien, Neukirchen-Vluyn 1992.
- Oehler, Klaus, Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik. Eine Studie zur Geschichte des Begriffs der Allgemeinen Meinung, AuA 9, 1960, S. 103-129.
- Oesterreich, Peter L., Fundamentalarhetorik: Untersuchungen zu Person und Rede in der Öffentlichkeit, Hamburg 1990.
- Oesterreich, Peter L., Philosophen als politische Lehrer: Beispiele öffentlichen Vernunftgebrauches, Darmstadt 1994.
- Origenes, De Principiis, hrsg. u. übers. v. H. Görgemanns u. H. Karpp, 2. A., Darmstadt 1985.
- Os, H. W. van, Art.: Krönung Mariens, in: LCI, Bd. 2, Sp. 671-676.
- Otto, Gerd, Predigt als rhetorische Aufgabe: Homiletische Perspektiven, Neukirchen-Vluyn 1987.
- Otto, Gert, Predigt als Rede, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1976.

- Overbeck, Franz, Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, Nachdruck der 2. A., Darmstadt 1981.
- Pannenberg, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983.
- Pannenberg, Wolfhart, Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988.
- Pannenberg, Wolfhart, Wie wahr ist das Reden von Gott?, in: Ders./Sauter/Daecke/Janowski, Grundlagen der Theologie, S. 29-41.
- Pannenberg, Wolfhart, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973.
- Pannenberg, Wolfhart/Sauter, Gerhard/Daecke, Sigurd Martin/Janowski, Hans Norbert, Grundlagen der Theologie - ein Diskurs, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1974.
- Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 115, Bonn 1993.
- Pastoralbriefe, BiKi 46/3, 1991.
- Perelman, Chaim, Die neue Rhetorik: eine Theorie der praktischen Vernunft, in: Kopperschmidt, Rhetorik II, S. 325-358.
- Peukert, Helmut, Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie: Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt 1978.
- Platon, Gorgias, in: Ders., Werke in acht Bänden, griech./deutsch, hrsg. v. G. Eigler, Bd. 2, übers. v. F. Schleiermacher, Darmstadt 1990, S. 269-503.
- Platon, Phaidon, in: Ders., Werke in acht Bänden, griech./deutsch, hrsg. v. G. Eigler, Bd. 3, übers. v. F. Schleiermacher, Darmstadt 1990, S. 1-207.
- Platon, Phaidros, in: Ders., Werke in acht Bänden, griech./deutsch, hrsg. v. G. Eigler, Bd. 5, übers. v. F. Schleiermacher, Darmstadt 1990, S. 1-193.
- Platon, Politeia, in: Ders., Werke in acht Bänden, griech./deutsch, hrsg. v. G. Eigler, Bd. 4, übers. v. F. Schleiermacher, Darmstadt 1990.
- Platon, Sophistes, in: Ders., Werke in acht Bänden, griech./deutsch, hrsg. v. G. Eigler, Bd. 6, übers. v. F. Schleiermacher, Darmstadt 1990, S. 219-401.
- Platon, Timaios, in: Ders., Werke in acht Bänden, griech./deutsch, hrsg. v. G. Eigler, Bd. 7, übers. v. H. Müller u. F. Schleiermacher, Darmstadt 1990, S. 1-210.
- Plett, Heinrich F., Einführung in die rhetorische Textanalyse, 8. A., Hamburg 1991.
- Popper, Karl, Logik der Forschung, 6. A., Tübingen 1984.
- Promotionsordnung für die Theologische Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg vom 28. Januar 1993.
- Pseudo-Longinus, Vom Erhabenen (Peri hypsous), griech./deutsch, hrsg. u. übers. v. O. Schönberger, Stuttgart 1988.
- Pseudo-Neilos (= Evagrius Ponticus), De oratione, MPG 79, 1165-1200.
- Quintilianus, Marcus Fabius, Institutio oratoria (= Quint.), lat./deutsch, hrsg. u. übers. v. H. Rahn in zwei Bänden, 2. A., Darmstadt 1988.

- Rad, Gerhard v., *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels, 3. A., München 1961.
- Ratschow, Carl Heinz, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, Teil 1, Gütersloh 1964.
- Reclams Bibellexikon, hrsg. v. K. Koch/E. Otto/J. Roloff/H. Schmoldt, 5. A., Stuttgart 1992.
- Regula Benedicti, hrsg. i. A. der Salzburger Äbtekonferenz, lat./deutsch, Beuron 1992.
- Rhetorica ad Herennium (= Rhet. ad Her.), lat./deutsch, hrsg. u. übers. v. Th. Nüßlein, Zürich 1994.
- Riedlinger, Heinrich, Art.: Geistliche Schriftlesung/Heilige Schrift, in: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, hrsg. v. Chr. Schütz, Freiburg 1992, Sp. 483-489.
- Ritschl, Dietrich, Die Erfahrung der Wahrheit, in: Ders., *Konzepte: Ökumene, Medizin, Ethik, Gesammelte Aufsätze*, München 1986, S. 147-166.
- Ritschl, Dietrich, *Zur Logik der Theologie: kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, 2. A., München 1988.
- Ritschl, Dietrich/Jones, Hugh O., »Story« als Rohmaterial der Theologie, München 1976.
- Robling, F.-H., Art.: Ars, in: *HWR*, Bd. 1, Sp. 1009-1030.
- Roloff, Jürgen, *Einführung in das Neue Testament*, Stuttgart 1995.
- Roloff, Jürgen, Exegese als Sprachhilfe zur einfachen Gottesrede, in: Ders./Ulrich, *Einfach von Gott reden*, S. 33-48.
- Roloff, Jürgen/Ulrich, Hans G.(Hrsg.), *Einfach von Gott reden. Ein theologischer Diskurs*, Stuttgart-Berlin-Köln 1994.
- Rosenzweig, Franz, „Der Ewige“, in: Ders., *Die Schrift: Aufsätze, Übertragungen und Briefe*, hrsg. v. K. Thieme, Königstein/Ts. 1984, S. 34-50.
- Rosenzweig, Franz, *Die Einheit der Schrift*, in: Ders., *Die Schrift: Aufsätze, Übertragungen und Briefe*, hrsg. v. K. Thieme, Königstein/Ts. 1984, S. 28-33.
- Sanders, Wilhelm, *Gutes Deutsch - besseres Deutsch: Praktische Stillehre der deutschen Gegenwartssprache*, 2. A., Darmstadt 1990.
- Sauter, Gerhard (Hrsg.), *Theologie als Wissenschaft: Aufsätze und Thesen*, München 1971.
- Sauter, Gerhard (Hrsg.), *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie: die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien, Analysen, Entwürfe*, München 1973.
- Sauter, Gerhard, „Einfaches Reden von Gott“ als Gegenstand der Dogmatik, in: Roloff/Ulrich, *Einfach von Gott reden*, S. 159-171.
- Sauter, Gerhard, Art.: Consensus, *TRE* 8, S. 182-189.
- Sauter, Gerhard, Art.: Dogmatik. I. Enzyklopädischer Überblick und Dogmatik im deutschsprachigen Raum, *TRE* 9, S. 41-77.

- Sauter, Gerhard, Das Gebet als Wurzel des Redens von Gott, in: GILern 1, 1986, S. 21-38.
- Sauter, Gerhard, Einführung in die Eschatologie, Darmstadt 1995.
- Sauter, Gerhard, Theologie als Beschreibung des Redens von Gott, in: Pannenberg/Sauter/Daecke/Janowski, Grundlagen der Theologie, S. 42-57.
- Sauter, Gerhard, Was heißt: nach Sinn fragen: eine theologisch-philosophische Orientierung, München 1982.
- Sauter, Gerhard, Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung, Göttingen 1998.
- Schaper, Edzard, Die Legende vom vierten König, 16. A., Zürich 1992.
- Schleiermacher, Friedrich, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, hrsg. v. H. Scholz, Darmstadt 1961.
- Schmid, Heinrich, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt, hrsg. v. H. G. Pöhlmann, 10. A., Gütersloh 1983.
- Schmidt, Ernst Günther, Art.: Dialogus, in: Der kleine Pauly: Lexikon der Antike in fünf Bänden, hrsg. v. K. Ziegler u. W. Sontheimer, Bd. 2, München 1979, Sp. 1575-1577.
- Schmidt, Siegfried J. (Hrsg.), Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus, Frankfurt 1987.
- Scholem, Gershom, Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum, in: Ders., Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt 1970, S. 90-120.
- Scholtz, Günter, Art.: Poetik, HWP, Bd. 7, Sp. 1011-1023.
- Scholz, Heinrich, Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?(1931), in: Sauter, Theologie als Wissenschaft, S. 221-264.
- Schulte, Joachim, Wittgenstein: Eine Einführung, Stuttgart 1989.
- Schulz, Michael, Geschöpfe ohne Schöpfer? Zur Kontroverse über die Entstehung der Welt und des Lebens, Neue Zürcher Zeitung, Nr. 299 vom 24. Dezember 1998, S. 57.
- Schwartz, Werner, Der Dialekt als Gottesdienstssprache. Bemerkungen zu einem ungewohnten Thema der Praktischen Theologie - in rechtfertigender Absicht, DtPfrBl 98, 9/1998, S. 529-532.
- Schwarzwaller, Klaus, Die Wissenschaft von der Torheit: Evangelische Theologie im Schnittpunkt von christlichem Glauben und kritischer Vernunft, Stuttgart-Berlin 1976.
- Seifert, Arno, Cognitio historica: die Geschichte als Namengeberin der frühneuzeitlichen Empirie, Berlin 1976.
- Seifert, Arno, Historia im Mittelalter, ABG 21, 1977, S. 226-284.
- Semler, Johann Salomo, Abhandlung von freier Untersuchung des Canon (1771), hrsg. v. H. Scheible, Gütersloh 1967.
- Spaemann, Robert, Art.: Natur, in: HPhG, Bd. 4, S. 956-969.

- Sprockhoff, Harald v., Naturwissenschaft und christlicher Glaube - ein Widerspruch?, Darmstadt 1992.
- Steinhoff, Hans-Hugo, Art.: Dialog, in: Metzler-Literatur-Lexikon, hrsg. v. G. u. I. Schweikle, 2. A., Stuttgart 1990, S. 97f.
- Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet, Bd. 3, hrsg. v. A. Heilmann, München 1964.
- Thomas von Aquin, De ente et essentia, lat./deutsch, hrsg. u. übers. v. Fr. L. Beeretz, 2. A., Stuttgart 1987.
- Thomas von Aquin, Summa Theologiae (=STh), fünf Bände, 3. A., Madrid 1961-1965.
- Tracy, David, Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik, Mainz 1993.
- Troeltsch, Ernst, Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: Ders., Gesammelte Schriften, Zweiter Band: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, 2. A., Tübingen 1922, S. 729-753.
- Tugendhat, Ernst/Wolf, Ursula, Logisch-semantische Propädeutik, Stuttgart 1983.
- Ueding, Gert/Steinbrink, Bernd, Grundriß der Rhetorik: Geschichte, Technik, Methode, 3. A., Stuttgart-Weimar 1994.
- Ulrich, Hans G., Erwartungen an das Reden von Gott. Verhindern Gottesbegriffe das Reden von Gottes Handeln, EvTh 43, 1983, S. 36-52.
- Ulrich, Hans G., Gebet, in: GILern 1, 1986, S. 13-21.
- Ulrich, Hans G., Regeln im Reden von Gott - ein Bericht, in: W. Huber/E. Petzold/Th. Sundermeier (Hrsg.), Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns, München 1990, S. 151-174.
- Ulrich, Hans G., Was ist theologische Wahrheitsfindung. Bemerkungen zu den Fragen von Heinrich Scholz an Karl Barth, EvTh 43, 1983, S. 350-370.
- Ulrich, Hans G., Was heißt: Von Gott reden lernen? Zugleich Bemerkungen zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik, in: Roloff/Ulrich, Einfach von Gott reden, S. 172-189.
- Vaihinger, Hans, Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus, Berlin 1911.
- Viperano, Giovanni Antonio, De scribenda historia liber, Antwerpen 1569, abgedruckt in: Keßler, Theoretiker humanistischer Geschichtsschreibung.
- Wagner, Falk, Art.: Religion, in: WdC, S. 1050-1055.
- Warning, Rainer (Hrsg.), Rezeptionsästhetik: Theorie und Praxis, 4. A., München 1994.
- Weinrich, Harald, Lethe: Kunst und Kritik des Vergessens, 2. A., München 1998.
- Weinrich, Harald, Narrative Theologie, in: Concilium 9, 1973, 329-334.

- White, Hayden, Der historische Text als literarisches Kunstwerk, in: Ch. Christoph/M. Kessel (Hrsg.). Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion, Stuttgart 1994, 123-157.
- White, Hayden, Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung, übers. v. M. Smuda, Frankfurt a. Main 1990.
- Wie entstand der Pentateuch?, BiKi 53/3, 1998.
- Wittgenstein, Ludwig, Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, in: Ders., Werkausgabe in acht Bänden, hrsg. v. G. E. M. Anscombe, R. Rhees u. G. H. von Wright, Bd. 5, Frankfurt 1984.
- Wittgenstein, Ludwig, Philosophische Untersuchungen, in: Ders., Werkausgabe in acht Bänden, hrsg. v. G. E. M. Anscombe, R. Rhees u. G. H. von Wright, Bd. 1, Frankfurt 1984, S. 225-618.
- Wolzogen, Ch. von., Art.: Poesis, HWP, Bd. 7, Sp. 1023-1026.
- Wörterbuch der philosophischen Begriffe, hrsg. v. A. Regenbogen und U. Meyer, Hamburg 1998.
- Wuketits, Franz M., Grundriß der Evolutionstheorie, 2. A., Darmstadt 1989.
- Zoeppfel, Renate, Historia und Geschichte bei Aristoteles, Heidelberg 1975.

Was ist Theologie? Als Antwort auf diese Frage stellt der Autor eine These auf: Die Theologie ist die Kunst der guten Gottesrede in Entsprechung zur gelesenen SCHRIFT. Diese These wird in Form eines klassischen Traktates entfaltet und begründet. Demzufolge gilt die Theologie nicht als theoretisch gehaltene Wissenschaft, sondern als poetische Kunst, die an Regeln gebunden ist. An Stelle der Metaphysik gewinnt die aristotelische Rhetorik als Glaubenslehre eine besondere Bedeutung für die Theologie. In Auseinandersetzung mit der historischen Forschung zeigt der Autor auf, wie Theologie als SCHRIFT-Rhetorik im „postliberalen Zeitalter“ sprachfähig bleibt.

Jochen Teuffel, geboren 1964, Studium der Theologie an der Universität Erlangen-Nürnberg; Promotion 1999. Der Autor ist als kaufmännischer Angestellter in Wasserburg am Inn tätig.