

Promissio

Eine theologische Kategorie zwischen Glaubenssprache und Reflexionsbegriff

Prof. Dr. Dietrich Korsch, Universität Marburg, FB Theologie,
Lahntor 3, 35032 Marburg

Die letzte klassisch-integrative Verhältnisbestimmung von Glaube und Dogmatik in der evangelischen Theologie verdanken wir Friedrich Schleiermacher. Sie ist klassisch, weil sie – unter neuzeitlichen Bedingungen – sowohl einen kontinuierlichen Zusammenhang von Glaube und Dogmatik konstatiert als auch die funktionale Differenz zwischen beiden markiert. Sie hat jedoch keinen andauernden Bestand gehabt. Ich skizziere in einem ersten Gedankengang Schleiermachers Auffassung und versuche dabei die Gründe zu bestimmen, die ihr den nachhaltigen Erfolg versagt haben.

Als bewußte Alternative zu Schleiermacher hat Oswald Bayer in seinem Theologie-Buch¹ vorgeschlagen, den Begriff »promissio«, im Anschluß an Luther verstanden, zum Leitbegriff eines solchen Theologie-Verständnisses zu machen, das in der Lage sein soll, Zusammenhang und Unterschied von Glaube und Dogmatik unter den spätneuzeitlichen Ansprüchen auf größere Differenzverarbeitung präziser zu bestimmen.

Um Bayers These in dem von ihm selbst gewählten Kontext zu erläutern, werde ich in einem zweiten Teil die Struktur des promissio-Begriffs nach Luther entfalten. Dieser führt auf die Idee einer Dogmatik als Grammatik; dazu einige Überlegungen im Teil drei.

Im vierten Teil werde ich dann Bayers systematischen Gebrauch der Kategorie »promissio« auf diesem Hintergrund diskutieren und in einem letzten, fünften Gedankenschritt den Versuch machen, diese Verwendungsweise kritisch zu präzisieren und dabei nach der Gestalt einer Dogmatik zu fragen, die dem promissio-Konzept entsprechen könnte; die Probe aufs Exempel wird darin bestehen, ob dieser Vorschlag zugleich ein genaueres Verständnis der klassischen Vorgabe Schleiermachers ermöglicht.

I. Schleiermachers Begriff der Dogmatik im Verhältnis zur Frömmigkeit

Im Leitsatz des § 15 der »Glaubenslehre« bestimmt Schleiermacher: »Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt.«² Aus diesem Satz läßt sich ohne

¹ Oswald Bayer, *Theologie* (HST 1), Gütersloh 1994, S. 438–453; 463–474; 488–492.

² Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*², Berlin 1960, Bd. 1, S. 105.

Mühe sein Dogmatik-Verständnis rekonstruieren. Ich gebe einen Kommentar zu dieser These.

Die erste Beobachtung ist diese: Schleiermacher nimmt an, daß so etwas wie »christlich fromme Gemütszustände« gar nicht an sich selbst vorkommen, sondern daß diese immer nur so vorliegen, daß es bestimmte Auffassungen davon gibt; diese Auffassungen sind aber, so lautet Schleiermachers auch religionsgeschichtlich gemeinte Einsicht, seit das Christentum überhaupt existiert, stets sprachlich verfaßt (so gewiß sie die Ausdrucksphänomene Mimik, Gestik, Musik faktisch mit einschließen). Diese Einsicht Schleiermachers folgt aus seiner anthropologischen Basisannahme, daß es aufgrund der leibseelischen Verfaßtheit des Menschen eine bloße Innerlichkeit ohne alle äußere Entsprechung gar nicht gibt – und daß umgekehrt jede Bestimmung der Innerlichkeit auf eine raumzeitliche Äußerlichkeit zurückgeht.

Aus diesem Gedanken folgt schlüssig, daß die Beziehung von Innerlichem und Äußerlichem als *Darstellung* und *Belehrung* zu denken ist (wie die Stichworte im § 15 dann weiter lauten). Unter dem Titel »Darstellung« wird eine sprachliche Konstellation formuliert, die den Blick auf Innerliches eröffnet; unter dem Namen »Belehrung« wird Äußerliches auf innerliche Wirkung abgestellt.

Es läßt sich nun auch leicht herleiten, inwiefern christliche Glaubenssätze Darstellung und Belehrung zugleich enthalten. Der Grund für diese Aussage ist – ein christologischer. Denn wenn (auch) Religion sich nur über sprachliche Inszenierung vermittelt, muß vorausgesetzt sein, daß allein derjenige die authentische Belehrung über die wahre Religion zu geben vermag, der sie in sich selbst lebendig weiß und darzustellen in der Lage ist. Das ist aber zuletzt niemand anders als der Erlöser selbst. Die Rede des Erlösers – oder die Selbstverkündigung Christi, wie Schleiermacher sagt – ist danach der sachliche Grund der dogmatischen Sätze (§ 16,2). So daß man auch sagen könnte: Ihrem Gehalt nach sind die dogmatischen Sätze nichts anderes als die Fortsetzung dieser Selbstverkündigung Jesu Christi; ihrer Form nach ist die lebendige Persönlichkeit Jesu ersetzt durch den »höchst mögliche(n) Grad der Bestimmtheit« (§ 16 Leitsatz, S. 107). Oder, anders gesprochen: In dem reflexiven Anteil der dogmatischen Sätze kommt nichts anderes zum Einsatz als die lebendige und selbsttätige menschliche Subjektivität selbst, die in der Nachfolge der Geschichte des Erlösers steht.

Daß diese Schlußfolgerung zutrifft, zeigt sich bei Schleiermacher selbst darin, daß er es für unmöglich erachtet, die in der Reflexion immer auch angelegte und steigerbare Selbstbezogenheit des Denkens könne jemals den Anspruch erheben, den geistlichen Gehalt der dogmatischen Sätze aus sich zu erzeugen (§ 16 Zusatz, S. 110–112).³ Dies ist genau dann ausgeschlossen, wenn dieser eigentümliche Gehalt des Christentums untrennbar mit der geschichtlichen Person Jesu verbunden ist.

³ Die Spitze gegen Hegel ist unüberhörbar.

Sieht man nun einmal ein, daß die darstellend-belehrende Rede für die christliche Frömmigkeit – aus Gründen des Gehalts dieser Frömmigkeit selbst – unerlässlich ist, dann ergibt sich von da aus auch die Doppelbeziehung dieser Rede auf Kirche einerseits, auf Wissenschaft andererseits. Denn sofern die Rede darstellend-belehrend in dem geschichtlichen Kontext der Selbstverkündigung Christi bleibt, erfüllt sie eine kirchliche, nämlich die zum Glauben einladende Funktion. Sofern sie aber als Rede unvermeidlich dem Bereich von sprachlichen Äußerungen überhaupt angehört, ist sie für logisch-dialektische Reflexion offen. Dabei handelt es sich aufgrund der Unmöglichkeit, den religiösen Gehalt aus sich selbst zu erzeugen, jedoch nicht um eine selbstzweckliche, sondern um eine zweckorientierte Reflexion; einerseits dient sie »der möglichst genauen und bestimmten Erklärung der vorkommenden biblischen Begriffe«, andererseits hilft sie, Verweise auf andere dogmatische Sätze zu erkennen und zu befestigen (§ 17,2). Es bestätigt sich damit, daß durch das Zusammenwirken dieser beiden Funktionsweisen (Erklärung biblischer Bilder und semantischer Zusammenhang dogmatischer Sätze) die Reflexionstätigkeit näher besehen den Versuch darstellt, das in unserem Verstand beieinanderzuhalten, was in der Person Jesu von selbst integriert ist.

Unbeschadet dieses doppelten, nämlich zugleich elementar kirchlichen wie abgeleitet wissenschaftlichen Bezuges der dogmatischen Sätze, der den Zusammenhang zwischen Glaubenssprache und Dogmatik aufrechterhalten möchte, meint Schleiermacher so etwas wie eine Tendenz zur Rationalisierung in der Dogmatik feststellen zu müssen, die auf die »Vollständigkeit des Lehrgebäudes« zielt (§ 18,3, S. 117). Diese Tendenz ergibt sich daraus, daß die grundlegende Doppelheit von Frömmigkeit und Sprache derart verfaßt scheint, daß sich die Frömmigkeit des Gefühls in die reflexionsoffene dogmatische Sprache übersetzt. So daß der Satz gelten müßte: Die sprachliche Verfaßtheit von Frömmigkeit ist äquivalent der Reflexionsgestalt der Sprache.

Diese letzte, übrigens bei Schleiermacher im § 18,3 eher angedeutete als ausführlich erörterte Meinung ist nun freilich selbstmißverständlich und Quelle einer Vielzahl von Mißverständnissen Schleiermachers geworden; die Korrespondenz dieser Mißverständnisse ist am Ende für die mangelnde Durchschlagskraft der Schleiermacherschen Gesamtauffassung von Dogmatik verantwortlich. Denn es hat sich mit diesen Andeutungen die Vorstellung verbunden, es gebe so etwas wie eine empirisch vorsprachliche Frömmigkeit, die sich dann gewissermaßen in Sprache und darauf folgend in Reflexionsbegriffen ausdrücke. In dieser Schleiermacher-Auffassung sind untereinander so unterschiedliche Schleiermacher-Leser wie etwa Emil Brunner⁴, George Lindbeck⁵, Maureen Junker⁶ und auch Oswald Bayer einig.⁷

⁴ Emil Brunner, *Die Mystik und das Wort*, Tübingen 1924.

⁵ George Lindbeck, *The nature of Doctrine*, Philadelphia 1984; dt: *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens*, Gütersloh 1994.

⁶ Maureen Junker, *Das Urbild des Gottesbewußtseins*, Berlin u. a. 1990.

⁷ Differenzierter hingegen Ingolf Hübner, *Wissenschaftsbegriff und Theologieverständnis*, Berlin u. a. 1997, Markus Schröder, *Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums*,

Doch diese Gedankenabfolge Gefühl-Sprache-Begriff ist selbstwidersprüchlich. Das sieht man vielleicht am kürzesten an der Formulierung, die ich eben gebraucht habe. Denn keineswegs ist die sprachliche Verfaßtheit von Frömmigkeit der Reflexionsbestimmtheit der Sprache äquivalent. Das gilt gerade dann nicht, wenn man sagen muß, daß erst durch die darstellend-belehrenden Äußerungen Christi die christliche Frömmigkeit entsteht, also eine solche sprachliche Konstellation, die letzte Gewißheit bei sich hat; wogegen die Reflexionsbestimmtheit der Sprache immer besteht, sozusagen unausweichlich in aller Sprache mitläuft. Es gibt daher, das ist Schleiermachers eigene Unklarheit, nicht einen kontinuierlichen Fortschritt von der Frömmigkeit zur Sprache zur Reflexion; wenn es ihn gäbe, dann wäre übrigens auch der Zug zur Auflösung des Glaubens in Reflexion nicht zu stoppen. Es ist aber auf der anderen Seite auch nicht so, wie, durch Schleiermacher selbst mitverantwortet, seine Interpreten meinen, daß sprachlose Frömmigkeit und Reflexionsbegriff im Grunde unvermittelt zusammengezwungen werden sollen, wobei am Ende das Wort als bloßes Medium zurückgelassen werden könnte. Der Sachverhalt ist vielmehr der, daß gerade auch nach Schleiermachers in sich konsistenter Auffassung die Sprache den Schlüssel zur Dogmatik bietet.

Auf diesem Hintergrund der klassischen Theorie Schleiermachers läßt sich der Ansatz Bayers beim *promissio*-Begriff Luthers erörtern.

II. Strukturen des *promissio*-Begriffes nach Luther

»*Promissio*« in Luthers Sinn meint die grundsätzliche Beschreibung des Verhältnisses Gottes zum Menschen – und bildet insofern den zentralen Orientierungspunkt der Theologie. »Gott«, sagt Luther, »hat mit den Menschen niemals anders gehandelt, handelt auch (heute) nicht anders mit ihnen als durch das Wort der Verheißung« (*De captivitate*, 1520)⁸. Was ist damit gemeint?

Ich wähle um der Übersichtlichkeit willen aus dem reichen Belegmaterial zu *promissio*⁹ einen begrenzten Textzusammenhang aus, der dadurch hervorsteht, daß er nahezu alle Konnotationen des Begriffs anreißt, von denen dann später, als der Begriff terminologisches Eigengewicht bekommt (und das ist sehr bald der Fall), Gebrauch gemacht wird. Es handelt sich um die von Bayer seit seinem *Promissio*-Buch immer wieder als Maßstab angeführte Stelle aus *De captivitate*¹⁰, an der Luther den *promissio*-Begriff als Auslegung der Einsetzungsworte des Abendmahls

Tübingen 1996 und Christian Albrecht, *Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit*, Tübingen 1994.

⁸ Cl 1, 448,8f.

⁹ *Promissio* ca. 4000, *promitto* etc. ca. 2000, Verheißung/verheißen ca. 2000 Stellen.

¹⁰ WA 6, 512–517, die ich nach der Clemenschen Ausgabe Cl 1, 444,1–449,17 zitiere.

erörtert. Aus ihm stammt auch schon die eben zitierte umfassende Sinnbestimmung von *promissio*.

Dabei gehe ich so vor, daß ich die begriffliche Struktur selbst entfalte und diese Entfaltung durch Zitate aus diesem einen Abschnitt belege. Ich unterscheide sechs Strukturmomente.

1. *Promissio* ist von der *Struktur asymmetrischer Relationalität*. Es handelt sich um einen Begriff, der eine Beziehung beschreibt, die einsinnig ist. Der Verheißende verspricht einem, der diese Verheißung empfängt. Damit wird eine grundsätzliche Dualität mit Gefälle etabliert. In Luthers Text wird dieses Gefälle darin deutlich, daß er *promissio* als Näherbestimmung von *testamentum* versteht. Es ist Jesus selbst, der redet. Und er verheißt in der Gestalt eines Testaments die Überlassung eines Erbes, so darf man einstweilen ganz formal sagen.
2. Infolge der Asymmetrie markiert *promissio* ein *Verhältnis von struktureller Defizienz*. Um es noch einmal am Beispiel des Erbes deutlich zu machen: Derjenige, dem das Erbe versprochen wird, besitzt es eben nicht selbst; ja das Nichtbesitzen gehört konstitutiv zu dem Erbversprechen. Auf's Abendmahl angewandt: Wenn die Messe, so sagt Luther, eine *promissio* ist, dann können keine Werke, Kräfte, Verdienste als Bedingung des Hinzutretens ins Spiel kommen.¹¹ Vielmehr gilt umgekehrt, daß dem zum Erben Erkorenen nichts anderes übrigbleibt als sich auf den Erblasser zu verlassen, ihm zu vertrauen, ihm zu glauben. »Wo nämlich das Wort des verheißenden Gottes ist, da ist der Glaube des empfangenden Menschen nötig«, sagt Luther unmittelbar anschließend.¹²
3. Damit kommen wir schon auf das dritte Strukturmoment von *promissio* zu sprechen; und mit diesem beginnt eine traditionell-konservative Luther-Lektüre sich zu wandeln. *Promissio* ist eine asymmetrische Relation, hatte ich gesagt, und die Asymmetrie habe ich gerade benannt. Nun steckt in dem Relationsbegriff aber noch etwas anderes, nämlich die *intentionale Unvollständigkeit* der *promissio*. Die *promissio* ist gar nicht sie selbst, wenn sie nicht gehört und geglaubt wird. Wenn denn nichts als der Glaube nötig ist, wie wir hörten, so ist doch der Glaube eben auch nötig. »Das bedarf (indiget) [Gott] », sagt Luther, »daß er in seinen Verheißungen von uns für wahrhaftig gehalten werde«¹³. Oder noch schärfer: »sine fide ... *promissio inutilis est, cum per fidem stabiliatur et impleatur.*«¹⁴ Also: Ohne Glaube ist die Verheißung unnütz, weil sie durch den Glauben befestigt und erfüllt wird. Die Verheißung ist daher ein (in aller Asymmetrie) so streng relationaler Begriff, daß auch das in ihr angesprochene Relat nicht nur nicht gleichgültig ist, sondern zur Vollendung des Begriffes selbst gehört.

¹¹ Cl 1, 445,20–23.

¹² Cl 1, 445,23 f.

¹³ Cl 1, 448,13 f.

¹⁴ Cl 1, 448,27–29.

4. Damit wird als viertes Strukturmoment deutlich, daß der Begriff eine *dynamische Realisierung* meint. Denn offensichtlich besteht diese asymmetrische Relation nur im Modus ihres Sich-Ereignens. Anders gesagt: Die Merkmale von Beziehung und Gefälle sind beide so streng gedacht, daß sie sich nur vereinen können, indem vollzogen wird, was der Begriff meint. So daß dann auch auf der Seite des abhängigen Relates sich die in der Verheißung versprochene Wirklichkeit aufgrund dieser selbst einstellt. Der Glaube, sagt Luther, ist das »initium salutis nostrae«¹⁵. Was das heißt? »Auf diesen Glauben wird bald von selbst eine liebliche Bewegung des Herzens folgen, wodurch der Geist des Menschen erweitert und befestigt wird (dieses ist die Liebe, die durch den Heiligen Geist im Glauben an Christus inbegriffen gegeben wird), so daß er in Christus, den so großmütigen und gnädigen Geber des Erbes, hineingerissen wird und dadurch ein anderer und neuer Mensch wird.«¹⁶
5. Damit komme ich auf das fünfte Strukturmoment von *promissio* zu sprechen. Der Sinn dieser ganzen Realisierung der asymmetrischen Relation liegt nämlich in dem, *was* hier mitgeteilt wird. Und darin besteht die Pointe des gesamten Begriffs. Die hier gemeinte *promissio* ist bezogen auf das *testamentum*. »Das Testament aber«, sagt Luther, »schließt den Tod des Verheißenden ein.«¹⁷ In einer kühnen Verschärfung von Hebr. 9,16 sagt Luther also: Gott hat ein Testament gemacht, darum mußte er sterben. Dies ist folglich der Gehalt des Testaments: Die Selbsthingabe Gottes¹⁸ ist die Verheißung, um die es geht. Nicht *etwas* verspricht Gott, sondern *sich selbst* in der Gestalt seines Sohnes am Ort des Menschen im Glauben. Deshalb sind im Begriff der *promissio* »sowohl die Menschwerdung als auch der Tod Christi enthalten«¹⁹. *Promissio heißt daher: Selbstmitteilung im Sinne von Selbsthingabe Gottes*. Realisierung der asymmetrischen Relation durch das Eintreten Gottes selbst, durch die Aufgabe seiner für sich seienden Gottheit und die Konstitution seiner Gottheit als Gottheit mit dem Menschen. So daß man sagen muß: *Promissio* ist – nach Luthers Verständnis – genau in dem Maße gehaltvoll, als in diesem Begriff das Sich-geben Gottes und das Sich-empfangen des Menschen aus Gott zum Leben in Gott miteinander verbunden sind.

¹⁵ Cl 1, 445,25.

¹⁶ Ad hanc fidem mox sequetur sua sponte dulcissimus affectus cordis, quo dilatatur et impinguatur spiritus hominis (haec est charitas, per spiritum sanctum in fide Christi donata), ut in Christum, tam largum et benignum testatorem, rapiatur, fiatque penitus alius et novus homo.« Cl 1, 447, 6–11).

¹⁷ Deus autem testatus est, ideo necesse fuit eum mori. (Cl 1, 445,16 f).

¹⁸ Nämlich in seinem Sohn: mori autem non potuit, nisi esset homo, heißt es erläuternd ebd. Z. 17.

¹⁹ Ebd, Z. 18 f.

»Promissio« in diesem Sinne definiert die asymmetrische Relation erst endgültig; anhand dieser Erfüllung der Verheißung wird klar, was die asymmetrische Differenz (Mensch ist nicht Gott) und was die Einheit ist (Gott ist Mensch). Insofern ist »promissio« diejenige theologische Kategorie, die diese dialektische Einheit nachzuvollziehen anleitet. Nota bene: Abgesehen von diesem Inhalt wäre »promissio« wie »testamentum« eine reine Herrschaftskategorie – nach dem Muster »Ich habe was, was du nicht hast – und bin so großzügig, es dir abzugeben.«

Die Entfaltung des promissio-Begriffs am Leitfaden der Einsetzungsworte des Abendmahls zeigt, daß das Thema »Gesetz«, in der terminologischen Verwendung von promissio diesem Begriff häufig als Gegenbegriff beigegeben, zur Bestimmung des Sachgehaltes nicht ursprünglich erforderlich ist. Fragt man von hier aus nach dem Sinn des Gesetzes, dann besteht er darin, die Einsinnigkeit der Selbstmitteilung Gottes zu unterstreichen, indem in Form von humaner Selbsterfahrung (und nicht nur aufgrund theologischer Belehrung) die Aussichtslosigkeit der menschlichen Erschließung Gottes dargetan wird. Und zwar bis hin zu der Pointe, daß die exakte Entsprechung zur Selbsthingabe des für sich seienden Gottes der Tod des auf sich beharrenden Menschen ist.

6. Schließlich als sechstes Strukturmoment die *Wörtlichkeit*. Der Sinn der Verheißung ist, daß wir ihr glauben. Und auch, ja gerade dann, wenn das Testament in Kraft ist, weil der Erblasser gestorben ist, bleibt das in Geltung. Warum? Weil der Sachverhalt, um den es geht, nämlich die Selbsthingabe als Selbstmitteilung Gottes nach Luthers Auffassung den Menschen als konstitutives Relat und also in seiner Selbständigkeit einbezieht. Diese humane Selbständigkeit aber äußert sich darin, daß das Wort zu hören und zu glauben ist, daß es also auf das menschliche Selbstverständnis Bezug nimmt. Die Wehrlosigkeit des Wortes, das Gehör sucht, ist selbst die Vollendung der Selbsthingabe Gottes; durch das Wort wird, genau gesagt, die Selbsthingabe zur Selbstmitteilung. Und darum wirkt das Wort, wenn es wirkt, durch den Geist. Die Kontingenz der Evidenz des Glaubens kommt – als Kontingenz – von Gott her. So daß man mit demselben Recht, ergänzend und präzisierend zugleich, sagen kann: Im Geist vollendet sich Gottes Selbsthingabe als Selbstmitteilung. Blickt man von hier aus noch einmal auf den Ausgangspunkt der Begriffsentfaltung zurück, die Einsetzungsworte des Abendmahls, dann zeigt sich: Das Abendmahl ist das Ursprungsgeschehen (oder der Inbegriff) der Wörtlichkeit des Testaments; anders gesagt: Das Ziel des Abendmahls ist das Wort in der Präsenz des Geistes; oder mit CA V zu reden: Es ist, wie das mündliche Evangelium, »leibliches Wort«.

Diese Einsicht in die Wörtlichkeit der Sache selbst führt freilich auf eine *Selbstbegrenzung des Begriffs promissio*. Denn es muß von diesem theologischen Begriff der Vollzug des von ihm gemeinten Geschehens un-

terschieden werden. Insofern muß man sagen, daß *promissio* als theologischer Begriff nur auf indirekte oder nachfolgende Art und Weise zum Geschehen der Selbstmitteilung Gottes gehört; so aber gewiß.

Der Begriff *promissio* als Deutungsbegriff ist daher nicht die göttliche Selbsthingabe und Selbstmitteilung selbst. Sondern er gibt zu verstehen, wie der Gebrauch der menschlichen Sprache vonstatten gehen soll, damit der göttliche Gehalt in ihr zur Geltung kommt. Darum ist *promissio* ein Zentralbegriff einer auf die Sprachgestalt der Selbstmitteilung Gottes reflektierenden Theologie.

In der Sprache der Bibel und der Verkündigung tritt mit *promissio* daher ein Wort auf, das nicht nur Element dieser Sprache, sondern in dieser Sprache für diese selbst regelprägend ist. Daher kann dann Luther auch schlußfolgern, daß nach der Weise der Verheißung sich Gott schon immer und in alle Zukunft zum Menschen verhält.

Das Interesse an der Unhintergebarkeit dieser sprachlichen Verfaßtheit des christlichen Glaubens hat sich neuerdings so artikuliert, daß Dogmatik als Grammatik verstanden werden soll.

III. Dogmatik als Grammatik

Theologie als Grammatik, diesem berühmten und knappen Diktum Ludwig Wittgensteins²⁰ einen dogmatischen Sinn zu geben, ist ein ausgesprochenes Anliegen Oswald Bayers. Er steht damit nicht allein. Mindestens bei George Lindbeck²¹, Ernstpeter Mauerer²² und bei Ingolf U. Dalferth²³ finden sich ähnliche Intentionen.²⁴

Mir geht es jetzt nur darum, die Nähe zwischen dem sachlichen Leitbegriff »*promissio*« und dem Konzept einer Dogmatik als Grammatik zu erhellen. Ich tue das so, daß ich zunächst die Leistungen beschreibe, die der Grammatik-Begriff als solcher erbringt. Ich werde danach zeigen, inwiefern diese Leistungen zu jener theologischen Grundanschauung passen.

Zur Leistungsfähigkeit von Grammatik gebe ich fünf Gesichtspunkte zu erwägen.

²⁰ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M. 1967, Nr. 373, S. 146.

²¹ Im Anm. 5 genannten Buch.

²² Ernstpeter Maurer, *Sprachphilosophische Aspekte in Karl Barths »Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik«*, Frankfurt/M. 1989.

²³ Ingolf U. Dalferth, *Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie*, Freiburg 1993.

²⁴ Zu vergleichen wären auch Thomas Wabel, *Sprache als Grenze in Luthers theologischer Hermeneutik und Wittgensteins Sprachphilosophie*, Berlin u. a. 1998, sowie, thematisch weiter gefaßt, Hans-Peter Großhans, *Theologischer Realismus. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre*, Tübingen 1996.

1. Grammatik bezeichnet eine eigenständige Sprachebene. Sie versteht sich als Metasprache im Verhältnis zur religiösen Objektsprache. Religiöse Objektsprache im hier gemeinten Sinne ist am ehesten dadurch zu definieren, daß es die Sprache ist, die im Gottesdienst Verwendung findet – und von ihm abgeleitet dann auch in anderen religiösen Praktiken, etwa dem privaten Gebet. Eigenständigkeit der Metasprache bedeutet, daß es keine logisch-deduktive oder induktiv-plausible Herleitung aus der Objektsprache geben kann; die Etablierung dieser Metasprache ist ein spontan-hermeneutischer Akt eigener Ordnung und eigenen Rechtes.
2. Eine Metasprache kann natürlich nur dann funktionieren, wenn sie die Vielzahl der Phänomene reduziert. Grammatik ist diejenige Weise von Reduktion, die bestimmte Regelmäßigkeiten der Objektsprache benennt.
3. Das Benennen von Regelmäßigkeiten enthält in sich einen normativen Aspekt. Selbst dann, wenn die Normierung sich praktisch nicht konsequent durchführen läßt, tritt Nicht-Normgerechtes allein durch das Benennen von Regeln doch als solches, als Irreguläres hervor.
4. Sowohl das Bilden von Regelmäßigkeiten als auch die Auszeichnung des Regelmäßigen als das Normale (und insofern Seinsollende) kann nur geschehen im Modus der Teilnahme an der Objektsprache selbst. Dabei gilt, daß die Objektsprache nicht nur der Entdeckungszusammenhang der Regeln ist, die grammatisch benannt werden; die Regeln müssen als funktionierende Regulative schon im Horizont der Objektsprache selbst präsent sein bzw. im Horizont der Objektsprache als solche verstanden werden können. Die Differenz der Sprachebenen wird so umgriffen durch die Kopräsenz von Objekt- und Metasprache im selben Sprachverwendungszusammenhang, den man dann als »Kultur« bezeichnen kann.
5. Das theologische Interesse an der Dogmatik als Grammatik könnte man daher so zusammenfassen: Dogmatik als Grammatik ist regelorientierte und insofern normierende Selbstaufklärung sprachlich vermittelten religiösen Lebens zum Zwecke von dessen Reinigung und Stärkung. Dieses Konzept möchte sich einerseits von einer Dogmatik unterscheiden, die sich selbst als Repräsentanz heiliger Wahrheiten versteht (das katholische Modell), andererseits von einer Dogmatik, die man aus dem religiösen Gefühl herkommen sieht (der mißverständene Schleiermacher).

Das theologische Interesse an der Grammatik geht im übrigen – nun auf den wissenschaftshistorischen Horizont überhaupt gesehen – dahin, die in der Sprachwissenschaft ursprünglich vorliegenden Grenzen des Satzes als Bezugsgröße von Grammatik zugunsten einer Regelung auch pragmatischer Sprachvollzüge zu sprengen. Damit schließt sich die Theologie

einer Tendenz an, die nun auch in der Sprachwissenschaft selbst verfolgt wird.²⁵

Warum fügt sich dieses Grammatik-Konzept nun besonders zu einer an dem promissio-Begriff orientierten Theologie? Aus zwei Gründen. Einmal wird ein Regelwerk erstellt, das konkrete, individuelle Sprachvollzüge bestimmt und auch zu entdecken erlaubt. Eine Dogmatik als Grammatik ist, so gesehen, eine Schule für die Sprachform der Verkündigung. Denn die Verkündigung hat das zu inszenieren, was promissio meint: Selbstmitteilung Gottes im Wort. Verkündigung ist, in ihren Spitzensätzen, selbst eine Zusage, die sich im Glauben vollendet. Eine solche Theologie der promissio steht also in funktionaler Beziehung auf die Verkündigung hin, teilt auch mindestens partiell ihre Sprache – und unterscheidet sich doch zugleich von der Verkündigung als ihr normierendes Regelsystem.

Die zweite Leistung ist mit der ersten verbunden als deren Präzisierung und Absicherung. Denn in der Relation von Objektsprache und grammatischer Metasprache verhält es sich so, daß diese Zuordnung nicht mehr iterierbar ist. Es ist sinnlos, noch einmal nach Regeln der Regeln suchen zu wollen; erweisen sich Regeln als fehlerhaft, dann müssen diese Fehler auf der Ebene der Regeln selbst korrigiert werden. Das bedeutet: Die Selbstdeutung der Dogmatik als Grammatik verschafft der Theologie eine Möglichkeit, sich von dem permanent iterierbaren Reflexionszwang zu verabschieden. Die Auszeichnung der Kategorien Gesetz und Evangelium – unter bewußtem Verzicht auf die Konstruktion einer höheren Einheit – ist wahrscheinlich das prominenteste Beispiel dafür.

Damit habe ich den Sachzusammenhang der Konzeption Oswald Bayers umrissen. Ich fasse noch einmal zusammen.

Mit seinem Konzept einer Grammatik der promissio geht Bayer von der Wort-Bestimmtheit des Glaubens im Anschluß an Luther aus. Wir haben an den Strukturen des promissio-Begriffes gesehen, welches der zentrale dogmatische Grund dafür ist, nämlich die sich im Wort vollendende Selbsthingabe und Selbstmitteilung Gottes als Geist. Theologie soll dann darauf eingestellt sein, die Form verkündigender Rede zu bestimmen, ohne abermals dem Reflexionszwang unterworfen zu werden. Daher dann also: Dogmatik als Grammatik. Soweit das Programm. Nun zur Durchführung.

IV. Oswald Bayers Entfaltung einer Grammatik der promissio

Mit seiner pragmatisch pointierten Grammatik der promissio verfolgt Bayer beharrlich und in immer neuen Umschreibungen stets ein und

²⁵ Man vergleiche dazu Harald Weinrich, *Textgrammatik der deutschen Sprache*, Mannheim 1993, sowie Heinz L. Kretzenbacher u. a. (Hg.), *Linguistik der Wissenschaftssprache*, Berlin u. a. 1994.

dasselbe Ziel: die Wirklichkeit dessen zur Geltung kommen zu lassen, was *promissio* meint, die aktuelle Einheit von göttlichem Wort und menschlichem Glauben. Dafür ließen sich aus dem »Theologie«-Buch viele Belege geben. Ich wähle nur einige aus. Die Gottesbegegnung sei »ein lebendiges, dramatisches Geschehen«, sagt er (410); von »Widerfahrnissen des *deus dicens*« spricht er S. 459. Der Sinn der Theologie besteht nach Bayer nicht in theologischen Sätzen, sondern im »Klarwerden von Sätzen der Verkündigung« (439), womit offenbar das Innerlichwerden von Äußerem, das Sich-Einstellen von Glaubensgewißheit gemeint ist. Vielleicht am bezeichnendsten für diese konstante Grundhaltung sind die Stellen, an denen Bayer unvermittelt in die Ich-(oder Wir-)Rede übergeht (446.472 f. u. ö.): Da, wo aus der äußeren Beschreibungsperspektive eine bekenntnisförmige Selbstdeutung wird, ist die Theologie an ihrem Ziel angekommen. Es gehört nicht zu den geringsten Vorzügen des Bayerischen Buches, daß es für diesen Übergang gewissermaßen selbst mit einsteht.

Allerdings läßt es sich doch auch kaum übersehen, daß die Argumentation, mit der die Theologie auf dieses Ziel hin eingestellt werden soll, nicht eindeutig ist. Das hat der Absicht nach damit zu tun, daß die Theologie streng auf die Verkündigung bezogen werden und ebenso streng von dem Schreckbild einer in sich selbst drehenden Reflexion unterschieden bleiben soll. Doch das hat in der bis jetzt vorgelegten Durchführung zur Folge, daß die Argumentation, kurz gesagt, zwischen Faktizität und Reflexion schwankt.

Natürlich weiß Bayer um die Unerläßlichkeit und Unvermeidlichkeit von Reflexion und sagt das auch deutlich. Auf der anderen Seite findet sich doch dann auch die Aussage, »der Gegenstand der Theologie« sei »bloß empirisch aufzufassen« (503; von einer »gegebenen Mitte« spricht er 519, von »vorgegebener Freiheit« 458). Tatsächlich soll durch solche empirische Auffassung nicht nur eine inhaltliche, sondern auch eine formale Grundlegung der Theologie geleistet werden. Diese Auffassung Bayers spricht sich vielleicht am deutlichsten in dem Satz aus, daß die Theologie als Formenlehre »ihr Apriori in den biblischen Texten hat, aus denen auch die Kategorien der logischen und begrifflichen Analyse gewonnen werden.« (504) Bayer hat dieser These selbst zu entsprechen versucht, wie man an der Vielzahl überall im Buch gebrauchter biblischer Stellen bemerken kann, die den Rang eines Argumentes einnehmen. Dazu paßt, daß biblische Deutungsbegriffe, zentral der des Gesetzes, quasi als Realien behandelt werden – so als gäbe es etwa den *usus politicus legis* anders als in der Form von Deutung bestimmter Sachverhalte, die man in anderer Perspektive auch anders deuten kann. Auch dies ist freilich bewußt geschehen; nämlich als Konsequenz der Auffassung Bayers, daß die »Basisätze der Theologie mit den besagten [sc. Glauben weckenden] Sprach-

handlungen identisch(..)« seien (499). Eine ähnliche Tendenz zur Positivierung spricht sich in der These aus, Theologie als die »Beziehung auf jene elementaren Sprachhandlungen, in denen Gesetz und Evangelium konkret ... wirken«, werde »in dem Bekenntnis wahrgenommen, von ihnen schlechthin abhängig zu sein, und in dem Willen, in ihnen tätig zu werden.« (498).²⁶ Aber auch dieser Spitzensatz stimmt mit der These überein, nach der »umfassend verstanden ... die Theologie mit dem Glauben identisch« ist (403).

Nun ist es durchaus so, daß sich zu allen diesen auf Positivierung abstellenden Zitaten immer auch anders orientierte finden lassen, etwa der Wille, promissio weder positivistisch noch ungegenständlich auszulegen (438 f.) oder die Unterscheidung der Sprachebenen von Verkündigung und Theologie (487). Aber genau das ist mein Problem mit der bisherigen Durchführung des Programms bei Bayer. Mir scheint, es werden reflexive Leistungen in Anspruch genommen, deren reflexiver Sinn aus Sorge um eine Eigendynamik der Reflexion dann doch wieder zurückgenommen werden soll.

Das läßt sich etwa am Begriff der *meditatio* deutlich machen. Denn *meditatio* als Vollzugsform von Theologie meint ja auf jeden Fall das Verbundensein von religiöser Selbstdeutung und theologischer Regelaufindung. Im individuellen Lebensvollzug läßt sich durchaus beieinanderhalten. In der Theologie als Wissenschaft aber muß man dem reflexiven Anteil in der *meditatio* seinen Raum lassen. Bayers Durchführung scheint mir letztlich auf die *Maxime* verpflichtet zu sein, die Theologie müsse sich – unbeschadet ihrer inneren Differenz, wie sie in den Kategorien Gesetz und Evangelium zum Ausdruck kommt – doch einheitlich als Glaubentheologie verstehen; sozusagen ein spätes Erbeil dialektischer Theologie. Daher speist sich vermutlich auch der antihäretische Unterton in den von Bayer selbst geführten theologischen Debatten ebenso wie in der anthäretischen Funktionsbestimmung der Theologie überhaupt (493).

Ich kann meine Hauptfrage an die vorliegende Durchführung auch so formulieren: Offensichtlich gehört *promissio* sowohl zur Objektsprache des Glaubens (sofern das Wort in der Predigt vorkommen kann) als auch zur grammatischen Regelsprache, die die Theologie entwickelt; daß Objekt- und Metasprache ineinanderliegen, hatte ich vorhin betont; so sieht es auch Bayer selbst (439). Wie aber soll man dann exakt den Unterschied bestimmen, so daß die beiden Aspekte unvermischt nebeneinandergehalten werden können?

Einen Vorschlag dazu stelle ich im abschließenden Teil V zur Diskussion.

²⁶ Es ist mir fraglich, ob man sich dazu »bekennen« kann, »schlechthin abhängig zu sein«, wenn anders Bekenntnis eine Aktivität einschließt, schlechthinige Abhängigkeit aber alle Aktivität ausschließt.

V. »Promissio« als Problemtitel systematischer Theologie

Ich versuche im folgenden, aus der Logik der promissio Folgerungen für die Gestalt systematischer Theologie zu ziehen. Dabei muß man sich im Bewußtsein halten, daß grundsätzlich auch andere Wege der Selbstbestimmung der evangelischen Theologie denkbar und insofern diesem Ausgangspunkt äquivalent sind; ich erinnere unter den gegenwärtig vertretenen Konzeptionen vor allem an den analogisch-metaphorischen Weg, den Eberhard Jüngel im kritischen Anschluß an Karl Barth geht; oder an den hypothetisch-dialektischen Weg Wolfhart Pannenberg. Es ließe sich aber zeigen, daß im Verfolg dieser Wege ganz ähnliche Probleme hinsichtlich der Vereinbarung von Identität und Differenz auftreten, wie sie sich auch am promissio-Konzept zeigen.

Ich nenne meine These um der Klarheit willen vorab: »Promissio« läßt sich nicht als Name für ein einheitliches Gesamtprogramm der Theologie reklamieren, sondern stellt einen einleuchtenden Problemtitel für die systematisch-theologische Aufgabe dar, die nur auf zwiefache Weise bewältigt werden kann.

1. Promissio: Leitbegriff einer Dogmatik als Grammatik

Promissio ist zunächst ein aus dem biblischen Text hermeneutisch-reflexiv erhobener Vorschlag, wie man sich den Inbegriff göttlicher Selbstvergegenwärtigung im endlichen menschlichen Leben zu denken und also Gottes Selbstvergegenwärtigung selbst zu erwarten habe. Nämlich in der vermittelten Unmittelbarkeit desjenigen Wortes, das menschliche Subjekte als selbstverantwortlich-geforderte Personen anspricht und ihnen Gottes Gegenwart aufgrund seiner Selbsthingabe zuspricht. Die diese Gegenwart Gottes wahrnehmende Selbstdeutung heißt Glaube, und dieser ist mit Gewißheit, also der Überzeugung individueller Letztgültigkeit, verbunden.

Als derart erhobene Kategorie lehrt »promissio« Entdeckungen zu machen, die dieser Struktur entsprechen, lehrt also den Glauben entdecken (das ist die subjektiv-fromme Seite des Begriffs) und (vorzüglich am biblischen Material) Sprachformen auszubilden, die Menschen auf diese Struktur einstellen (das ist die intersubjektiv-kerygmatische Seite).

Im Rahmen dieser theologischen Arbeit kann sich dann eine Logik der Dogmatik entfalten, die nicht die Logik des (am Ende zumeist trinitarisch aufzufassenden) Begriffs ist. Hier wäre statt dessen etwa Raum für das, was Bayer unter »Katechismussystematik« vorschwebt (wobei man noch zeigen müßte, warum damit nicht nur ein traditionelles Modell übernommen wird); oder für eine Systematik wie bei Dietrich Ritschl in seiner »Logik der Theologie«²⁷

In dieser Zuspitzung dient die Kategorie »promissio« als Anleitung zum Vollzug des Glaubens oder zum Gewinn von Glaubensgewißheit.

²⁷ Dietrich Ritschl, *Logik der Theologie*, 2. Aufl., München 1988.

2. Promissio:

Ausgangspunkt einer theologischen Religionsphilosophie

Nun wird bereits im Benennen von »promissio« als Kategorie theologischer Grammatik von Reflexion Gebrauch gemacht, die promissio als Element der Objektsprache und als Element der Regelsprache unterscheidet und verbindet. Es ist darüber hinaus weiterhin möglich – und das ist ja, was wir im Moment tun –, sich über das Verhältnis von Objektsprache und grammatischer Metasprache selbst noch einmal Gedanken zu machen. Wir beschäftigen uns also nicht nur mit »promissio« als Wort bzw. als Regel, sondern auch mit den kategorialen Ebenen und ihrer Zuordnung und Unterscheidung. Das heißt: Wir sind mit der Auslegung des Vorganges beschäftigt, in dem wir immer schon stehen, dem Deuten; also: Wir haben es mit dem Deuten des Deutens zu tun.

Schon diese Beobachtung dessen, was wir tun, zeigt: Zwar ist es für die Anleitung zum Entdecken von Erfahrungen und zum Formulieren von Entdeckungshilfen ausreichend, wenn wir mit der Zwei-Ebenen-Differenz von Objekt- und grammatischer Metasprache arbeiten. Wenn wir die Regelebene nun aber nicht selbst dogmatisieren wollen (und das hieße: sie in die Objektsprache zurücknehmen und den Gewinn der Unterscheidung wieder verspielen), müssen wir der Reflexion Raum lassen, die sich über diesen einfachen Unterschied erhebt (sie wird sich ihn ja auch – zu Recht! – ohne unsere Erlaubnis nehmen). Das heißt aber zugleich: Wir müssen fragen (und faktisch haben wir das ja vorhin auch schon getan), von welcher Art die dialektisch-bewegte Einheit ist, die »promissio« meint. Wir müssen also zum Ausdruck bringen, was die spezifisch christliche Deutung des allgemeinen Deutenmüssens besagt. Wir müssen die Vollzugs-Einheit des Glaubens als bestimmte Inhaltseinheit im Denken erfassen. Kurz: Es ist der *Gedanke* der Glaubensgewißheit – als Folge und Entsprechung der Einheit von Gott und Mensch in Christus – zu *denken*.

Es wird sich dann zeigen, daß dieser Gedanke der Einheit in großer Nähe steht zu dem Gedanken, von dem das Denken stets Gebrauch macht, wenn es sich als denkend innewird, also dem Selbstbewußtsein. Damit (und erst damit) ist die treffende Ebene der Debatte mit der Subjektivitätsphilosophie erreicht; es wird sich, führt man die Diskussion auf dieser Linie, durchaus zeigen, daß die vermeintliche Selbstabgeschlossenheit des Denkens kaum je vertreten und nirgendwo stichhaltig begründet wird.

Kurzum: »Promissio« vereinigt – als Problemtitel – den dogmatischen und den religionsphilosophischen Arbeitszweig der systematischen Theologie. Dogmatik wird auf den Vollzug des Glaubens abgestellt; die Religionsphilosophie erfaßt den Gehalt des Glaubens in Gedanken. Dabei zeigt die dann immer noch mögliche und nötige Reflexion auf den Zu-

sammenhang von Glaubensvollzug und Glaubensgehalt, daß sich die Einheit eben nicht selbst vollziehen läßt, sondern als Selbstvergegenwärtigung Gottes zu erwarten ist.

3. Das Verhältnis dieses Gedankens zu Schleiermacher

Ich hatte anfangs gesagt, daß die Nagelprobe auf die Konsistenz des Bayerschen Programms darin bestehen müßte, zu einer genaueren Schleiermacher-Kritik Anlaß zu geben. Das ist nun der Fall.

Hält man die unauflösliche Beziehung von frommem Selbstbewußtsein und religiöser Rede bei Schleiermacher fest und fragt man, wie sich frommes Selbstbewußtsein überhaupt bestimmt, dann muß man sagen: Es bestimmt sich allein durch eine Konstellierung von Sprachvollzügen. Das, was christlich frommes Selbstbewußtsein heißen kann, ist also nur insofern »vorsprachlich«, als damit das Gewißheitsmoment gemeint ist, welches sich mit der Zuordnung von Sprachvollzügen zur eigenen Person verbindet (das und nur das nennt Schleiermacher übrigens in der Hermeneutik »psychologische« Interpretation im engeren Sinne). Nun ist es offensichtlich bei Schleiermacher selbst ja durchaus so, daß die Rede des Erlösers diejenigen Sätze ihrer Grundgestalt nach prägt, an die sich solche individuelle Letztgültigkeitsüberzeugung anlagert; insbesondere dann, wenn sich mit dem Wort des Erlösers die Gegenwart Gottes selbst einstellt. Das spricht nun aber auch auf Schleiermachers Argumentationsebene dafür, die Beziehung von religiöser Rede und christlich frommem Selbstbewußtsein gegenüber dem Reflexionsbegriff zu privilegieren. Es ist damit auf den Sachverhalt verwiesen (oder dieser aufgedeckt), daß Sprache von Gewißheit begleitet ist und bestimmte Sprachvollzüge mit Letztgewißheit verbunden sind.

Andererseits verhält es sich so, daß dies Reden über die Zuordnung von Sprache und Gewißheit selbst reflexiven Charakters ist. Reflexion meint dann freilich nicht, wie Schleiermacher selbst fälschlicherweise nachzulegen scheint, die Fortsetzung eines vorsprachlich ungreifbaren Innern, sondern das Bedenken der Beziehung von Sprache und Gewißheit nach den Gehalten, die sich damit verbinden bzw. auf die eine solche Verbindung zurückgeführt wird. Damit ergibt sich aber auch eine Perspektive, auf Lebensdeutungen nichtchristlicher Art hermeneutisch zuzugehen und sie praktisch zum spezifisch Christlichen in Beziehung zu setzen. Darüber hinaus besitzt die Reflexion in dieser Einstellung auf die Frage von Sprache und Gewißheit – und nur dann – eine solche (zuletzt religiöse) Gegenstandsbestimmung, die ihr auch als Reflexion genügt, weil Sprache für die Reflexion selbst unhintergebar ist. Wenn sie sich von den faktischen (religiösen) Lebensvollzügen – oder dem in der Sprache enthaltenen Gewißheitsmoment – abkoppelt (was sie kann und unter Umständen auch muß), wird sie mit dem Problem ihrer eigenen Vollzugs-

einheit konfrontiert: Schleiermachers Dialektik und Hegels Logik sind die klassisch alternativen Weisen des Umgangs damit. Diese Abschlußprobleme kann die Theologie aber beruhigt dem Diskurs der Reflexion selbst überlassen; sie braucht in der Debatte um die Art und Weise möglicher Letztbegründungsantworten nicht einzugreifen, es genügt der Hinweis auf die Aporetik, die sich, heute noch stärker als früher, stets von selbst einzustellen pflegt.

Unterscheidet man so in Schleiermachers Gedankengang diese beiden Aspekte, dann ist der Unterschied zu *promissio* als theologischem Problemtitle (jedenfalls nach der von mir vorgeschlagenen Weiterbestimmung des Bayerischen Konzeptes) ein solcher der religiösen Vorstellungsgehalte, nicht der systematischen Grundfigur. »*Promissio*« ist eine Weise zu erklären, wie menschliches Gottesbewußtsein oder wie Glaubensgewißheit zustandekommt, nämlich durch Gottes Selbsthingabe als Selbstmitteilung im Wort. Damit kann aber die theologische Kategorie »*promissio*« nicht als antimodernes Lösungswort ausgegeben werden, sondern ist als kritische Erweiterung und Präzisierung des neuzeitlichen Theologiebegriffs Schleiermachers durch lutherische Einsichten zu verstehen und in den theologischen Diskurs der Gegenwart hermeneutisch einzubringen.

SUMMARY

In his mainwork "Theologie" (1994) Oswald Bayer proposes a concept of theology basically referring to Luther's category of *promissio*. Bayer understands it as a concise alternative to the neoprotestant concept of dogmatics as it was developed in an outstanding manner by Schleiermacher. The article reviews the ambivalent structure of Schleiermacher's term of dogmatics as well as the leading features and impacts of Luther's *promissio* and comes to the conclusion that within the frame of "theology as grammar" the Lutheran category could be implanted into the neoprotestant view of theology. The construction of an exclusive alternative, however, should be avoided.