

Theologie als Theologie des Wortes Gottes

Eine programmatische Skizze *

Dietrich Korsch

I. Die Tradition des Ausdrucks »Wort Gottes« und sein gegenwärtiger Auslegungshorizont

1. Die Theologie des Wortes Gottes ist in einen schlechten Ruf gekommen. Als autoritäre Setzung wird sie mancherorts angesehen; Falk Wagner hat sie als »neuevangelische Wendetheologie« apostrophiert. Wenn man sich freilich die Logik wie auch die Traditionsgeschichte des Ausdrucks »Wort Gottes« vergegenwärtigt, darf man sagen, daß das ungünstige Urteil kaum eine globale Geltung besitzen dürfte.

Es gehört zur Logik des Ausdrucks »Wort Gottes«, daß mit ihm auf die Verstehbarkeit des Unverstehbaren abgezielt ist; auf die Rationalität des Irrationalen, auf die Offenbarung des Geheimnisses oder wie immer die Formulierungen lauten mögen. Natürlich läßt sich das Muster dieser Ausdrücke leicht als Widerspruch erkennen; doch damit ist noch nichts über dessen eventuelle Sachgemäßheit gesagt. Ja, wenn man erst einmal gesehen hat, daß damit nicht beliebigem Unsinn Tor und Tür geöffnet werden soll, sondern die Widerspruchsfigur präzise am Ort der Beziehung des Unbedingten aufs Bedingte (oder des Absoluten aufs Endliche) angesiedelt wird (Wort – Gottes), dann kann man jedenfalls erst einmal nach den Sinn dieses Widerspruchs an dieser Stelle fragen, bevor man ihn als Indiz für illegitime theologische Anmaßungen verbucht.

Im Sinne dieser Widerspruchslogik ist der Ausdruck »Wort Gottes« denn auch in der theologischen Tradition gebraucht worden. Ich hebe nur zwei Stationen zur Illustration hervor. Die erste Konstellation ist, im Anschluß an das Johannesevangelium, von den altkirchlichen Apologeten geschaffen worden. Wenn »Wort Gottes« hier als Logos verstanden wird, dann wird damit einerseits der Anspruch erhoben, daß sich die historisch besondere christliche Heils-

* Vorgetragen und diskutiert in der gemeinsamen Sozietät von Ulrich H.J. Körtner und Falk Wagner in Wien am 6. Mai 1997.

botschaft auf das Allgemeine der Vernunft bezieht, wie sie auch anderwärts bekannt ist. Zugleich aber wird die einzig heilsame Anwendung dieser universalen Vernunft dem Christentum vorbehalten: partikulare Allgemeinheit.

Das andere Modell ist das von Karl Barth, nach dem unter »Wort Gottes« allein Jesus Christus verstanden werden soll (wenn man die Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes der späteren Lehrbildung subsumieren darf). Allerdings ist nun auch in dieser scheinbaren Partikularisierung abermals das Ganze enthalten, und die Bezüge zum sonstigen Verstehen, das ja nicht geleugnet wird und auch gar nicht geleugnet werden kann, müssen sich nach dem internen Muster des Wortes Gottes aufbauen. Auch hier finden wir also ein paradoxes Verhältnis von Allgemeinheit und Besonderheit.

Der Unterschied zwischen beiden Verwendungsweisen von »Wort Gottes« liegt natürlich auf der Hand. Mir ist es am plausibelsten, ihn folgendermaßen zu interpretieren: Die apologetische Zuordnung von Allgemeinem und Besonderem steht im Horizont einer Besonderheit des Allgemeinen, wie ich sagen möchte; das, was immer gilt, steht auch schon immer in Beziehung zu einem Göttlichen; es hat schon immer teil am Geheimnis, das die Welt selbst ist. Die Vernunft, so könnte man formulieren, ist selbst religiös; darum kann die Religion Anspruch auf Vernünftigkeit erheben. Dagegen findet sich im 20. Jahrhundert das Geheimnis aus dem Allgemeinen ausgegrenzt; es kann nur noch so zur Sprache gebracht werden, daß es zu einem Konflikt um die wahre Allgemeinheit kommt. Religion und Vernunft haben sich dissoziiert, darum muß die Religion ihre eigene Logik ausbilden, die nicht um allgemeine Vernünftigkeit, sondern um individuelle Überzeugung mit anderer Logik konkurriert. Kurzum: Die widersprüchliche Logik des Ausdrucks »Wort Gottes« kann in verschiedenen Kontexten unterschiedlich akzentuiert werden.

Man könnte als dritte Stufe zwischen beide idealtypische Konstellationen die altprotestantische Orthodoxie einfügen. Da zeigt sich etwa am Beispiel des David Hollaz, daß das Wort Gottes doppelt auftritt: einmal im Rahmen der Lehre von der Hl. Schrift in den Prolegomena – dort ist es Gegenstand von Kenntnisaufnahme; sodann aber im Abschnitt über die *media salutis* – hier geht es um die Überzeugungsgewißheit. Nun ist deutlich zu erkennen, daß in der Schriftlehre die beanspruchte Allgemeinheit selbst nur unter bestimmten Kautelen behauptet werden kann; diese objektive Seite besitzt also schon einen Zug zur modernen subjektiven Verständnisweise. Oder anders gesagt: Schon die Behauptung objektiver Vernünftigkeit des Wortes Gottes ist aus soteriologischem Interesse vorgenommen: Immer geht es um die beim Menschen selbst sich vollziehende Einheit von Allgemeinem und Besonderem, von Geheimnis und Offenbarung – und zwar gerade in der Gestalt des widersprüchlichen Verhältnisses, das zwischen beiden herrscht.

2. Zum Sinn des Ausdrucks »Wort Gottes« gehört es also, in unterschiedlichen Kontexten die christliche Spannungseinheit von Allgemeinem und Besonderem zur Geltung zu bringen. Mein Vorschlag ist, den Ausdruck nicht am Modell der Vernunft (wie es die Apologeten taten), aber auch nicht an dessen Negation (wie bei Barth) zu erörtern, sondern an der Sprache. »Wort Gottes« bezieht sich auf Vorgänge des Sprechens und der Sprache. Damit wird auf eine vorausgesetzte dogmatisch-theologische Norm ebenso verzichtet wie auf eine bestimmte Auffassung von Vernunft. Basis ist die Tatsächlichkeit unseres Sprechens der Sprache.

Mit dieser Orientierung folge ich einem nicht unwichtigen Zweig gegenwärtiger Philosophie, die die Besinnung auf die Sprache als elementare Philosophie versteht. Man könnte an diesem Ort eine Debatte über das Verhältnis von Sprachphilosophie und Transzendentalphilosophie einschleiben; meines Erachtens würde sich zeigen, daß eine einfache Alternative, nach der man sich zu entscheiden hätte, unschlüssig ist. Doch das mag hier auf sich beruhen.

Sprache ist darum ein besonders gutes Medium einer Elementarphilosophie, weil sie es erlaubt, unterschiedliche Dimensionen miteinander zu verknüpfen. Regel und Variation zum Beispiel. Oder Ausdrucksgehalt und Sprechen. Oder Sprache (in der Reichhaltigkeit von Regel und Variation bzw. Ausdrucksgehalt und Sprechen) und Leben.

Wenn man sich auf die Erörterung von Sprache als Beziehungsgröße des Wortes Gottes einläßt, dann hat man schon grundbegrifflich eine Aussicht, sich den herkömmlichen Alternativen von Dogmatik und Frömmigkeit bzw. Theologie und Religion bzw. Lehre und Leben nicht fügen zu müssen. Was eine gegenwärtige Theologie des Wortes Gottes, die sich auf Sprache einstellt, leisten muß, ist, dem Programm nach, folgendes:

a) Sie muß gegenstandstheoretisch zeigen, inwiefern die Allgemeinheit der Sprache den Boden für religiöse Deutungen bereitstellt – und wie sich christlich-religiöse Deutungen auf diesem Boden verorten und gerade auf ihm ihr Spezifikum zu erkennen geben. Das heißt: Sie muß sich als Variante des historisch identifizierten Problems von Allgemeinheit und Besonderheit ausweisen. Nur so wird eine Theologie des Wortes Gottes ihrem undogmatischen Anspruch gerecht.

b) Sie sollte empirisch fruchtbar sein, indem sie Kategorien bereitstellt, die das gelebte Leben in seiner inneren und äußeren Mannigfaltigkeit sich selbst durchsichtiger und von außen beschreibungsfähig machen.

c) Sie sollte wissenschaftstheoretisch zeigen können, wie sich die Theologie zum Wort Gottes stellt, wie ihre Teilhabe an der und ihre Differenz zu der gesprochenen Sprache (auch zur Sprache der Religion) zu bestimmen ist.

Diese drei Aufgaben will ich nachfolgend umreißen.

II. Das Wort Gottes in den symbolischen Sprachwelten

1. Ernst Cassirer hat in seiner Philosophie der symbolischen Formen eine Phänomenologie der Erkenntnis vorgelegt, die von der Beobachtung des Funktionierens der Sprache ausgeht. Mir scheint dies ein einleuchtender Weg, einen Zugang zur Welt der Sprache zu finden. Cassirers Grundidee läßt sich folgendermaßen beschreiben: Ganz offensichtlich sind wir in der Lage, etwas als etwas zu bezeichnen. In dieser Leistung machen wir von einer synthetisierenden Fähigkeit Gebrauch. Denn weder prägt sich der gemeinte Sachverhalt unserer Sprache mechanisch ein, noch treffen wir unsere Bezeichnungen unabhängig von unserer sinnlich-welthaften Präsenz. Eine solche »Symbolisierungskompetenz« nach Cassirer ist gewissermaßen das Äquivalent zu Kants synthetischen Urteilen a priori. Diese Basiskompetenz, so zeigt Cassirer weiter, hat eine Entwicklung durchgemacht: von einem mimetischen Impuls über eine analogische Vermittlung hin zum reinen, aus sich selbst geschöpften Symbolisierungsvermögen. Und dieses Muster einer graduellen Entwicklung verbindet sich mit einer thematischen Anwendungsbreite: in der Sprache, im Mythos, in der Wissenschaft.

Der Gewinn, den ich aus Cassirers Grundgedanken ziehen möchte, besteht in der Einsicht in die universelle Verknüpftheit von Sprache, Religion und Wissenschaft durch ihre gemeinsame Teilhabe am symbolbildenden Sprechen. Terminologisch differenziere ich im folgenden so: Symbole heißen die hervorgebrachten sprachlichen Codes, unter Deutung verstehe ich das Vornehmen (und Einleuchten) solcher Symbolisierungen.

Cassirers Grundstellung erscheint mir in zweifacher Weise ergänzungsbedürftig. Einmal hat er meines Erachtens kein hinreichendes Instrumentarium für die Besonderheit von Religion ausgebildet; (monotheistische) Religion erscheint als späte Form des Mythos, ohne doch dessen Bahnen zu verlassen (was sie eigentlich tun müßte, wenn anders sie streng symbolisch verfährt und ihre mimetisch-analogische Symbolbildungsfähigkeit überwunden hat). Dieser Mangel gründet in einer noch unbefriedigenden (spätneukantianischen) Ausgangstellung beim symbolbildenden Bewußtsein. Stärker als Cassirer das selbst tut, würde ich die leibseelische Differenziertheit des Menschen nicht nur als Bedingung symbolischen Ausdrucks, sondern auch als Veranlassung dafür werten wollen – und damit in die Nähe Schleiermachers kommen, von dessen Bewußtseins-Konzept her auch die Frage der Religion präziser zu thematisieren ist.

Zweitens würde ich Cassirer ergänzen wollen durch Einsichten Wittgensteins. Schon bei Cassirer findet sich der Begriff der Lebensform. Wittgenstein hat m.E. dem Umstand genauere Aufmerksamkeit gewidmet, daß und inwiefern der (symbolische) Umgang mit der Sprache stets sozial kontextualisiert ist. Wissenschaften sind dann ebenso wie religiöse Gemeinschaften sozial

mehr oder weniger verdichtete Kommunikationszusammenhänge; diese bedürfen stets einer rituellen bzw. ritualähnlichen sozialen Vergewisserung.

2. In diesem erweiterten Feld von Symbolisierung veranschlage ich religiöse Deutungen und ihre Symbolsysteme. Religiöse Deutungen beziehen sich, so schlage ich vor zu verstehen, nicht nur auf Differenz überhaupt (etwas anderes als etwas bezeichnen), sondern auf solche Differenzen, die als reine Gegensätze aufgefaßt werden. Als Beispiele hierfür kommen in Betracht: Leben und Tod, Mann und Frau, Eltern und Kinder, Bedingtes und Unbedingtes, Unvergängliches und Vergängliches. Diese Beispielkette verweist einmal darauf, daß es sich um anthropologische, aber auch um logische Differenzen handelt. Die Einbeziehung der logischen Differenz zeigt, daß solche reinen Unterschiede bereits durch den Akt des Unterscheidens selbst entstehen, sofern man sich nur auf ihn besinnt. Das bedeutet: Religion entsteht sowohl auf der Stufe des Begegnens von Unerfaßlichem wie auch durch die Reflexion auf rationale Tätigkeit selbst. Damit eröffnet sich aber auch die Einsicht, daß religiöse Deutungen eine besondere Nähe zur integrativen Funktion des Bewußtseins besitzen. Religiöse Symbole sind nicht nur Vorstellungsprodukte, sondern stets auch auf Gewißheit bezogen, die sich mit ihnen verbindet bzw. die sich über sie vermittelt.

Die vorhin gegebene Beispielreihe weist andererseits darauf hin, daß es im Verlauf der (Religions-) Geschichte eine Entwicklung geben kann, nach der die elementaren oder reinen Differenzen zunächst noch nicht klar und für sich ausgebildet erscheinen, sondern erst später immer schärfer gesehen werden. Hochreligionen zeichnen sich dadurch aus, daß sie die symbolische Vereinbarung des Unvereinbaren auf einem sehr generalisierten Niveau vornehmen (das freilich auf die elementaren anthropologischen Bestände zurückwirkt).

Nimmt man beide Beobachtungen zusammen, dann kann man sagen: Die Anlässe für Religion sind verschieden; nicht anders verhält es sich mit der Gewißheitstiefe, die jeweils erreicht wird. Diese doppelte Einsicht eröffnet ein Verständnis dafür, daß in unterschiedlichen Religionen unterschiedliche Sachverhalte unterschiedlich wahrgenommen werden – und es sich doch jeweils um Religion handelt. Zwei Beispiele: Der Typus »Gesetzesreligion« (wie etwa im Islam) konfrontiert den einen und ganzen Gott mit der vielfältigen Welt. Frömmigkeit organisiert sich durch Teilhabe an der Reduktion der Erscheinungsvielfalt nach dem göttlich sanktionierten Muster. Interessanter noch ist, religionstypologisch, der Buddhismus. Denn er bestreitet ja, in seiner ursprünglichen Form, die Geltung meiner Ausgangshypothese, Religion sei elementarste Differenzdeutungskultur. Allerdings kann natürlich auch diese Bestreitung nur in der Form vor sich gehen, daß das Bestrittene – wie immer als Aufzuhebendes oder Nichtzuberücklassendes – vorausgesetzt wird. Es trägt daher auch der Buddhismus stets einen impliziten Widersprüchlichkeitscharakter.

Religiöse Deutungen, um diesen Gedanken zusammenzufassen, erwachsen aus nicht übergreifbaren reinen Differenzen (d.h.: aus solchen, die sich immer wieder neu erzeugen, wenn man sie synthetisieren will) und sie steigern sich bis hin zu einer antinomischen Grunddeutung des Lebens selbst, das nach Maßgabe eines vermittelnden (die Differenz aufhebenden) Elementarsymbols gedeutet wird.

Mit Bezug auf diese Möglichkeiten religiöser Deutungskulturen ist nun die Besonderheit des Wortes Gottes im christlichen Verständnis zu entwickeln.

3. Ich entwickle diese Besonderheit in drei Gedankengängen. Zunächst gilt, daß der religiöse Deutungstyp des Christentums von monotheistischer Art ist. Gott ist das eine Zentralsymbol, das alle Differenzen jedweder Art übergreift: Allein in ihm sind die Gegensätze eins. Dieser Gedanke freilich hat zwei offene Seiten. Einmal ruft er unweigerlich einen Projektionsverdacht hervor, insofern der Gedanke an die Einheit Gottes das Bewußtsein der Vielfalt der Welt voraussetzt: Ist die Einheit also nur zum Zwecke der Reduktion von Vielfalt gesetzt? Zum anderen wirkt sich die Einheit Gottes gerade als Kritik an der (religiös gesprochen: als Gericht über die) Mannigfaltigkeit der Welt aus. Beiden Gesichtspunkten muß im folgenden Rechnung getragen werden. Wollte man diese erste Stufe knapp kennzeichnen, könnte man sagen: Auf ihr kommt die Einsicht zur Sprache »Gott ist Gott«.

Die zweite Gedankenreihe schließt an die Deutungsabkünftigkeit des Gottesgedankens an. Hier kommt nun das erste Spezifikum und das maßgebliche Unterscheidungskriterium des christlichen Monotheismus zur Sprache: Gott selbst läßt sich als Symbol deuten – und zwar darum, weil er selbst als einer verstanden wird, der an der Veranlassung zum Symbolbilden teilhat. Symbol zu sein, ist also nicht nur ein dem überweltlichen Gott aus irgendwelchen übervernünftigen Gründen angetanes bzw. erlaubtes Bezeichnen, sondern hat mit Gottes eigenem Willen zu tun – nämlich an dem die elementaren (religiösen) Deutungen notwendig machenden, in unüberwindbaren Differenzen verlaufenden menschlichen Leben selbst teilzuhaben. Die Kurzformel für diesen Sachverhalt lautet: »Gott ist Mensch«. Sie steht für den Versuch, die Jesugeschichte als diese – aus der menschlichen Perspektive selbst gesehene – Gottespräsenz zu deuten; mit allen aus ihr selbst erwachsenden Schwierigkeiten von Anerkennung und Ablehnung, Vorhandensein und Verborgenheit etc.

Der dritte Gedanke läßt sich auf die Formel bringen: »Gott ist Geist«. Damit ist gemeint, daß diese Teilnahme Gottes an den die symbolische Deutung ernötigenden menschlichen Lebensumständen nicht eine scheinbare und widerrufliche, sondern eine tatsächliche und wesentliche ist. Ja, eigentlich resultiert erst aus dieser Konsequenz der göttlichen Präsenz in der Welt die erlösende Kraft religiöser Deutung im Christentum. Denn nun gilt, daß Gott sein eigenes Leben nicht mehr anders lebt als so, daß er im Deuten seiner

Gemeinde präsent ist. Gottes Teilhabe am Menschenleben wird zur Teilhabe des Menschenlebens an Gott.

Das christlich-religiöse Symbolsystem, das sich in diesen drei Schritten umreißen läßt, besitzt seine Eigentümlichkeit darin, daß es das symbolische Deuten selbst zum (impliziten) Thema hat. Es ist in diesem Sinne reflexives religiöses Deuten: Das Symbol hat selbst teil an den Vorgängen der Deutung oder seines Gebrauchs.

Es läßt sich von hier aus absehen, daß mit dem Gebrauch der christlich-religiösen Symbolwelt auch die Vergewisserungsleistung von Religion steigt. Wenn religiöse Symbolik die Funktion jeweils kontextbezogener lebensweltlicher Letztvergewisserung besitzt, dann ist gerade die christliche Symbolwelt in besonderem (unüberbietbarem?) Maße ausbaufähig: Sie ist in der Lage, sowohl die Extreme des Lebens als auch die Mannigfaltigkeiten des Lebens intensiv zu begleiten und zu deuten.

Dies könnte etwa am Aufbau und der Strukturierung der inneren Gefühlswelt gezeigt werden. Es ließe sich eine religiöse Psychologie entwickeln, die analog der drei Grundstellungen »Gott ist Gott«, »Gott ist Mensch« und »Gott ist Geist« mit den drei Grundstimmungen Furcht, Liebe und Vertrauen operieren könnte. Es wäre dann der Versuch zu machen, diese religiöse Struktur der Gefühle mit psychologischen Forschungen anderer Herkunft zu korrelieren.

Im christlich-religiösen Deuten kommt in einem besonders intensiven Fall die Funktion von Religion selbst zu Bewußtsein. »Wort Gottes« bezieht sich darauf, daß Gott selbst nicht nur als Symbol von Deutung verwandt wird, sondern in den Prozessen von Deutung selbst präsent ist. »Wort Gottes« umfaßt und vereint so die intentional-symbolische und die deutungsaktiv-subjektbezogene Seite von Religion. Anders gesagt: »Wort Gottes« ist ein Ausdruck für das inhaltliche Deuten des Funktionierens von Religion.

III. Zur Empirie symbolisch-religiöser Deutewelten

Eine nicht-dogmatische Theologie des Wortes Gottes hatte ich in Aussicht gestellt: Klingt das trinitarische Modell, das ich eben umrissen habe, nicht allzu voraussetzungsvoll und dogmatisch? Ich meine: nein. Und ich möchte das daran zeigen, wie sich aus diesem Gedanken Kategorien der Wahrnehmung und Zuordnung von Deutungen unterschiedlicher Art entwickeln lassen.

1. *Variationen der Deutungstiefe*

Ich verstehe das vorgestellte Muster wesentlich christlicher Deutung als hermeneutisches Raster, mit dem man tatsächlich geübte Deutungen ordnen kann – nicht als verpflichtende Norm, denen Deutungen zu entsprechen haben.

Zunächst betrifft die Herausforderung zu verstehen christlich-religiöse Deutungen selbst. Da wird man, in Andachtsbüchern und in Sonntagsblättern, in Predigten und bei Gemeindeabenden, aber auch in frommen Redensarten und Lebensweisheiten Spuren des Zusammenhangs entdecken können, von dem die Rede war. Eben nicht immer ausgeführt und durchdacht; aber doch so, daß sich Verweise auf die ausgesparten, nicht thematisierten Randstücke der eigenen Deutung finden lassen. Da ich jetzt keine Beispiele diskutieren will, vermag vielleicht die folgende Überlegung Plausibilität zu erzeugen: Ob es nicht in Ausdrücken christlicher Schöpfungsfrömmigkeit – wie immer sie aussehen mögen – eine rekonstruierbare Identität gibt, die sie, in aller Divergenz, gleichwohl von einer jüdischen oder islamischen Schöpfungsvorstellung unterscheiden lassen? Dabei kommt es natürlich darauf an, sich nicht nur auf einen einzelnen Ausdruck zu beschränken, sondern den Kontext des – auch sonst und anderweitig gedeuteten – Lebens in Rechnung zu stellen.

Das heißt: Christliche Lebensdeutungen (oder die zur Lebensdeutung verwendeten christlichen Symbolwelten) liegen eben nicht stets in umfassender und durchgeklärter Form vor; auch die unfertigen, für den aktuellen Deutungsbedarf nicht weiter entfalteten Stücke lassen sich aber unter weiteren Deutungsanforderungen mit anderen Stücken zusammenbringen, wodurch sich dann auch die gemeinsame Tragfähigkeit oder Deutungskapazität erhöhen kann. So läßt sich ja ein Übergang denken von einer »naiven« Schöpfungsfrömmigkeit zu einer Lebensdeutung, die das Ertragen eigenen Leides einschließt. Nicht immer muß alles ausdrücklich werden. Gleichwohl bedarf es einer erkennbaren Grundform, die in elementar verknappter, ritualisiert geübter Gestalt das Deutungspotential des christlichen Glaubens präsent hält. Das ist die vorzügliche Rolle des Gottesdienstes (den man sich anders als trinitarisch strukturiert daher auch kaum denken kann).

2. Variationen der Deutungsbreite

Ich habe jetzt nur auf die Stufung interner christlicher Deutungen gesehen. Faktisch verhält es sich aber so, daß wir unsere Lebensdeutungen keineswegs allein aus diesem Symbolreservoir beziehen; ja, es macht die bekannte und oft beschriebene neuzeitliche Krise des Christentums aus, daß die öffentliche Reichweite christlicher Deutungen zunehmend eingeschränkt erscheint. Christlich-religiöse Deutung kommt daher vor allem als Selbstdeutung des eigenen Lebens und der Stellung zu ihm vor. Und das heißt: Stets verknüpft mit einer autonom erscheinenden Weltdeutung, die bei uns – mehr oder weniger – der Wissenschaft entlehnt ist. Wissenschaft und Religion stehen somit – als Deutungen betrachtet – auf gleicher Stufe. Sie unterscheiden sich aber hinsichtlich ihres Geltungsbereiches; und es ist dem kulturellen Leben

bekömmlich, wenn diese Geltungsbereiche unterschieden bleiben und nicht wieder entdifferenziert werden. Was freilich nicht ausschließt, daß solche untunlichen Grenzüberschreitungen immer wieder, möglicherweise auch in der eigenen Vorstellungswelt, stattfinden. Das Verhältnis von Religion und Wissenschaft ist daher ein kulturell zu bestimmendes, kein begrifflich gegebenes – wie man sich an der Wissenschaftsgeschichte leicht klarmachen kann.

Nun kommt hier noch ein weiterer Gesichtspunkt hinzu. In unserer Gegenwart ist es nicht nur die faktische Kombination von Religion und Wissenschaft, die unser Deute-Leben prägt, sondern auch die Koexistenz unterschiedlicher Religionen, also solcher religiöser Deutungssysteme, die auf verschiedene Fassungen des religiösen Grundproblems zurückgehen. Und auch diese religiösen Deutungen, die im Schwange sind, liegen natürlich in unterschiedlich klarer und mehr oder weniger reiner Form vor – was man sich wiederum leicht an der Transformation des Buddhismus in den Westen hinein deutlich machen kann. Das ist die Basis für den alltäglichen Synkretismus, in dem beinahe jeder befangen ist: Daß wir religiöse Deutungen unterschiedlicher Provenienz ungeachtet ihrer inneren Verträglichkeit miteinander gebrauchen. Vermutlich – die Überprüfung kann nur empirisch erfolgen – wird aber eine gewisse Präferenz für eines der herkömmlichen Grundmuster religiöser Deutung bestehen, das mehr oder weniger klar die Wahrnehmung und den Einbau anderer Deutungen steuert. Hier kommt Troeltschs Einsicht zum Zuge, daß die religiöse Originalität höchst begrenzt ist, was die Grundtypen religiöser Deutung angeht. Umso wichtiger ist die schlichte Entscheidung, an welchem Kult oder Gottesdienst man – und sei es selten – teilnimmt. Denn darin artikuliert sich, in einem wie immer begrenzten Lebensakt, die Zustimmung zu den Grundkategorien religiöser Deutung.

3. Variationen der Deutungskraft

Es war schon darauf hingewiesen worden, daß die Konstellierung von Deutungen überhaupt und auch von religiösen Deutungen nicht nur – man möchte fast sagen: weniger – der Logik von Symbolsystemen folgt; solche Konstellationen orientieren sich vor allem an der Leistung, die Vielfalt des Lebens (mit seinen kleinen und großen Kontingenzen) zu integrieren. Das heißt: Es bauen sich in einem Lebenslauf bestimmte Deutungsmuster mit bestimmten Symbolen auf, die durch Herkunft angeeignet und im eigenen Lebensgebrauch als tauglich empfunden werden. Es ist der Deutungsbedarf des sich ändernden Lebens (zunächst auf Auflösungsschärfe zielend, dann aber, jenseits der Lebensmitte, auch wieder auf Vereinfachung bedacht), der Konstellationen von Deutungen und Symbolen nötig macht. Hier kommt die Verzahnung von Deuten und Leben, der Wittgensteinsche Grundgedanke, ins Spiel.

Die jeweilige – überindividuell strukturierte, aber individuell abgetönte – Deutewelt steht so gewissermaßen täglich auf dem Prüfstand; und sie verändert sich auch kontinuierlich. Lebensbrüche machen neue, vertiefte Deutungen nötig. Doch darf man sich dies nicht als einfaches Gefälle vorstellen. Denn es kann auch die Logik der Deutesysteme selbst lebensverändernde Wirkung erzielen – dann nämlich, wenn man, probeweise mit begrenzten Deutungen experimentierend, die Aussicht gewinnt, daß eine Umstellung in den Grundkategorien des eigenen Deutens eine befriedigendere Lebensführung verspricht, in der Leben und Deuten einander besser entsprechen. Das ist der Fall, wenn es zu Konversionen kommt. Analog erfolgt innerhalb des Christentums die Neueinstellung auf die Grunddaten der christlichen Lebensdeutung in der Buße.

Diese knappe Skizze mag als Andeutung davon genügen, wie ich mir auf der Linie einer nichtdogmatischen Theologie des Wortes Gottes eine empirische Erschließung der religiösen und kulturellen Deutungswelten vorstelle.

IV. Theologie des Wortes Gottes

Ein letzter Blick sei auf den wissenschaftstheoretischen Status einer solchen Theologie des Wortes Gottes gerichtet.

1. *Wort Gottes, Sprache, Wissenschaft*

»Wort Gottes« meint im hier gebrauchten Sinn des Ausdrucks dasjenige religiöse Deutehandeln, das im Gebrauch des Wortes »Gott« zugleich der Gegenwart Gottes im Prozeß des Deutens innewird. So beschrieben, hat das Wort Gottes am Deuten überhaupt Anteil. Sofern Deuten aber sprachlich (bzw. zeichenhaft) geschieht, ist nun verständlich, warum ich vorgeschlagen habe, »Wort Gottes« auf Sprache überhaupt zu beziehen.

Im Zusammenhang der vorhin erwogenen Konstellationen von Deutungsaspekten, die zu einer – mehr oder weniger einheitlichen – Lebensdeutung verhelfen, läßt sich nun auch eine Auskunft über den Ort von Theologie im sprachlichen Deutehandeln geben. Einerseits gehört die Theologie wie alles symbolische Deuten zum sprachlichen Handeln überhaupt. Daher stellt die Theologie auch ihrerseits ein Symbolsystem bereit, das zu Deutungsleistungen in der Lage ist. Man kann das Anspruchsniveau von theologischen Deutungen im engeren Sinne darauf abgestellt finden, daß es in ihnen um die abstrakte Zuordnung von elementareren Deutungsvorgängen bzw. von deren Symbolvorrat geht. Sie soll die Ordnung von Deutungssymbolen stärken. Das heißt jedoch nicht, daß der Theologie der Kontakt zum Leben des-

halb fehlte; nur sind die subjektiven Erwartungen an sie speziellerer Art. Es ist durchaus vorstellbar (und auch nicht selten der Fall), daß im Vornehmen theologischer Deutung, also im Arrangement von Symbolen, eine Lebenssinnerfüllung aufleuchtet: Theologie kann, aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur sprachlichen Deutewelt, religiöse Funktion einnehmen. Und sie wird das in um so höherem Maße tun, je weiter die Binnenbeschränkung der Theologie als Wissenschaft vorangeschritten ist: Eine nur noch theologisch sich verstehende Theologie tendiert dazu, Religion durch Theologie zu ersetzen; oder, umgekehrt gesehen, Theologie als Religion zu betreiben.

Man kann daher sagen, daß zwischen Theologie und religiösen Deutungen in der Lebenswelt ein graduelles Verhältnis besteht; diesbezüglich hat Schleiermacher mit seiner Verhältnisbestimmung Recht. Je nachdem, wie man den Zusammenhang betrachtet, kann schon elementarste religiöse Deutung als Theologie bezeichnet werden; und umgekehrt mag es durchaus sein, daß auch die theologische Reflexion sich über das Anwenden religiöser Sprache gar nicht hinausbewegen will. Jedenfalls läßt sich von diesem Modell ausgehend begreifen, inwiefern Religion und Theologie kein Gegensatz sind: sie haben Anteil an einer beide umschließenden Deutungsaktivität.

2. Theologie als Wissenschaft

Gleichwohl muß es aber doch auch einen benennbaren Unterschied zwischen Theologie und Religion geben. Der kommt da ans Licht, wo man sich den Umstand klarmacht, daß es zum Deuten selbst gehört, einen reflektierenden Standpunkt zum Deuten einzunehmen. Anders gesagt: Wer deutet, kann zugleich wissen, daß er deutet. Es ist natürlich durchaus möglich, dieses Spiel der Reflexion so weit voranzutreiben, daß nur noch die reinen Formen der Reflexion selbst thematisch werden. Allerdings zeigt sich bei diesem Verfahren zweierlei. Einmal kommt zum Vorschein, daß die Dualität, die in der Reflexion (als schon immer betätigt) zu Bewußtsein kommt, mit der Struktur der im Lebensprozeß stets schon – freilich auf problematische, weil nicht dauerhafte Weise – synthetisierten Differenzmomente übereinstimmt. Es ist also die Gleichstrukturiertheit von Lebensmomenten und Reflexionsvollzug, die vor Augen tritt.

Sodann wird erkennbar, daß auch die hochabstrakte Reflexion auf die Reflexionsbedingungen sich nur sprachlich, das heißt symbolisch vermittelt, vollziehen kann. So sinnvoll daher nicht nur Reflexion überhaupt, sondern auch eine bis ins Extrem der Selbstbezüglichkeit gesteigerte Reflexion ist, so wenig kann sie sich ihres Bezuges zu den Lebensdifferenzen ent schlagen. Ja, sie wird eigentlich nur getrieben, um die undurchschaute Vielheit von Lebensdifferenzen übersichtlich zu erfassen. In der Reflexion spricht sich ein

Bedürfnis nach höherer Klarheit aus; und dieses ist mit jedem Deutungsvorgang schon angemeldet. Reflexion, um es noch einmal zu sagen, wird ihren empirischen Bezug, ihre empirische Herkunft nicht los – und braucht sie auch gar nicht loswerden zu wollen.

Das bedeutet für die reflexive Haltung der Theologie gegenüber der Religion, daß ihr wissenschaftlich-kommunikativer Rahmen gar nicht immer bis auf jenes letzte (natürlich stets mögliche) Niveau vorangetrieben werden muß. Es reicht statt dessen aus, das Kohärenzbedürfnis einer jeweiligen Zeitlage zu befriedigen. Dieses wird aber nur dann zufriedengestellt, wenn die wissenschaftliche Theologie zugleich den Umgang mit der eigenen religiösen Deutungspraxis im Auge behält bzw. auf sie zurückzukommen und an sie anzuknüpfen in der Lage ist. Es kann daher damit gerechnet werden, daß die wissenschaftliche Theologie in der Form einer historischen Axiomatik auftritt (die gewisse Nähen zur Hermeneutik besitzt). Es gilt, diejenigen Kategorien bereitzustellen und in ihrer Verknüpfung durchschaubar zu machen, die – für eine bestimmte Zahl oder Gruppe von Zeitgenossen – die Vielfalt religiösen Lebens klarer deutbar machen. Insofern ist Theologie anschlussfähiger für andere Deutungen – auch religiöser Art – als direkte religiöse Deutung; eine »fundamentalistische Theologie« ist daher ein Selbstwiderspruch, weil die Differenz von Theologie und Religion gar nicht gesehen wird. Da man infolgedessen die Zahl oder die Gruppe der Menschen, für die Theologie aufklärende Wirkung über Religion besitzen soll, niemals exklusiv abgrenzen wollen kann, ist stets auch ein Bezug zu möglicher Erweiterung der Kategorien selbst gegeben. Diese Vorstellung einer historisch sich wandelnden Axiomatik kann auch erklären, inwiefern die Theologie des Wortes Gottes in der Mitte des 20. Jahrhunderts eine eigentümliche Gestalt gewann.

In der Gegenwart zeigt sich, daß dieser Charakter einer Selbstbeschränkung der theologischen Axiomatik durchaus bewußt ist – etwa im Fall einer metaphorologischen Letztbegründung der Theologie; ob dabei die historische Veranlassung zu solcher Selbstbeschränkung auch schon gewußt ist, mag hier dahingestellt bleiben. Immerhin ist die protestantische Theologie am ehesten zu einer solchen Selbsthistorisierung in der Lage, die nicht auf Kosten ihres religiösen Gehaltes geht. Darum darf sie sich auch in einer historisch-undogmatischen Gestalt Theologie des Wortes Gottes nennen.