

# MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

22. Jahrgang

1971

Heft 3/4

## Was sind theologische Kategorien?

Von Fritz Hoffmann, Erfurt

### *Vorbemerkung*

Vorliegender Beitrag soll ein bescheidener Versuch sein, in der Unsicherheit der theologischen Rede heute zu einem Ordnungsschema vorzustoßen, das von sprachtheoretischen Überlegungen ausgeht. Theologie ist zuerst »Rede von Gott« und als solche an bestimmte Regeln gebunden, die von der Eigenständigkeit sowohl des Gegenstandes wie der Aussage über diesen Gegenstand gefordert werden. In der allgemeinen Krise, in die das theologische Reden heute geraten ist, soll hier eine Reflexion über diese theologische Rede selbst und ihre Eigenart versucht werden.

### I

#### *Allgemeine Vorüberlegungen*

Eine unüberschaubare Mannigfaltigkeit von Theologien als »Rede von Gott« bietet sich uns heut an. Schon im Bereich der katholischen Theologie ist die verhältnismäßige Einheitlichkeit etwa des Neuthomismus längst vorbei. Bei den evangelischen Theologen ist die Spanne der Variationen und Gegensätze noch viel größer. Die »Gott-ist-tot«-Theologie in ihren verschiedenen Variationen hat auch die Bedeutung eines kritischen Protestes gegen ein allzu vielfältiges Reden über Gott. Das offenkundige Mißverhältnis zwischen der Fülle theologischen Redens und dem Schwinden gläubigen Bewußtseins und Lebens hat diese

Kritik sicher mit hervorgerufen und viel zu ihrer Schärfe und Unversöhnlichkeit beigetragen. Doch auch innerhalb der Kirchen wächst das Unbehagen. Wer heute in das »Geschäft« (Kant), Theologie zu treiben, gerufen wird, den versetzt die Aufgabenstellung, die ihm durch die wissenschaftliche und weltanschauliche Situation auferlegt wird, in Unruhe. Wer hingegen das Amt der Ordnung in der Kirche ausübt, blickt voller Sorge auf die Theologen in der Meinung, sie seien die Urheber dieses untergründigen geistigen Erdbebens. Wird dabei nicht der Seismograph mit dem Beben selbst verwechselt?

Das Ziel dieses Beitrages besteht nicht in dem Versuch einer Zeitanalyse. Der Blick soll auf die Theologie als Vollzug eines bestimmten Denkens und Redens gelenkt werden. Wir wollen eine Reflexion über die formale Struktur der theologischen Aussage versuchen. Anstoß dazu gab dem Verfasser dieser Zeilen der Artikel »Fundamentaltheologie« von Gottlieb Söhngen in der letzten Auflage des LThK<sup>1)</sup>, in dem die Dringlichkeit dieser Aufgabe für die Theologie der Gegenwart hervorgehoben wird. Die unser Thema umreißenden Sätze seien hier zitiert: »Als eines der wichtigsten und allerdings auch schwierigsten Geschäfte einer solchen Fundamentaltheologie erscheint mithin eine theologische Kategorienlehre, die Kategorialanalyse zu sein beanspruchen kann entsprechend der kategorialanalytischen Arbeit in der allgemeinen und in der regionalen Ontologie und Fundamentalphilosophie, namentlich auch unserer Tage. . . . Die theologische Kategorienlehre führt aus der Wortbedeutung der Kategorie als Aussage mit sich eine theologische Sprachlehre oder Semantik als Theologie der Sprache. Ihren Anhang dürfte eine theologische Stilkunst und Stilkritik bilden. Theologische Sprachlehre und theologische Stilkunst sind im großen und ganzen Desiderate geblieben, falls sie als solche überhaupt empfunden werden, zumal in der Neuzeit«<sup>2)</sup>. Vielleicht kann man sagen, daß die mit diesen Sätzen umrissene Aufgabe zu jenen liegengebliebenen Gegenständen der Theologie gehört, deren Vernachlässigung wesentlich zu den Schwierigkeiten und Aporien der Gegenwart beigetragen hat. Doch darf nicht verschwiegen werden, daß gerade in den letzten zehn Jahren – Söhngens Artikel erschien 1960 – kräftige Anfänge für die-

<sup>1)</sup> LThK IV (1960) 452–59.

<sup>2)</sup> A.a.O. 456f.

ses theologische »Desiderat« gesetzt wurden, die für diese Überlegungen hier wertvolle Dienste leisten.

Für die im Rahmen dieses Artikels begrenzte Aufgabe soll zunächst von dem Begriff der theologischen Kategorie ausgegangen werden<sup>3)</sup>. Aristoteles leitet die Kategorien aus dem Sein her, sodaß sie als »Klassen des Seins« bezeichnet werden können<sup>4)</sup>. Wir stellen für unser Ziel den anderen Denkansatz von I. Kant gegenüber, in dem die Kategorien »Stammesbegriffe des reinen Verstandes« sind<sup>5)</sup>. Ihre Einteilung beruht auf einem »gemeinschaftlichen Prinzip, nämlich dem Vermögen zu urteilen«<sup>6)</sup>. Daraus ergibt sich die Abhängigkeit der Kategorientafel von der Tafel der Urteile. Die Transzendentalphilosophie Kants geht davon aus, daß alles Erkennen wesentlich und primär im menschlichen Denken selbst seinen Ort hat und nicht in einer wie auch immer verstandenen Gelichtetheit des Seins zum Geist hin. Dieser gnoseologische Gegensatz zwischen Aristoteles und Kant darf uns nicht dazu verleiten, die grundsätzliche Differenz zwischen Sein und Erkennen, die gleichbedeutend ist mit derjenigen zwischen Sein und Aussagen, in der aristotelischen Erkenntnislehre zu übersehen. Der Text selbst regt zu dieser Überlegung an. Er lautet (in der Übersetzung von Eugen Rolfes): »Jedes ohne Verbindung *gesprochene Wort bezeichnet* entweder eine Substanz oder eine Quantität oder eine Qualität oder eine Relation oder ein Wo oder ein Wann oder eine Lage oder ein Haben oder ein Wirken oder ein Leiden<sup>7)</sup>.« Der griechische Text enthält zwei Vokabeln, die dem aufmerksamen Leser die Differenz zwischen Sache und Aussage herausstellen: λεγομένων und σημαίνει. Die zweite Vokabel wird mehrmals an der entsprechenden Topikstelle gebraucht<sup>8)</sup>. Kate-

<sup>3)</sup> Vgl. Söhngen, a.a.O. 457: »Die theologische Kategorienlehre hat zunächst den Begriff der Kategorie selbst und der kategorialen Sphären oder »Schichten« und ihrer analogen und kausalen Struktur zu klären und in seiner theologischen Sonderbedeutung auszulegen.«

<sup>4)</sup> Vgl. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris 1962, 125.

<sup>5)</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Ernst Cassirer Bd. III, 99.

<sup>6)</sup> Vgl. a.a.O. 98.

<sup>7)</sup> Vgl. Aristoteles, *Kategorien* c.4, ed. E. Rolfes im Verlag Felix Meiner, Hamburg 1958, 45 (ed. Bekker 1<sup>b</sup> 25–27).

<sup>8)</sup> Vgl. Topik A c.9 (103b 25–29).

gorien sind also Wörter, die Seiendes in einer bestimmten Verfaßtheit bezeichnen. Damit ist schon im aristotelischen Gebrauch des Begriffes »Kategorien« die Rolle und Aktivität der menschlichen Urteilskraft enthalten. Dies liegt bereits in der ursprünglichen Wortbedeutung von Kategorie, die von der Rechtssprache her genommen soviel wie »Anlagepunkt« bedeutet.

Zweierlei ist aus diesen ersten Feststellungen zu erschließen: Der Bezeichnungsmodus ist erstens vom Gegenstand her bedingt. Die aristotelische Erkenntnistheorie richtet die kategoriale Aussage nach dem je bezeichneten Gegenstand und seinem Seinsstand. Kategoriale Bezeichnung drückt zweitens eine Auswahl aus, die der menschliche Geist unter verschiedenen möglichen Aspekten, Seiendes in seinem An-sich zu bezeichnen, vornimmt. Diese elementaren Grundlagen der aristotelischen Erkenntnislehre können auch heut den Ansatzpunkt für eine Reflexion über die Aussageweisen der Theologie bieten.

Der Gegenstand der Theologie erfordert eine Sprache eigener Art. John Macquarrie hat in seinem Bericht: *Die religiöse Sprache und die neuere analytische Philosophie*<sup>9)</sup>, auf die Eigenart und Eigengesetzlichkeit der verschiedenen Spracharten hingewiesen, deren Ausbildung und Gebrauch vom jeweiligen Inhalt und Gegenstand abhängt. Er knüpfte damit an den von Ludwig Wittgenstein geprägten Ausdruck »language-games« (Sprachspiele) an. »So ist es zum Beispiel nach den Regeln des ›religiösen‹ Sprachspieles durchaus sinnvoll zu sagen: ›Gott ist die Liebe‹, doch ist es ein Verstoß gegen die gleichen Regeln und ein Unsinn, wenn man sagen wollte: ›Gott wiegt fünf Milliarden Tonnen.‹ Das bedeutete in der besonderen Logik dieser Sprache eine *Verwechslung der Kategorien*«<sup>10)</sup> (Hervorhebung von uns). Natürlich läßt sich die Aussageabsicht, die hinter einer solchen, der naturwissenschaftlichen Logik entlehnten Redeweise steht, erraten, nämlich Gottes Größe in einer uns geläufigen Erfahrung von Größe möglichst handfest auszudrücken. Doch ist diese Form der Ausdrucksweise für theologisches Denken kategorial fremd und verstößt zudem gegen die Stilkunst theologischer Rede, ein Punkt, auf den wir unten noch besonders eingehen

<sup>9)</sup> Vgl. *Concilium* 5 (1969) 487–493; 489.

<sup>10)</sup> Vgl. a.a.O. 489f.

wollen. Der Verfasser fügt in Klammern eine Bemerkung hinzu, die hier nicht übergangen werden soll: »Ich vermute sehr, daß die Aussage ›Gott ist tot‹ ebenfalls eine Verwechslung der Kategorien ist.«

Hier ergeben sich fürs erste zwei Probleme. Das erste läßt sich in die Frage nach der inneren Logik der theologischen Sprache formulieren. Finden wir nicht in den meisten Podiumsdiskussionen und in manchen modernen theologischen Entwürfen eine Verfremdung des theologischen Denkens, dessen Grund schon rein formal in Verstößen gegen die innere Logik des theologischen Redens liegt? Die Geschichte bietet uns ein hervorragendes Beispiel solcher Denk- und Redespiele in jenen Gesprächen des Freundeskreises um Augustinus auf dem Landgut zu Cassiciacum. Über die Lebendigkeit dieser Diskussionen, die urwüchsige Engagiertheit der Partner ist kein Wort zu verlieren. Augustinus verfolgte mit diesen Dialogen ein festes Ziel: Seine Freunde sollten lernen, ihre eigene Denkkraft, ihr ›ingenium‹ zu würdigen. Die aus solchen Übungen entstandenen Werke las man in Mailand als »Apéritif«, als »goldgeschmückte Pforten zu den hochheiligen Innenräumen der Philosophie.« Peter Brown gibt in seinem Augustinusbuch, das ansprechendste und spannendste, das wir für den heutigen Leser besitzen und das sich zugleich durch eine durchgängige Orientierung an den Werken des großen Kirchenlehrers ausweist, das Urteil sinngemäß wieder, das der spätere Augustinus darüber fällt: »Unvermeidlich haben daher diese Dialoge all die Fehler ihrer Vorzüge. Die kleine Gruppe zu Cassiciacum ist nicht ganz frei von umgekehrter Anmaßung: die Jungmänner verkünden stolz die völlige Unkenntnis griechischer Denker! Dialoge, die sich als Machwerke von Amateur-Philosophen erweisen, können eine sehr quälende Lektüre sein. Da gibt es Abschweifungen, inkonsequente Gedankensprünge und einen allgemein falschen Gebrauch des Argumentes. Nichtsdestoweniger vermitteln diese Dialoge beständig den lebendigen Glauben, daß wirklich große Dinge, auch wenn sie von kleinen Leuten erörtert werden, diese Leute gewöhnlich groß machen«<sup>11</sup>).

---

<sup>11</sup>) Vgl. Peter Brown, *Augustine of Hippo*, London 1967, 120; dort auch die Rückverweise auf die Werke des Augustinus, bes. *Contra Acad.* Den deutschen Text stellte mir dankenswerter Weise Herr Dozent Dr. Bernard, Erfurt, zur Verfügung, dessen Übersetzung des Werkes demnächst erscheint.

Damit sind wir bei dem zweiten Problem: Die Konsequenz der inneren Logik eines bestimmten philosophischen oder theologischen Denkwurfs bewirkt naturgemäß eine Abgrenzung dieses Systems gegenüber anderen Weisen, Gott und Welt und Mensch zu verstehen. Die Gespräche zu Cassiciacum waren hingegen gerade darum so lebendig, weil sich Augustinus und seine Freunde unbekümmert über die innere Logik der von ihnen besprochenen und kritisierten Denksysteme hinwegsetzten. Die Theologen der Gegenwart werden von dem Verlangen nach dem Engagement mit dieser Zeit und ihren Menschen vorangetrieben, ein positiv zu wertendes Merkmal! Ob dabei auch die innere Gesetzmäßigkeit, die theologisches Denken erfordert (theologische Logik), gewahrt bleibt, ist eine andere Frage. Wie eine Theologie zu leisten ist, die zugleich ihrem Wesen, der Eigenart ihrer Fragestellung, treu bleibt und gegenwartsnah ist, bedarf einer sorgfältigen methodologischen Überlegung.

Wir greifen noch einmal zurück auf den Begriff der »Verfremdung« des theologischen Denkens. Bekanntlich ist Verfremdung ein beliebtes Mittel, um Texte lebendig zu machen, die wegen des völlig anderen geschichtlichen Verstehenshorizontes, dem sie entstammen, oder infolge Gewöhnung und Überlieferung den Menschen der Gegenwart nicht mehr ansprechen. Klassische Stücke der Weltliteratur wurden durch den Kunstgriff der Verfremdung, sei es durch den Dichter, sei es durch den Regisseur, immer wieder zu neuer Aktualität gebracht. Ich nenne die Tragödien des Aischylos, das Faustdrama. Hinter dem das Formale der Darstellung betreffenden Begriff der Verfremdung steht das sachliche Problem, das in der Differenz und Entsprechung von existentieller und historischer Interpretation liegt. Das Ziel, das mit der Forderung einer existentialen Interpretation der Texte und der Kunstschöpfungen aus der Vergangenheit erstrebt wird, liegt vor allem in der Verlebendigung dieser historischen Dokumente für den Menschen der Gegenwart. Hans Georg Gadamer hat gezeigt, wie dieses Ziel auch in den Dokumenten und Monumenten selbst gemeint wird, nämlich durch die im Kunstwerk selbst (wie auch in jedem schriftlich fixierten Text) liegende Tendenz zur Dauer<sup>12</sup>). Gadamers vorzüglicher Entwurf einer

<sup>12</sup>) So schon im Vorwort seines Werkes: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 21965, XVI f.

Hermeneutik umgreift beides, nämlich sowohl die Aufgabe des Verstehens historischer Texte oder Kunstwerke, wie auch das Wissen um die in dem Dokument oder Monument selbst liegende »historische Autonomie«<sup>13)</sup> (Emilio Betti). Die kritischen Äußerungen Bettis zu der Hermeneutik Gadamers in ihrer ersten Form heben dies letzte besonders hervor<sup>14)</sup>. Uns scheint die Bedeutung dieser Kontroverse darin zu liegen, auf eine unendliche Aufgabe aufmerksam gemacht zu haben, die in dem nie zur Ruhe kommenden Vergleichen und Abwägen zwischen historischer Gegebenheit und immer neuer Interpretation besteht.

Aus verschiedenen Gründen kommt diese Aufgabe nie an ein Ende. Durch den immer neuen Wechsel des Verstehenshorizontes ergeben sich neue Perspektiven der Interpretation – ein unendlicher Prozeß! Aber auch die Sache selbst in ihrer historischen Autonomie fordert eine nie endende Bemühung der Erkenntnis heraus. Welcher Historiker würde nicht seinen ganzen Ehrgeiz darein setzen, das historische Faktum, dem seine Forschungsarbeit gilt, in seiner Tatsächlichkeit aufzuzeigen? Dabei erleben wir doch ständig die größte Verschiedenheit der Urteile, nicht über die Deutung der Geschichte für unsere Existenz, sondern über die historische Bedeutung des Tatbestandes in der Vergangenheit selbst<sup>15)</sup>. Auch das Verstehen, das nicht auf Existenzerhellung der Gegenwart ausgeht, ist ein nie endendes Bemühen.

Interpretation ist schließlich eine Weise der Erkenntnisbemühung, bei der die zum Erkennen und Aussagen benutzten Kategorien entscheidend das Ergebnis bestimmen. Bevor wir uns einigen Einzelaufgaben eines Versuches einer Kategorialanalyse zuwenden, soll hier das Verhältnis von philosophischen und theologischen Kategorien wenigstens kurz in den Blick genommen werden.

---

<sup>13)</sup> Dies geht besonders aus Gadamers Ausführungen über die Bindung des christlichen Predigers an die Autorität des Wortes hervor; vgl. a.a.O. 313.

<sup>14)</sup> Vgl. Emilio Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften*. In: *Philosophie und Geschichte* H.78/79, Tübingen 1962, bes. 38–52.

<sup>15)</sup> Vgl. dazu die Bemerkungen von Emilio Betti zu der Unterscheidung von Bedeutung und Deutung eines historischen Faktums, a.a.O.

## II

*Philosophische und theologische Rede*

Schon sehr früh hat die christliche Theologie Aussageweisen und Denkmodelle des natürlichen Denkens aufgegriffen und zur Reflexion der Glaubensinhalte benutzt. Dieses »Aggiornamento« war oft begleitet oder gefolgt von kritischen Stimmen, die eine Verfremdung des Glaubens durch »heidnisches« Denken befürchteten. So erhob neben Klemens von Alexandrien, der an dem hellenistischen Paideia-Begriff die Nachfolge Christi seinen griechischen Zeitgenossen aufzeigte, ein Tertullian seine Stimme für ein autonomes Glaubensverständnis<sup>16</sup>). Die Einbeziehung der aristotelischen Philosophie in die Theologie durch Thomas von Aquin stieß auf die heftige Gegenwehr der konservativen Theologen aus dem augustinistischen Lager, die 1277 ihren Ausdruck in dem Verurteilungsdekret des Erzbischofs von Paris, Stephan Tempier, fand<sup>17</sup>), dem ein Monat später ein gleicher Schritt des Erzbischofs von London, Robert Kilwardby, folgte. Der schärfste Einspruch gegen die philosophische Vermittlung von Glaubenswahrheiten kam schließlich von den Reformatoren, unter denen Calvin die Stellungnahme theoretisch am klarsten formulierte<sup>18</sup>). Reformatorische Theologie wendet sich »gegen jedes Verständlichmachen« der biblischen Katego-

<sup>16</sup>) Für den Versuch einer frühchristlichen Begegnung von Philosophie und Glauben verweise ich auf die mit zahlreichen Quellenbelegen ausgestattete und im Urteil sehr abgewogene Arbeit von Johannes Bernard, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien, Apologetik als Entfaltung der Theologie*. In: *Erfurter Theologische Studien*, Band 21, Leipzig 1968.

<sup>17</sup>) Zu diesem Ereignis und seiner theologiegeschichtlichen Bedeutung vgl. Fernand Van Steenberghen, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, London-Toronto-Paris (Nelson) 1955, 100–106.

<sup>18</sup>) Langdon Gilkey zitiert in seinem Bericht: *Tendenzen in der protestantischen Apologetik*: (Concilium 5 (1969) 472–486) zwei Stellen aus Calvin, die hier wiedergegeben werden sollen: »Daraus geht hervor, daß der Menschengestalt zu allen Zeiten sozusagen eine Werkstatt von Götzenbildern gewesen ist. . . . Es ist tatsächlich so: der Menschengestalt, voll Hochmut und Vermessenheit, wagt, sich einen Gott nach seinem Fassungsvermögen auszudenken, und weil er von Schwachsinnigkeit befallen, ja von scheußlicher Unwissenheit umhüllt ist, so erfaßt er in Wirklichkeit an Gottes Statt ein nichtiges Ding, ja ein eitles Gespenst« (Unterricht in der christlichen Religion, übers. von O. Weber (Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1963) I, 11,8, S. 45).

»Denn ich bin der Meinung, wir sollten beim Reden über Gott nicht weniger Ehr-

rien in gewöhnlichen Begriffen, da sie befürchtet, sie könnten von den Idolatrien der Philosophie angesteckt werden«<sup>19)</sup>.

Das Bemühen, die Glaubensreflexion den Menschen mit Hilfe philosophischer Kategorien verständlich zu machen, stößt immer wieder auf den Protest derjenigen Theologen, die eine Verfremdung der Theologie durch die Philosophie befürchten. Dies ist bis zur Gegenwart zu beobachten. Die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie innerhalb des christlichen Offenbarungsglaubens ist so alt wie die Theologie selbst. Hier sollen nicht die zahllosen Erörterungen dieser Frage um eine neue vermehrt werden. Wir möchten vielmehr einen Begriff ins Spiel bringen, der vielleicht geeignet ist, die ganze Frage unter einem anderen Aspekt zu sehen. Wir meinen den Begriff der »Vermittlung«. Seinen Ort in der Theologie erkennt man unter folgenden drei Gesichtspunkten: Erstens: Philosophie hat für die Theologie eine Vermittlungsfunktion zwischen dem Offenbarungsmysterium und dem menschlichen Erkennen wie der Weise seines Verstehens. Zweitens: Damit zeigt sich indirekt die Verschiedenheit zwischen Offenbarungsgeheimnis und menschlichem Verstehen. Drittens: Die Eigenart der Vermittlung setzt eine mögliche Übereinstimmung zwischen dem göttlichen Geheimnis und dem menschlichen Verstehen voraus.

Alle drei Sätze müssen dem Bewußtsein stets zusammen gegenwärtig sein. Die Vermittlungsfunktion der Philosophie ist eine unentbehrliche Brücke zum Verständnis der Offenbarung durch den Menschen in den verschiedenen Zeiten der Geschichte. Dem Einwand, die Hl. Schrift bringe sich selbst zum Reden und damit zum Verstehen, läßt sich entgegenhalten, daß diese selbe Hl. Schrift in der Sprache und im Verstehenshorizont ihrer Zeit redet. Die ganze emsige theologische Arbeit der

---

furcht walten lassen als beim Denken. Denn was wir von uns selbst aus denken, ist töricht, und was wir dann aussprechen, ist unpassend. Wir müssen vielmehr ein gewisses Maß halten, und aus der Schrift ist eine sichere Regel für Denken und Reden zu entnehmen, nach der sich alles Sinnen unseres Geistes und alles Reden unseres Mundes zu richten hat. Aber was verbietet uns denn, mit klaren Worten zu entfalten, was in der Schrift für unser Fassungsvermögen schwierig und verwickelt ist, wobei freilich solche Auslegung nur in Ehrfurcht und Glauben der Wahrheit der Schrift selber dienstbar sein und in Zurückhaltung und Bescheidenheit geübt werden muß, auch nur beim rechten Anlaß zur Verwendung kommen darf« (ebd. I,13,3, S. 55f).

<sup>19)</sup> Vgl. Gilkey a.a.O. 472.

Exegeten an der Erhellung dieses Verstehenshorizonts, zu dem ja nicht zuletzt auch die Sprache (mit ihren im Hebräischen oder Griechischen je eigenen Formen) gehört, ist ein Zeugnis für die Tatsache. In der Gegenwart mehren sich die Anzeichen, daß *die biblische Form der Kundgabe* des Gotteswortes für den Menschen der Gegenwart auf immer größere Verstehensschwierigkeiten stößt.

Davon zu unterscheiden ist allerdings der andersartige Inhalt des Gotteswortes. Seine Weisheit hat die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht, wie es in den ersten drei Kapiteln des ersten Korintherbriefes in drastischen Worten gesagt wird. Auch hier hat die Philosophie eine Vermittler-Aufgabe entfernterer Art. Sie kann helfen, die autonomen Denkwürfe der »Philosophen« so aufzuweisen, daß in der Gegenüberstellung zur Offenbarung die Eigenart und Eigengesetzlichkeit des Gotteswortes deutlich wird. Die Lehrtätigkeit des hl. Augustinus, besonders seine Predigten, bieten ein eindrucksvolles Beispiel dafür. Als Bischof wird für ihn die Hl. Schrift zur Quelle der »Weisheit«, die es nun zu verkünden gilt, in der er geistig lebt und aus der er wirkt. Die philosophische Bildung hatte ihm aber jenes Weltverständnis vermittelt, das nun seinem Wort eine besondere Aktualität verleiht und ihn befähigte, die Menschen seiner Zeit an ihrem geistigen Ort abzuholen, um sie geistig in dem so ganz anderen Reiche Gottes anzusiedeln. Zahlreich sind die Beispiele in seinen Schriften, wo er den Unterschied christlichen Glaubens und Lebens zu heidnischer Philosophie und Weltweisheit hervorhebt. Augustinus ist nicht nur der Vermittler zwischen der geistigen Welt der Antike und dem christlichen Glauben, er ist vor allem der Herold der neuen Botschaft, deren unvergleichliche Neuheit er selbst nach den Erfahrungen eines langen philosophischen Bildungsweges gefunden hatte.

Aus diesen Erfahrungen war ihm allerdings eine bleibende Erkenntnis erwachsen. Sie betrifft die geheimnisvolle Bedeutung des Wortes für das erkennende Sein und Leben des menschlichen Geistes. Die Ideen über das gesprochene und rein mentale Wort, das keiner Sprache bedarf<sup>20)</sup>, erwiesen sich für Augustinus verwandt und hilfreich für eine Reflexion über das »Wort« Gottes und seinen Anspruch an den

---

<sup>20)</sup> Vgl. Augustinus, De trin. XV c.1 n.1 (PL 42,1057); c.11, n.20 (1071ff).

menschlichen Geist. Wo immer sich eine Glaubensverkündigung vornehmlich im Wort vollzieht, kann die natürliche, philosophische Reflexion über die Vermittlungsfunktion der menschlichen »Rede« nicht übergangen werden. Sie wird die formale wie die inhaltliche Seite einbeziehen müssen.

Diese drei Überlegungen führen zu einem wichtigen Ergebnis. Die Worte, Begriffe und Zeichen, die im Raum des Glaubens und der Theologie verwendet werden, erhalten schon durch diese Anwendung eine eigene Bedeutung. Ihr ursprünglicher Sinn wird dabei nicht völlig verändert. Sie werden aber in einem neuen Sinnzusammenhang verwendet, der ihre Bedeutung wandelt.

Die Möglichkeit einer theologischen Sprache, in der doch außer wenigen vom Glauben spezifisch geprägten Begriffen wie »Gott«, »Heil«, »Sakrament«, Erlösung«, »Verheißung«, die meisten Worte aus der im natürlichen Gebrauch verwendeten Redeweise entstammen, beruht nicht nur auf dem Analogiecharakter des »Natürlichen« zum »Übernatürlichen«, sondern auch auf einer allgemeinen Eigenschaft der Sprache selbst, nämlich auf ihrer Uneindeutigkeit. Die Klage über die Ungenauigkeit des menschlichen Wortes, ein schier unüberwindliches Hemmnis für Daten verarbeitende Maschinen und Übersetzungsmaschinen, hat ihre Bedeutung hauptsächlich und fast allein in der technischen Welt. Der Sprachwissenschaftler und Sprachphilosoph denkt mit Recht anders. Gerade in der Uneindeutigkeit des sprachlichen Systems sieht er »entscheidende Möglichkeiten für den Ausbau und für die Entwicklung der Sprache«<sup>21)</sup>. Man spricht nicht nur von einer semantischen, sondern auch von einer subsemantischen Funktion des Wortes. Die letzte gründet auf einer gewissen Weite des Wortes, die es geeignet macht, auch über den anscheinend streng festgelegten Sinn hinaus für neue Bedeutungen offen zu sein. Verwirklicht werden kann diese Funktion eines Wortes nur im Sinnzusammenhang eines Satzes oder einer Rede<sup>22)</sup>.

---

<sup>21)</sup> Vgl. Heinz Rupp, *Sprache in unserer Zeit*, in: Rudolf W. Meyer (Herausg.), *Das Problem des Fortschritts – heute*. Darmstadt 1969, 271–292; 291.

<sup>22)</sup> Eine Darstellung dieses Phänomens der Definierung des Wortes finden wir auch bei Eberhard Simons/Konrad Hecker, *Theologisches Verstehen*, Düsseldorf 1969, 68–75.

Betrachten wir die Funktion der Wörter! Sie werden formal aufgliedert in gewisse Wortarten, deren Inhaltsvolumen verschieden ist. »Adjektive, Substantive und Verben repräsentieren stärkere, intensivere Inhalte als Artikel, Konjunktionen, Präpositionen, Partikel«<sup>23)</sup>. Der Verfasser, aus dessen Artikel wir hier zitieren, fügt hinzu: »Die Inhalte, die mit den einzelnen Wörtern verbunden sind, sind in den allermeisten Fällen nicht eindeutig. Das heißt: neben die allgemeinen Inhalte der Wörter schieben sich sogenannte subsemantische Phänomene, die von Wertvorstellungen geprägt, von Gefühlen, Empfindungen und ähnlichem mitbestimmt sind. Aber selbst wenn man diese subsemantischen Phänomene außer acht läßt, sind die Wortinhalte im allgemeinen, abgesehen von ganz bestimmten Wortgruppen, nicht präzisiert«<sup>24)</sup>.

Nun haben aber gerade die von der Theologie aus der Philosophie entlehnten Worte an sich eine unbestimmte Bedeutung, die sich aus ihrem hohen Abstraktionsgrad ergibt. Wir möchten an dem Begriff der Substanz veranschaulichen, was wir meinen. Bei zwei zentralen Lehren des Glaubens erhielt er eine theologische Schlüsselstellung: in der Gotteslehre und in der Eucharistielehre. Obwohl der Begriff natürlich in einer abstrakten Definition präzisiert umrissen werden kann, macht er einen Bedeutungswandel durch, weil er an den beiden theologischen Orten jeweils in einem anderen Aussagegefüge auftritt. In der Gotteslehre dient er zur Bezeichnung des absoluten göttlichen Seins. In der Eucharistielehre steht er im Dienste der Darstellung jener einzigartigen Gegenwart des erhöhten Herrn. Sobald sich nun die theologische Rede auf die Analyse des sprachlichen Ausdrucksmittels versteift, mögen dabei auch die ontologischen Inhalte einbezogen werden, kommt es zu einer Einengung der Aussagemöglichkeiten. Dem theologischen Gebrauch des Substanzbegriffes in der Lehre von der Transsubstantiation liegt eine ganz bestimmte Aussageabsicht zugrunde: die präzise Darstellung der besonderen Gegenwartsweise des erhöhten Herrn in der Eucharistie. Schillebeeckx bemerkt dazu: »Denn es gibt auch die (nicht eucharistische) reale Gegenwart Christi in der Spendung des Wortes, es gibt die reale Gegenwart Christi in der versammelten Glaubensgemeinde ...

---

<sup>23)</sup> Vgl. Rupp. a.a.O. 275.

<sup>24)</sup> Vgl. a.a.O.

Nun ist es der Kirchenversammlung von Trient gerade darum zu tun, die spezifische Weise der eucharistischen ›realen Gegenwart‹ verteidigend zu bekennen. Das ist die Grundabsicht; von daher müssen die Kanones gelesen und gedeutet werden<sup>25</sup>).«

Diesem Versuch, die theologische Aussage des Tridentinums von der Aussageabsicht her zu deuten, liegen sprachtheoretische Grundsätze zugrunde, die deutlich erkennbar sind. Schillebeeckx weist darauf hin, daß sich die Konzils-Väter durchaus darüber im klaren waren, im Vergleich mit dem biblischen Text ein neues Wort zu gebrauchen, ähnlich wie es ihre Glaubensvorfahren einst mit dem Wort »homoousios« taten, um gegen den Arianismus die wahre Gottheit Christi zu verteidigen. Der Ausdruck »Transsubstantiation« war für die Väter des Tridentinums »eine Parteifahne des rechten Glaubens, ein Banner, das in der Situation des 16. Jahrhunderts den Unterschied zwischen der reformatorischen und der katholischen Eucharistie-Auffassung sehr treffend wiedergab.« Daran fügt Schillebeeckx die bemerkenswerte Erklärung: »Als solches gibt das Wort keinen Aufschluß: Es ist gedacht als eine Art Erkennungszeichen, an dem man die eigene Position in der Eucharistielehre unmittelbar klarmachen konnte<sup>26</sup>).«

Wir möchten von der anderen Seite her, die solchen Überlegungen nur mehr oder weniger unausgesprochen zugrunde liegt, nämlich von der Seite einer elementaren Wort- und Bedeutungslehre her zur Erwägung stellen, daß ein solcher theologischer Gebrauch eines ursprünglich philosophischen Begriffs auf der Bedeutungsbreite, der semantischen Ungenauigkeit des Wortes selbst beruht. Es wäre freilich ein großer Fehler, von dieser Feststellung her auf die Ungenauigkeit der Aussage zu schließen. Vielmehr gibt das Satz- und Aussagegefüge dem Wort seine eigentliche Bedeutung. Mit anderen Worten: Die Bedeutung ist abhängig von der Aussageabsicht und wird von dieser bestimmt. Wir vergessen heute, daß die Begriffe der klassischen Metaphysik eine viel geringere Präzision in ihrer Bedeutung hatten als die Begriffe der modernen Naturwissenschaft und Technik. Dies bedeutete aber keinen Mangel. Im Gegenteil! Gerade dadurch erhielten sie eine viel größere

<sup>25</sup>) Vgl. Edward Schillebeeckx, *Die eucharistische Gegenwart*, Leipzig o. J. S.29.

<sup>26</sup>) Vgl. a.a.O. 27f.

Variationsbreite ihrer Anwendungsmöglichkeit in den verschiedenen Aussagegefügen. Denken wir noch einmal an die beiden für den Substanzbegriff angeführten Beispiele. In der Gotteslehre zeigt der Begriff der »Substantia super omnem substantiam creatam« den Abstand des Schöpfers zum Geschöpf<sup>27</sup>). In der Eucharistielehre erhält er durch seine Verwendung im Begriff der Transsubstantiation eine Vermittlungsfunktion für die Veranschaulichung der Nähe Gottes.

Die theologische Aussage über das Mysterium der Eucharistie muß heute gewiß vielseitig und vielschichtig formuliert werden. Der Symbolcharakter( der auch im symbolhaften Verweisen der zwei Gestalten auf den Tod des Herrn wirksam wird), die gemeindeformende Kraft des Sakramentes, der eschatologische Bezug des Herrenmahles, der Mahlcharakter der Eucharistie müssen in ihrem inneren Zusammenhang zum Opfer und der auch damit zusammenhängenden Weise der sakramentalen Realpräsenz des erhöhten Herrn gesehen und verkündigt werden. Mit Recht weist Schillebeeckx auf diese Forderungen hin, die heut an die theologische Reflexion über die eucharistische Gegenwart gestellt werden<sup>28</sup>). Wir möchten aber zu bedenken geben, ob nicht gerade das neu erwachte Verständnis für den Zeichen- und Symbolcharakter des eucharistischen Geschehens in einer *grundsätzlichen* Nähe zu dem steht, was in der Theologie seit dem Hochmittelalter und in der Kirche seit dem Tridentinum mit dem Begriff der Transsubstantiation bezeichnet wurde. Beide »Modelle« theologischen Denkens, sowohl dasjenige des Symbols im Verständnis der fröhscholastischen Theologie<sup>29</sup>), als auch dasjenige der Transsubstantiation setzen einen theologischen Natur- und Schöpfungsbegriff voraus, der eine solche Realpräsenz Gottes (auch in der besonderen, inkarnatorischen Weise des Eucharistiegeheimnisses) überhaupt erst ermöglicht. Der Symbolismus der Fröhscholastik, wie wir ihn theologisch ausformuliert bei Scotus Eriugena finden, beruht auf dem Realcharakter, den die Deute-Fähigkeit der Geschöpfe auf den Schöpfer hin besitzt. Auch am Begriff des »Symbols« läßt sich der Bedeutungswandel eines Wortes studieren.

<sup>27</sup>) Vgl. Thomas Aq. I Sent.d.8 q.4 a.2 ad 1 (ed. Mandonnet 222).

<sup>28</sup>) Vgl. a.a.O. Kapitel 2, Teil III, S. 88–117.

<sup>29</sup>) Vgl. Fritz Hoffmann, Symbol und Begriff als Zeichen des Mysteriums. In: Albert Dänhardt (Herausg.) Theologisches Jahrbuch. Leipzig 1964, 221–231.

Heut ist dieser Begriff kontroverstheologisch belastet von der Sorge um die Auflösung der Realpräsenz Christi in der Eucharistie. Im Verständnis der Frühscholastik war der gleiche Begriff gleichsam »realitätsgeladen«. In diesem Bedeutungssinn befindet er sich dogmatisch in einer ungebrochenen Entsprechung zum Begriff der Transsubstantiation. Bei aller Anerkennung des ökumenischen Gedankens, der hinter den Versuchen einer neuen Formulierung der eucharistischen Gegenwart steht, muß auch die Frage aufgeworfen werden, ob die Absage des Tridentinums an die Lehre der Reformatoren nicht noch tiefere Hintergründe hatte, nämlich nicht nur ein anderes Verständnis von dem, was Christus mit diesem Geheimnis den Jüngern in besonderer Weise geben wollte, sondern auch von dem, was christlicher Glaube über Gott und Schöpfung überhaupt zu denken hat. In neuerer Zeit hat E. Schlink darauf hingewiesen, daß die Lehre von der Schöpfung in den lutherischen Bekenntnisschriften keine eigentliche Entfaltung gefunden hat<sup>30</sup>). Das lutherische Bekenntnis kann den Menschen nicht anders denn als »Geschöpf und völlig verderbt zugleich« sehen. Gewiß hat die theologische Begrifflichkeit reinlich zwischen der Gott allein zukommenden Schöpfung und der dem Teufel allein zuzuschreibenden Verderbung der Natur unterschieden. Schlink bemerkt aber dazu: »Zugleich ist deutlich, daß dies alles nur eine begriffliche Unterscheidung ist, in keiner Weise aber eine empirische. Indem die Konkordienformel Geschöpflichkeit und Sünde begrifflich scheidet und sogar sagt, daß dieser Unterschied »leichtlich zu erkennen« (Ep.I,7) ist, sagt sie zugleich, »daß die Natur und solche Verderbung der Natur niemand voneinander scheiden könne denn allein Gott« (Ep.I,10). Damit wird am gefallen Menschen jede empirische Grenzziehung zwischen Schöpfung und Sünde oder gar zwischen dem, was noch ursprüngliche Schöpfung, und dem, was bereits Verderbung derselben ist, ausdrücklich und für diese Zeit der Sünde und des Todes endgültig untersagt<sup>31</sup>).« In einem solchen Welt- und Schöpfungsverständnis ist für eine Realpräsenz des erhöhten Herrn im Sinne der Transsubstantiationslehre kein Platz. Gerade bei diesem Sakrament kommt es mehr als

---

<sup>30</sup>) Vgl. Edmund Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Berlin 1954, 43–50.

<sup>31</sup>) Vgl. a.a.O. 50.

bei jedem anderen auf den empirischen Vollzug und die ihn tragende und begleitende geistige Erfahrung an. Im lutherischen Verständnis baut die Erfahrung der Realpräsenz des Herrn *allein* auf dem Zuspruch, der durch das Wort kommt, der zwar Heilszuversicht, aber keine Transsubstanziierung der Natur bewirkt, die ja bis zur Erfüllung in der Parusie unter dem Zorn Gottes steht.

Hier liegen die tiefsten Unterschiede zwischen katholischem und reformatorischem Denken bis zum heutigen Tag, die echter Ökumenismus nicht übersehen darf. Nicht nur aus Verantwortung gegenüber der Wahrheit, sondern auch aus der Sorge heraus, das jeweils Eigene des Gottes- und Weltverständnisses im katholischen und im evangelischen Bekenntnis zu nivellieren. Der Gegensatz zwischen Gott und Welt, wie er im reformatorischen Bekenntnis besonders scharf zur Geltung gebracht wird, hat *auch* eine kritische Aufgabe gegenüber jener Gefahr, die in der »Spannung zwischen theologischer Inkarnation und Desinkarnation« (Schillebeeckx) lauert. (Mit »Inkarnation« soll das Eingehen des göttlichen Geheimnisses in das Humanum bezeichnet werden, mit »Desinkarnation« die absolute Differenz zwischen Gott und Mensch. Beide Ausdrücke werden dabei nicht in unmittelbarer Bezeichnungsweise, die auf den Sachverhalt zielte, gebraucht, sondern mehr im Sinne einer je verschiedenen Weise der theologischen Reflexion.) Eine Theologie, die den Gedanken der Inkarnation überzieht, kann auch der Gefahr der Rationalisierung und einer unerlaubten Humanisierung ausgesetzt sein, wie das entgegengesetzte Extrem in einen sogenannten »Evangelismus« abgleiten kann, der nur einen Blick für das Mysterium und für die »Torheit des Glaubens« hat. Beide Extreme führen zur Zerstörung des Evangeliums. »Und wie auf der sittlichen Ebene des menschlichen Lebens das harmonische Verhältnis zwischen Natur und Übernatur nicht eine »Gegebenheit« ist, sondern eine Aufgabe voller Konflikte und Risiken, so kommt auch auf der Ebene des theologischen Denkens das harmonische Verhältnis zwischen dem Inkarnations- und dem Desinkarnationsdrang nur im dramatischen Spannungsspiel zustande, in Konflikten und Polemiken, zwischen scharfen Verurteilungen und herrlichen Synthesen<sup>32)</sup>.«

<sup>32)</sup> Vgl. Edward Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie*, Mainz 1965, 130f.

## III

*Der Dienstcharakter des theologischen Begriffes*

Der vorige Abschnitt könnte leicht den Eindruck hervorrufen, als wollten wir in die gegenwärtige Erörterung theologischer *Sachprobleme* eintreten. Dies ist aber keineswegs hier beabsichtigt. Sie dienen nur der Analyse der theologischen *Aussageproblematik*. Ein erstes Ergebnis dürfen wir in der Feststellung sehen, wie sehr in der theologischen Aussage der Begriff, das Wort von der theologischen Sache her, über die geredet wird, seine Bedeutung erhält. Wir sagten: Diese Möglichkeit beruht auf der Variationsbreite der Wortbedeutung überhaupt, auf einer gewissen Unschärfe des einzelnen Wortes. Um nicht mißverstanden zu werden, sei sofort hinzugefügt, daß aus diesem Phänomen keinesfalls eine Art von Unschärfe oder Ungenauigkeit oder ein allgemeiner Relativismus der theologischen Aussage oder gar der Glaubenssätze überhaupt gefolgert werden darf. Auf keinem Gebiet ist die Forderung, möglichst genau zu formulieren, wichtiger als auf dem der Theologie. Jedoch erhält das Wort seine Präzision erst im Ganzen eine Sinngefüges.

Wir wollen an zwei Beispielen erläutern, was damit gemeint ist. Das erste entnehmen wir der scholastischen Theologie des 14. Jhdts., die gerade infolge des ausgiebigen Gebrauches, den sie von der Logik machte, nicht im Rufe steht, die Präzision der Aussage zugunsten einer emotionalen, ad hominem gemeinten Redeweise vernachlässigt zu haben. Wir meinen den Grundsatz scholastischer Aussagetechnik, wonach Wort und Satz der Aussageabsicht und damit der Sache, auf die sich die Aussage richtet, zu dienen haben. Ich nenne nur zwei Stellen, von denen die eine einem Ockhamgegner, die andere einem Magister, der Ockhams Konzeptualismus mindestens nahestand, wenn nicht gar vorwegnahm, entnommen ist. Der erste Text findet sich in der »Anklageschrift« des Oxforder Magisters Johannes Lutterell, die dieser gegen Wilhelm Ockham verfaßt hatte und wohl 1323 dem Papst Johannes XXII persönlich in Avignon überreichte. Sie setzt sich besonders ausführlich mit der Erkenntnislehre Ockhams auseinander. Im vierten Artikel dieser Schrift wird das schwierige Problem der zweiten Intentionen und ihres Verhältnisses zu den ersten Intentionen und den Din-

gen behandelt. Der Verfasser fragt: Kommt »Ausgesagt-werden«, »Definiert-werden« den zweiten Intentionen oder den Dingen selbst zu? Sind es reale oder intentionale Akzidentien? Können Aussage-Operationen, die mit Sachen und Sachverhalten vorgenommen werden, von diesen selbst (als deren Akzidentien, als an ihnen vollzogen) aufgefaßt werden, wenigstens in einer Art von »äußeren Bezeichnungsweise«? Lutterell bejaht dies und verbindet damit den Hinweis, daß für den Ausdruck einer solchen Bezeichnungsweise eine »Umschreibung« gebraucht oder mit Hilfe der philosophischen Regeln *neue Namen gebildet* werden müssen<sup>33</sup>). Wir dürfen darin auch ein Zeugnis der philosophischen Stilkunst sehen. Es steht auf dem Grundsatz, daß die Aussagetechnik von der Sache selbst, auf die sich richtet, bestimmt oder beeinflußt wird und daher einen geschulten Umgang mit den Regeln des philosophischen Denkens erfordert.

Der zweite Text spricht diesen Grundsatz ganz deutlich aus. Er liegt zeitlich vor dem hier zuerst genannten und ist dem Sentenzenkommentar des Petrus Aureoli entnommen. Wiederum geht es um ein Erkenntnisproblem, nämlich die Unterscheidung von intuitiver und abstraktiver Erkenntnis, wobei sich Aureoli der Lehre des Duns Scotus entgegenstellt. Die Frage als solche hat ihre Bedeutung in der theologischen Erkenntnislehre und in der Lehre von der mystischen und der seligen Schau Gottes. Uns interessiert hier die das Formale betreffende Bemerkung des Aureoli: Die intuitive Erkenntnis sei schwer zu kennzeichnen, am meisten wegen des Mangels geeigneter Namen! Die Philosophie aber lehre uns, Worte zu bilden, sodaß nicht die Sache dem Wort, sondern das Wort der Sache diene<sup>34</sup>). Diese Bemerkung steht im Text in

---

<sup>33</sup>) Vgl. *Johannis Lutterellis libellus contra doctrinam Guilelmi Occam*, Art.IV, n.40. In: Fritz Hoffmann, *Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell*, Leipzig 1959, 23f: *Et sicut accidens reale denominatione intrinseca praedicatur, ita accidens tale denominatione extrinseca, sive ad talem denominationem faciendam nomina sunt imposita sive per circumlocutionem fieri debeat, aut ubi nomina non sunt imposita, si oporteat, philosophica licentia sunt fingenda.*

<sup>34</sup>) Vgl. *Petrus Aureoli, I Sent. Prooem. q.2* (ed. Eligius M. Buytaert O.F.M., *Franciscan Institute Publications, Text Series No.3*, Louvain – Paderborn 1953, n. 103, S.204): *Est igitur intuitiva notitia valde difficilis ad notificandum, et maxime propter penuriam nominum propriorum. Et idcirco, auctoritate philosophica quae fingere verba docet, ut non sermoni res, sed rei sit sermo subiectus . . .*

einem Nebensatz, mit dem Aureoli seine Antwort einleitet. Wir beschließen mit ihm das Zitat, da er für unsere Absicht genügt.

Nach diesen zwei Texten aus der Scholastik wenden wir uns dem Beispiel zu, das der lutherischen Theologie entnommen ist. Wir finden es an der schon zitierten Stelle in der Studie von Edmund Schlink über die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. Die Anwendung der aristotelischen Begriffe von Substanz und Akzidenz auf das Verhältnis von Natur als »Wesen« und Natur als »Art« (verderbt durch die Sünde) veranlaßte Schlink zu einer feinsinnigen Bemerkung, die wir hier wegen ihrer aussagetechnischen Bedeutung für die theologische Rede in vollem Wortlaut wiedergeben wollen. Was Schlink hier zu der Rolle des philosophischen Begriffs sagt, ist darum von besonderem Gewicht, weil es aus einer eher skeptischen Einstellung zur Philosophie kommt, die letzten Endes auf dem Fundament der lutherischen Kritik an der Philosophie beruht. Der Text lautet: »Man kann mit Recht fragen, ob es geschickt war, eine philosophiegeschichtlich so belastete und vieldeutige Begrifflichkeit in die Erörterung des Verhältnisses von Schöpfung und Sünde hineinzunehmen . . . Indessen ist diese Frage nicht dogmatisch entscheidend, vielmehr muß vor allem gefragt werden, wie die Konkordienformel diese Begriffe inhaltlich bestimmt und ob sie etwa mit ihnen die kirchliche Lehre von Schöpfung und Sünde der Philosophie preisgegeben hat. Da alle theologischen Worte früher oder später der profanen Sprache entnommen sind, ist ja nicht ihre Herkunft entscheidend, sondern die inhaltliche Durchbrechung ihrer profanen Bedeutung und ihre Neubestimmung im Dienst der Bezeugung von Gottes Offenbarung. Offensichtlich ging es aber in dem flacianischen Streit gerade um die theologische Durchbrechung der philosophischen Begrifflichkeit. Wenn Flacius gegen Strigels Bezeichnung der Sünde als Akzidenz kämpfte, so kämpfte er gegen eine Unterschätzung der Erbsünde im Sinne des aristotelischen Akzidenz-Begriffs. Wenn die Konkordienformel wiederum die flacianische Bezeichnung der Sünde als Substanz ablehnte, so fürchtete sie ebenso ein Verständnis von Substanz im außerbiblischen Sinn, das in der Tat auf eine Art Manichäismus herausgekommen wäre, und wenn sie dann, ohne Strigel recht zu geben, die Geschöpflichkeit als Substanz und die Erbsünde als Akzidenz bezeichnete, so bedeuten nunmehr beide Begriffe etwas völlig

anderes als in der aristotelischen Schulsprache; sie sind als philosophische Begriffe vom Gegenstand der theologischen Aussagen her durchbrochen und theologisch neu bestimmt<sup>35</sup>).« Vielleicht wird man aber diesen Darlegungen einen Hinweis hinzufügen müssen: Die der Philosophie entnommenen Begriffe müssen natürlich ihre Grundbedeutung bewahren; sonst wären sie beliebig austauschbar. Sie werden aber benutzt, weil sie dem Theologen als geeignet erscheinen, in bestimmten Aussagen zutreffend gebraucht zu werden. Was Schlink als »Durchbrechung« der philosophischen Begrifflichkeit bezeichnet, dürfte zutreffender als neue Sinngebung verstanden werden, die jedem Profanbegriff widerfährt, sobald er in die theologische Rede einzieht. Parallelerscheinungen gibt es auch innerhalb der Philosophie selbst. Denken wir nur an den Gebrauch des Begriffes »Existenz« in der Scholastik und in der Existenzphilosophie der Gegenwart. Immer muß eine ursprüngliche oder vereinbarte Begriffsbedeutung vorausgesetzt werden; sonst gäbe es weder einen Dialog noch eine Verständigung zwischen den verschiedenen Denkrichtungen. Jedoch ist kein Wort von einer absoluten Eindeutigkeit; dies ermöglicht seine Verwendung in den verschiedensten Denk- und Aussagegefügen.

Das Wort wird somit innerhalb der theologischen Rede in den Dienst eines bestimmten Sinngefüges genommen. Dieser »Sinn« ist es, der das Wort kategorial bestimmt. Theologische Rede kann – um nur Beispiele zu nennen – ihre Sinngebung auf das von Gott gewirkte Heil des Menschen haben. In dieser Sinngebung gibt es viele Variationen: heilsgeschichtlich, gesellschaftlich, individuell. Das Hauptthema »Gnade« (gnädiges Handeln Gottes in der Kraft des Heiligen Geistes) kann sich so in der Erlösungslehre, in der Lehre von der Kirche, in der Lehre von Fall und Gnade variieren. Bei diesen Überlegungen geht es uns nicht um die Darstellung eines elementaren Einteilungsschemas für die einzelnen theologischen Sparten und Disziplinen, sondern um die hermeneutische Reflexion dieses Schemas.

Eine andere Sinngebung theologischer Rede besteht auf das Mysterium Gottes hin. Katholische Theologie fragt auch heute noch legitim nach dem Wesen Gottes. Zwar kann diese Frage in der Theologie nie-

---

<sup>35</sup>) Vgl. E. Schlink, a.a.O. 48, Anm.9.

mals mehr ohne den Bezug auf das durch die Geschichte vermittelte Verständnis der Glaubenssätze angegangen werden<sup>36)</sup>). Man wird sie heute auch nicht von der Frage nach dem Handeln Gottes für das Heil der Schöpfung isolieren können; dennoch bleibt ihr diese auf das Mysterium »Gott als Gott« gerichtete besondere Sinnsetzung, die nun die Eigenart der theologischen Rede innerhalb dieser Zielsetzung bestimmt.

#### IV

#### *Die Autonomie des Theologischen*

Die theologische Aussage kann auch durch außertheologische Modalitäten formaler oder inhaltlicher Art gesteuert werden. Formale Modi der theologischen Aussage sind etwa die entgegengesetzten Weisen von sachlich-feststellender Aussage und engagierter Rede. Man kann darüber streiten, ob die zweite Art mit dem Wissenschaftscharakter der Theologie vereinbar ist oder nicht. Tatsächlich finden wir sie heut in der Diktion vieler einflußreicher Werke und Schriften, die auf dem Büchermarkt in der Sparte der Theologie auftreten. Das Engagement verändert aber zweifellos die Darstellung eines Sachgehaltes. Die Linien werden, gewollt oder unbewußt, schärfer gezogen. Dadurch treten bestimmte Gegenstände stärker aus dem Bilde hervor und lenken den Blick von der Umgebung, in die sie eingeordnet sind, und von dem Zusammenhang dieser Einordnung ab. Sowohl die »kritische« wie die »ökumenische« Theologie sind zwei solcher Arten engagierten Redens.

Außertheologische Modalitäten inhaltlicher Art, die heut auf die theologische Rede einwirken, sind sehr zahlreich. Solche Einflüsse kommen von der gesellschaftlichen Entwicklung, von der Politik, von der Psychologie, der Entwicklung der Naturwissenschaft und der Technik. Wie die Theologie sich niemals von den philosophischen Denkwürfen isolieren konnte, so darf sie sich auch heute nicht die Fragen und Ansprüche, die von den »profanen« Wissenschaften und ihren Ergebnissen an sie gestellt werden, entziehen. Sie darf aber nicht diejenigen Regeln und Gesetze des Erkennens und des Aussagens preisgeben,

---

<sup>36)</sup> Vgl. E. Simons / K. Hecker, a.a.O.53.

die ihr nun einmal von der ihr eigens gestellten Aufgabe zubestimmt sind. Dies meinen wir mit der Autonomie des Theologischen, nicht etwa eine sich der »Welt« gegenüber verschließende Selbstherrlichkeit.

Damit kommen wir zu dem Versuch einer Antwort auf die in der Überschrift gestellte Frage. Wir möchten Zurückhaltung üben gegenüber der Feststellung bestimmter theologischer Kategorien, als ob die theologische Rede inhaltlich von bestimmten Begriffen geprägt ist, die ähnlich wie die philosophische Kategorientafel ein Schema abgeben, das als »Matrix« alle theologischen Aussagen umfaßt. Theologisch reden heißt: theologisch richtig reden. Dieser banal klingende Satz spricht keine Selbstverständlichkeit aus. Er besagt zuerst einmal, daß sich die theologische Aussage grundsätzlich auf Gott und die »göttlichen Dinge« und all das, was sich zwischen Gott und Mensch abspielt, zu richten hat.

Man wird vielleicht darauf hinweisen, wie schon im Verständnis dessen, was Gott und »göttliche Dinge« sind, die Meinungen auseinander gehen. Feuerbach habe seine Philosophie als Theologie bezeichnet, obwohl sie doch im Grunde eine Anthropologie sei. Auch für Dorothee Sölle werde Christus zum Herold und Beispiel wahrer, erlöster Menschlichkeit, wobei Erlösung vorwiegend in einem weltimmanenten Sinne verstanden wird. Gerade im Hinblick auf diese Beispiele, die einen Trend moderner »Theologie« bestimmen, wird man fragen müssen, ob solches Reden sich mit Recht noch als theologisch bezeichnen darf oder ob hier das Theologische nicht kategorial verfälscht wird. Wir möchten diese Vermutung nicht ohne Argumente in den Raum stellen. Kategorien werden vom Aussagebereich her bestimmt. Aristoteles gewann sie aus einer ontologischen Analyse des Seins der seienden Dinge. Kants Kategorientafel stammt aus den Urteilklassen. Dies entspricht dem transzendentalen Grundansatz seiner Philosophie. Jede Analyse von Erkenntnis- und Aussageweise setzt bei inhaltlichen oder formalen Vorgegebenheiten an. Diese sind aber in der Theologie nicht *zuerst* der Mensch und *zuerst* die Welt. So sehr auch die Theologie der Gegenwart an diese Gegebenheiten anknüpfen und sie mitten in ihr Denken und Reden über die Glaubensgeheimnisse hineinnehmen muß, so wird doch alles theologische Reden über die Dinge und Probleme der Welt der Eigenart des »Theologischen« verpflichtet bleiben, oder es wird aufhö-

ren, Theologie zu sein. Die Sauberkeit und Gewissenhaftigkeit der wissenschaftlichen Rede verlangt in diesem Punkte eine klare Entscheidung.

## V

## »Abstrakte« und »engagierte« Theologie.

Vielleicht wird mancher aus den vorhergehenden Zeilen ein Votum für eine Theologie entnehmen, die sich mehr dem traditionellen Vollzug dieser Disziplin verbunden weiß, als sie sich von den Fragen und Forderungen beunruhigt fühlt, die von der Welt von heute an sie herangetragen werden. Heft 11 *Concilium* 1970 mit dem Thema »Hoffnung« stellt ein eindringliches Zeugnis für eine geforderte Theologie dar, gefordert von der revolutionären Unruhe der Gegenwart, die alle Gebiete des Lebens ergriffen hat. Der Bericht von Jan Peters über die Black Theology zeigt diese beunruhigte, zur Tat gerufene Theologie an dem besonders harten und aufregenden Beispiel der Rassengegensätze<sup>37)</sup>. In diesem Artikel steht auch der Satz: »Theologie kann nicht mehr als fester Orientierungspunkt in der Landschaft verstanden werden, von dem aus man die Umgebung und ihre Bedeutung erkennen kann; sie muß eher nach ihrer Wirksamkeit mit Bezug auf die sich vollziehenden Prozesse befragt werden<sup>38)</sup>.« Natürlich steht im Hintergrund dieser Theologie das Urteil, das Karl Marx einer abstrakt theoretischen Interpretation in seiner 11. These über Feuerbach gesprochen hat und auf das an einer früheren Stelle im gleichen Heft des *Concilium*<sup>39)</sup> hingewiesen wird: »Die Philosophen haben die Wirklichkeit nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern.« Man wird aber auch nicht übersehen dürfen, daß die Weltsituation selbst (sit venia verbi!) die Theologie der Neuzeit aufgeschreckt hat, weil sie jeden Menschen aufschrecken muß, der sie verantwortlich reflektierend

<sup>37)</sup> Vgl. *Concilium* 6 (1970) 651–656.

<sup>38)</sup> Vgl. a.a.O. 655.

<sup>39)</sup> Vgl. a.a.O. 646 (in dem Beitrag von Ferdinand Kerstins, Die zeitgenössische Theologie der Hoffnung in Deutschland. Eine kritische Bibliographie; a.a.O. 646–650).

– von welcher Warte auch immer – wahrnimmt. Der Theologe müßte dabei einer besonders harten Betroffenheit ausgesetzt sein.

Dieses Engagement soll hier gar nicht bekämpft werden. Im Gegenteil! Es erfordert vom Theologen, seine Überlegungen und Antworten besonders sorgfältig auf ihre theologische Wahrheit zu prüfen, damit die Theologie nicht zu einem kurzatmigen Knecht bestimmter Zeitströmungen wird und dadurch eine Verfälschung erfährt. Wer sehr dicht an einem Phänomen daran sitzt, muß sich der Gefahr bewußt sein, den Überblick und den Sinn für das Ganze einzubüßen. Jan Peters weist in dem zitierten Bericht über die Black Theology auf solche Irrwege in der theologischen Beurteilung eines Zeitphänomens hin, die es auf beiden Seiten gab: bei Weiß und bei Schwarz: »Es gab einen weißen religiösen Paternalismus und einen schwarzen religiösen Servilismus. Der Glaube, daß Gott der Vater sei, wurde von diesem religiösen Paternalismus befleckt; und die Überzeugung, daß der Sohn auch der Leidensknecht sei, wird vom religiösen Servilismus befleckt«. Gesellschaftlich bedingte Stimmungen und Urteile fanden ihren Ausdruck oder ihre Entsprechungen in theologischen Aussagen oder in einer theologisch beeinflussten Dichtkunst, wie einigen der Neger-Spirituals. Im Ganzen sind diese Gesänge allerdings ein Zeugnis für die unerhörte Kraft irdischer und religiöser Hoffnung, die den versklavten Schwarzen aus der Bibel zukam<sup>40</sup>). Der Überdruß an einer sachlich-strengen Theologie kann zum Mißbrauch der Theologie als Ideologie führen.

Andererseits hat die Theologiegeschichte gezeigt, daß die Geistesituation der Menschheit in den verschiedenen Epochen eine Reflexion des Glaubens erfordert, bei der um des Glaubens willen neue Synthesen mit dem zeitgenössischen Denken gewagt werden müssen. Dabei kann es durchaus zu Spannungen zwischen der Theologie und dem Lehramt kommen, wie dies etwa beim Eindringen des Aristotelismus in die Theologie des 13. Jhdts. der Fall war. »Sobald sich aber die Erneuerungsversuche mit der nötigen Umsicht und wissenschaftlichen Präzision anzeigen und sogar schon ihre Fruchtbarkeit zu erweisen beginnen, wird die kirchliche Beurteilung immer offener. So sehen wir den-

---

<sup>40</sup>) Vgl. Theo Lehmann, Ein Hoffnungsschrei: Die Negro Spirituals. In: Concilium, a.a.O. 657–660.

selben Papst Gregor IX, der im Jahre 1228 eine ernste Mahnung an die modernen Pariser Magister in der Theologie richtete, im Jahre 1231 schon milder über die Mode des »aristotelischen Modernismus« jener Zeit urteilen<sup>41</sup>).« Eine »mit der nötigen Umsicht und wissenschaftlichen Präzision« geführte Theologie erfüllt in der Kirche eine unablösbare Aufgabe. Sie ist kritisch und fortschrittlich zugleich<sup>42</sup>). Die damit gegebene Gefährdung wird durch die erforderliche Treue zum eigentlich Theologischen wett gemacht, soweit dies in menschlichen Kräften liegt.

Wir möchten noch auf einige in der Geschichte weiter zurückliegende Beispiele einer glücklichen Synthese von theologischer Präzision und kritisch-fortschrittlicher Funktion der Theologie verweisen. (Diese der »älteren« Geschichte entnommenen Vorgänge haben die glückliche Eigenschaft, den stillen Vergleich mit den Problemen der Gegenwart – mutatis mutandis – sine ira et studio zu vollziehen. Die Kraft des sachlichen Argumentes ist noch immer stärker und dauerhafter als jede Emotion) In der Lehre über das Strafrecht wendet sich Duns Scotus gegen die ungerechtfertigte Härte der Strafen in seiner Zeit. Der Doctor subtilis führt sowohl naturrechtliche wie biblische wie abgeleitete theologische Gründe an. Das menschliche Strafgesetz findet sein Richtmaß sowohl am Naturrecht wie am ausdrücklichen Willen Gottes. Die Strafe hat sowohl das Bonum commune zu berücksichtigen<sup>43</sup>) wie der Besserung des Täters zu dienen<sup>44</sup>). Scotus bezeichnet in der Konsequenz dieser Zielsetzung die in seiner Zeit häufige Todesstrafe für kleine Vergehen wie etwa Diebstahl als ungerecht<sup>45</sup>). Nach Scotus ist die Todes-

---

<sup>41</sup>) Vgl. E. Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie*, 121.

<sup>42</sup>) Vgl. a.a.O. 121f.

<sup>43</sup>) Vgl. Duns Scotus, *Op.Ox.* 4 d.14 q.2, n.7: *Finis legis positae ab homine legem ferente non est ipse legislator vel bonum eius, sed bonum commune; propter illum ergo finem est lex et observatio eius.*

<sup>44</sup>) Vgl. a.a.O. n.6: *Si tantum punitur, ut vindicetur, vel ut vindicans satietur, crudelitas est; ergo non est secundum rectam rationem vindicta, nisi ut ille in quem vindicetur corrigatur.*

<sup>45</sup>) Vgl. a.a.O. d.15, q.3, n.9: *Sed poena de adulterio est revocata in illo Joan. octavo: nemo te condemnavit (etc.) . . . , multo magis ergo revocatus esset rigor contra furtum statutus in lege Mosaica. Ebd. n.8: Non video, quod lex aliqua iusta possit statuere hominem occidi pro furto iusto.*

strafe grundsätzlich kraft göttlichen Gesetzes verboten<sup>46</sup>). Überhaupt kann oder muß die menschliche Strafe nicht jede Schuld sühnen, weil unser Wissen unzureichend ist und Gottes Vergeltung am Ende steht<sup>47</sup>).

Aus der Geschichte der Universität Erfurt wissen wir, daß eine der wichtigsten außerordentlichen Aufgaben der Theologischen Fakultät die Gutachtertätigkeit war<sup>48</sup>). Wir können an einem konkreten Fall den Kampf der Theologieprofessoren gegen Aberglauben und religiös getarnten Betrug verfolgen. Die Theologische Fakultät hat als Ganze und in ihren hervorragenden Vertretern immer die Wilsnacker Blutwallfahrt bekämpft, eines der großen Ärgernisse im Frömmigkeitsleben des Mittelalters<sup>49</sup>). Der Einspruch der Theologen scheiterte allerdings an menschlicher Macht- und Geldgier. Der Kampf, der von seiten der Theologischen Fakultät mit aller theologischen Präzision geführt wurde, ist ein weiteres Zeugnis für die Bedeutung, die einer umsichtigen und verantwortungsvoll betriebenen Theologie für die Reinhaltung und Pflege von Glaube und Frömmigkeit zukommt. Daß dem Bemühen der Erfurter Theologen letzten Endes kein Erfolg beschieden war, lag nicht an ihrer Theologie, sondern an dem mangelnden Einfluß des theologischen Denkens auf das Leben der Kirche. Das Bemühen jener scholastischen Magister mag als Beispiel einer im besten Sinne engagierten Theologie gelten, deren Engagement zuerst vom Sachverstand und von geschulter Methodik bestimmt wurde, und nicht von der Emotion. Sie ist zugleich ein Beispiel für eine beklagenswerte Aporie, wenn das »Ministerium« der Theologen gegenüber dem Lehr-

---

<sup>46</sup>) Vgl. a.a.O. n.7: *Lex divina absolute prohibuit, non permitas hominem occidi, et nulli licet inferiori in lege superiori dispensare; ergo nulla lex positiva constituens hominem occidendum iusta est, si in illis casibus statuat, quod Deus non excepit.*

<sup>47</sup>) Vgl. *Op.Ox.* 3,d.39,q.un., n.6: *Sunt enim quaedam mala, quae non sunt punienda per homines, sed relinquenda ultioni divinae, puta omnia, quae homo ut homo non potest sufficienter scire.* Zu diesen Texten vgl. Otto Wanke, *Duns Skotus als Naturrechtslehrer.* In: *Sapienter Ordinare* (Festgabe für Erich Kleineidam), Leipzig 1969, 199–231; 221.

<sup>48</sup>) Vgl. Erich Kleineidam, *Universitas Studii Erfordensis, Teil I* In: *Erfurter Theologische Studien* Bd. 14. Leipzig 1964, 253.

<sup>49</sup>) Vgl. a.a.O. 76, 147–153; Teil II (Erfurter Theol. Stud. Bd. 22, Erfurt 1969) 99f.

und Leitungsamt der Kirche nicht mehr zum Zuge kommt<sup>50</sup>). Emotionales Engagement und Revolution sind aber nicht geeignet, eine solche Lage zu durchbrechen; vom Wesen der Kirche und der Theologie her werden wohl andere Mittel gefordert werden müssen.

## VI

*Die Frage nach eigenen Kategorien des Glaubens und der Theologie*

Mit dem letzten Satz stellt sich in aller Eindringlichkeit die Frage nach der Eigentlichkeit der theologischen Rede. Soll Theologie ihre Aufgabe im Lebensvollzug der Kirche erfüllen, so darf sie sich – negativ – nicht verfremden lassen und muß – positiv – die ihr eigene Sprache zu Gehör bringen. Darum fragen wir nach der eigenen Sprache der Theologie. Wir stellen diese Frage in formaler und in materialer Hinsicht. Rein formal ist das Wort nicht nur ein Instrument und Zeichen der Mitteilung. Wort und Sprache sind auch Verwirklichung des geistigen Lebens. In der Sprache wie im Kunstwerk tritt der Mensch aus der Gebundenheit an Raum und Zeit heraus und vermag Zeitliches und Gegenständliches aus seinem Naturkonnex zu lösen und damit einer theoretischen Reflexion zu unterwerfen. Für die geisteswissenschaftliche Darstellung dieses Tatbestandes verweisen wir auf Gadamer<sup>51</sup>), der an Johann Gustav Droysen (Historik, ed. Hübner 1937, S. 63) anknüpft: Texte sind ›dauernd fixierte Lebensäußerungen‹. Die »Fixierung« ist Voraussetzung für die Mitteilung eines Lebensphänomens an die Mit- und Nachwelt. Das elementare Mittel dieser Mitteilung ist die Sprache. Natürlich gibt es auch andere Mittel der Mitteilung geistigen Lebens wie etwa besonders das Kunstwerk, das freilich in dieser Beziehung dem in einem Text fixierten Bedeutungsgehalt gleicht. Sprache ermöglicht sowohl die Fixierung der »Lebensäußerung« wie deren Mitteilung an die Mit- und Umwelt.

---

<sup>50</sup>) Zur Stellung des »Theologen« zum »Bischof« vgl. M. D. Chenu, *Les théologiens et le Collège Épiscopal*. In: H. Bouessé et Mandouze (Herausg.), *L'évêque dans l'église du Christ*, 1963, 175–191.

<sup>51</sup>) Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, 365.

Nicht die Mitteilung ist die eigentlichste und wichtigste Leistung der menschlichen Sprache, sondern die Bewahrung und Heraushebung von Phänomenen oder Bedeutungsgehalten aus dem natürlichen Kausalzusammenhang. Information gibt es auch im Bereich des Vitalen, was man in metaphorischem Sinne durchaus treffend als »Tiersprache« bezeichnen darf<sup>52</sup>). Die unterschiedliche Leistung und Bedeutung der menschlichen Sprache besteht aber im Vergleich zur Tiersprache nicht im Gebrauch von Zeichen und Symbolen, sondern in der Möglichkeit, »aus der an die Dimension der Zeit gebundene Ebene des Verhaltens herauszutreten«<sup>53</sup>).

Liegt der Ursprung der Sprache aber nicht in dem Verlangen nach Kommunikation, sondern in einer urtümlichen »Neigung, die Wirklichkeit symbolisch zu sehen«<sup>54</sup>), so erhält ein »Glaube«, eine »Philosophie«, eine Weltanschauung oder Weltdarstellung als Sprachgeschehen und aus der Sprache, die solche Phänomene trägt, ihre geistige Kraft. Die Sprache erweist hier ihre Mächtigkeit, die Wirklichkeit unter ein Symbol zu stellen.

So wurde die »biblische Welt«, womit die in der Schrift geschilderte Wirklichkeit gemeint ist, zu einem »Sprachgeschehen«. Insbesondere gilt dies von jener Wirklichkeit, die wir als das »Christusgeschehen« bezeichnen. Die Evangelien müssen als Sprachphänomene eigener Art gewürdigt werden, wobei die Sprache mehr ist als ein Instrument der Mitteilung. So stellt sich uns jede Komposition der Evangelien dar »wie ein Drama, das auf die Ebene der Sprache hinaufgehoben wird«<sup>55</sup>). Alles, was sich für das Heil des Menschen ereignet hat und ereignen wird, ist in der Schrift zum Wort der Offenbarung geworden.

Daher erfordert heut die theologische Reflexion, besonders im Hinblick auf die biblische Theologie, eine Propädeutik der Sprache, wie sie von evangelischer Seite etwa von Hermann Noack<sup>56</sup>) und in der ka-

<sup>52</sup>) Vgl. Hans Hörmann, *Psychologie der Sprache*, Berlin 1970, 25–29.

<sup>53</sup>) Vgl. a.a.O. 32.

<sup>54</sup>) Vgl. a.a.O. 29.

<sup>55</sup>) Vgl. Ernst Fuchs, *Die Sprache im Neuen Testament*. In: Wilhelm Schneemelcher (Herausg.), *Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche*, Berlin 1959, 23.

<sup>56</sup>) Hermann Noack, *Sprache und Offenbarung*, Gütersloh 1960.

tholischen Theologie von Leo Scheffczyk<sup>57</sup>) bereits geleistet worden ist. Noack greift unter der Überschrift: »Substanzbegriff – Funktionsbegriff« ein wichtiges Problem auf<sup>58</sup>). Die Einsicht in die Sprachbedeutung und Sprachmächtigkeit eines geistigen Phänomens darf uns nicht zu einer Art von Transzendentalismus der Sprache und des Symbols verleiten. Wenn der Ursprung der Sprache der Neigung entspringt, »die Wirklichkeit symbolisch zu sehen«<sup>59</sup>), so ist es eben eine bestimmte Wirklichkeit, die dem Symbol, dem sprachlichen Ausdruck seinen Bedeutungsgehalt zubestimmt. Hierauf beruht der Realcharakter von theologischen Kategorien, oder mit anderen Worten: Was theologisch zu sagen ist, wird eben vom Gegenstand der Theologie her bestimmt.

Nach diesen Überlegungen wollen wir versuchen, die Frage nach eigenen theologischen Kategorien zu beantworten. Wie wir schon sahen, entnimmt der Theologe die meisten Bestandteile seiner Sprache der sog. profanen Begriffswelt, sei dies der Bereich der Philosophie (»Summum bonum« »Ipsum esse«) oder der Gesellschaft (»Regnum dei«, »Gratia«) oder der praktischen Erfahrung oder woher auch immer. Wir fragen nun: Gibt es auch eigene theologische Aussageweisen? Eigentlich theologische Begriffe sind zunächst die des Religiösen und des Heiligen. Sie sind jedoch von viel zu allgemeiner Bedeutung, um als typische Aussageweisen für die Theologie der christlichen Offenbarung brauchbar zu sein<sup>60</sup>). Die theologische Reflexion in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg hat besonders zwei für das Christliche typische Redeweisen herausgearbeitet: die Verheißung und die Eschatologie<sup>61</sup>). Der Anstoß

---

<sup>57</sup>) Leo Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes*, München 1966.

<sup>58</sup>) Vgl. H. Noack, a.a.O. 151ff.

<sup>59</sup>) Angeregt von Heimsoeths Ausspruch, den er zum Thema einer höchst interessanten Darstellung machte (Heinz Heimsoeth, *Die sechs großen Themen der abendländischen Philosophie*, Stuttgart 1958) möchten wir mit dieser Formulierung die starke Unterscheidung des modernen Denkens vom Fluß der philosophischen Tradition hervorheben.

<sup>60</sup>) Daran scheiterte auch Rudolf Ottos Versuch (vgl. ders., *Das Heilige*, Gotha 1916).

<sup>61</sup>) An Stelle eines umfangreichen Literaturnachweises sei auf zwei Werke verwiesen. Eine übersichtliche, treffliche Einführung in die Sachproblematik gibt noch immer das Werk von Walter Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen*, München 1961. Eine umgreifende Darstellung, in der die verschiedenen Ansätze der Problematik bei den Philosophen und Theologen seit J. Weiss herangezogen werden, finden wir bei Gerhard Sauter, *Zukunft und Verheißung*, Zürich – Stuttgart 1965.

dazu kam zum Teil<sup>62)</sup> von den großen philosophischen Themen der letzten drei Jahrzehnte: Gesellschaft, Weltveränderung, Zukunft, Hoffnung. Diese Themen bildeten zwar bereits den eigentlichen Inhalt der literarischen Werke von Karl Marx, sie erfuhren aber ein Jahrhundert später höchste Aktualität, die sowohl durch den *Fortgang der geistigen Entwicklung*<sup>63)</sup>, als auch durch die politischen, gesellschaftlichen und technischen Ereignisse in der Welt verursacht wurde. Daß sich die christliche Theologie von philosophischen Fragestellungen anregen, ja vorwärtstreiben ließ, ist kein Armutszeugnis. Im Gegenteil! Ihre Aufgabe besteht gerade darin, in einem veränderten geistigen Welt-horizont Gott und seine Ratschlüsse zu verkünden. Dabei ergeben sich notwendig zwei Funktionen der Theologie. Die eine besteht in einer Tätigkeit, die man mit Papst Johannes XXIII. als *Aggiornamento* bezeichnen könnte. Christlicher Glaube und theologische Reflexion werden immer auch assimilieren müssen, was jeweils mit ihrem Wesen vereinbar ist. Dies ist nicht nur eine Forderung missionarischer Praxis, sondern noch mehr eine Erfüllung der christlichen Verantwortung vor der Welt in ihrer jeweiligen Erscheinung. Die andere Aufgabe besteht in der *Unterscheidung des Christlichen*<sup>64)</sup>.

Karl Barth hat in Gesprächen mit seinen Freunden oft darauf verwiesen, wie sehr wir uns (heut geistig) in den Ideen des 19. Jahrhunderts bewegen<sup>65)</sup>. Die Auffassung einer Welt, die sich in einem steten (dialektischen) Prozeß der Entwicklung auf immer neue Gestaltungen hin befindet; das Bild des Menschen zuerst als Glied dieser Entwicklung, dann als Beherrscher des Naturgeschehens, vor allem aber als gesellschaftlichen Wesens; die Botschaft einer heilvollen Zukunft, auf die zu hoffen alle aufgerufen werden; der Mensch als das wichtigste Thema von Philosophie und Theologie: diese Themen erlebten ihren Frühling

---

<sup>62)</sup> Auch die Entwicklung der christl. Theologie trug zu dieser Wende bei. Bahnbrechend für den Einbruch der Eschatologie und des Reichsgottesgedankens war Johannes Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1892, <sup>2</sup>1900 (völlig neu bearbeitet). Jedoch kam dieser Anstoß von einem liberalen Denker her.

<sup>63)</sup> Wir formulieren absichtlich so allgemein, weil darin alle Gebiete des geistigen Lebens eingeschlossen sind: Philosophie, Literatur, darstellende Kunst.

<sup>64)</sup> Erinnert sei an das gleichnamige Werk von Romano Guardini: *Unterscheidung des Christlichen*, Mainz 1935.

<sup>65)</sup> Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Professor Berkoff, Leyden.

in den großen Denkansätzen bei Hegel, Feuerbach und Karl Marx. Sie haben bis heute ihre Aktualität und Radikalität zu steigern vermocht. Man vergesse aber nicht, daß der *erste Impuls* dieses Denkens in der biblischen Welt liegt. Die Inkarnation des göttlichen Logos im christlichen Verständnis schuf die Grundlage für eine Anthropologie, die den Menschen sowohl in seiner unverletzlichen individuellen Würde wie in einer undispensierbaren gesellschaftlichen Verantwortung sieht. Wir sagen: im christlichen Verständnis, weil dieses das Inkarnationsgeheimnis sowohl gegen ein mythologisches Verständnis im Sinne der altheidnischen Theophanien wie gegen die Deutung als Symbol einer philosophischen Menschenlehre wie schließlich gegen den Versuch gnostischer Verfälschung kritisch absicherte. Das geistige Instrument dieser kritischen Absicherung war die *heilsgeschichtliche Konzeption* des ganzen gott-menschlichen Dramas in den Büchern des Alten und Neuen Testaments.

Aus dieser kritischen Funktion leitet die christliche Theologie legitim ihr Recht her, ihre Stimme kritisch zu erheben, wenn es um die großen Themen der »modernen Philosophie« geht. Heute muß eine solche Kritik zuerst auf der Differenz zwischen den Themen der gegenwärtigen Philosophie wie »Hoffnung«, »Zukunft«, »Fortschritt«, einem weltimmanenten »Heil« einerseits und der christlichen Eschatologie andererseits bestehen. Zwei Merkmale unterscheiden das Heil der christlichen Eschatologie von jedem innerweltlichen Heil: Es ist erstens absoluter Endzustand im doppelten Sinne, nämlich nicht mehr zeitlich überholbar und nicht mehr evolutiv übertreffbar, weil es alle innerweltlichen Dimension übersteigt. Es ist zweitens ein zugesprochenes Heil. Dies Zweite drückt die Theologie mit dem Begriff der »Verheißung« aus und bezeichnet damit einen Vorgang, den es im ganzen Bereich der Natur nicht gibt. Verheißung ist mehr und anderes als ähnliche Phänomene im gesellschaftlichen Bereich wie etwa ein Versprechen, ein richterlicher Zuspruch von zustehendem Recht, eine Zukunftsprognose, ein Hulderweis in der Zukunft usw. Verheißung gibt es nur in der theologischen Sprache. Verheißung besagt Zuspruch des Heiles durch Gott.

Gerade die Begriffsgeschichte dieses Wortes zeigt deutlich das allmähliche Werden einer theologischen Aussageweise unter dem Einfluß

der gemeinten Sache. Der im NT gebräuchliche Begriff ἐπαγγέλλομαι kommt in seiner nun ausgebildeten Bedeutung im AT nicht vor (mit der einzigen Ausnahme von 2 Makk 2,18)<sup>66)</sup>, so daß mit Recht gesagt werden kann: »Eine alttestamentliche Vorgeschichte unseres Wortes gibt es nicht<sup>67)</sup>.« Das AT gebraucht vielmehr Redewendungen, die den Vollzug der göttlichen Wirksamkeit ausdrücken, die in der Verheißung vor sich geht, wie: »Gott sagt zu N. N.«. In der Redewendung: »Jahwe hat seine Hand erhoben« (Ex 6,8; Nm 14,30; Ez 20,5f, 28,42. 47,14; Neh 9,15)<sup>68)</sup>, die eine durch Eid bekräftigte Verheißung meint, wird die theologische Aussage in die anschauliche Bildgestalt gebracht. Im NT wird der Begriff zu einem fundamentalen Ausdruck für das Heilshandeln Gottes mit dem Menschen und dadurch eng mit den Begriffen des Bundes sowie der Heilgeschichte verknüpft. Diese theologische Reflexion, die am konsequentesten von Paulus durchgeführt wird, bezieht rückblickend das AT mit ein. Dabei wird die Eigenart und Einzigartigkeit des biblischen Verheißungsbegriffs im Vergleich mit anderen Religionen deutlich. Für die unmittelbare biblische Umwelt zeigt das Theologische Wörterbuch (Kittel)<sup>69)</sup> das Fehlen vergleichbarer religionsgeschichtlicher Parallelen.

Indem sich der Theologe mit diesen Begriffen (Eschatologie und Verheißung) kritisch von der weltimmanenten Philosophie der Gegenwart absetzt, sichert er nicht nur die Eigenständigkeit und die Eigentlichkeit der Theologie, sondern erfüllt auch eine kritische Aufgabe gegenüber der in seine Verantwortung gegebenen Welt. Weltimmanente Zukunft kann niemals zu einem Stand der Endgültigkeit gelangen. Dies ergibt sich folgerichtig aus jedem dialektischen System einer Welterklärung. Die Dialektik des Weltprozesses würde in der Statik eines Endzustandes aufhören. So träte mit dem Ende des dialektischen Weltprozesses auch das Ende des Seins ein. Was dem Menschen von der Philosophie als Hoffnung gegeben wird, das Heil, kann nur den Charakter der Vorläufigkeit haben, weil es durch den neuen Widerspruch wieder auf-

<sup>66)</sup> Vgl. J. Scharbert, Verheißung. In: HThG II 752–759, 752.

<sup>67)</sup> Vgl. ThW II, 575.

<sup>68)</sup> Vgl. J. Scharbert, a.a.O.

<sup>69)</sup> A.a.O.

gehoben werden muß, oder es würde als endgültiges Heil das absolute Ende bedeuten. Die Hoffnung, die den Menschen durch die christliche Theologie aufgezeigt wird, ist durch keine philosophische Konzeption ersetzbar. Sie beruht auf zwei Weisen, das erhoffte Heil der Welt zu deuten: der Verheißung und der Eschatologie. Beide Weisen sind typisch für theologisches Denken und Reden.

»Kategorien« nennen wir sie, weil sie sich auf die inhaltliche Thematik der theologischen Rede erstrecken. Ihre Legitimität gewinnen sie vom biblischen Denken her, aber nicht insofern sie dort vom Theologen entdeckt wurden, sondern durch die lebendige Aktualität, die sie in der neutestamentlichen Heilsgemeinde besaßen. Diese hat sich immer gegen ein innerweltliches Selbstverständnis abgesetzt. Selbst die Weltfreudigkeit und der »Triumphalismus« der Barockzeit hat die grundsätzliche Transzendenz des christlichen Glaubens nicht preisgegeben. Erst das bürgerliche Christentum des 19. Jhdts. entschloß sich »um annehmbar zu bleiben, vom Kompromiß mit der Welt zu leben<sup>70)</sup>.« Nur mehrere Fehleinschätzungen zusammen vermögen christliches Glauben und Leben zu einer solchen Verfälschung zu verleiten.

Da ist zuerst eine Verkennung der entscheidenden kritischen Bedeutung der christlichen Hoffnung für menschliches Hoffen überhaupt. Wir zeigten schon, wie die Hoffungsphilosophie der westlichen Marxismus-Ideologien am Widerspruch zum eigenen System scheitern, insofern jedes absolute und endgültige Ziel den Prozeß alles Seienden aufhebt und damit auch die Hoffnung nichtet. Doch selbst wenn Hoffnung kein anderes Ziel haben kann als immer wieder neue Möglichkeiten in einer unbegrenzt manipulierbaren Welt, bleibt dem Menschen kein anderes Ziel seiner Existenz als das Eingespanntsein in einen Prozeß, der immer nur provisorische Zukunften hervorbringt, die man hinter sich läßt, sobald man sie erreicht hat. Natürlich gibt es dies *auch* als Ziel menschlichen Handelns an der Welt. Aber dieser »Pro-

---

<sup>70)</sup> Vgl. Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart (W. Kohlhammer Verlag) <sup>5</sup>1967, 36. Löwith stützt sich auf die Kritik, die J. Burckhardt an dem kulturoptimistischen Christentum des 19. Jahrhunderts geübt hat. Wir verweisen auf diese Ausführungen und begnügen uns hier mit knappen Hinweisen. In die gleiche Richtung geht natürlich auch Kierkegaards Kritik, die stärker noch von der Theologie her kommt.

groß« ist niemals zu einer endgültigen Vollendung zu sublimieren. Jedoch nur die Hoffnung und das Verlangen nach einem solchen endgültigen Ziel bewahren dem Menschen seine Eigentlichkeit und schützen ihn davor, ein seelenloser Roboter zu werden<sup>71</sup>).

Dann gibt es heut so etwas wie eine grundsätzliche Abwertung von Übernatur und Transzendenz für theologisches Denken. In einer popularwissenschaftlichen Campagne gegen christliches Glauben und Hoffen werden diese Begriffe auf eine Linie mit einer Art von billigem Trost gesetzt, nach dem der Mensch im Erlebnis der Todesbedrohtheit und Nichtigkeit verlangt. Dazu kommt das Motiv, das Chritentum für die »Veränderung der Welt« in Richtung auf ein weltimmanentes Heil möglichst attraktiv zu machen. Transzendenz, so fürchtet man, zieht den Menschen von den innerweltlichen Aufgaben weg und begünstigt eine Privatisierung seines Glaubenslebens. Es soll nicht bestritten werden, daß Fehlformen christlichen Jenseitsglaubens solche Vorwürfe und Befürchtungen hervorrufen. Sie dürfen aber nicht zur Aufhebung von Grundsätzen führen, die im Wesen christlichen Glaubens liegen. Ohne uns hier auf eine theologische Erörterung der Transzendenz einzulassen, möchten wir an das parallele Phänomen in der Philosophiegeschichte erinnern. Die philosophische Einsicht in die Unsterblichkeit der Seele und die Unangreifbarkeit des Geistes durch den Tod wurde von zwei Philosophen verkündet, denen man wahrlich keine Nützlichkeithetik vorwerfen kann: Sokrates und Kant<sup>72</sup>). Solche Einsicht war kein billiger Trost. Sie gewährte *auch* Trost, hoffenden Aufblick zu einer Seligkeit, die ethisches Handeln in sich trägt und mit sich bringt. Vielleicht regt sich im Grunde einer solchen Haltung so etwas wie eine

---

<sup>71</sup>) Vgl. Juan Alfaro, Die innerweltlichen Hoffnungen und die christliche Hoffnung. In: Concilium 6 (1970) 628–31.

<sup>72</sup>) Angesichts des Todes, den er in Treue gegen die sittliche Verantwortung für seine Mitbürger auf sich nahm, philosophierte Sokrates mit seinen Freunden über die Unsterblichkeit der Seele.

Kant postulierte die Unsterblichkeit um des Ideals der sittlichen Vollkommenheit willen; ohne sie »wären die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen«. (Kritik der reinen Vernunft, Akademie-Ausgabe III, S. 526/839) Das ganze zweite Hauptstück der transzendentalen Methodenlehre (Der Kanon der reinen Vernunft) ist eine vorzügliche Darstellung dieser Verbindung von »autonomer« Ethik, Gottesglaube, Unsterblichkeit und Glückseligkeit.

theologische Hoffnung auf eine Verheißung, auf einen personalen Zuspruch von Heil durch einen Gott, der die höchste Sinngebung für die Existenz des Menschen als eines sittlichen Wesens bedeutet.

Transzendenz als Kategorie theologischen Denkens sichert den Menschen vor der Identifizierung mit der Welt, einer weiteren Tendenz im theologischen Denken der Gegenwart, die besonders durch das geniale Denkgebäude Teilhards de Chardin angestoßen wurde. Dieser Hinweis will nicht von vornherein das Ziel dieses großen Denkers abwerten, den Versuch einer Synthese von Evolutionismus und christlichem Glauben<sup>73)</sup>. Es geht uns hier um die Analyse von Denkschemata, um deren Einfluß auf die Ausbildung theologischer »Denkgewohnheiten«. Für die kritische Bedeutung christlichen Transzendenzdenkens verweisen wir wieder auf den zitierten Aufsatz von Alfaro<sup>74)</sup>. Die Identifizierung mit der Welt erhält heut ihren philosophischen Ausdruck in der Forderung der Aufhebung des Subjekt – Objekt – Denkens. Doch gerade diese »Subjekt – Objekt – Diastase« ist Voraussetzung für alles menschliche Wirken in der Welt und an der Welt.

Schließlich finden wir ein weitverbreitetes Mißtrauen gegenüber der »Tradition«. Wir wollen auch diesen Begriff hier nicht einer thematischen Behandlung unterziehen. Vielmehr soll an ihm das eschatologische Heil und seine Verheißung veranschaulicht werden. Das verheißene Heil ist ja gerade keine individuelle und private Seligkeit. Der Einzelne erlangt es nur in und durch die Gemeinde. Sie ist letzten Endes auch Trägerin, Bewahrerin der Verheißung. Wie soll sie das aber anders vollbringen als in einer Art des geistigen Lebens, das bestimmte Bedeutungen und Inhalte verwirklicht und weitergibt, deren Ursprünge im göttlichen Dialog des Offenbarungswortes und -geschehens liegen? Wenn schon in der Philosophie kein Denker außerhalb des großen Stromes der Philosophiegeschichte leben kann, so daß wahre Philosophie gar nicht ohne Rückbesinnung auf die Großen der Philosophiegeschichte getrieben werden kann<sup>75)</sup>, so gilt dies erst recht von der Theologie und ihrem Verhältnis zur Theologiegeschichte, die weithin iden-

---

<sup>73)</sup> Vgl. dazu die sehr ausgewogene Darstellung von Olivier A. Rabut O. P., Gespräch mit Teilhard de Chardin, Freiburg 1961.

<sup>74)</sup> Vgl. a.a.O. 628.

<sup>75)</sup> Vgl. Karl Jaspers, Die großen Philosophen, München 1959, Einleitung.

tisch ist mit der Dogmengeschichte und schließlich mit der Glaubens-tradition. Theologisches Denken ist daher seinem Wesen nach mit dem geistigen Leben der neutestamentlichen Heilsgemeinde verbunden, oder negativ formuliert: Außerhalb der Kirche kann man nicht Theologie treiben. Noch einmal sei auf das theologische Motiv dieser Sätze verwiesen: Die Legitimität der Tradition ergibt sich in *diesem Zusammenhang* nicht aus der Forderung der rechten Wortverkündigung, der Bewahrung des wahren Glaubens u. ä., sondern aus den Begriffen von Heilsverheißung und Heilseschaton. Die Existenz einer Gemeinschaft, die ihrem innersten Wesen nach nicht von dieser Welt ist und in ihrer Lehre dieses ihr Wesen verkündet, kann die Rolle einer ständigen Kritik an Welt und Gesellschaft nur erfüllen, wenn sie ihrem eigentlichen Wesen treu bleibt. Diese Aufgabe kann freilich nicht mit einem Lebensgefühl der Selbstberuhigung gelöst werden. Im steten Wechsel des geistigen Horizontes muß das Wort immer wieder neu überlegt und geformt werden, eine höchst moralische Aufgabe, bei der auch das Risiko des Scheiterns eingegangen werden muß<sup>76</sup>). Natürlich bestehen für diese Aufgabe unaufgebbare Regeln, die aus dem autonomen theologischen Denken und seinen Inhalten abgeleitet werden müssen. Diese Regeln sind aber nicht einer Matrize vergleichbar, mit deren Hilfe sich immer gleichbleibende und immer gültige Dicta stanzen lassen. Vielmehr gilt hier das Wort aus der Nikomachischen Ethik, das man heute angesichts der Behauptung von der »Statik der aristotelischen Philosophie« nur mit einem ironischen Lächeln zitieren kann: »Im Bereiche des (ethischen) Handelns aber und der Nützlichkeiten gibt es keine eigene Stabilität . . . Wenn dies aber schon bei übergreifenden Aussagen (in der Ethik) zutrifft, so kann Exaktheit noch viel weniger bei der Darstellung von Einzelfällen des Handelns vorhanden sein: diese fallen weder unter eine bestimmte »Technik« noch Fachtradition. Der Handelnde ist im Gegenteil jeweils auf sich selbst gestellt und muß sich nach den Erfordernissen des Augenblicks richten, man denke nur an die Kunst des Arztes und des Steuermannes<sup>77</sup>).«

<sup>76</sup>) Vgl. E. Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie*, 121f.

<sup>77</sup>) Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic. B c.2* (1104a 3–10). Übersetzung von Franz Dirlmeier *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Berlin – Frankfurt a. M. – Hamburg 1957, 44f.

## VII

*Theologische Semantik*

Die vorangegangenen Überlegungen über den Wortgebrauch und die Aussageweisen in der theologischen Rede könnten zu einem nominalistischen Mißverständnis führen, als ob sich Theologie vorerst und allein im Bereich des Wortes verwirkliche. Wenn wir den technischen Gebrauch des Wortes untersuchen, so darf darüber nicht seine signifikative Rolle zu kurz kommen, seine dienende, zeichenhafte Aufgabe zur Darstellung der *Wirklichkeit*. Diese ist, in einen Begriff gebracht, für die theologische Rede der sich in der Bibel offenbarende Gott. Theologische Semantik soll die Frage beantworten, ob es in der Gegenwart möglich ist, von der Wirklichkeit Gottes zu reden, und wie dies geschehen soll. Der Zweifel an einer »Realaussage« über Gott und göttliches Wirken kommt heut weniger von einem »Nominalismus« traditioneller Prägung, sondern vielmehr vom Existentialismus und Historismus. Für den Theologen ist diese Frage von größter Bedeutung. Ihre Beantwortung stellt eine seiner verantwortungsvollsten Aufgaben dar. Wenn es wahr ist (und alle Zeichen des geistigen Lebens der Gegenwart sprechen dafür), was Malraux schreibt, daß nämlich das »Hauptproblem unserer zu Ende gehenden Jahrhunderts . . . das religiöse Problem« ist<sup>78)</sup>, dann wird es auch zutreffen, daß dieses Jahrhundert als ein Jahrhundert der Theologie bezeichnet werden kann. Soll Theologie aber nicht nur Begriffsdichtung sein, so wird es zu den vordringlichsten Pflichten des Theologen gehören, die Relation des theologischen Wortes zu seinem ersten Gegenstand aufzuzeigen. Dieser ist für den Theologen immer noch Gott. Wo immer diese Leistung der Theologie preisgegeben wird, geraten die Theologie und schließlich der von ihr reflektierte und verteidigte Glaube in die Gefahr, ihre Eigentlichkeit zu verlieren. T. F. Torrance hat dies in einem Artikel am Beispiel des hl. Athanasius auf-

<sup>78)</sup> Das Wort ist entnommen: Preuves, cit. in Charles Möller, *Christianisme et littérature*, Bd. III, 192. Der volle Text lautet: »Das Hauptproblem unseres zu Ende gehenden Jahrhunderts wird das religiöse Problem sein, unter einer Form so verschieden von der uns bekannten wie das Christentum es von den Religionen der Antike war, nicht aber das Problem des Seins.« Vgl. zu diesem Text: André Espiau de La Maëstre, *Der Sinn und das Absurde*, Salzburg 1961, 391.

gezeigt, dessen Kampf gegen Arius dem Ziel diene, der theologischen Aussage über Christus eine Formulierung zu geben, die der Wirklichkeit des Christusgeschehens entspricht<sup>79)</sup>. Theologische Rede muß sich demnach davor hüten, so etwas wie ein autonomes Gespräch zu werden, das sich vom biblischen Gegenstand nur anregen läßt, dessen Ziel aber in der Erhellung der menschlichen Existenz besteht. Theologie muß sich dem biblischen Wort und seiner Wirklichkeit unterwerfen. Torrance arbeitet diese Unterscheidung an dem Gegensatz von ἐπίνοια und διάνοια heraus. »In dem ὁμοούσιον handelt es sich deshalb um eine strenge und genaue theologische Aussage, die keine vom Menschen selbst erdachte ἐπίνοια, sondern eine objektiv abgeleitete διάνοια mit einschließt<sup>80)</sup>.« Für die Neuzeit knüpft Torrance an David Humes Lehre an, daß »Aussagen in zwei verschiedene Arten aufgeteilt werden müssen . . . : erstens Aussagen, die auf äußere, von ihnen unabhängige Tatsachen, und zweitens Aussagen, die auf andere, sich in einer kohärierenden Reihenfolge befindende Aussagen bezogen sind. Wir nennen sie Existenz-Aussagen und Kohärenz-Aussagen<sup>81)</sup>.« Torrance tritt energisch dafür ein, daß die Theologie auf das Recht der Existenz-Aussagen nicht verzichten darf. Er räumt ihr hierfür sogar das gleiche Recht ein wie bei den exakten Wissenschaften, etwa der Physik, mag auch der Gegenstand für die Theologie besondere Schwierigkeiten des Verständnisses und der Ausdrucksweise mit sich bringen. Diese Schwierigkeiten liegen jedoch nach Torrance im Gegenstand selbst, »im Wesen der Sache, die uns im majestätischen Sein und in der anstoßgebenden Tätigkeit Gottes in Jesus Christus begegnet<sup>82)</sup>.«

Hier beginnt die eigentliche Aufgabe der theologischen Semantik, die nun nach den Zeichen, Sprachformen und Aussageweisen zu suchen hat, unter denen die theologische Rede sowohl das Verständnis der Hörer wie die eigentliche theologische Sache trifft und zwischen beiden die Relation herstellt. Der Aufsatz von Torrance hat das dieser Aufgabe zugrunde liegende Problem herausgearbeitet, wobei das der Theolo-

---

<sup>79)</sup> Vgl. T. F. Torrance, Das Problem der theologischen Aussage heute, in: ThZ 19 (1963) 318–337.

<sup>80)</sup> Vgl. a.a.O. 322.

<sup>81)</sup> Vgl. a.a.O. 326.

<sup>82)</sup> Vgl. a.a.O. 337.

giegeschichte entnommene Beispiel des Athanasius uns daran erinnern soll, daß diese Aufgabe und die in ihr versteckte Versuchung für den Theologen schon alt und immer wieder neu sind<sup>83</sup>). Er schließt seinen Artikel mit den Worten: »In der Theologie gibt es keine größere Sünde als die, die wirklichen Schwierigkeiten wegzuzaubern und der Welt theologische Aussagen anzubieten, die nur eine Art von billiger Gnade sind<sup>84</sup>).«

Theologische Semantik muß nun die Ausdrucksformen untersuchen und herstellen, die als »Signa« für das Wesen der theologischen Sache tauglich sind. Diese Aufgabe ist für die Gegenwart nicht leicht. Der Blick auf ähnliche Vorgänge in der Theologiegeschichte, wo der Theologe Begriffe und Symbole einrichtet, um die Offenbarungswirklichkeit adäquat nach beiden Seiten: zum Hörer und zur Sache selbst, wiederzugeben, wird bei dieser Aufgabe hilfreich, ja unerläßlich sein. Dies zeigt das von Torrance gebrauchte Beispiel des hl. Athanasius. Wir müssen uns im Rahmen dieses Artikels darauf beschränken, auf Notwendigkeit und Aufgabe einer theologischen Semantik hinzuweisen.

## VIII

### *Theologische Stilkunst und Stilkritik*

Beim Eintritt in diese Überlegungen kehren wir zu dem Aristoteles-Zitat zurück!<sup>85</sup>)! Was Aristoteles hier als Kern des ethischen Verhaltens herausstellt, besteht in der unablösbaren Verantwortung des Handelnden in dem Augenblick, da er vor die Entscheidung der Tat gestellt wird: »Der Handelnde ist auf sich selbst gestellt und muß sich nach den Erfordernissen des Augenblicks richten.« Es ist natürlich von einem moralischen Müssen die Rede, das seine Verpflichtung vom Gesetz her erhält, dessen Verwirklichung aber das Hinblicken auf die Gege-

---

<sup>83</sup>) In diesem Zusammenhang sei auf eine neuere Studie des Problems verwiesen: Leo Scheffczyk, Die ontologischen und dogmatischen Vorgegebenheiten der existenzialen Schriftinterpretation. In: *Sapienter ordinare* (Festgabe für Erich Kleineidam) Leipzig 1969, 124–144.

<sup>84</sup>) Vgl. Torrance, a.a.O.

<sup>85</sup>) S.o.Anm.77.

benheiten des Augenblickes fordert: *δεῖ δ' αὐτοῦς ἀεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν!* Das wichtigste Wort in diesem Ausspruch ist der Begriff *καιρός*, der ursprünglich »das rechte Maß« (*iustus modus*), dann den »rechten Zeitpunkt« bezeichnet.

Übertragen wir diese Forderung auf die theologische Rede! Sie erfordert in besonderer Weise ein Hinblicken auf den *καιρός*, womit die durch Zeit und Umstände gegebene Situation gemeint ist. In der Bedeutung dieses Begriffes liegt zweierlei: das Geltenlassen der Gegebenheit, auf die sich theologische Rede richtet; damit verbunden die sinnvolle Aktualisierung des Vorgegebenen in einer material und formal zutreffenden theologischen Reflexion. Damit sind wir wieder bei dem schon genannten Erfordernis der »richtigen theologischen Rede«. Der selbstverständlich klingende Satz: »Theologisch reden heißt theologisch richtig reden«, erhält nun noch einmal eine Sinndeutung unter dem Aspekt der theologischen Stilkunst. Sie sollte nicht nur als formale Anleitung verstanden werden, damit theologische Rede auch den Forderungen einer rhetorischen Ästhetik gerecht wird. Theologische Stilkunst dient dazu, das theologische Wort in einer vor dem Geschmack und dem Geist des Hörers zu verantwortenden Weise zu formulieren. Ästhetik ist in diesem Falle auch eine Forderung moralischer Art an den, der das theologische Wort gebraucht.

Von seinem Ursprung her bezeichnet »stilus« zunächst den Schreibgriffel, sodann in einem erweiterten Sinne das Schreiben und Verfassen eines Textes, die Komposition, schließlich die Ausdrucksweise und Schreibart. In der erweiterten Bedeutung ist bereits eine positive Wertung enthalten. *Stilus exercitatus* entspricht dem deutschen Ausdruck: eine geübte Feder. *Stilus pressus demissusque*: diese Wendung zeigt durch die abwertenden Beiwörter deutlich an, daß mit »stilus« eine Redekomposition zunächst eine positive Wertung erhält. Gleiches gilt für »*stilum obscurare*« (Plinius). Ciceros Ausdruck: *Unus sonus est totius orationis et idem stilus*, lobt die einheitliche Kombination eines Redetextes<sup>86)</sup>.

Ausgehend von dieser Bedeutung von »Stil« im profanen Gebrauch

---

<sup>86)</sup> Vgl. K. G. Georges, Lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Leipzig 1890, 2414.

des Wortes läßt sich ein erster Aufweis für das erbringen, was mit theologischer Stilkunst gemeint sein könnte. Die besondere Aufgabe der theologischen Aussage erfordert nicht nur bestimmte formale Regeln und inhaltliche Bestimmtheiten (theologische Kategorien). Vielmehr muß das Ganze eines theologischen Entwurfes dem Gesetz der Komposition unterworfen werden, wie etwa ein architektonisches oder musikalisches Kunstwerk. Horváth hat an der Gestaltung des Gottesbegriffes bei Thomas von Aquin gezeigt, wie theologische Begriffsbildung einer künstlerischen Tätigkeit gleichkommt<sup>87</sup>). Die Mißverständnisse und Zerrbilder, die von der Theologie des hl. Thomas existieren, sind »auf den Umstand zurückzuführen, daß die Beziehung des Partikulären auf das Universale ganz außer acht gelassen wird.«<sup>88</sup>). Bei Thomas dient der Gottesbegriff dieser Einheit und Harmonie des ganzen theologischen Entwurfes. Gilson hat darauf hingewiesen, wie großen Wert die Lehrer der Scholastik auf die widerspruchslose Entsprechung der einzelnen Lehrstücke zu der Gesamtheit ihrer Gedankenwelt legten. Für das Verständnis und die Darstellung eines theologischen oder philosophischen Entwurfes sollte sich daher der Historiker an die »goldene Regel« halten, »daß die Vorstellung von einem Lehrgebäude niemals vollkommen stimmt, wenn sie zu einer einzigen Sonderthese, die richtig aufgestellt ist, in Widerspruch steht<sup>89</sup>.« Die Harmonie und Einheit des Lehrgebäudes ist aber nicht nur das Ergebnis einer abstrakten, allein mit höchster Akribie durchgeführten Denkbemühung. Vielmehr wird hier auf der theologischen Ebene verwirklicht, was Cicero mit dem für jede Rede höchstwertigen Prädikat versieht: *Unus sonus est totius orationis et idem stilus!*

Gewiß hat es die Theologie in der neuesten Zeit in dieser Aufgabe weitaus schwerer als in der Zeit der Patristik und der Scholastik. Quellenforschung und Textanalyse haben der *Kritik* heute einen unverhältnismäßig breiten Raum im Gesamt der Theologie verschafft. Die Erinnerung Schillebeeckx', Theologie müsse als »Glaubensdenken«,

<sup>87</sup>) Vgl. Alexander M. Horváth O. P., Studien zum Gottesbegriff, Freiburg (Schweiz) 1954, 43.

<sup>88</sup>) Vgl. a. a. O. 17.

<sup>89</sup>) Vgl. Etienne Gilson, Johannes Duns Scotus (Übertragung von Werner Dettloff), Düsseldorf 1959, 34.

auch wenn sie sich als wissenschaftliche Forschung gibt, »in einer Atmosphäre religiöser »Ehrfurcht« vor dem Mysterium vollzogen werden, in Demut gegenüber der Transzendenz des Glaubensmysteriums«<sup>90)</sup>, mutet angesichts der gegenwärtigen Situation wie ein Ruf ins Leere an. Gerade auf dem Gebiet der biblischen Theologie hat kritisches Denken am meisten Boden gewonnen, d. h. in einem Bereich des Glaubensdenkens, der in seinem ganzen Inhalt und seiner literarischen Eigenart am stärksten der Meditation, ja der betenden Reflexion geöffnet ist. Wir können sicher das Rad nicht rückwärts drehen. Hier kann jedoch theologische Stilkunst und Stilkritik weiterhelfen. Sie vermag u. a. zu zeigen, daß die theologische Erarbeitung eines textkritischen Problems auf einer anderen Ebene liegt als die historische und spekulative Durchdringung der Glaubensaussage desselben Textes. Von dieser ersten Aufgabe reinlicher Unterscheidung muß ein zweiter Schritt weiterführen zu dem Versuch, beide Aspekte des Textes in einen höheren Einklang zu bringen. Die meisten theologischen Darstellungen bibeltheologischer oder dogmenhistorischer Themen verfahren heut inhaltlich-material nach diesem Prinzip theologischer Stilkritik. Das Vorgehen müßte jedoch auch ausführlich methodisch-reflektiv aufgezeigt werden. Dies wäre wahrscheinlich nicht einmal die Aufgabe des Fachexegeten oder Fachdogmatikers, sondern erforderte eine eigene Denkbemühung. Sie erscheint mir als ein notwendiges, längst überfälliges Desiderat der gegenwärtigen Theologie, deren Einheit wohl nur auf dem Wege einer Methodenreflexion herzustellen ist.

Übrigens sind solche Überlegungen in der Theologie nicht neu. Ich habe in meiner Studie über Robert Holcot auf einen Ausspruch hingewiesen, der ein treffliches Zeugnis für das theologische Stilempfinden dieses Magisters gibt<sup>91)</sup>. Es scheint ja, als ob die »kritische Theologie« der Spätscholastik heute im Urteil der Historiker einen neuen, besseren Stellenwert erlangt, nicht zuletzt dank der in ihren Quellen immer deutlicher werdenden Reflexion über die Bedeutung von Methode,

<sup>90)</sup> Vgl. E. Schillebeeckx, a.a.O. 99.

<sup>91)</sup> Robert Holcot hebt am Beispiel des Pauluswortes 1 Kor 15,13 die Aussageweise der Hl. Schrift vom streng logischen Modus loquendi der Philosophie ab. Vgl. dazu Fritz Hoffmann, Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot. BGPMA. Neue Folge Bd.5, Münster 1971, 354; 382.

Quellen- und Textforschung<sup>92</sup>). Zu dieser Erkenntnis gesellt sich die Einsicht, daß die Einheit dieser Theologie immer noch größer war als die auseinander strebenden Tendenzen<sup>93</sup>).

Es bedarf keines Wortes, daß der Lauf der Geschichte weiter gegangen ist und heut die Theologie vor völlig neue Aufgaben gestellt hat. Dieser Weg, der den Theologen immer wieder vor einen neuen Kairos stellt, zu dem die Offenbarungswahrheit in eine neue Form der Aussage gebracht werden muß, wird kein Ende nehmen, solange Zeit und Geschichte dieser Welt weiterlaufen. Die Aufgabe des Theologen wird auch niemals ersetzbar sein durch Praxis, durch revolutionäre Tat. Die »Progressisten«, die den Theologen des »Intellektualismus« zeihen, mögen doch einmal genau hinschauen auf jene Bilder der Massendemonstrationen, auf denen die Millionen über ihren Häuptern die moderne »Bibel« schwingen: also ein *Wort* über dem Tun und Marschieren und als *Programm* dafür. Gibt es eine anschaulichere Demonstration dafür, daß nicht die bloße Tat, sondern das Denken und das Wort die Zukunft entscheiden werden?

---

<sup>92</sup>) Vgl. dazu Josef Koch, Scholastik, in: RGG V (31961) 1494–98, bes. 1497f.

<sup>93</sup>) Dies nachzuweisen war besonders das Ziel des verdienten Ockhamforschers Philotheus Boehner, dem er seine Veröffentlichungen und vor allem seine Quellenforschungen und Editionen dienstbar machte.