

Geschichten, Historik und die Theologie¹

Dr. Jochen Teuffel, Lutheran Theological Seminary, 50 To Fung Shan Road, Shatin, N.T.,
Hong Kong

Auch zwölf Jahre nach seiner Publikation im Jahr 1992 hat der »Katechismus der Katholischen Kirche« nichts von seiner Provokation verloren. Scheinbar unberührt von jeglicher geschichtlicher Entwicklung wird eine propositionale Lehre vorgestellt. Bibelstellen werden als Belege für die einzelnen Lehrinhalte zitiert, ohne dass dabei Erkenntnisse der historisch-kritischen Methode berücksichtigt werden. Unter den Bedingungen eines geschichtlichen Bewusstseins scheint dieser Katechismus anachronistisch zu sein. Und doch zeigt der Vergleich mit seinem Vorläufer, dem 1566 publizierten Catechismus Romanus, dass der neue Katechismus durchaus modern ist. Ein Schlüssel hierzu ist der Begriff der Geschichte selbst. Im Catechismus Romanus wird der Begriff »Geschichte« (*historia*) ausschließlich im Sinne einer Erzählung geschehener Dinge verwendet, so wenn beispielsweise Pfarrern anempfohlen wird, die Geschichte des Leidens Christi dem Volk wiederholt einzuprägen². Wo von einer »Geschichte dieses Artikels« (*huius articuli historia*) oder von der »Geschichte der heiligen Schriften« (*sanctarum litterarum historia*) die Rede ist³, wird auf ein Erzählgeschehen Bezug genommen, nicht aber eine geschichtliche Entwicklung angesprochen. Ebenso bezieht sich die *sacra historia* nicht auf eine wie auch immer geartete »Heilsgeschichte«, sondern auf die Bücher der Heiligen Schrift⁴. Wenn es hingegen im »Katechismus der Katholischen Kirche« heißt, dass Gott »Herr der Welt und der Geschichte« ist, oder wenn von den »heilbringenden Eingriffen Gottes in die Geschichte« die Rede ist⁵, wird hierbei der Begriff der Geschichte im Sinne eines universalen Geschehenszusammenhangs verwendet.

Was den Catechismus Romanus vom »Katechismus der Katholischen Kirche« unterscheidet, ist das Fehlen jeglicher Geschichtstheologie. Dies ist nicht weiter verwunderlich, lässt sich doch die Verwendung des Begriffs

¹ Der Text nimmt Bezug auf meine Dissertationsschrift: Jochen TEUFFEL, Von der Theologie. Die Kunst der guten Gottesrede in Entsprechung zur gelesenen SCHRIFT (Beiträge zur theologischen Urteilsbildung 8), Frankfurt a.M. u.a. 2000.

² Catechismus Romanus, Pars I, Caput V, Quaestio V.

³ Ebd.; bzw. Pars IV, Caput IX, Quaestio V, Articulus 2.

⁴ Catechismus Romanus Pars I, Caput II, Quaestio XVIII, Articulus 3; bzw. Pars III, Caput IX, Quaestio V.

⁵ Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 314; 1103. Vgl. außerdem Nr. 212, 269, 2112, 2584 bzw. 2660. Der einzige Beleg für ein Erzählgeschehen ist die überkommene Wendung *sacra historia* in Nr. 2259. Allerdings wird in der deutschsprachigen Ausgabe diese Wendung fälschlicherweise als »Heilsgeschichte« übersetzt.

»Geschichte« als Kollektivsingular und damit das Konzept einer Universalgeschichte erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts festmachen⁶. Im Bündnis mit der Kategorie des Fortschrittes, dem Gedanken der Entwicklung und zeitlichen Bewegungsbegriffen wurde der Begriff der Geschichte zum Leitprinzip moderner Wirklichkeitserfahrung und Sinnorientierung potenziert. Aus diesem Grund hat der Geschichtsbegriff auch für die Theologie im 20. Jahrhundert als Leitbegriff fungiert, sei es in anthropologischer Ausrichtung als »Geschichtlichkeit des menschlichen Seins« oder aber Offenbarungstheologisch als Universalmedium »göttlichen Selbsterweises«⁷.

I. Der Un-Sinn einer objektiven Geschichte

Nachdem die Geschichtsphilosophie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts weitgehend verblasst ist, hat sich die Aufmerksamkeit innerhalb der Geisteswissenschaften der Frage nach der Geschichtsschreibung zugewandt⁸. Geschichte wird dabei nicht als universaler Geschehenszusammenhang oder soziokultureller Entwicklungsprozess reflektiert, sondern auf die narrative Konstruktionsleistung ihrer jeweiligen Autoren. Der »linguistic turn« führt dazu, Geschichte als einen textbezogenen Diskurs zu bestimmen⁹. Hat man es bei der Geschichte mit Erzähltexten und nicht mit »realen« Fakten zu tun, lassen sich diese Texte rhetorisch analysieren. Es ist vor allem Hayden White gewesen, der die Rhetorik für die Geschichtstheorie fruchtbar gemacht hat¹⁰. White zufolge ist es die Leistung des Autors, einzelne Geschehnisse in den Zusammenhang einer Geschichte mit einem bestimmten Erzählmuster (emplotment) zu bringen. Der Historiker ist schon bei der Auswahl der Fakten gestaltend tätig mit dem Ziel der Angleichung des Geschehensablaufes an eine »story form«. Er wählt aus einer potentiell unendlich großen Menge von Fakten nur diejenigen aus, die geeignet sind, die von ihm beabsichtigte Interpretation des Geschehens zu stützen. Die ausgewählten Fakten werden nicht »einfach so, wie sie sind« präsentiert, sondern intentional mit sprachlichen Mitteln dargestellt. Vor

⁶ Vgl. Reinhart KOSELLECK, Art. »Geschichte V–VII«, in: Otto BRUNNER/Werner CONZE/Reinhart KOSELLECK (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, Stuttgart 1975, 647–717.

⁷ Exemplarisch hierzu Rudolf BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958 bzw. Wolfhart PANNENBERG (Hg.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961.

⁸ Hierfür maßgeblich Reinhart KOSELLECK/Wolf-Dieter STEMPER (Hg.), *Geschichte. Ereignis und Erzählung* (Poetik und Hermeneutik 5), München 1973.

⁹ Vgl. Keith JENKINS, *Re-Thinking History*, London/New York 1991 bzw. Brian FAY/Philip POMPER/Richard T. VANN (Hg.), *History and Theory. Contemporary Readings*, Oxford 1998.

¹⁰ Vgl. Hayden WHITE, *Historizismus, Geschichte und die figurative Imagination*, in: DERS., *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen*, Stuttgart 1986, 123–144; bzw. DERS., *Der historische Text als literarisches Kunstwerk*, in: Christoph CONRAD/Martina KESSEL (Hg.), *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*, Stuttgart 1994, 123–157.

allem durch Verwendung von Redefiguren vermittelt der Historiker dem Leser bestimmte Einstellungen zu dem, was er darstellt. White zufolge enthalten alle historischen Erzählungen ein fiktionales Element, was sie mit Erzählliteratur vergleichbar macht:

»Tatsache ist, dass Geschichte – die reale Welt, wie sie sich in der Zeit entwickelt – in der gleichen Weise sinnvoll gemacht wird, wie der Dichter oder Romanautor dies versuchen, d.h. indem sie dem, was ursprünglich als problematisch oder geheimnisvoll erscheint, die Gestalt einer erkennbaren, weil vertrauten Form geben. Es spielt keine Rolle, ob die Welt als real oder lediglich vorgestellt verstanden wird; die Art der Sinnstiftung (making sense) ist die gleiche.«¹¹

Nun lässt sich auch ohne »linguistic turn« Geschichte als objektive Realität hinterfragen. Wenn von »geschichtlichen Tatsachen« die Rede ist und damit vergangene Ereignisse gemeint sind, stellt sich die Frage nach deren Gegenwärtigkeit. Schließlich ist mit dem Begriff der Vergangenheit ausgesagt, dass Tatsachen keinen Bestand haben. Was vergangen ist, kann nicht mehr vorhanden sein. Andernfalls wäre es gegenwärtig und damit einer Geschichte enthoben. Im Unterschied zu materiellen Gegenständen, die wiederholt betrachtet werden können, sind Handlungen nicht von Dauer. Mit ihrem Vollzug sind sie irreversibel vergangen¹². Darin unterscheiden sie sich von naturwissenschaftlichen Tatsachen, die sich empirisch über das Institut des reproduktiven Experimentes erschließen lassen. Damit nun vergangene Tatsachen für die Gegenwart wirklich sind, müssen folgende fünf Schritte getan worden sein.

1.) *Beobachtung eines Ereignisses*: In Ermangelung eigener Substanz sind Ereignisse immer beobachtungsabhängig. Eine Handlung wird nur dann zur Tatsache, wenn sie zeitgleich von jemandem bewusst beobachtet und als Ereignis qualifiziert worden ist. Unbeobachtetes hat sich demzufolge nicht ereignet.

2.) *Memorierung der Beobachtung*: Was als Ereignis beobachtet worden ist, kann wieder vergessen werden. Von daher muss das Beobachtete als bedeutungsvoll im Gedächtnis behalten werden. Wird einer Tatsache nicht gedacht, so ist sie »wirklich« vergangen.

3.) *Aufzeichnung und Mitteilung des Erinnerten*: Verbleiben Erinnerungen im persönlichen Gedächtnis, so sind sie anderen Menschen oder der Nachwelt unzugänglich. Vergangene Tatsachen müssen daher durch mündliche Mitteilung oder deren schriftliche, bildliche, tonliche oder audiovisuelle Aufzeichnung anderen zugänglich gemacht werden.

4.) *Überlieferung von Aufzeichnungen oder Mitteilungen*: Was als vergangene Tatsache einmal mitgeteilt worden ist, kann in der Vergangenheit verbleiben, wenn es nicht weiter überliefert worden ist. Erzähltes muss also

¹¹ WHITE, Der historische Text (s.o. Anm. 10), 154.

¹² Vgl. Niklas LUHMANN, Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M. 1984, 76–79.387–394.

weitererzählt oder aufgeschrieben werden; Aufgezeichnetes muss kopiert oder weitergegeben werden. Nur so können vergangene Tatsachen von den Nachgeborenen neu anerkannt werden.

5.) *Rezeption der Überlieferung*: Was als vergangene Tatsachen überliefert worden ist, muss in der Gegenwart jeweils neu rezipiert werden. Nur wo Texte gelesen, Bilder oder Filme betrachtet werden, Erzählungen oder Tondokumenten zugehört und dabei dem überlieferten Geschehen Glauben geschenkt wird, ist man sich vergangener Tatsachen wirklich bewusst.

Dass vergangene Tatsachen gegenwärtig wirksam sind, ist keine zwingende Notwendigkeit. Schließlich sind die dazu erforderlichen Vermittlungsschritte poetisch gehalten, was Kontingenz erzeugt: Andere Beobachtungen, Erinnerungen, Erzählungen, Aufzeichnungen, Überlieferungen und Rezeptionen wären ebenfalls möglich gewesen. Warum gerade die uns bekannten Tatsachen und keine anderen? Gott weiß, warum. Es bleibt unserer Einsicht entzogen. Eine vergangene Tatsache ist nicht *per se* von Bedeutung, ihr muss vielmehr jeweils neu Bedeutung im Rahmen einer erzählten Geschichte zugemessen werden, andernfalls bleibt sie irrelevant oder gerät in Vergessenheit. In das vergessene Vergangene kann kein Einblick mehr gewonnen werden. Es lassen sich nur noch Vermutungen darüber anstellen, was geschehen sein könnte; niemand kann jedoch nachträglich vergangene Tatsachen neu schaffen. Und so haben wir auch keine zutreffenden Vorstellungen davon, was schon alles vergessen worden ist.

Wenn vergangene Tatsachen für sich gesehen unwirklich sind, ist es falsch, von einer Objektivität der Geschichte zu reden. Was beobachtungs-, erinnerungs- sowie erzählabhängig ist, kann kein Objekt sein, steht es doch nichts entgegen. Bezüglich der Vergangenheit kann nichts Neues in Erfahrung gebracht werden; es lassen sich nur alte Textquellen, zum Beispiel Archivalien, neu erschließen, die möglicherweise von bislang unbekannt gebliebenen Tatsachen berichten. Vergangene Ereignisse können nicht retrospektiv geklärt werden, sondern mittels weiterer historiographischer Kontextualisierungen neu interpretiert werden. Somit lässt sich mittels einer historischen Forschung kein genaueres oder besseres Wissen bezüglich der Vergangenheit erzielen. Wo von Desideraten einer historischen Forschung die Rede ist, erliegt man einem idealistischen Trugschluss: als gäbe es einen Kosmos von »Tatsachen«, die gleichsam wie Sterne im Weltall permanent Licht emittieren. Die Historikerin käme dann einem Astronomen gleich, der durch ein permanent verbessertes wissenschaftliches Instrumentarium immer genauer die (Licht-)Jahre entfernten »Tatsachen« in den Blick nehmen könnte. Im Unterschied zu erloschenen Sternen fehlt jedoch den vergangenen Tatsachen ein materiales oder energetisches Substrat, das eine nachzeitige Beobachtung ermöglichen würde. Da die vergangenen Tatsachen nicht in der Gegenwart ankommen können, ist ein empirischer Zugang zur Vergangenheit nur über eine Zeitreise denkbar. Eine diesbezügliche Zeitmaschine lässt sich freilich nur fingieren, nicht aber bewerkstelligen.

II. Die Fiktionalität der historischen-kritischen Bibelkritik

Obwohl mit kanonischen, literaturwissenschaftlichen sowie kontextuellen Auslegungen neue Methoden in der Bibelexegese zur Anwendung gekommen sind, scheint es immer noch ein Gemeinplatz universitärer Theologie zu sein, dass für die Auslegung der Bibel ein historisch-kritischer Ansatz unerlässlich ist¹³. Dieser Anspruch ist fraglich, basiert doch die historisch-kritische Exegese auf dem Konzept einer objektiven Geschichte. Sie geht davon aus, dass man die Bibel ›diachron‹ auf die Gesamtheit der Tatsachen durchschauen und dabei unbekannt gebliebene historische Tatsachen entdecken oder erzählte Sachverhalte als ›unhistorisch‹ ausweisen kann. Der kritische Abgleich mit der »historischen« Realität ist jedoch eine Fiktion. Wie bereits oben entfaltet sind vergangene Tatsachen immer erzählabhängig, da sie für sich nicht bestehen können. Was die historisch-kritische Exegese beizubringen weiß, sind keine historischen Tatsachen, sondern Argumente. Dem Erzählgeschehen der Bibel ist mit gegenwärtigen Argumenten nicht beizukommen, sind doch Argumente als eigene Erzählgattung von Historien zu trennen. Mit den Worten Isidors von Sevilla gesprochen: »Historien beinhalten wahre Sachverhalte, die getan sind; Argumente beinhalten Sachverhalte, die, auch wenn sie nicht getan sind, dennoch geschehen können.«¹⁴ Das, was geschehen *kann* oder geschehen *konnte*, das Argument also, entscheidet nicht darüber, was tatsächlich geschehen *ist*. Der korrekte Verbmodus des Argumentes ist daher nicht der Indikativ, sondern der *coniunctivus potentialis*. Mit exegetischen Argumenten lässt sich keine Geschichte revidieren, sind doch Argumente eigene Ersinnungen und keine auffindbaren Daten. So heißt es denn auch in der »Rhetorica ad Herennium«: »Das Argument ist ein ersonnener Sachverhalt (*res ficta*), der dennoch hätte geschehen können«¹⁵. Argumente, die sich auf überlieferte Geschichten beziehen, können durchaus plausibel sein, so dass ihnen gar die Wahrscheinlichkeit eines Geschehenseins zugesprochen werden kann. Dennoch ist das Argument strikt von der überlieferten Historie getrennt. Exegetische Argumente können also *per se* nicht für eine überlieferte Historie »kritisch« werden. Die biblische Geschichte lässt sich argumentativ weder auflösen noch »historisch-kritisch« klären.

Nun werden die Argumente der historisch-kritischen Bibelexegese als Forschung präsentiert und damit scheinbar in ihrer Geltung bestärkt. Was als erforscht gilt, kann keine Spekulation sein, basiert doch die Forschung auf Evidenz. Von daher werden exegetische Argumente durch Verweise auf

¹³ So z.B. das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 115), Bonn ²1996, 30–35, 114f.

¹⁴ ISIDOR VON SEVILLA, *Etymologiae* I,44,5. Ähnlich *Rhetorica ad Herennium* I,8,13; CICERO, *De Inventione* I,19,27; QUINTILIAN, *Institutio oratoria* II,4,2.

¹⁵ *Rhetorica ad Herennium* I,8,13.

Quellen und Sekundärliteratur als »evident« belegt. Diese Evidenz kann freilich Argumente nicht in überlieferte Tatsachen verwandeln. Da die Exegese nicht zu vergangenen Tatsachen vordringen kann, schreibt sie sich in der Synopse von Bibel und Sekundärtexten selbst fort. Die daraus resultierenden Texte werden wiederum als Sekundärtexte synoptisch zur Bibel gelesen, woraus weitere Sekundärtexte resultieren. Dieser Algorithmus der Selbstfortschreibung ist in hohem Maße produktiv. So werden in der Zusammenschau von Bibel und Sekundärtexten vorhandene Argumente nicht nur bestätigt, sie können ebenso durch neue Argumente revidiert oder ergänzt werden. Die Revision freilich ist auf die Argumente beschränkt: Neue Argumente zur Bibel können nur alte Argumente revidieren, nicht aber die in der Bibel erzählten Tatsachen. Wo allerdings Argumente im Verbmodus des Indikativs tradiert werden, können diese als vermeintliche Tatsachen verklärt werden. Argumente, also Möglichkeitsersinnungen, müssen nur lange und oft genug abgeschrieben werden, um schließlich als unhinterfragte »historische Tatsachen« zu gelten. So kann sich dann historische Kritik in der eigenen Tradition scheinbar selbst bewahrheiten.

Wenn beispielsweise Eduard Schweizer in seinem Kommentar zum Evangelium nach Matthäus bezüglich des Jesuswortes in Mt 12,36 f. schreibt: »Mit den letzten zwei Sätzen spricht Matthäus, wie es für ihn typisch ist, ausdrücklich vom letzten Gericht, in dem Rechtfertigung wie Verurteilung eines Menschen auf Grund seiner Worte erfolgt«¹⁶, so ist diese Aussage ein unhistorisches Argument. Es existiert keine überlieferte Geschichte, dass eine Person namens Matthäus die Aussage »*Ich sage euch aber, dass die Menschen Rechenschaft geben müssen am Tage des Gerichts von jedem nichtsnutzigen Wort, das sie geredet haben. Aus deinen Worten wirst du gerechtfertigt werden, und aus deinen Worten wirst du verdammt werden*« als Wort aus dem Munde Jesu fingiert haben soll. Stattdessen ist in der Bibel als Historie überliefert, dass Jesus selbst das obige Wort gesagt hat. Die Nichtauthentizität dieses Jesuswortes ist hingegen Schweizers Ersinnung in der Gegenwart, die mittels fiktiver Rückprojektion in die Vergangenheit fälschlicherweise als »historische« Aussage ausgegeben wird.

Die Bibelkritik verschafft keine neuen Einsichten in das Geschehene, sondern fertigt neue Ersinnungen zum Geschehenen an; sie produziert Sekundärtexte zur Bibel. Nun ist es ihr erklärtes Ziel, die ursprüngliche historische Situation eines Bibeltextes festzustellen. Aber wie soll dies bewerkstelligt werden? Die historische Situation eines Bibeltextes ist nicht evident; andere Bibeltexte oder Historien müssen dazu korreliert werden, wobei diese Kontextualisierung immer nur in der Gegenwart vollzogen werden kann. Mit Hayden White lässt sich daher von einer Fiktionalität des historischen Kontextes sprechen: »Die angebliche Konkretheit und Zu-

¹⁶ Eduard SCHWEIZER, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), Göttingen/Zürich ⁴1986, 187.

gänglichkeit historischer Milieus, die Kontexte der Texte, die die Literaturwissenschaftler untersuchen, sind selbst Produkte des fiktiven Vermögens der Historiker, die diese Kontexte untersucht haben.«¹⁷ Was als historische Situation eines Textes angegeben wird, muss immer wieder neu fingiert werden. Dabei kann die Biblexegese im Unterschied zu den Naturwissenschaften nicht auf reproduktionsfähige Tatsachen, sondern nur auf die Lektüre von Texten und die Aneignung der darin enthaltenen Argumente verweisen. Wenn beharrlich genug nachgefragt wird, verlieren sich Begründungen in Zirkelschlüsse oder arbiträre Entscheidungen. Das Machen (ποίησις) von Forschung bedingt zwangsläufig Kontingenz: Andere Lektüren, Vergleiche, Hypothesen, Urteile oder Entscheidungen wären auch möglich gewesen. Was fälschlicherweise als historisches Wissen ausgewiesen wird, beruht auf einem Lektürekonsens.

Mit ihrem Status einer vergangenheitsbezogenen Fiktionalisierung ist nicht gesagt, dass die historisch-kritische Biblexegese bedeutungslos ist. Wie jede andere fiktionale Literatur hat sie ihre eigene sinnbildende Wirkung. Was in jedem Fall von einer historisch-kritischen Bibelkritik unberührt bleibt, ist der überkommene Literalsinn (*sensus literalis seu historicus*), der dem Erzählgeschehen der Bibel gilt. Es ist ein kategorialer Unterschied, die Bibel im modernen Sinne »historisch« als gemachte Erzählliteratur oder aber im traditionellen Sinne als Historie, das heißt als Erzählung gescheneher Dinge zu lesen. Die Tatsächlichkeit des biblischen Erzählgeschehens lässt sich weder historisch beweisen noch argumentativ widerlegen. Was daher erforderlich ist, ist die *fides historica*, der Glaube, der dem biblischen Erzählgeschehen als »heilige Geschichte« (*sacra historia*) geschenkt wird. Dieser Glaube, der das Erzählgeschehen einfach gelten lässt, sucht die Bibel nicht auf eine vermeintliche geschichtlich-natürliche Realität zu hintergehen und verzichtet damit auf einen fiktionalen Realitätsabgleich.

Es ist das besondere Verdienst von Hans W. Frei, gezeigt zu haben, wie die überkommene *fides historica* in der modernen Bibelkritik aufgehoben wurde¹⁸. Vormalig wurde die Bibel als weltumfassende Erzählung, beginnend mit Schöpfung bis hin zum Jüngsten Gericht, gelesen. Durch eine typologische Auslegung wurden innerbiblische aber auch außerbiblische Ereignisse präfigurativ oder reflexiv auf das Christusgeschehen bezogen. Eine »Sinnegebung« des eigenen Lebens wurde dadurch vollzogen, dass Christen ihre Lebensgeschichte im Kontext des biblischen Erzählgeschehens interpretierten. Die Idee einer erforschbaren, allumfassenden geschichtlich-natürlichen Realität hat beginnend mit dem 18. Jahrhundert zu einer Um-

¹⁷ WHITE, Der historische Text (s.o. Anm. 10), 137f.

¹⁸ Hans W. FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven/London 1974.

kehrung des Bibelverständnisses geführt. Die Bibel wurde auf die eigene Wirklichkeitserfahrung beziehungsweise auf das moderne Wirklichkeitsverständnis hin gelesen. Von Bedeutung konnte das biblische Erzählgeschehen nur dann sein, wenn es entweder moralische Vernunftwahrheiten veranschaulicht oder das eigene religiöse Erlebnis zu affizieren weiß oder aber auf der Basis »historischer Tatsachen« in eine Universalgeschichte integriert werden kann. Frei hat zu Recht darauf hingewiesen, dass es im 20. Jahrhundert Karl Barth gewesen ist, der mit seiner »Kirchlichen Dogmatik« der Eigenlogik des biblischen Erzählgeschehens gefolgt ist. Die letzte Referenz einer Bibelexegese kann keine bibelexterne objektive Realität sein, ist doch nach Barth die historische Wahrheit die Wahrheit der Schrift selbst¹⁹. Eine Bibelkritik kann nur dann für die Theologie akzeptabel sein, wenn sie ohne »historischen« Erkenntnisanspruch betrieben wird. Andernfalls müssten gegenwärtig geschriebene Texte in ihrer vermeintlichen »Historizität« an die Stelle der Bibel treten.

III. Die Wirklichkeit biblischer Erzählungen

Die Bibel lehrt kein abstraktes Sein Gottes, sondern erzählt von Gottes Taten und von seinem Dabeisein bei dem, was geschehen ist²⁰. Auf diesem narrativen Hintergrund hat Harald Weinrich seinerzeit die Frage gestellt, ob die Allianz zwischen der Theologie und einer faktenorientierten Geschichtswissenschaft zwangsläufig sei: »Die Faktizität ist nicht die *conditio sine qua non* dafür, dass eine Geschichte uns etwas angeht, uns ›betrifft‹. Auch fiktionale Geschichten können im Modus der Betroffenheit rezipiert werden.«²¹ Erzählen zeitigt Wirkung, auch ohne die Faktizität des Erzählgeschehens. Für die Auslegung der Bibel könnte man daher versucht sein, die Unterscheidung von Geschichte und Mythos dadurch zu umgehen, dass man auf den Oberbegriff der Erzählung (*narratio*) abstellt. Durch eine Qualifikation als Erzählung mit der ihr ganz eigenen »Wirklichkeit« wäre die Frage nach der Tatsächlichkeit des biblischen Erzählgeschehens nachrangig²². Die Frage ist nun, was ein narrativer Sinn bedeuten kann. In einem anwendungsbezogenen Sinne lässt er sich mit dem moralischen Schriftsinn gleichsetzen. Zielt die Erzählung auf menschliche Praxis ab, ist es in der Tat sekundär, ob das betreffende Erzählgeschehen fiktiv oder faktisch ist. »*Geh hin und tu desgleichen*«, sagt Jesus zum Abschluss der Bei-

¹⁹ Karl BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/2, Zollikon 1938, 547f.

²⁰ Vgl. Friedrich MILDENBERGER, *Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive*, Bd. 2, Stuttgart/Berlin/Köln 1992, 373–381.

²¹ Harald WEINRICH, *Narrative Theologie*, in: *Conc(D)* 9 (1973), 329–334, hier: 333.

²² So Dietrich RITSCHL/Hugh O. JONES, »Story« als Rohmaterial der Theologie (TEH 192), München 1976, 20–22.

spielerzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,37), und diese Aufforderung gilt unabhängig von Fiktivität oder Faktizität dieser Erzählung. Neben einem exemplarischen Erzählen kann ein narrativer Sinngehalt auch einem traditionellen Erzählen zugeschrieben werden. Vergangenheitsbezogene Erzählungen können sowohl für Personen als auch Gemeinschaften identitätsbildend sein, geben sie doch diese über deren Herkunft zu erkennen: Wer zu erzählen weiß, woher er kommt, kann sagen, wer er ist²³. Diese identitätsstiftende Funktion hängt ebenfalls nicht von der Faktizität des Erzählgeschehens ab, sie scheint sich gerade auch im Mythos zu realisieren.

Nun liegt jedoch der narrative Sinn biblischer Erzählungen nur sekundär in der exemplarischen Handlungsanleitung oder in einer traditionellen Identitätsstiftung. In der biblischen Erzählung vollzieht sich vielmehr die Erinnerung an das Handeln Gottes an seinem Volk Israel in Jesus Christus, das nicht auf sich beruht, sondern für die Zukunft erwarten lässt. Der narrative Sinn der Bibel ist daher ein promissorischer: Gottes Taten in der Vergangenheit tragen die Verheißung seines zukünftigen Handelns. Bezüglich der göttlichen Werke kann die Theologie die Frage nach der Faktizität biblischen Erzählgeschehens nicht umgehen, auch wenn eine Tatsächlichkeit nicht bewiesen, sondern nur geglaubt werden kann. Wo in Ermangelung einer *fides historica* das biblische Erzählgeschehen als fiktiv oder mythisch und damit als tatsächlich ungeschehen »entlarvt« wird, verliert es seinen promissorischen Sinn: Was soll von einem Gott, der nur mythisch gehandelt hat, für die Zukunft erwartet werden können? Für die Theologie, die der »*Verheißung des Lebens in Christus Jesus*« (II Tim 1,1) folgt, reicht es daher nicht aus, die erzählerische Wirklichkeit der Auferweckung Christi in den biblischen Evangelien anzuerkennen. Nur mit dem historischen Glauben, dass Gott Christus tatsächlich von den Toten auferweckt hat, kann die Zusage einer zukünftigen Totenerweckung gehalten werden. Demzufolge sind die biblischen Erzählungen als Historien und nicht als Mythen zu lesen.

Trotz extensiver allegorischer Schriftauslegung haben Kirchenväter und Scholastiker die Bedeutung des biblischen Literalsinns in den Vordergrund gestellt, mit gutem Grund²⁴. Schließlich basiert die Heilsökonomie auf göttlichem Handeln. Wird der Tatsächlichkeit göttlichen Handelns kein Glauben geschenkt, mithin der biblische Literalsinn als unwirklich angesehen, verbleibt der Spiritualsinn. Wie auch immer eine diesbezügliche Allegorese ausgerichtet ist, sie löst sich vom Erzählgeschehen. Das Heil ist im Wesentlichen kognitiv gehalten, sei es als kontemplative Einung mit Gott oder als Wandlung eines menschlichen Selbstverständnisses. Göttliches

²³ Vgl. RITSCHL/JONES (s. o. Anm. 22), 13–18.

²⁴ So z. B. AUGUSTIN, *De civitate Dei* XIII,21; XV,27; XVII,3 bzw. HUGO VON SANKT VICTOR, *Didascalicon* VI,2–4.

Handeln erübrigt sich dort, wo das Heil in der Erkenntnis gesucht wird. Was menschlicherseits erkannt worden ist, muss göttlicherseits nicht mehr getan werden. Damit ist jedoch Heil nur für die menschliche Vernunftseele zu erreichen. Eine kognitivistische Soteriologie basiert auf einem Leib-Seele-Dualismus, schließt sie doch Leiblichkeit von der Erlösung aus. Erkanntes Heil verwandelt keinen sterblichen Leib. Ganz anders hingegen eine poetische Soteriologie, die mittels der *fides historica* dem biblischen Erzählgeschehen zu folgen weiß, mit den Worten Irenäus' von Lyon gesprochen:

»Dies aber ist nun unser Glaube: dass Gott unsere sterblichen Leiber, welche die Gerechtigkeit bewahrt haben, auferwecken und unversehrbar und unsterblich machen wird. Denn Gott ist mächtiger als die Natur; und er will es auch, weil er gut ist, und er kann es auch, weil er mächtig ist, und er vollendet es, weil er reich und vollkommen ist.«²⁵

Für eine glaubliche Geschichte gilt als Regel der Rhetorik, dass die darin enthaltenen Handlungen nicht der Natur zuwiderlaufen dürfen²⁶. So nennt denn auch Ernst Troeltsch als Schlüssel zu einer historischen Kritik die »Analogie des vor unseren Augen Geschehenden und in uns sich Begebenden«. »Die Übereinstimmung mit normalen, gewöhnlichen oder doch mehrfach bezeugten Vorgangsweisen und Zuständen, wie wir sie kennen, ist das Kennzeichen der Wahrscheinlichkeit für die Vorgänge, die die Kritik als wirklich geschehen anerkennen oder übrig lassen kann.«²⁷ Unter diesen Umständen scheint das biblische Erzählgeschehen mit seinen Wundern *contra naturam* (Thomas von Aquin) für die naturalistische Kritik prädestiniert zu sein. Wo jedoch die Fiktivität einer objektiven Universalgeschichte wahrgenommen wird, kann zwischen einer göttlichen Geschichte (*historia divina*) und den menschlichen Geschichten (*historiae humanae*) unterschieden werden, wie dies Jean Bodin vorgeführt hat²⁸. Während für die menschlichen Geschichten die Handlungsanalogie als Glaubwürdigkeitskriterium gilt, ist dieses Kriterium für die göttliche Geschichte *per definitionem* nicht gültig: Göttliches Handeln entspricht gerade nicht einem menschenmöglichen Tun. Schließlich ist es die Analogielosigkeit göttlichen Handelns, nicht nur in ihrer Energetik, sondern auch in ihrer Intentionalität, die menschliches Beten motiviert. Was sollte schon von einem Gott erbeten werden können, dessen Handlungsmächtigkeit menschenmöglich ist?

Epistemologisch lässt sich die Unterscheidung zwischen einer göttlichen Geschichte und den menschlichen Geschichten in einer Theorie eines polykontextualen Universums reflektieren, wie dies Gotthard Günther in

²⁵ IRENAEUS VON LYON, *Adversus Haereses* II,29,2.

²⁶ Vgl. CICERO, *De inventione* I,21,29 bzw. *Rhetorica ad Herennium* I,9,16.

²⁷ Ernst TROELTSCH, *Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie* (1898), in: *DERS.*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Tübingen 1922, 729–753, hier: 732.

²⁸ Jean BODIN, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), Amsterdam 1650 (Nachdruck Aalen 1967), 8–13.

seinem Konzept einer transklassischen Logik jenseits der Prinzipien der irreflexiven Identität, des verbotenen Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten entwickelt hat. Nach Günther basiert das Universum nicht auf einer einwertigen Ontologie, die sich in einer zweiwertigen Logik reflektieren lässt. Vielmehr hat die Welt »unendlich viele ontologische Orte, und in jedem ist sie, wenn derselbe isoliert betrachtet wird, durch ein zweiwertiges System darstellbar«²⁹. Was sich zu widersprechen scheint, göttliche Handlungen und menschliche Wirklichkeitserfahrung, kann nicht in einer einwertigen Ontologie gehalten werden. Sie lassen sich jedoch auf verschiedene Kontexturen reflektieren, worin sie ihre je eigene Geltung haben. Eine Einung lässt sich menschlicherseits weder im reflexiven noch im abstrahierenden Denken erzielen, sondern nur von einem einholenden Handeln Gottes in Christus erwarten (vgl. Eph 1,9f.).

IV. *Theologie und Historismus*

Der Historismus als »Auflösung aller absoluten Werte und Wahrheiten in geschichtliche Bedingtheit« (Hans-Georg Gadamer) wurde als Signatur einer Zeit um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert vor allem durch Ernst Troeltsch bedacht. Troeltschs Diktum zufolge ist die historische Methode »ein Sauerteig, der alles verwandelt und der schließlich die bisherige Form theologischer Methoden zersprengt«³⁰. Nach Troeltsch ist die dogmatische Betrachtungsweise, die »bestimmte Zustände und Gedanken als selbstverständliche betrachtete und daher zu unveränderlichen Normen verabsolutierte«, von der historischen Betrachtungsweise verdrängt worden, »die auch das angeblich Selbstverständlichste und die die weitesten Kreise beherrschenden Mächte als Erzeugnisse des Flusses der Geschichte betrachtet«³¹. Im Zeichen eines (post-)modernen Pluralismus erfährt Troeltschs Postulat, die Theologie auf historischer oder religionsgeschichtlicher Methode aufzubauen, erneut Beachtung, auch wenn dabei ein universalgeschichtlicher Ansatz außen vor bleibt. Die historische Methode scheint nicht notwendigerweise an den »Fluss der Geschichte« gebunden zu sein.

Warum die historische Methode auch ohne Geschichtsmetaphysik die Systematische Theologie zu dominieren weiß, wird deutlich, wenn dem Begriff der Historie auf den Grund gegangen wird. Erstmalig lässt sich der Terminus »historia« bei Herodot nachweisen, wo er ohne gegenständliche Spezifizierung sowohl Erkundung, Forschung als auch Forschungsergebnis

²⁹ Gotthard GÜNTHER, Die Theorie der »mehrwertigen Logik«, in: DERS., Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, Bd. 2, Hamburg 1979, 181–202, hier: 199.

³⁰ TROELTSCH (s.o. Anm. 27), 730.

³¹ TROELTSCH (s.o. Anm. 27), 735.

bezeichnet³². Die Historie, die sich auf empirische Einzelerkenntnisse (*cognitio rerum singularium*) ausrichtet, markiert einen tief greifenden Wechsel im neuzeitlichen Wissenschaftsverständnis³³. Während vormals in den universitären Disziplinen Lehraussagen auf allgemeine Gründe hin erörtert wurden, hat die Historisierung der Wissenschaften seit dem 17. Jahrhundert zum Primat der Erforschung neuer Einzelheiten auf empirischer Basis geführt. Natur- und Geisteswissenschaften, die beide ihren Ursprung in der Philosophischen Fakultät haben, bedienen sich dabei der gleichen historischen Erkenntnis (*cognitio historica*), die sich auf singuläre Tatsachenerkenntnis ausrichtet. Während die Evidenz der Forschung in den Naturwissenschaften über das Institut des Experimentes qua Reproduktion von Tatsachen ausgewiesen wird, wird in den Geisteswissenschaften die »Tatsächlichkeit« der Forschung über Textreferenzen ebenfalls augenscheinlich belegt. Die Integration der Historik in die universitären Disziplinen ist im Wesentlichen mit der Humboldt'schen Universitätsreform als Einheit von Forschung und Lehre vollzogen worden. Signifikant hierfür ist die Reform der Doktorpromotion³⁴. Ursprünglich diente das Promotionsverfahren als Lehrbefähigungsnachweis, indem die überkommene Lehre einer Disziplin auf der Basis einer exemplarischen Thesendisputation argumentativ verteidigt wurde. Die alte Dissertation war eine Disputationsschrift mit einem von einem Präses vorgegebenen Inhalt. Die neue Inauguraldissertation hingegen ist eine eigenständige, forschungsbezogene Doktorarbeit. Dieser Vorgabe wird in der Regel durch die Präsentation von neuen Einzelerkenntnissen Genüge getan. So entstehen auch im Fach Systematische Theologie Dissertations- und Habilitationsschriften üblicherweise dadurch, dass Texte theologischer Autoren unter einer bestimmten Fragestellung erforscht werden. Die Graduierung ist demnach weniger an eine Lehrbefähigung als vielmehr an eine Forschungsleistung gebunden.

Die Primärorientierung systematisch-theologischen Arbeitens liegt gegenwärtig – wie in allen universitären Disziplinen – nicht in der Lehre, sondern in der Forschung. Reputationsgewinne verdanken sich der Publikation neuer Forschungsergebnisse in Fachzeitschriften, Sammelbänden oder Monographien³⁵. Forschung vollzieht sich dadurch, dass theologische Aussagen nicht auf deren Lehrkohärenz hin erörtert, sondern autoren- oder textreferentiell untersucht und interpretiert werden. Zwangsläufig hat der

³² Vgl. Christian MEIER, Art. »Geschichte II«, in: Otto BRUNNER/Werner CONZE/Reinhart KOSELLECK (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, Stuttgart 1975, 595–610, hier: 595.

³³ Vgl. hierzu Arno SEIFERT, *Cognitio historica. Die Geschichte als Namengeberin der frühneuzeitlichen Empirie* (*Historische Forschungen* 11), Berlin 1976.

³⁴ Vgl. Gerhard BENGESER, *Doktorpromotion in Deutschland: Begriff, Geschichte, gegenwärtige Gestalt*, Bonn 1964; bzw. Hanspeter MARTI, Art. »Disputation« bzw. »Dissertation«, in: Gert UEDING (Hg.) *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 1, Tübingen 1992, 866–884.

³⁵ Vgl. Niklas LUHMANN, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1990, 244–251.

Primat der Forschung die Vervielfältigung von Einzelerkenntnissen zur Folge. Es die historische Methode selbst, die eine Fülle von dissentierenden Texten generiert, schaffen doch Autorentexte im Gegensatz zu einer disputativen Praxis keinen Konsens. Die Frage stellt sich jedoch, ob die historische Methode eine theologieadäquate Methode ist, ist doch der eigentlichen Wortbedeutung zufolge Theologie die »Rede von Gott«. Da man weder Gott noch seine Geschichte mit den Menschen empirisch erforschen kann, zielt die Forschung nicht auf Gott selbst, sondern auf die Gottes- und Menschenrede vorzugsweise »klassischer« Autoren, das heißt auf eine zweite, poetisch-auktoriale Ebene. Somit kann die Systematische Theologie unter dem Primat der Forschung nur die indirekte Gottesrede bedenken. Die Reflexion der Gottesrede auf Autoren hin erzeugt zwangsläufig Kontingenz und relativiert damit deren Geltung. Wo nun die unterschiedlichen auktorialen Gottesreden der Beliebigkeit entrissen werden sollen, müssen sie unter einer spezifischen Zeitsignatur in einen chronologisierten Zusammenhang einer Theologiegeschichte gebracht werden.

Der Historismus führt zu einer Pluralisierung theologischer Aussagen. Dennoch kann die historische Methode eine »Vergeschichtlichung« theologischer Aussagen nicht letztgültig halten. Schließlich lässt sich auch die historische Methode ihrer eigenen poetischen Kontingenz überführen. Eine Meta-Historik, die Erzählabsicht und Erzählmodus theologischer Forschung untersucht, relativiert deren Geschichtsschreibung. Es ist die genetische Erzählweise einer »Theologiegeschichte«, die theologische Aussagen als geschichtlich geworden erscheinen lässt³⁶. Somit kann an Stelle einer »religionsgeschichtlichen« Kontingenz der jeweiligen Gottesrede die Kontingenz theologiegeschichtlicher Beschreibungen aufgewiesen werden. Der vermeintlich allverwandelnde Sauerteig der historischen Methode ist an eine bestimmte Rezeptur gebunden und kann daher nicht jeder Teigware beigegeben werden. Der liturgischen Tradition nach ist das »Brot des Lebens« ungesäuert.

Der Primat der historischen Methode innerhalb der Theologie lässt sich mit der Gegengeschichte ihrer Selbstdegradierung konterkarieren: Im System der alten Universität mit der Unterscheidung zwischen der Philosophischen Fakultät und den drei höheren, praktischen Fakultäten, nämlich Theologie, Jurisprudenz und Medizin, war die Historie im Trivium der freien Künste verortet. Der Erfolg der empirischen Naturforschung beförderte die Historik zum Schrittmacher eines neuen Wissenschaftsverständnisses. Wo die trivialen Distinktionen übergangen worden sind, konnte es zum Aufstieg einer scheinbar rhetorikfreien und damit »objektiven« historischen Forschung kommen. Wider alle Vernunft wurden vergangene Tat-

³⁶ Zur genetischen Erzählweise vgl. Jörn RÜSEN, Die vier Typen des historischen Erzählens, in: Reinhard KOSELLECK/Heinrich LUTZ/Jörn RÜSEN (Hg.), Formen der Geschichtsschreibung (Beiträge zur Historik 4), München 1982, 514–605.

sachen hypostasiert und in einer fiktiven »geschichtlichen Welt« verortet. Die Transformation einer Chronologie in das Konzept einer sich selbst fortschreibenden Universalgeschichte diente der Legitimation historischer Forschung. In das virtuelle Medium einer beliebig dehnbaren »Geschichte« ließen sich nämlich die neu erforschten Einzelgeschichten einfügen, womit diese an deren vermeintlichen Objektivität partizipierten. Dank ihres publizistischen Erfolgs hatte die Historik vor den höheren Fakultäten nicht Halt gemacht. Dabei vermochten es Jurisprudenz und Medizin, die Forschung im Hinblick auf die eigene praktische Ausrichtung zu integrieren. Da jedoch Gott weder empirisch noch textlich erforscht werden kann, musste die Theologie unter dem Diktat der Forschung einen Wechsel von der direkten hin zur indirekten Gottesrede vornehmen. Mit der geschichtlichen Untersuchung von Texten gab die Theologie sowohl die dogmatische Methode als auch ihre praktische Ausrichtung auf und degradierte sich selbst zu einer historischen Disziplin, deren genuiner Ort die Philosophische Fakultät ist. Da sich der Objektbereich eines »Christentums« nicht distinkt halten ließ, verlor eine historistische Theologie ihre Identität. In der Gegenwart steht sie nunmehr vor der Schwelle ihrer eigenen Wegrationalisierung.

V. Theologie als Gottesrede

Um dem Historismus zu entgehen, bedarf es einer grundsätzlichen Klärung, was Theologie ist. Da die Frage nach dem Wesen der Theologie nicht historisch zu beantworten ist, muss sie dogmatisch beantwortet werden, was eine assertorische Redeweise bedingt. Der Etymologie nach gilt die Theologie als die Rede von Gott. Die Bedeutung liegt auf der Rede (λόγος). Demzufolge ist die Theologie weder Anschauung (θεωρία) noch Erkenntnis (γνώσις). Vielmehr reden Menschen von und zu Gott und treiben damit im wörtlichen Sinne Theologie. Reden ist kein Wissen, sondern Tun (ποίησις). Wo menschliches Tun regelrecht bedacht und gelehrt wird, ist man der antiken Tradition zufolge an eine Kunstlehre gewiesen. Schließlich ist es Aristoteles gewesen, der in seiner »Nikomachischen Ethik« zwischen der Kunst (τέχνη) und der Wissenschaft (ἐπιστήμη) als wahrheitsdefinite Grundformen der menschlichen Seele unterschieden hat. Während der Gegenstand der Wissenschaft aus Notwendigkeit besteht, richtet sich der Gegenstand der Kunst auf kontingente Sachverhalte: »Jede Kunst betrifft ein Entstehen und ist das Erproben und Betrachten, wie etwas Bestimmtes im Bereich dessen, was sein oder nicht sein kann, zu entstehen vermag; und zwar ist der Ursprung im Hervorbringenden und nicht im Hervorgebrachten.«³⁷ Im Anschluss an Aristoteles lässt sich die Kunst als

³⁷ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* VI,4 (1140a 12–14).

regelgeleitetes Vermögen, ein kontingentes, so als auch anders mögliches Werk hervorzubringen, definieren. Ist die Gottesrede ein Werk, das regelrecht getan wird, so lässt sich die Theologie als die Kunst der guten Gottesrede bestimmen. Die gute Gottesrede steht nicht von vornherein aus Notwendigkeit fest, sondern muss aktuell bewerkstelligt werden. Dazu bedarf es entsprechender Kunstregeln. An der Theologischen Fakultät werden Kunstregeln gelehrt, damit die *facultas theologica*, die Fähigkeit der Gottesrede, befördert wird.

Warum nun von Gott reden? Zur Beantwortung dieser Frage kann auf die Unterscheidung zwischen Notwendigkeitsverursachung und kontingentem Tun zurückgegriffen werden. Wissen im strengen aristotelischen Sinne bezieht sich auf selbstevidente und unveränderlich notwendige Sachverhalte³⁸. Wenn Gott im metaphysischen Sinne als zeitloses, notwendiges Sein gewusst werden könnte, müsste nicht von ihm geredet werden. Das, was sich von selbst versteht, weil es nicht anders sein kann, ist keiner Rede wert³⁹. Ihre Berechtigung findet die Gottesrede in der Kontingenz. Kontingente Sachverhalte erfordern es, dass darüber geredet wird. Aber was kann nun als kontingent im Hinblick auf Gott wahrgenommen werden? Gewiss nicht sein unvergängliches Wesen. Sein zeitliches Tun, seine ποιήσις ist es, was Menschen als kontingent anzusehen haben. Der erste Satz der Bibel führt in die göttliche ποιήσις ein: »Am Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde« (Gen 1,1). Und gegen Ende der Bibel spricht es Gott selbst aus: »Siehe, ich mache alles neu« (Apk 21,5). Das göttliche Tun nimmt sich die Zeit: »Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und unter das Gesetz getan, damit er die, die unter dem Gesetz waren, erlösten, damit wir die Kindschaft empfangen« (Gal 4,4f.). Was Gott durch und an seinem Sohn getan hat, hat Zeit gebraucht. Da es prinzipiell nicht gewusst werden kann, muss von ihm die Rede sein, in der Gestalt der Theologie.

Wozu nun von Gott reden? Das nahe liegende Ziel der Gottesrede ist der Glaube. Die gute Gottesrede sucht Menschen von Gottes Taten zu überzeugen, sie also zum Glauben zu führen. Mit dem Glauben knüpft die Theologie an die Rhetorik an, stellt doch diese nach Aristoteles das Vermögen dar, »bei jedem Gegenstand das möglicherweise Glaubenerweckende zu erkennen«⁴⁰. Im aristotelischen Sinne kann die Rhetorik mit ihren drei Glaubensmitteln (πίστεις), dem sachhaltigen Logos, dem hervorzurufenden Pathos der Zuhörer und dem glaubwürdigen Ethos des Redners, als Glaubenslehre gelten⁴¹. Sie dient der Beglaubigung von kontingenten Sachver-

³⁸ Vgl. ARISTOTELES, *Analytica posteriora* I,2 (71b 9–23).

³⁹ Vgl. ARISTOTELES, *Rhetorik* I,2,12 (1357a).

⁴⁰ ARISTOTELES, *Rhetorik* I,2,1 (1355b).

⁴¹ Vgl. ARISTOTELES, *Rhetorik* I,2,3–7 (1356a).

halten. Darin unterscheidet sie sich von der Wissenschaft, die von evidenten Anfangsgründen auszugehen hat⁴². Auch wenn der Glaube, der der guten Gottesrede geschenkt wird, nicht durch Wissen überhöht werden kann, lässt er sich nicht als fideistisch diskreditieren. Er findet Anhalt in den rhetorischen Beglaubigungen der guten Gottesrede. Mittels der Rhetorik kommt also die Theologie zu ihrer Sache.

»Nachdem Gott vorzeiten vielfach und auf vielerlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er in diesen Tagen zu uns geredet durch den Sohn, den er eingesetzt hat zum Erben über alles, durch den er auch die Welt(zeiten) gemacht hat« (Hebr 1,1–4). Das Kriterium für die Wahrhaftigkeit der eigenen Gottesrede ist die Entsprechung zur Rede Gottes. Die gute Gottesrede entspricht der gelesenen Heiligen Schrift (= Schrift) und steht damit in Dialog mit Gott. Was von Gott zu sagen ist, muss nicht neu erfunden werden, sondern kann in der Lektüre der Schrift aufgefunden werden. In diesem Sinne gilt die Theologie als die Kunst der guten Gottesrede in Entsprechung zur gelesenen Schrift. Nur wo die Schrift buchstäblich gelesen wird, ist sie gegenwärtig. Wegen der Lektionalpräsenz der Schrift ist es angebracht, an Stelle eines scheinbar zeitlosen Schriftprinzips vom Primat der gelesenen Schrift zu sprechen. Wie jede andere Lektüre ist auch die Schrift-Lektüre zeit-, orts- und personengebunden: Sie ist eben keine zeitlose Anschauung (θεωρία), sondern situatives Tun (ποίησις). Wenn die Schrift gelesen wird, kann die Gegenwart nicht außer Acht gelassen werden. Im Vorgang des Lesens kommen zeitgebundene Annahmen, Erwartungen und Kontextualisierungen der Lesenden zum Tragen, so dass man von verschiedenen, je aktuellen Lektüren der Schrift sprechen muss. Um über verschiedene Schrift-Lektüren hinweg zu einem Consensus zu kommen, bedarf es einer Lektüregemeinschaft. Die gemeinsame Lektüre der Schrift ist ein Werk, das innerhalb der Kirche zu keinem Abschluss kommt. Und doch können aus dieser kommunitären Schrift-Lektüre Bekenntnisregeln bezüglich strittiger Sachverhalte festgeschrieben werden. Diese Bekenntnisregeln leiten wiederum zu einer kommunitären Schrift-Lektüre an, sie regulieren die zu lesende Schrift.

Eine Auslegung zur Schrift ist ein Sekundärtext, der randständig bleibt und daher nicht die Schrift überlagert. Sie ist ein hilfreiches Beiwerk, jedoch keine notwendige Ergänzung zur Schrift; die zu lesende Schrift genügt sich selbst. Die einzig verbindliche Auslegung der Schrift ist die weitere Schrift-Lektüre, da hierbei der Sekundärtext wiederum als Schrift-Text gelesen wird. Um die Einheit der Schrift wahrzunehmen, gilt es, die Schrift im Zusammenhang, also kohärent zu lesen. Die selbstbezügliche Schrift-Lektüre, die dem inneren Zeugnis des Heiligen Geistes traut, steht hermeneutischen Allegoresen entgegen. Man kann hierbei im Anschluss an George A.

⁴² Vgl. ARISTOTELES, Rhetorik I,2,21 (1358a).

Lindbeck von einer intratextuellen Theologie sprechen, die sich einer typologischen Schrift-Auslegung bedient⁴³.

Zusammenfassend gesagt ist die Theologie keine theoretische Wissenschaft, sondern eine reguläre Kunst, die auf Glauben aus ist. Sie folgt der gelesenen Schrift und kann damit kein metaphysisches Gotteswissen sein, das von einem gedachten Gott ausgeht. Als Kunst referiert Theologie kein allgemeingültiges Wissen des Unveränderlich-Notwendigen, sondern zeigt sich als regelgeleitetes Vermögen, die gute Gottesrede zu bewirken. Aufgrund ihrer Regeln ist die Kunst der guten Gottesrede kommunitär gehalten; die Regeln verweisen auf eine Gemeinschaft, die eine heilige allgemeine und apostolische Kirche, als Ort ihrer Herkunft und Geltung. Und so können die theologischen Kunstregeln auch nur innerhalb dieser Gemeinschaft erlernt und befolgt werden.

VII. Konklusion

Wenn hier Theologie dogmatisch als Kunst der guten Gottesrede skizziert worden ist, so widerspricht dies dem gängigen Selbstverständnis einer universitären Theologie. Unter dem Primat der historischen Methode kann diese allein die indirekte Gottesrede als »wissenschaftlich« gelten lassen. Muss das für alle Zukunft so sein, lässt sich fragen, nachdem man der historischen Methode auf den Grund gegangen ist? Eine historistische Theologie, die in einer selbstreflexiven Beobachterposition verweilt, sich in der Interpretation von Geschriebenem erschöpft oder an Theorieamalgamierungen versucht, wird auf Dauer bedeutungslos. Die universitäre Theologie sollte sich daher ihrer Domestizierung durch eine Historik entledigen und sich auf ihre eigene Aufgabe zurückbesinnen, nämlich mit Absicht von Gott reden, sei es prophetisch, narrativ, doktrinär, kritisch, einfach oder reflektiert. Ihre Verantwortung besteht dabei weniger *coram publico* als vielmehr gegenüber Gott, entsprechend dem Herrenwort: »*Ich sage euch aber, dass die Menschen Rechenschaft geben müssen am Tage des Gerichts von jedem nichtsnutzigen Wort, das sie geredet haben. Aus deinen Worten wirst du gerechtfertigt werden, und aus deinen Worten wirst du verdammt werden*« (Mt 12,36 f.). Was Menschen zu sagen wissen, nicht zuletzt über Gott, ist für Gott selbst von Bedeutung. Das Schibboleth einer namens-treuen Theologie besteht in dem Eingeständnis, dass das eigene Werk vor Gott zu verantworten ist. Wo hingegen Forschung um ihrer selbst willen getan wird, weil man nichts (mehr) von Gott zu erwarten glaubt, verliert sich Theologie in einen kognitiven Autismus.

⁴³ George A. LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Louisville/London 1984, 113–124.

Wie gegenwärtig direkt von Gott gesprochen werden kann, lässt sich nicht zuletzt im »Katechismus der Katholischen Kirche« entdecken. Auch wenn dieser Katechismus traditionswidrig den modernen Geschichtsbegriff rezipiert hat, so hat dessen Implementierung die Gottesrede nicht »geschichtlich« relativiert. Die Schrift-Treue, die diesen Katechismus weithin auszeichnet, marginalisiert die »Geschichte« als missglückte Metapher, die ohne weiteres überlesen werden kann. Sollte jedoch die universitäre Theologie dauerhaft der historischen Methode anhängen, so wird sie es sein, die eben dieser »Geschichte« zum Opfer fallen wird.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Ansicht, dass Geschichte eine objektive Realität sei, ist fragwürdig. Wird Vergangenheit ernst genommen, dann ist die Substanzialisierung historischer Fakten ausgeschlossen. Die Wirklichkeit vergangener Tatsachen basiert auf einem kontinuierlichen Überlieferungsprozess. Jeder gegenwärtige Versuch, etwas Neues über die Vergangenheit zu sagen, bleibt zwangsläufig fiktiv. So kann auch die historisch-kritische Bibelexegese infolge ihrer fiktiven Argumente die biblischen Geschichten nicht revidieren. Der Literalsinn der Bibel erfordert jedoch eine *fides historica* bezüglich des Erzählgeschehens, um Gottes *promissio* in Christus für die Zukunft aufrechtzuerhalten. Obwohl eine »Theologie der Geschichte« ihre Vorherrschaft verloren hat, ist die historische Methode immer noch dominierend innerhalb der Theologie. Der Historizismus ist die logische Folge eines Forschungsprimats, führt doch die Erforschung von Texten zu einer Vervielfältigung von Einzelkenntnissen und Ansichten ohne Lehrkohärenz. Außerdem wird der *modus loquendi theologicus* auf die indirekte Gottesrede reduziert. Basierend auf ihrer Etymologie kann Theologie als Kunst der guten Gottesrede bestimmt werden. Die Rede entspricht der Heiligen Schrift, wie sie in der Kirche gelesen wird. Die gute Gottesrede bedient sich der Rhetorik, um Menschen zum Glauben an Gottes Taten zu bringen.

SUMMARY

The convention that history is an objective reality has become questionable as a result of the 'linguistic turn' in historiography. Taking the past seriously excludes the possibility of substantiating historical facts. Since the reality of past facts depends on a continual process of tradition, every contemporary attempt of telling something new about the past will inevitably be fictitious. Due to this inherent fiction of its arguments, historical-critical exegesis cannot revise the biblical histories. The literal sense of the Bible requires a historical faith (*fides historica*) concerning the narrated events in order to preserve God's promises for the future. Even though the 'theology of history' has lost its dominance, the historical method is still prevalent in systematic theology. Historicism in theology is the logical result of the primacy of research over doctrine, since it is linked with the historical method. Theological research leads to the multiplication of opinions without coherence in doctrine. In addition, the *modus loquendi theologicus* has been reduced to indirect speech about God.

Grounded on its etymology, theology can be redefined as the art of good speech about God. This speech corresponds to the Bible as being read inside the church. The good speech about God uses the means of rhetoric to pursue the faith of people in God's deeds.